

Gilberto López Castillo
Carlos A. Page
(Coordinadores)



La presencia de jesuitas italianos
en Iberoamérica colonial



UNC
Universidad
Nacional
de Córdoba

C I E C S

Programa Antiguos Jesuitas en Iberoamérica

Gilberto López Castillo
Carlos A. Page
(Coordinadores)

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

CONICET



Universidad
Nacional
de Córdoba

C I E C S

Programa Antiguos Jesuitas en Iberoamérica

López Castillo, G & Page, C. A.

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial / Gilberto López Castillo & Carlos A. Page ; coordinación general - 1a ed. – Córdoba : Báez Ediciones & Programa Antiguos Jesuitas en Iberoamérica CIECS-CONICET-UNC, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-1498-99-4

I. Historia. I. Lopez Castillo, Gilberto, coord. II. Carlos A. Page, coord. III. Título.
CDD 306.63

© Autores de la edición

Reservados todos los derechos.

Derechos de esta edición reservados a los autores de los capítulos.

ISBN (Edición digital): 978-987-1498-99-4

Este libro ha sido debidamente examinado y valorado por evaluadores ajenos al CIECS-CONICET-UNC y el INAH, con el fin de garantizar la calidad científica del mismo.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Libro de edición argentina – Made in Argentina



Esta obra está bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Puede hallar permisos más allá de los concedidos con esta licencia en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ihs/copyrightNotice>

Fotografía de tapa

Coronación de la Virgen, del H. Bernardo Bitti c.1590 (Iglesia de San Pedro)

Bernardo (Demócrito) Bitti. Misionero, pintor, escultor. Nació en 1548, Camerino (Macerata), Italia; murió en 1610, Lima, Perú.

Estudios 2 mayo 1568, Roma, Italia; últimos votos 15 julio 1582, Cusco, Perú.

Tras estudiar pintura en Roma, fue admitido en la Compañía de Jesús como hermano. El libro del noviciado de la provincia romana indica que su nombre era Demócrito; pero desde entonces, se le llamó Bernardo. Fue destinado (1573) al Perú por el P. General Everardo Mercuriano, a petición expresa de Diego de Bracamonte, procurador extraoficial de la provincia del Perú. Llegó a Lima el 31 mayo 1575, en la expedición dirigida por el visitador Juan de la Plaza y Bracamonte. Trabajó como pintor y tallista, en las iglesias y residencias jesuitas de Lima, Cusco, Huamanga (actual Ayacucho), Arequipa y Juli, todos en el Perú, y en La Paz, Chuquisaca (hoy Sucre) y Potosí, en Bolivia.

En sus primeras obras siguió a los manieristas romanos Federico Zuccari y Giorgio Vasari, pero poco a poco adquirió un estilo personal, que llegó a su máxima expresión en las pinturas de la iglesia jesuita de Chuquisaca. Aunque mostró capacidad de adaptación al medio circundante, su arte se mantuvo fiel a la manera italiana en la expresión de ambientes y figuras humanas. Las obras de Bitti que se conservan son sobre todo retablos en las iglesias jesuitas de Lima, Arequipa y Juli, en la catedral de Cusco, así como en los museos de la catedral y de Santa Clara de Sucre. Maestro de pintores, su influencia fue enorme, de modo que en los museos bolivianos hay muchos cuadros de autores anónimos, pertenecientes a su escuela. En colaboración con el hermano cordobés, Pedro de Vargas, realizó en Lima y en el Cusco un buen número de trabajos de escultura y bajorrelieve en maguay, material muy usado por los indios.

En 1599, escribió desde Chuquisaca al P. General pidiendo regresar a Italia. Aquaviva le sugirió (13 noviembre 1600) que sacrificase a Dios en aquella tierra lo poco que le quedase de vida, mejor que exponerla "al peligro que puede tener en tan largos caminos de mar y tierra". Agotadas las fuerzas, B estaba en Lima hacia 1601, aunque parece que no interrumpió entonces su trabajo, gozando siempre del aprecio de sus contemporáneos como artista y religioso.

Los elogios que hacía de los misioneros italianos el memorial de los procuradores del Perú (12 noviembre 1576) se basaban, sin duda, en la conducta de Bitti, entonces el primero y único italiano de la provincia del Perú.

Gantier & Baptista (DHCI, 2001, I, 456)

COMITÉ EDITORIAL

Alfredo J. E. Poenitz (Universidad Nacional de Misiones - Argentina).

Marcela Aspell (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET - Universidad Nacional de Córdoba - Argentina).

Jorge Troisi-Melean (Centro de Historia Argentina y Americana - Universidad Nacional de La Plata - Argentina).

Leonardo Waisman (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET - Universidad Nacional de Córdoba - Argentina).

Marcela Alejandra Suárez (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET - Universidad de Buenos Aires - Argentina).

Ana María Gorosito Kramer (Universidad Nacional de Misiones - Argentina).

Daniel Schávelzon (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Centro de Arqueología Urbana, Universidad de Buenos Aires - Argentina).

Dora E. Celton (Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Cultura y Sociedad, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CIECS-CONICET - Universidad Nacional de Córdoba - Argentina).

COMITÉ CIENTÍFICO ACADÉMICO

Antonio Astorgano Abajo (Universidad de Zaragoza - España).

María Cristina Bohn Martins (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Universidade de Vale do Rio dos Sinos - Brasil).

José Eduardo Franco (Universidade de Lisboa - Portugal).

Pedro Ignácio Schmitz SJ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Universidade de Vale do Rio dos Sinos - Brasil).

José Andrés-Gallego (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - España).

† **Bartomeu Melià, SJ** (Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” - Paraguay).

Alma Montero Alarcón (Instituto Nacional de Antropología e Historia - Museo Nacional del Virreinato - Tepotzotlán - México).

Darko Sustersic (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET- Instituto de Teoría e Historia del Arte - Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires - Argentina).

Ernelo Schalenberg (Universidade Estadual do Oeste do Paraná UNIOESTE - Brasil).

Francisco de Borja Medina SJ (Pontificia Universidad Gregoriana - Italia).

Inmaculada Fernández Arrillaga (Universidad de Alicante - España).

Javier Burrieza Sánchez (Universidad de Valladolid - España).

Johannes Meier (Johannes Gutenberg Universität Mainz - Alemania).

José del Rey Fajardo SJ (Academia Nacional de la Historia - Venezuela).

Pavel Štěpánek (Univerzita Palackého, Olomouc - República Checa).

Regina María d' Aquino Fonseca Gadelha (Departamento de Economía - Faculdade de Economia, Administração, Contábeis e Atuariais FEA - Pontificia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP - Brasil).

Gilberto López Castillo (Instituto Nacional de Antropología e Historia - Sinaloa - México).

Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos SJ (Real Academia de Bellas Artes de San Fernando - España).

Juan Dejo Bendezú SJ (Universidad “Antonio Ruiz de Montoya” - Lima - Perú).

Silvana M. Lovay (Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Cultura y Sociedad, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CIECS-CONICET - Universidad Nacional de Córdoba - Argentina).

† **Raquel Padilla Ramos** (Instituto Nacional de Antropología e Historia - Sonora - México)

Marcia Amantino (Universidade Salgado de Oliveira - Rio de Janeiro - Brasil).

Franz Obermeier (Christian Albrecht Universität - Kiel - Alemania).

Federico Sartori (Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Cultura y Sociedad, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CIECS-CONICET - Universidad Nacional de Córdoba - Argentina).

Rodrigo Moreno Jeria (Universidad Adolfo Ibáñez - Chile).

Índice

- 9 Introducción
Gilberto López Castillo y Carlos A. Page

PRIMERA PARTE: JESUITAS ITALIANOS EN LA ETAPA FUNDACIONAL DE LAS PROVINCIAS IBEROAMERICANAS

- 19 Capítulo 1
De las indipetae al viaje a Buenos Aires. Primeros jesuitas italianos en el Río de la Plata hasta las restricciones de Felipe IV
Carlos A. Page
- 55 Capítulo 2
La nueva conquista del Perú y el padre Gerónimo Pallas SI. Los jesuitas italianos y el real patronato
Paulina Numhauser
- 81 Capítulo 3
Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán
Gilberto López Castillo y Ma Isabel Marín Tello
- 103 Capítulo 4
La labor evangelizadora de los PP. Simón Mascetta y José Cataldino durante la etapa fundacional de la provincia jesuítica del Paraguay
Cristian J. Neris y Liliana M. Rojas

SEGUNDA PARTE: INFLUENCIA Y PARTICIPACIÓN DE JESUITAS ITALIANOS EN EL ARTE Y LA ARQUITECTURA DE LAS MISIONES Y COLEGIOS DE AMÉRICA DEL SUR

- 131 Capítulo 5
Juan Baptista Coluccini y Josef Dadey. Dos jesuitas en la construcción y equipamiento de los pueblos de indios en Nueva Granada
Guadalupe Romero Sánchez
- 149 Capítulo 6
Bahia, Goa, Florença e Roma. Os Jesuítas italianos e as reformas do Colégio de Salvador nos séculos XVII e XVIII
Luciano Migliaccio y Renata Maria de Almeida Martins

159 Capítulo 7
Giuseppe Brasanelli y uno de sus retablos perdidos. Capas iconográficas y recepción por parte del guaraní
Horacio Marcos Bollini

177 Capítulo 8
Metodología de diseño de edificios en la Provincia del Paraguay. La obra de Giovanni Andrea Bianchi (1675-1740)
Norberto Levinton

TERCERA PARTE: CASOS Y TEMAS PUNTUALES: LOS JESUITAS ORIGINARIOS DE LAS MARCAS E IDOLOTRÍA Y SUPERSTICIÓN EN MAYNAS

195 Capítulo 9
Sulle orme di gesuiti marchigiani missionari nella. Provincie del Paraguay
Mauro Brunello, Milena Corsini, Emilia Marozzini y Marina Massimi

207 Capítulo 10
Descripciones retóricas sobre la idolatría y la superstición en el mundo misional sudamericano. La obra del italiano Pablo Maroni (Provincia de Maynas, 1738)
Ismael Jiménez Gómez

CUARTA PARTE: REGALISMO Y EXPULSIÓN. EL CASO DE LOS JESUITAS ITALIANOS

233 Capítulo 11
Gabriel Malagrida: missão e conflito no Grão-Pará e Maranhão no século XVIII
Luiz Fernando Medeiros Rodrigues

255 Capítulo 12
Los jesuitas italianos expulsados de América y su regreso a Italia
Elisabetta Marchetti

269 Capítulo 13
Balance de la literatura de los jesuitas italianos expulsados de América por Carlos III en 1767
Antonio Astorgano Abajo

305 Colaboran en este libro

Introducción

La llegada de jesuitas extranjeros en tiempo de las colonias americanas de España y Portugal es un tema recurrente en la historiografía moderna de la Compañía de Jesús. Se le ha abordado desde distintas perspectivas, siempre tomando como punto de partida las recomendaciones sobre la reivindicación histórica propia. Esta tuvo un fuerte impulso en 1892 en ocasión de celebrarse en Loyola la XXIV Congregación General de la Compañía de Jesús. En esa oportunidad se eligió como superior general al español Luis Martín García (Eguillot, Revuelta y Sanz de Diego, 1988) quien tuvo que tomar varias decisiones al respecto, como la de proteger el archivo de Roma, primero trasladándolo a Holanda y luego publicando fuentes documentales de diversos repositorios a través de la serie conocida como *Monumenta*¹. Incluso promovió desde la edición de un Atlas geográfico-histórico de la antigua y de la restaurada Compañía², hasta la selección y formación de jesuitas encargados de escribir la historia de cada Asistencia bajo la supervisión del luego cardenal, también jesuita, P. Van Meurs (Teschitel, 1954).

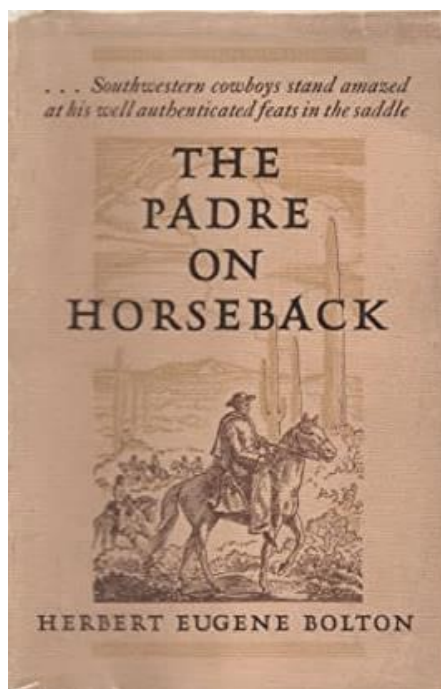
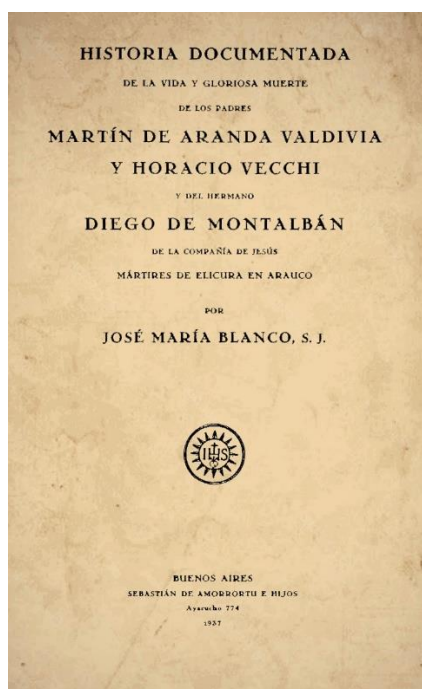
De tal manera que aproximadamente en la primera mitad del siglo XX todo este incentivo logró el surgimiento de una valiosa serie de obras generales y a las que se fueron sumando artículos específicos sobre jesuitas italianos dentro del marco de la prosopografía. No era nuevo ya que derivaba de un género que abarcó desde los inicios de la Compañía de Jesús en los panegíricos laudatorios de las “vidas ilustres” al menologio, siempre escritos por historiadores de la orden. Era claro que después de los jesuitas de habla hispana, los italianos conformaron el segundo grupo más numeroso que llegó a América y por tanto el interés sobre ellos fue creciendo.

En este sentido podríamos destacar al jesuita alemán Wilhelm Kratz que escribió un temprano y extenso artículo en 1942 con biografías cortas de algunos jesuitas italianos de las provincias de México, Nueva Granada, Quito, Perú, Chile, Paraguay y Filipinas. Sin duda Kratz y las obras que se publicaron en su tiempo fueron inspiración, ya no solo de escribir

¹ Antonio de Egaña y luego Enrique Fernández publicaron sobre la provincia peruana (1954-1986), Serafim Leite sobre Brasil (1956-1968), Félix Zubillaga y luego Miguel Ángel Rodríguez con la de México (1956-1991).

² La tarea la llevó a cabo el P. Luis Carrez quien publicó la obra en París en 1900, dividiendo los mapas por asistencias, provincias y misiones.

series de biografías, sino de adentrarse específicamente en la vida de jesuitas en particular, en este caso de italianos. Apenas cinco años antes el P. José María Blanco había publicado sobre el primer mártir jesuita italiano, oriundo de Siena, llamado Horacio Vecchi, quien había caído en la región de Arauco en Chile en 1612, junto con dos compañeros a quienes incluyó en su biografía contextualizando la dramática situación de aquel tiempo y lugar, en un libro de más de seiscientas páginas. Por ese tiempo y en el otro extremo del continente, Herbert E. Bolton, en ocasión de levantarse un monumento al célebre P. Eusebio F. Kino, muerto en Sonora en 1711, le dedicó un libro publicado en 1932 a quien fuera su “preferido ropa negra” (Burrus, 2001, III, 2.194-2.195), biografía que cuatro años más tarde la desarrolló más extendida.



Pero van a ser historiadores, fuera de los jesuitas, excepto Anton Huonder³ y algunos otros, quienes instalaron el problema de los extranjeros en América, como el franciscano Lázaro Aspurz quien en 1946 publica su muy documentado libro en una clara reivindicación al aporte de los extranjeros en la evangelización americana, especialmente jesuitas, a los que dedica un capítulo individual, donde incluye a los italianos. Aborda la “exclusión del elemento extranjero” desde el siglo XVI y sistemáticamente legislada, pero en cierta forma evadida o morigerada por la evidente escasez de misioneros hispanos.

Recién cuando la Compañía de Jesús dejó de ser gobernada por españoles, al asumir como superior general el belga Everardo Mercuriano en 1573, comenzaron a viajar a América jesuitas italianos, aumentando con su sucesor el napolitano Claudio Aquaviva. Así en 1574

³ En la meritoria obra de Huonder (1899), se refiere a los jesuitas alemanes y las dificultades que encontraron al tratar de evangelizar en América, como justamente las restricciones impuestas por la corona.

llegaba a Nueva España el siracusano Vincenzo Lenoci o Lanucci, en 1578 Joan Ferro de Montefalco en Las Marcas, en tanto que, en 1579 arribó a México y de allí a Filipinas el P. Francisco María Almerique proveniente de Las Marcas. En 1581 se sumó a la provincia peruana, también procedente de Las Marcas, el notable lingüista Giovanni Luigi Bertonio. Por su parte el napolitano Leonardo d'Armini desembarcó en las costas del Brasil en 1575 y en 1586 pasó temporalmente a la misión de Tucumán, futura provincia paraguaya. Todos ellos dieron inicio a una numerosa participación de italianos en América que se extendió hasta los días de la expulsión.

De tal manera que los estudios aquí presentados abarcan un amplio repertorio donde por un lado se profundiza en personajes ya conocidos y por otro se abordan otros no tratados por la historiografía sobre la Compañía de Jesús. Esto no quiere decir que agotamos el tema, sino por el contrario pretendemos abrir nuevas y diversas líneas de investigación.

A partir de estas premisas es que nos propusimos revalorizar la experiencia y contribución de jesuitas italianos que aportaron al mundo americano no solo aspectos relacionados con la educación y la evangelización, sino también en variadas áreas de la ciencia y el arte, como el pensamiento de su tiempo frente a los problemas de una sociedad compleja de la que fueron protagonistas. Se trata de focalizar el punto de investigación en una parte minoritaria del conjunto de jesuitas que realizaron su trabajo pastoral en Iberoamérica pero que, a la vez, efectuaron un trabajo específico y relevante que merece ser destacado.

Esta iniciativa emerge como una ampliación del proyecto oficial aprobado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (INAH), titulado “Misioneros jesuitas italianos en el noroeste novohispano”. A su vez se enlaza con una línea temática del programa de investigación “Antiguos jesuitas en Iberoamérica” del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, asociado a la Universidad Nacional de Córdoba (CIECS-CONICET/UNC).

De tal manera que desde nuestra propia experiencia y desde estos organismos de investigación es que convocamos a investigadores de reconocida trayectoria en temáticas afines y comenzamos a establecer diálogos, intercambios y lazos vinculantes por la afinidad de especialistas que desde América y Europa se enfocan en el estudio de la Compañía de Jesús en Iberoamérica durante el período colonial, pero que en este caso aportaron propuestas para esta publicación a partir de sus experiencias e investigaciones.

Fue así que estuvimos desarrollando este libro, comentando los avances en reuniones, hasta que decidimos que los resultados de investigación deberían ser organizados a partir de parámetros de uniformidad que ofreciera un punto de vista que se convirtiera al fin en una propuesta editorial. De tal forma, con los trece capítulos que finalmente quedaron después del proceso de revisiones se dividieron en cuatro partes, que en la medida de lo posible tienen una lógica temática y temporal.

La primera parte que decidimos llamar “Jesuitas italianos en la etapa fundacional de las provincias iberoamericanas” y consta de cuatro capítulos. Abrimos la obra con el capítulo de Carlos A. Page “De las *indipetae* al viaje a Buenos Aires. Primeros jesuitas italianos en el Río de la Plata hasta las restricciones de Felipe IV” en la medida que ofrece una amplia introducción temática al tema central del libro que es pertinente no solo a los jesuitas italianos arribados a la antigua provincia del Paraguay, sino también a los que llegaron a otras regiones de América. Éste tiene que ver con diversos enfoques o líneas de investigación, como el

procedimiento de traslado que comenzaba con las *indipetae*, los relatos de viaje, el género biográfico e incluso las restricciones impuestas por la corona española para el envío de extranjeros. El autor consigna que en el caso del Paraguay el ingreso de italianos fue superior en el siglo XVII hasta las fuertes restricciones de mediados de ese siglo, aunque en realidad siempre existieron, pero con alguna permisividad por parte de la corona. Igualmente, se tratan temas como el antijesuitismo del que los jesuitas italianos fueron el principal centro de ataques cubriendo un periodo panorámico desde las primeras expediciones hasta la del procurador P. Juan Pastor y sus consecuencias.

El capítulo dos, de Paulina Numhauser “La nueva conquista del Perú y el padre Gerónimo Pallas SI. Los jesuitas italianos y el real patronato” nos ofrece un estudio de caso en el que se hace seguimiento puntual a los jesuitas italianos y a la perspectiva que, sobre ellos, como extranjeros, se tenía durante el viaje y durante su estancia en el virreinato del Perú, a donde fue enviado el jesuita Gerónimo Pallás. El análisis de la crónica censurada de este religioso, sobre el que centra su estudio, nos permite visualizar la etapa inicial del proceso que implicó una constante rigidez y negociaciones entre la corona castellana con su administración y la Compañía de Jesús, tocante a recibir a los jesuitas extranjeros. Con este trabajo Numhauser da seguimiento a investigaciones previas, a la vez que complementa la edición crítica realizada por Hernández, con lo que hoy tenemos una perspectiva mucho más completa de este proceso.

El tercer capítulo, titulado “Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán”, de Gilberto López Castillo y Ma Isabel Marín Tello nos brinda un seguimiento biográfico de uno de los primeros jesuitas italianos en Hispanoamérica quien se caracterizó por su trabajo permanente con las sociedades nativas mediante el aprendizaje de las lenguas indígenas, en este caso tarasco y náhuatl. Los autores destacan el rol jugado por Ferro junto con otros jesuitas del colegio de Pátzcuaro en la Nueva España que al desarrollar su labor pastoral en misiones comenzaron a formar las nuevas generaciones de misioneros y padres lengua, preparándolos para el despliegue de la orden en el norte de México. Asimismo, se argumenta sobre la relevancia del viaje de este jesuita a Roma para hablar directamente con el general Claudio Aquaviva sobre su misión entre los tarascos, con vistas a orientar las estrategias misioneras.

En el capítulo cuarto sus autores Cristian J. Neris y Liliana M. Rojas realizan el seguimiento a dos padres de origen italiano, como fueron Simón Mascetta y José Cataldino. Se trata de dos jesuitas que participaron durante la etapa fundacional de la provincia jesuítica del Paraguay durante las primeras décadas del siglo XVII en que se fundaron reducciones de guaraníes en el Guaira, Tape e Itatín. Los autores muestran cómo los padres Cataldino y Mascetta fueron amigos entre sí, a la vez que formaron parte de un grupo de sacerdotes que destacaron por su labor evangelizadora en un territorio que presentaba una serie de obstáculos particulares como ser la disputa territorial entre España y Portugal, la resistencia de los encomenderos españoles, las incursiones de los bandeirantes, sumadas a las dificultades geográficas y la resistencia de payés locales.

La segunda parte de la obra también conformada por cuatro capítulos se ha denominado “Influencia y participación de jesuitas italianos en el arte y la arquitectura de las misiones y colegios de América del Sur”. Inicia con “Juan Baptista Coluccini y Josef Dadey. Dos jesuitas en la construcción y equipamiento de los pueblos de indios en Nueva Granada” de

Guadalupe Romero Sánchez registra la etapa fundacional de la Compañía de Jesús en el Nuevo Reino de Granada a partir de la obra de dos jesuitas italianos. A partir de su establecimiento central de Santafé los jesuitas recibieron el encargo de atender las doctrinas adscritas a la real corona. En este contexto los padres Coluccini y Dadey destacaron como padres lengua mediante el aprendizaje de la lengua muisca inserta en la rama lingüística chibcha, de la que llegaron a ostentar la cátedra y también por la introducción de la música a las doctrinas. De acuerdo con la autora, los conocimientos de arquitectura de Coluccini y la labor incansable de Dadey en procurar que los templos estuvieran bien equipados y fueran estéticamente decentes marcaron huella en lugares como Cajicá, Duitama, Fontibón y Tunjuelo que atendieron de forma particular.

El capítulo seis de Luciano Migliaccio y Renata Maria de Almeida Martins se titula “Bahía, Goa, Florencia y Roma. Los jesuitas italianos y las reformas del Colegio del Salvador en los siglos XVII y XVIII”. Este estudio se centra en la importancia de un grupo de misioneros italianos enviados a la provincia de Brasil en 1681. Giovanni Antonio Andreoni, Giorgio Benci y Luigi Vincenzo Mamiani Della Rovere, cuyos textos publicados entre 1701 y 1711 se constituyen en documentos del debate interno en la Compañía de Jesús sobre la cuestión de la esclavitud y la construcción de la sociedad colonial. Los autores afirman que su presencia también contribuyó a la elaboración del programa iconográfico y a la importación de obras de arte con motivo de las reformas que tuvieron lugar en el Colegio da Bahía desde finales del siglo XVII. Por ejemplo, en el marcado sello italiano que se dejó en los interiores de la iglesia, ejecutados en Roma por el círculo de Andrea Pozzo y los alumnos de Pietro da Cortona. Por ese tiempo el arquitecto florentino Placido Ramponi trajo en 1698 el altar de San Francisco Javier donado por el Gran Duque Cosme III a la iglesia del Bom Jesus de Goa, realizado en Florencia por el escultor Giovanni Battista Foggini.

Por su parte, Horacio Marcos Bollini desarrolla el capítulo siete “Giuseppe Brasanelli y uno de sus retablos perdidos. Capas iconográficas y recepción por parte del guaraní”, a partir del retablo que el artista jesuita de origen milanés realizó en la misión de San Borja. Bollini expresa que la principal obra del conjunto escultórico subsiste, a pesar de una intervención desafortunada y que, bajo su apariencia original, el santo en elevación, entre nubes y serafines, experimentaba un desmayo, aspecto que la tratadística del siglo XVII tomó de las concepciones de éxtasis y *contemplatio* de la mística medieval. Para el autor, los rasgos de la imagen de San Borja motivan una reflexión acerca de aspectos nodales de la mística barroca y su traducción iconográfica, a la vez que la estética brasaneliana debe enlazarse a la recepción guaraní de la imagen, que se subsume en el orden mágico-chamánico.

El capítulo ocho, de Norberto Levinton, se titula “Metodología de diseño de edificios en la provincia del Paraguay. La obra de Giovanni Andrea Bianchi (1675-1740)” y se refiere al arquitecto italiano más notable con que contaron las huestes de la Compañía de Jesús en la región. El autor alega que la arquitectura jesuítica-guaraní estuvo estructurada por la praxis de una metodología de composición y por la presencia de grandes profesionales de diferentes procedencias. Su pasaje temporal se destacó por el uso de lenguajes arquitectónicos absolutamente impregnados de matices regionales europeos. En el caso de las ciudades españolas los edificios construidos transmitieron nítidamente la cuestión cultural de la procedencia del coadjutor arquitecto y en el caso de los pueblos misioneros los edificios construidos absorbieron la presencia indígena y cierta expresividad de los idóneos sacerdotes o los maestros de obras, de menor riqueza expresiva que los propios arquitectos.

La tercera parte de la obra reúne “Casos y temas puntuales: los jesuitas originarios de Las Marcas e idolatría y supersticiones en Maynas” y se integra por dos capítulos. En el número nueve tenemos a Mauro Brunello, Milena Corsini, Emilia Marozzini y Marina Massimi, quienes presentan el trabajo “Tras las huellas de los misioneros jesuitas de Las Marcas en la provincia de Paraguay”. La región italiana está profundamente marcada por la experiencia misionera de la Compañía de Jesús en el territorio señalado. En este caso los autores intentan reconstruir biográficamente la vida de Sebastiano Discreti (Sarnano, 1605 – Buenos Aires, 1669) y Onofrio Carpini (Fermo, 1583 - Paraguay, 1720). Lo hacen a través de las cartas Indipetae, los catálogos de la orden y las cartas anuas de la provincia mostrando las diferentes dimensiones y momentos de la experiencia misionera como la manifestación del deseo misionero a través de la escritura de la carta indipeta y el servicio del cuerpo y alma de las poblaciones guaraníes en las reducciones y en los colegios.

En el capítulo diez, “Descripciones retóricas sobre la idolatría y la superstición en el mundo misional sudamericano. La obra del italiano Pablo Maroni (Provincia de Maynas, 1738)” Ismael Jiménez Gómez realiza el estudio de la crónica *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, particularmente de la región de Maynas que incluye territorios de la Amazonia peruana y ecuatoriana. A través de la lectura, es posible rastrear la concepción que los misioneros jesuitas de los territorios amazónicos mantenían sobre ciertas prácticas calificadas como transgresoras o contrarias a la fe cristiana, en este caso la de un jesuita italiano. Algunas de estas prácticas se reflejaban en las acciones desarrolladas por algunos especialistas rituales, calificados como “hechiceros” y la ejecución de actividades locales de uso terapéutico, que determinaban la actuación de los indios en su vida cotidiana.

La cuarta y última parte se titula “Regalismo y expulsión. El caso de los jesuitas italianos”. Abre con el capítulo once, de Luiz Fernando Medeiros Rodrigues que titula “Gabriel Malagrida: misión y conflicto en Grão-Pará y Maranhão en el siglo XVIII”, quien desarrolla temas puntuales de este notable misionero tanto en Brasil como en Portugal. De regreso a la península y por su milagrosa exposición pública como el alto grado de convicción, que llenaron sus homilías en el período inmediato al terremoto de Lisboa de 1755, asumió un discurso profético-escatológico totalmente adverso a las medidas del gobierno pombalino. Por ese motivo concentró, en su persona, la violencia de la política de represión de Sebastião José de Carvalho e Melo, quien lo acusó de coautoría moral en el ataque fallido al monarca D. José, además de orientar las dificultades enfrentadas por la aplicación de la política civilista en la Amazonía. Este capítulo se centra en los últimos años de la acción apostólica de Malagrida en Grão-Pará. Se analiza la documentación relacionada con las fundaciones de los seminarios de Cameté y Parnaíba, para mostrar cómo la compleja cuestión del cumplimiento de las cláusulas contractuales sobre las “apropiaciones” para la fundación de los seminarios fue ocasión para el primer gran choque entre el recién llegado gobernador de Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (hermano de Sebastião José de Carvalho e Melo), y Malagrida, involucrando en el asunto a toda la viceprovincia de Grão-Pará y Maranhão.

Los últimos dos capítulos nos remiten al tema de la expulsión de la Compañía de Jesús. En primer lugar, Elisabetta Marchetti escribe sobre “Los jesuitas italianos expulsados de América y su regreso a Italia” en el que nos explica que la llegada de un gran número de jesuitas a los puertos peninsulares de la Corona española y, más tarde, su traslado a algunas ciudades italianas tras su expulsión de los territorios ibéricos también implicó a italianos que, como sus compañeros, se vieron obligados a regresar. En este apartado observa a los jesuitas

italianos que, expulsados de los territorios ibéricos por la pragmática sanción de Carlos III, fueron hechos desembarcar en la ciudad del Puerto de Santa María y desde allí extraditados a los territorios pontificios donde su condición de "italianos" influyó en sus condiciones como exiliados: una historia muy particular de exiliados en su propia tierra.

El último capítulo de esta obra se titula "Balance de la literatura de los jesuitas italianos expulsados de América por Carlos III en 1767", de Antonio Astorgano Abajo. Se trata de un amplio ensayo en que su autor se propuso acercarnos a la visión global de lo que escribieron los jesuitas nacidos en tierras italianas, residentes en las seis provincias jesuíticas de América cuando fueron expulsados en 1767. Un trabajo erudito que a partir de un esfuerzo estadístico y temático nos lleva entre las diversas provincias y que se nutre de una serie de cuadros con información puntual del conjunto de jesuitas que entran en el rubro de "autores". Astorgano considera que los escritos de estos jesuitas se erigieron en el soporte intelectual de las múltiples funciones educativas, pastorales y misionales de los jesuitas italianos, en gran parte misioneros.

Los trabajos de Marchetti y Astorgano son una especie de epílogo de la obra, que va más allá del hecho de la expulsión y sigue la huella de los jesuitas, italianos en este caso, en su regreso a su patria.

Gilberto López Castillo & Carlos A. Page

Referencias bibliográficas

- Aspurz OFM Cap., L. de (1946). *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato regio*. Madrid: Publicaciones del Consejo de la Hispanidad.
- Blanco SJ, J. M. (1937). *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los PP. Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi, y del H. Diego de Montabán, de la Compañía de Jesús, mártires de Elicura en Arauco*. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu e hijos.
- Bolton SJ, H. E. (1932). *The Padre on Horseback: A Sketch of Eusebio Francisco Kino, S. J., Apostle to the Pimas*. San Francisco: Sonora Press.
- (1936). *Rim of Cristendom: A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*. New York: The MacMillan Company.
- Burrows, E. J. (2001). Kino (Chini, Chino), Eusebio Francisco. Misionero, explorador, cartógrafo. En: O'Neill, C. E. y Domínguez, J. M. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Roma, Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu, Universidad Pontificia de Comillas. Vol. III, 2.194-2.195.
- Eguillot SJ, J. R., Revuelta, M. y Sanz de Diego, R. M. editores (1988). *Memorias del P. Luis Martín, general de la Compañía de Jesús (1846-1906)*. Roma, Madrid, Bilbao: Institutum Historicum Societatis Iesu, Universidad Pontificia de Comillas, Universidad de Deusto, Editorial Mensajero.

- Hernández Palomo J. J. (Estudio y transcripción). (2006) *Misión a las Indias por el padre Gerónimo Pallas. De Roma a Lima: La "misión a las Indias", 1619 (Razón y visión de una peregrinación sin retorno)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Estudios Hispanoamericanos/El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas/Università Degli Studi di Torino,
- Huonder SI, A. (1899). *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts*. Friburg im Breigan: Herder'sche Verlagshandlung.
- Kratz SI, G. (1942). *Gesuiti italiani nelle missioni spagnuole al tempo dell'espulsione (1767-1768)*. *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma) XI, 27-68.
- Numhauser, Paulina (2007) "¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas italianos en el virreinato del Perú del s. XVII. Gerónimo Pallas (s.i.)". Laurencich Minelli, L. y Numhauser, P. (eds.) *Sublevando el Virreinato*. Quito: Abya Yala, 2007, 73-124.
- Teschitel, J. (1954). *Archivum Romanum Societatis Iesus*. *Archivum* (París) 4, 145-152.

**PRIMERA PARTE: JESUITAS ITALIANOS EN LA ETAPA
FUNDACIONAL DE LAS PROVINCIAS IBEROAMERICANAS**

De las *indipetae* al viaje a Buenos Aires. Primeros jesuitas italianos en el Río de la Plata hasta las restricciones de Felipe IV

From the *indipetae* to the voyage to Buenos Aires. First Italian Jesuits in the Río de la Plata until the restrictions of Philip IV

Carlos A. Page* <https://orcid.org/0000-0003-4708-5243>

Introducción

Abordar el tema de los jesuitas italianos en la antigua provincia del Paraguay es un arduo trabajo, paradójicamente por el inmenso legado que nos han dejado los historiadores de la Compañía de Jesús de la región, principalmente en la trilogía Hernández (1913), Leonhardt (1927) y Furlong. Este último, sobre todo, en su serie “colección de Escritores Coloniales Rioplatenses” (1952-1972), de la que incluso quedaron varias biografías inéditas y perdidas (Geoghegan, 1975), entre sus 1.974 títulos. Aunque también y en un caso en especial, el P. Storni, que no solo nos dejó un espléndido catálogo del Paraguay (1980) sino que un año antes escribió específicamente sobre los italianos del mismo territorio, aportando información que supera el artículo más general del P. Kratz (1942, 57-65). El tema claramente se enriquece cuando vemos las muchas y a veces extensas biografías con que contamos y desde épocas remotas, como las de Jarque que dejó amplias semblanzas sobre los PP. Cataldini (1664) y Mascetta (1687), pasando por Machoni sobre destacados compatriotas sardos

* CIECS-CONICET/UNC. E.mail: capage1@hotmail.com

(1732), hasta el expulso Peramás en dos obras (1791-1793), o los varios biógrafos contemporáneos de Horacio Vecchi, mártir al igual que Antonio Ripari del que se encargó primeramente el P. Tornetti (1711). A ellos agregamos los clásicos antiguos historiadores como Del Techo que incluyó varias semblanzas en su conocido libro (1674) y completó en una serie de biografías (1682-1687) que sumó otras y publicó el P. Orosz (1759) acumulando entre ambos ochenta y nueve personajes (Page, 2014) y por cierto el P. Lozano (1754), amén de los obituarios insertos en las Cartas Anuas basadas en los reportes o cartas de edificación escritas por los compañeros de misión.

Pero para delimitar el estudio nos proponemos un recorrido y análisis desde la redacción de las *indipetae*, pasando por el viaje y arribo a Buenos Aires de misioneros italianos, hasta el momento más crítico de la interminable saga de restricciones para religiosos extranjeros impuestas en 1654 por Felipe IV y que cercenaron la entrada de italianos, al menos por un tiempo.

Bien viene el caso aclarar que, desde la fundación y primera expansión de la Compañía de Jesús en Italia, su organización interna fue tan compleja como la misma geografía política peninsular, dividida en infinidad de reinos, principados, estados, repúblicas, ducados, marquesados, señoríos y por cierto los estados pontificios. Pero destaquemos que la primera sede de la Compañía de Jesús fue en Roma, donde se instaló la casa profesa y el noviciado, para luego crearse la provincia jesuítica de Italia (1552), donde se excluyó a Roma, mientras la de Sicilia se creó al año siguiente (1553). La situación tuvo una primera definición en la I Congregación General (1558), cuando se dividió Italia en cuatro provincias jesuíticas: las de Sicilia, Nápoles, Lombardía y Roma (que incluía Amelia, Tívoli, Frascati, Génova y Bolonia), siendo esta última gobernada directamente por el general. En 1560 se agregó la provincia toscana (comprendida por la Toscana, la Liguria y las Marcas). Luego de algunos acomodamientos, Francisco de Borja reestructuró la provincia romana (1567) (Lacio, la Toscana y las Marcas) y el proceso organizativo concluyó con la división de la provincia lombarda y la creación de la veneciana (1578) que incluyó Emilia-Romaña hasta Bolonia y Rímini. Es decir que se definieron cinco provincias hasta que se agregó la de Cerdeña (1766) (Fois, 2001, III, 2080-2081).

De esta manera pulularon los colegios con sus iglesias donde predicaban y partían misiones urbanas, volantes, rurales o populares, se practicaban los Ejercicios Espirituales y todos los ministerios de donde surgieron grandes referentes. Con el tiempo se desarrollaron las misiones extranjeras que se expandieron por todo el mundo. En el caso particular de las Indias Occidentales, muchos jesuitas italianos solicitaron sus traslados y así tenemos algunas cifras, donde la provincia del Paraguay alcanzó a ciento cincuenta y siete misioneros italianos, según nuestros propios cálculos, que siguen en parte los del P. Storni (1980), sin embargo, se registró el embarque de setenta para los siglos XVI y XVII y cuarenta y dos para el XVIII, es decir ciento doce.

A fines del siglo XVI y principios del XVII se vivía en Italia, especialmente en Nápoles, un clima antihispano manifestado en rebeliones como en escritos de corte herético, pero no solo de italianos sino también de criollos americanos, como el peruano P. Blas Valera (1545-¿1597?) quien ante la vista de tanta corrupción hispana proponía la restauración y cristianización del incanato (Numhauser, 2007, 104-105) y la Compañía de Jesús adoptó incorporar el mayor número de extranjeros posible, aunque fueran críticos a España.

Seguidamente damos a conocer algunos personajes poco conocidos e incluso italianos que infortunadamente no llegaron a viajar y que se destacaron en sus provincias de origen u otros destinos.

Las *indipetae* en el despertar del espíritu misionero

Para ingresar a la Compañía de Jesús, en aquellos años iniciales del siglo XVII, había que cumplimentar una serie de espinosos requisitos impuestos por la Iglesia y la propia orden. No bastaba con la larga formación literaria y ascética a la que eran entrenados los jóvenes jesuitas. Incluso para obtener un destino deseado debía someterse a las imposiciones de la corona española y solicitarse formalmente al padre general, a través de cartas que se conocen con el neologismo latino *indipetae* o *Indipetarum*¹, o “pedir las Indias” (*indiam petentes*). En estas cartas el jesuita relataba su deseo de partir a las Indias, tanto orientales como occidentales, expresando su motivación e indiferencia al destino que se le concediera, convirtiéndose en un relato espiritual de su vocación. Por su parte, para la institución religiosa, además de ser un acto administrativo, era una prueba jurídica de la propia voluntad del candidato frente a eventuales reclamos de sus familias (Maldavsky, 2012, 148). Pero muchos de estos pedidos no pudieron ser cumplidos y no faltaron sujetos que dos, tres y más veces insistieron ante el superior, incluso escribiendo con su propia sangre. Pero no necesariamente debían solicitarlo pues, en la VIII Congregación General de 1645-1646, se resolvió que se envíen a las misiones sujetos aptos “aún sin pedirlo ellos” (Hernández, 1913, I, 344-345). El deseo más ferviente de los antiguos jesuitas era seguir los pasos de san Francisco Javier quien despertó el espíritu misional de la cristiandad de su tiempo. Lo que Roscioni (2001) llama a este tipo de literatura “*Il disiderio della indie*” y que constituyen una colección de documentos únicos en su género, como impresionante testimonio del celo misionero de la Compañía de Jesús hasta la supresión en 1773 (Gaune y Rolle, 2015, 261-275).

Por solo dar pocos ejemplos, entre las casi quince mil *indipetae* que se conservan en el archivo central de los jesuitas en Roma², bien viene al caso la carta escrita por el sardo Juan Antonio Manquiano (Sassari, 1603 - La Rioja, Argentina, 1670) quien lo hace por consejo y dirección de su provincial, expresando:

Por la cual suplico a VP por las llagas de Cristo, quiera dignarse consolarme: a lo menos darme licencia de hacer voto (hasta que sea tiempo de ir) que cuanto es de mi parte, no solo no lo impediré, antes procuraré con todos los medios posibles alcanzar el ir a la parte donde haya mayor trabajo: porque es tanto el amor que siento, que me parece será escrúpulo de no hacer este voto: y así lo hago si fuere voluntad de VP, delante de Dios y de su santísima Madre (Hernández, 1913, I, 573).

¹ Entre los innumerables trabajos sobre las *Indipetae* se puede ver el proyecto digital en avance <https://indipetae.bc.edu/>

² ARSI, Fondo Gesuitico, consta de treinta volúmenes con la referencia FG 732/1 a 756/28, cartas fechadas desde 1568, en las que 6.167 jesuitas solicitan al P. General trabajar en las misiones de infieles, sumando 14.067 textos. Peticiones que provenían de casi todas las provincias europeas. Otras tantas cartas se encuentran dispersas en otros fondos del mismo archivo.

El P. Manquiano tuvo que aguardar doce años para ver cumplido su ansiado anhelo. Desde este tipo de instrumento escrito comenzaba la historia de un grupo de hombres que, alejados de su patria, iban a entregarse por la salvación de las almas y para mayor gloria de Dios.

El misionero Pedro Comentali (Nápoles, 1595 – San Ignacio, Paraguay, 1664) envió dos cartas desde el colegio de Nápoles al general Muzio Vitelleschi en el mismo mes de abril de 1616. La primera solicitando como destinos China o Paraguay³. Debe haber estado en contacto con el misionero en Asia P. Nicolás Trugault, a quien se refiere en la carta, pues permaneció en Roma entre 1614 y 1618 para solucionar los conocidos problemas que se atravesaban en China y debe haber quedado deslumbrado con la labor que estaba llevando a cabo la Compañía de Jesús en aquella región. Pero la segunda carta le agradecía al general que le habían designado el Paraguay:

no haré otra cosa, junto con procurar la mayor gloria de Dios para no ser ingrato con él, rezar siempre en todo el tiempo de mi vida, y ofrecerle parte de las penurias de los viajes, y de las conversiones de esas pobres gentes para que Su Divina Majestad consuele a Vuestra Paternidad como me ha consolado a mí enviándome al Paraíso de las delicias en la tierra pues por eso lo sostengo; a Paraguay⁴.

Comentali, que había ingresado a la Compañía de Jesús en su lugar de nacimiento en 1611 y tenía concluidos sus estudios de filosofía, llegó a Buenos Aires en febrero de 1617 en la nutrida expedición del P. Juan de Viana donde acudieron muchos extranjeros. Casi dos años después falleció su padre e hizo su renuncia de bienes, donde declara que sus progenitores eran Juan Carlos Comentali y Úrsula Véspola, vecinos de Nápoles. Otorgó poder, en presencia del rector del colegio de Córdoba el mencionado P. Viana, al rector del colegio de Nápoles y al provincial del Paraguay Pedro de Oñate, para cobrar los bienes que tenía en Nápoles y en Gragnano, que serían distribuidos en tres partes, una entre sus parientes más cercanos: Francisco y Juan Comentali y Felipa Véspola, otra al general Vitelleschi para el colegio de Nápoles y la tercera para algún colegio de la provincia del Paraguay, además de ochenta ducados anuales para su madre (Grenón, 1955, 406). Pero en realidad se pensaba que la herencia era mayor y lo poco que quedó fue aplicado para sustento de la madre, como así lo expresó el general, agradeciendo su buena voluntad, en carta que le envió a Asunción en 1623 (Morales, 2005, 225 y 278). Sabemos que fue superior de las reducciones, pero antes fue compañero de Antonio Ruiz de Montoya en Loreto y que quedó al frente de la misma cuando aquel viajó a Europa, siendo acompañado en el poblado por el P. Juan Bautista Hornos. También fue compañero de Silverio Pastor en San José, mientras en Candelaria estuvo junto a Juan de Porras y en Santa María la Mayor con el veneciano Simón Vandini. Pero en 1625 se encontraba en el poblado de San Ignacio, desde donde le cuenta al general su felicidad de hallarse en ese sitio (Morales, 2005, 347). Allí fue donde en 1628 profesó sus últimos votos y al poco tiempo se produjo el traslado de la reducción. Según Furlong, Comentali era

³ “Comentali, Pietro, Naples, April 8, 1616,” ARSI, FG 735, 427, *Digital Indipetae Database*, accessed December 1, 2021, <https://indipetae.bc.edu/items/show/2783>. Transcribed by AM_cr, GM_cr, and EF.

⁴ “Comentali, Pietro, Naples, April 29, 1616,” ARSI, FG 735, 447, *Digital Indipetae Database*, accessed December 1, 2021, <https://indipetae.bc.edu/items/show/2785>. Transcribed by AM_cr, GM_cr, and EF.

conocido como “el matemático” y aporta que los generales recomendaron favorecer sus estudios matemáticos y las observaciones astronómicas, sobre todo de los satélites de Júpiter. Había solicitado instrumentos matemáticos y libros de matemáticos italiano. El mismo Furlong (1945, 36-37) cree que fueron los de su compatriota Nicolás Fontana (1499-1557) apodado Tartaglia por su tartamudez, siendo uno de los matemáticos más célebres de su tiempo. Los últimos días de Comentali, como dijimos, los pasó en el pueblo de San Ignacio del Paraguay. El provincial Andrés de Rada, del que se publicaron tres anuas firmadas entre 1667 y 1668, no incluyó en ellas su obituario.

Conocemos las *indipetae* de muchos otros, pero nos llama la atención el hecho de que, si bien fueron aceptados para trasladarse al Paraguay, no pudieron viajar. Un caso es el polígrafo milanés Alejandro Archinto (1577-1645) que escribió al general Vitelleschi para ser trasladado al Paraguay o al Japón en 1634⁵, pero no tuvo suerte, dejando como legado un compendio de retórica y un tratado de historia, entre otras obras (Sommervogel, 1890, I, 521). Tampoco la tuvo Rafael Raimondi, quien en 1649 le escribió al general Carafa expresándole que hacía dos años había enviado otra carta, sin respuesta, solicitando ir al Paraguay y que ahora pedía ir a Inglaterra o cualquier otra misión⁶. Pero también en el mismo año sabemos que escribió Francisco Bernardoni (1622-1657) para ir a las Indias Orientales, Paraguay, China, Japón, Persia o Portugal, en estos términos: “Cada vez que te oigo leer sobre la India, Japón, la sangre y la muerte, todo me enardece, aunque lo disimulo, para no parecer ávido de algo que ya me está prohibido”⁷. Este último, nacido en Ferrara, está referenciado en el catálogo de Storni (1980, 38), donde manifiesta que partió al Paraguay en diciembre de 1646. Lo cierto es que no hay expedición en esa fecha y la más cercana es la del P. Juan Pastor de 1648, donde no figura según las listas de Leonhardt (1927, LIV) y Pastells (1915, II, 165-166). Posiblemente lo hicieron regresar en Sevilla, ante los problemas de prohibición que trataremos luego. Él mismo escribe en otra *indipetae* de 1650 que “e che vedendo la terra di Promissione, ne fui cacciato”.

El tema es que, a su pesar, Bernardoni fue destinado al colegio de nobles de Parma, desde donde había escrito su *indipetae* y profesó su cuarto voto en Busseto en 1653, luego volvió a su Ferrara natal donde murió. Su noviciado lo había hecho en Venecia, ciudad en la que ingresó en la Compañía de Jesús en 1639. Fue escultor, alumno y fiscal del escultor Giacomo Piazzetta. A Bernardoni se le atribuye la estatua de San Bartolomé de la iglesia jesuítica de Venecia y los ángeles de la capilla de San Doménico de la basílica dei Santi Giovanni e Paolo también de Venecia (Lorenzetti, 1963, 396).

⁵ “Archinto, Alessandro, Milan, April 11, 1634,” ARSI, FG 740, 78, *Digital Indipetae Database*, accessed December 24, 2021, <https://indipetae.bc.edu/items/show/2679>. Transcribed by FB and EF.

⁶ “Raimondi, Raffaele, Alessandria, April 9, 1649,” ARSI, FG 745, 308, *Digital Indipetae Database*, accessed December 24, 2021, <https://indipetae.bc.edu/items/show/2556>. Transcribed by AC and EF.

⁷ “Bernardoni, Francesco, Parma, 7 de abril de 1649,” ARSI, FG 745, 306, *Digital Indipetae Database*, consultado el 1 de diciembre de 2021, <https://indipetae.bc.edu/items/show/2552>. Transcrito por AC y EF.

Afrontar el patronato regio

Una cuestión que debían sortear los religiosos, de la mejor manera posible, era el patronato regio, es decir los privilegios que alcanzó la corona de parte de varias bulas papales a cambio de que aquellos apoyaran la evangelización en América. De tal manera que al monarca se le concedían ciertos poderes que influían en la Iglesia y que fueron aumentando con el tiempo hasta llegar a determinar que todos los documentos pontificios tuvieran un consentimiento del rey o “pase regio”. Desde el nombramiento de cargos eclesiásticos hasta la construcción de iglesias.

En este sentido, hacia 1531 el emperador Carlos V estableció la primera restricción del ingreso de religiosos extranjeros a las Indias, debiendo contar con autorización e informe de su superior, donde luego los jueces y oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla debían investigar quiénes eran estos religiosos y de dónde venían, para finalmente el rey o el Consejo de Indias le otorgaran licencia (*Recopilación*, 1681, 62⁸).

La corona no veía con buenos ojos el ingreso de extranjeros a sus dominios, sean civiles y especialmente religiosos. Es más, esta prohibición estaba largamente legislada y compendiada en las Leyes de Indias. Las razones que se argumentaban eran la de no permitir el ingreso de sectas heréticas, alejar a las personas que podrían ocasionar disturbios, o que conozcan regiones para luego informar a otras naciones con posibilidades de invadir los territorios españoles. Incluso se pretendía que no se relacionaran con los naturales pues seguramente éstos serían engañados por los extranjeros en las transacciones comerciales.

Felipe II y Felipe III aportaron legislación ampliatoria. El primero definió en 1596 quiénes eran extranjeros, es decir los que no hubieran nacido en los reinos de Castilla, León, Aragón (incluidas las islas de Mallorca y Menorca), Valencia, Cataluña y Navarra (Numhauer, 2007, 86). También quedó prohibido llevar parientes, o que no pasen religiosos que no tengan conventos en las Indias y los hagan volver, e incluso que sean controlados por virreyes, audiencias y gobernadores a los fines que se encuentren siempre donde dicen estar. Sin embargo, y en este punto, Felipe II les otorgó a los jesuitas libre movilidad para ir de una provincia a otra (*Recopilación*, 1681, 64⁹).

Los jesuitas, en el caso de los procuradores a Europa, como los de otras órdenes religiosas, debían llevar a la corte, cartas de las autoridades civiles y eclesiásticas que justificaran la necesidad de llevar religiosos a sus provincias, como lo estableció primero Felipe IV (1631 y 1646) (*Recopilación*, 1681, 60¹⁰). A su vez la corona se comprometía, a través de la Casa de Contratación, y por mandato de Felipe III (1607), a socorrer económicamente desde la hacienda real pagando en Sevilla, desde que salían de sus conventos, con dos reales diarios para su sustento, más otras sumas fijas que no eran iguales para cada orden religiosa. Para los jesuitas se destinaba 1.020 reales para: “su vestuario, portes, pasaje hasta Sanlúcar y matalotaje” (*Recopilación*, 1681, 61¹¹). Pero también la provincia interesada llevaba dinero para

⁸ Libro I, Título XIV, Leyes XII a XVII.

⁹ Libro I, Título XIV, Ley XXIII 24/3/1572.

¹⁰ Libro I, Título XIV, Ley I.

¹¹ Libro I, Título XIV, Ley XVI.

suplir los gastos pues lo que emanaba de la corona no alcanzaba. Sobre todo, cuando en ocasiones había que esperar en el puerto uno o dos años y más. En este sentido hubo algunas propuestas para aprovechar esos largos meses, como la de los Padres Acosta y Torres para crear un colegio de misioneros, uno en Sevilla y el otro en Alcalá y Salamanca, para que continuaran sus estudios, pero la idea fue rechazada en ambas ocasiones.

A su vez y para contrarrestar la burocracia de la corona, los jesuitas debieron formar una estructura de apoyo. Así lo estableció el general Francisco de Borja quien creó dos cargos, uno el de procurador de Corte en Madrid, para preparar los trámites de los procuradores de provincias ante los organismos centrales. El otro era el procurador general de Indias, encargando al provincial de Andalucía que enviara a Sevilla a un jesuita con ese oficio. Pues allí estaba la Casa de Contratación, en tanto que el cargo quedó formalizado en 1574 por el general Mercuriano, con lo que este procurador facilitaría todo lo inherente a los viajes de ultramar (luego y desde 1719 se trasladó al Puerto de Santa María y diez años después a Cádiz).

Desde 1616 las autoridades reales profundizaron el obstáculo a misioneros extranjeros, estableciendo las categorías de “sospechosos” y “fiabiles”, quedando prohibido el pase a América de franceses, holandeses y desde 1640 los portugueses, pero se aceptaban los procedentes de Nápoles, Sicilia, Milán, Flandes y Franco Condado. Pero el procurador del Paraguay Juan de Viana logró conseguir permiso antes de promulgado el decreto, pasando treinta y dos misioneros entre los que iban franceses, belgas y alemanes, además de italianos y lógicamente españoles (Leonhardt, 1927, LII¹²).

El 1º y el 15 de junio de 1654 Felipe IV reafirmó en Madrid lo dispuesto por su antecesor Carlos V luego de ser coronado emperador. Fueron restricciones para el ingreso a las Indias de religiosos extranjeros e inserto en las Leyes de Indias, a pesar de los previos consejos que en su contra emitieron asesores como Juan de Solórzano (Aspurz, 1946, 204). Desde entonces apareció entre los jesuitas la modalidad de cambiar nombres o castellanizarlos, como veremos luego.

La del 1º de junio, que transcribe Pastells (1915, II, 379¹³), manifiesta que como la corona se había vuelto laxa en cuanto al pase de extranjeros jesuitas e incluso que estos lograban sortear las vallas que se les aplicaba, se ponía firme en la prohibición e informó la medida al provincial de Castilla y al procurador general de las Indias. A la Cédula se sumó el Consejo de Indias que endureció su postura emitiendo el documento: “Medios para el Gobierno del Paraguay” donde no solo prohíbe el ingreso de inmigrantes, sino que ordena que “salgan del Paraguay todos los religiosos extranjeros” (Pastells, 1915, II, 384). Ante esta situación, el procurador general de Indias P. Julián Pedraza y el P. Simón de Ojeda que se encontraba en la corte, enviado como procurador del Paraguay (1651-1658), expresaron que no podían aceptar la forma de patronato que imponía esta Cédula y que estaban dispuestos a dejar los poblados guaraníes, como amenazaron luego y en años posteriores los Padres Francisco Díaz Taño, Andrés de Rada y José Barreda (Hernández 1913, II, 333).

¹² Un relato del viaje del propio Viana, en Page (2008, 503-513).

¹³ Copia manuscrita completa en AGNA, Colección Seguro, tomo 1 (1546.1717), nº 828.

Esta presión de los jesuitas motivó a que se emitiera una nueva Cédula, la del 15 de junio¹⁴, que suspendía la primera, siendo conocida porque en ella es donde se expresa que los poblados guaraní-jesuitas: “han de ser doctrinas y se han de tener por tales las que se llaman reducciones y misiones”¹⁵. En la misma Cédula, luego de exponer una larga serie de antecedentes, se escribe que para su mejor cumplimiento los jesuitas doctrineros no debían ser extranjeros y nombrándose tres sujetos por cada poblado¹⁶. Uno sería designado al arbitrio del gobernador quien era responsable del ingreso de extranjeros para que observe las Cédulas de la prohibición (Pastells 1915, II, 397-398). Mientras tanto el obispo, luego de un examen, le daba canónica institución, quedando ambos, gobernador y prelado, o quienes ellos designen, habilitados para realizar visitas a las doctrinas y los que ya no autorizarían los traslados de los jesuitas a otras doctrinas como prescribía la Cédula anterior, sino que era función del superior de las mismas.

Los jesuitas cedieron a estas restricciones y el provincial Vásquez de la Mota presentó en 1655 tres candidatos para cada una de las por entonces quince doctrinas que poseían, quedando de esta manera sujetos al patronato real (Astraín, 1920, VI, 396). En ese mismo año el obispo Maldonado, luego de su visita, envió una relación de jesuitas extranjeros ubicados en las doctrinas, incluso difuntos, declarando entre los italianos al mencionado napolitano Comentali, Juan Sassatelli de Perusa, al veneciano Simón Vandini, los romanos José Oreggi y Carlos Arconato (fallecido en 1647), al milanés Aquilino Balinaro, al sardo Lucas Quesa (que declara ser escocés), al oriundo de Turín Julio Luis Lupo (Lobo), Adrián Formoso de San Cesario de Lecce (fallecido en 1649), y un tal Nicolás Ignacio de Nápoles, que no ubicamos, al igual que otros que cambiaron su nombre y nacionalidad como “Justo Mansilla, milanés” que era el belga Josse Van Suerck u otros que se decían romanos como Claudio Royer que era francés (Pastells, 1915, II, 406).

Los primeros misioneros italianos al Paraguay

Los primeros cuatro envíos de jesuitas a América fueron de las provincias españolas. Pero cuando asumió el general Everardo Mercuriano (1573-1580), primer general no español sino belga, comenzaron a llegar misioneros italianos, como el siciliano P. Vicente Lanuchi (1574) de Perusa y el P. Juan Ferro (1578) a México, o el célebre artista de Las Marcas Bernardo Bitti al Perú (1575). Su mandato de solo siete años precedió al del general napolitano Claudio Aquaviva, quien, durante sus treinta y cuatro años de gobierno, tomó numerosas medidas y comenzaron a llegar a un mayor número de extranjeros, con la creencia que eran

¹⁴ La transcribe Astraín (1920, VI, 392-394). Copia manuscrita completa en AGNA, Colección Seguro, tomo 1 (1546.1717), n° 829.

¹⁵ El P. Hernández aclara qué es “misión”, el poblado cuyos habitantes son infieles, pero donde se trabaja para reducirlos al catolicismo, pudiendo haber algunos ya convertidos. Pero estos poblados, aún antes de la Cédula ya eran “doctrinas” en el sentido estricto de la palabra, pues todos eran cristianos, aunque se siguieron llamando indistintamente reducciones, misiones o doctrinas (Hernández 1913, II, 565).

¹⁶ Esto ya había sido tratado en 1628 cuando se impuso que los jesuitas presentaran tres candidatos para las reducciones de los cuales uno era elegido por el virrey y luego el prelado eclesiástico le confería la colación canónica después de un examen. El general Vitelleschi no aceptó y si se persistía en el tema abandonarían los poblados (Astraín, 1920, VI, 388).

más leales al Instituto, como el precedente también de Las Marcas P. Juan Luis Bertonio al Perú (1581) o el lombardo P. José Cabiatto a México (1590), entre muchos otros. En tanto que, a la misión del Tucumán, perteneciente en ese entonces a la provincia del Perú, pero luego a la efímera viceprovincia de Charcas o de la Sierra, antecesora de la provincia del Paraguay, el primer italiano fue el napolitano P. Leonardo D'Armini (Armino) que llegó a Brasil en 1575 y pasó al Río de la Plata en 1587 como superior de un grupo que tendría como destino final Asunción y el Guaira, aunque dos años después se volvió a su cátedra de teología del colegio de Bahía.

Pero como dijimos al comienzo, la Italia de los siglos XVII y XVIII obviamente no es la actual y hay casos de jesuitas que, si bien nacieron en territorios que en aquellos tiempos pertenecían a Italia, como la isla de Zenta (actual Grecia) a la República de Venecia, culturalmente era itálica y de allí provenía el P. Manuel Querini, que llegó a ser provincial entre 1747 y 1751. El mismo caso y siguiendo con el Paraguay lo tenemos con el P. Juan Marchesetti, nacido en Rijeka (Fiume) hoy Croacia, cuya lengua y cultura fue siempre italiana. Otros casos similares suceden con los coadjutores Juan Pedro Ricolvi y Andrés Stella, nacidos en territorios actualmente franceses; uno en Saint-Martin, antes del reino de Cerdeña y el otro en Morciglia, Córcega, antes de los genoveses. Con ese mismo criterio, pero a la inversa, no consideramos italianos a quienes nacieron en la provincia de Bolzano (actualmente en Italia) como Antonio Sepp (Caldaro), su homónimo (Chiusa), Miguel Hafner (Merano) y José Pollinger (San Paolo), porque el Tirol, del antiguo imperio austríaco, es culturalmente alemán como lo fue Trento donde nació el herrero Juan Haffner a quien también descartamos como italiano.

El P. Diego de Torres cuando fue procurador en Europa por el Perú (1600-1604) logró la autorización de Felipe III de introducir sesenta religiosos para el Perú. Pero Aquaviva solo le autorizó treinta y cinco de las provincias de Italia y España. Fue cuando el P. Torres publicó en 1603 una relación sobre los frutos que se recogían en el Perú, primeramente en italiano, seguida de varias ediciones en polaco, latín, alemán y francés, para justamente despertar vocaciones entre los europeos y sobre todo con los italianos¹⁷. Recorrió las provincias italianas y fue justamente en Milán donde entabló amistad con el cardenal y arzobispo Federico Borromeo (Leonhardt, 1932, 308-311). Es importante señalar el éxito del P. Torres porque por ese tiempo comenzaron a llegar numerosas *indipetae* y Aquaviva extendió el número, primero a cuarenta y luego a cuarenta y cinco misioneros, de los cuales seis eran de la provincia

¹⁷ El sistema propagandístico que tenía como fin despertar vocaciones, podía ser externo a la orden o generadas por los mismos jesuitas. Para el primer caso vale señalar las exhortaciones al aislamiento misional del célebre Zumárraga o las de Díaz de Luco y el carmelita Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, entre otros. También destaquemos las relaciones históricas, generalmente redactadas en América y que podían ser martiriales, hagiográficas o simplemente descriptivas. Dentro de las primeras, los jesuitas difundieron suficientemente el martirio de Roque González de Santa Cruz y sus compañeros. En este sentido el jesuita de Forlì, P. José Oreggi, escribió en italiano y en el mismo año de la muerte (1628), una de las primeras relaciones, aunque permanece inédita. También y como instrumentos de difusión se publicaron muchas cartas privadas de los misioneros, como las conocidas del P. Davin y en esta serie también mencionemos las Cartas Anuas, muchas impresas, que se leían en los refectorios de los colegios de Europa (Page 2007b, 11).

romana y dos de Milán (Hernández 1913, 74 y ss. Lozano 1754, I, 656¹⁸). Torres se encaminó a Madrid con la lista definitiva y los oficiales reales se la objetaron, imponiéndole la rigurosa prohibición del envío de extranjeros a las Indias. Pero medió el influyente jesuita P. Alonso de Castro quien intercedió ante su pariente el duque de Lerma, solicitando que se aceptara el envío de extranjeros a los jesuitas (Hernández, 1913, II, 74). Consiguió licencias individuales y zarpó el 30 de abril de 1604, sumando ahora trece italianos: seis de la provincia de Roma, cuatro de la de Milán y tres de la de Nápoles. Tres misioneros murieron en el viaje siendo uno de ellos de Nápoles, llamado Pedro Antonio, quien falleció de alguna enfermedad al llegar a Cartagena y donde fue sepultado en su catedral, luego de solemnes exequias (Lozano 1754, I, 667¹⁹). Entre ellos algunos fueron enviados a la prometedor misión del Tucumán como el P. José Cataldino (Cataldini), de Ancona, Horacio Morelli de Cosenza que llegaron en 1605 y donde se encontrarían con Juan Darío de Salerno, quien en 1599 abrió la residencia de Córdoba que luego fue sede de la universidad de San Ignacio. Otros italianos de la misma expedición del P. Torres, ya instalados en el Perú, lo acompañaron al Paraguay en 1607. Ellos fueron el P. Horacio Vecchi natural de Siena que fue a Chile con Juan Bautista Ferrufino, proveniente de Milán, Marcoantonio D'Otaro de Salerno y Vicente Griffi de Benevento. Finalmente, cuando el P. Torres se trasladó a Santiago de Chile, para realizar la primera congregación provincial, se encontró allí con el coadjutor genovés Lorenzo Guerrero, que se hallaba en Santiago desde 1601.

Por pedido del gobernador Hernando Arias de Saavedra, el Consejo de Indias le otorgó licencia en 1607 al jesuita portugués P. Francisco del Valle que llegó a Buenos Aires en marzo de 1608 con una modesta expedición que trajo a tres italianos, el novicio Simón Mascetta, oriundo de Castilenti, Andrés Giordani de Foggia y el estudiante de teología Antonio Parisio de Cosenza (Pastells 1912, I, 138. Lozano, 1754, I, 750).

En ese mismo mes se realizó en Santiago de Chile la mencionada Congregación provincial y allí se acordó solicitar al general en Roma que enviara misioneros italianos, haciéndolo en estos términos:

cuyo fin casi total es la conversión e instrucción de los Indios y que conduciría mucho a este fin, si obtuviese licencia de que viniesen entre los Españoles algunos Padres Italianos, por aver enseñado la experiencia con quanto tesón se aplicaban á la salvación de los Indios, y a aprender sus barbaros idiomas (Lozano, 1754, I, 744).

El procurador allí elegido, el P. Juan Romero viajó a Europa y cuando arribó a Buenos Aires el 1° de mayo de 1610, lo hizo con diecisiete jesuitas de los cuales solo se encontraba un extranjero, el P. Baltasar Seña, que era francés, aunque su apellido no lo indicara fehacientemente. A pesar de esta recomendación de la Congregación y las cartas que llevó de Hernandarias y de Martín de Negrón, su sucesor en la gobernación del Río de la Plata y del Paraguay, no consiguió traer ningún italiano. Este desaliento se debió a que un año antes el Consejo de Estado de Felipe III, solicitó cerrar totalmente el paso de misioneros extranjeros

¹⁸ En la p. 665, Lozano reafirma que fueron 50, tomándolo de un escrito del P. Pastor que fue de esa partida testigo de vista. Astráin (1913, IV, 629) menciona 45, de los cuales ocho eran de las provincias de Roma y Milán y que luego algunos irían al Paraguay.

¹⁹ Storni no lo menciona.

e incluso proponía que se fueran los que se encontraban en las Indias (Aspurz, 1946, 182. Hernández, 1913, II, 75). Intentos de parte de la corona que vemos repetidas veces.

Nuevamente Hernandarias, seguramente por su condición de criollo desvinculado de las decisiones de la metrópoli, escribió al rey, el 4 de mayo de 1610, expresando su estima por los misioneros italianos:

Si entre los cincuenta jesuitas que se habían de enviar para sola esta gobernación viniesen la mitad de ellos italianos, esté V. M. cierto no se haría menos efecto, antes creo sería mucho mayor el fruto. Porque los que de esta nación han entrado en esta provincia así muchos años ha, como de poco tiempo a esta parte, se han señalado mucho en el trabajo y han sido y son de mucha virtud y ejemplo (Pastells, 1912, I, 175 y Hernández, 1913, II, 75).

Se refería sin duda a Cataldini y Mascetta que por ese tiempo se internaban en el Guaira, abriendo las sendas por donde se iniciaría la gesta misionera.

Tiempo después, en la Congregación General de 1615-1616, donde asistieron a Roma los procuradores de todas las provincias, incluso Juan de Viana del Paraguay, no solo se debía elegir un nuevo general, sino que traían reclamos y el más crecido era el de aumentar el personal de las provincias (Aspurz, 1946, 186). El flamante general italiano Mucio Vitelleschi accedió a la internacionalización de las misiones y los procuradores partieron a buscar voluntades, en tanto que el procurador general de las Indias P. Francisco de Figueroa tramitaba ante la corte este pase de extranjeros, sobre todo italianos, siendo cuando el P. Viana logró incorporar en su lista a siete de ellos.

Pero aún el mismo Viana usó el recurso de cambiar los nombres, que era comúnmente usado por los procuradores. El objetivo era resguardarse de cualquier problema y españolizar los apellidos con un tinte extraño. Esta situación se dio principalmente en algunos períodos del siglo XVII en que se profundizaban las restricciones. No siempre el fin era ocultar el origen extranjero, porque hubo casos que se cambiaba o castellanizaba el nombre, pero se dejaba con toda fidelidad el lugar de origen. Pero tampoco era solo por el temor de no conseguir su pase, sino también por descuido y poco entendimiento de quienes escribían las listas o incluso trataban de hacerse pasar por españoles para aumentar el número de extranjeros que las Cédulas permitían, como lo hizo el P. Díaz Taño en 1639, logrando colar al menos una docena de extranjeros. Otros dicen que se castellanizaban los apellidos para disimular la condescendencia del Consejo de Indias para con los jesuitas (Aspurz, 1946, 253), aunque si seguimos el expediente de alguna de estas expediciones comprobaremos lo dilatado del burocrático trámite.

En el caso del Paraguay lo hicieron, por ejemplo, el mencionado flamenco Claudio Royer, cambiándolo en ocasiones por Claudio Roberto e incluso declarando ser romano, como vimos antes. Hasta podían alterarlo dos veces como el belga llegado en 1628 Josse Van Suerck, escrito como Justo de Andrada en las listas de embarque y luego Justo Mansilla en las misiones, donde incluso declaraba ser milanés, como observamos arriba. De los italianos también podemos presentar varios ejemplos de distinto tipo. Se encuentran los que traducen el apellido como Julio Luis Lupo que lo cambia por Lobo, o bien Spagnolo por Español, Serra por Sierra, Guglielmo por Guillermo, Stella por Estella. Otros casos son los que usan

los nombres como apellido y viceversa, como Pedro Hortensio Sabalone, italiano también de la expedición de Viana, por Pedro Hortensio, Pedro Patricio Mulazzano por Pedro Patricio, Aquilino Balinaro por Ignacio Aquilino y Adán Enrique Guerriero que convierte a Enrique Adamo; los que deforman el apellido totalmente como Francisco Broglia por Céspedes o Nicolás Mastrilli por Durán, Antonio Madonna por Forte, Carlos Febenensi por Rosa, o por simplificación ortográfica Juan Domingo Di Martino por Martínez, Juan María de Pompeo por Pompeyo y por cuestiones de pronunciación como Antonio Macioni por Machoni, Bressanelli por Brasanelli. No obstante, hay casos particulares, como el de Luis Roccafiorita, nombre con el que aparece en los catálogos italianos y que en la documentación americana se lo escribirá siempre abreviado como Luis de la Roca (Storni, 1979, 6), notable personaje que fue dos veces provincial.

El primer procurador a Europa italiano fue el mencionado milanés Ferrufino elegido en la congregación de 1632 y que trajo varios extranjeros, entre ellos ocho italianos. Un valioso jesuita que alcanzó a ser provincial de Chile (1637-1643) y del Paraguay (1645-1651) (Storni, 1980, 101).

Cuando muere Vitelleschi y se convoca a la Congregación General de 1645 se repiten los reclamos por la asistencia de más misioneros sin dejar de ser conscientes que las dificultades se producían en las restricciones impuestas en Madrid. De tal modo que el flamante general Carafa le escribió al rey Felipe IV, agradeciendo el sostenimiento de las misiones y favoreciéndolo con cien mil misas por su majestad (Astráin 1916, V, 278. Aspurz 1946, 202. Pastells 1915, II, 696). Entre tanto los procuradores salieron a recorrer Europa en busca de vocaciones y lograron conseguir con éxito un buen número de voluntarios extranjeros que se presentaron en Sevilla. Esto ofuscó a la corona que ya por entonces se encontraba en un contexto político complicado con Portugal, Cataluña, Francia, etcétera. De tal manera que inmediatamente se publicó una nueva Real Cédula prohibiendo el paso de extranjeros.

En este contexto fue afectado el procurador Juan Pastor que había formado una expedición de treinta y nueve miembros, entre los cuales había diecinueve alemanes y diez italianos, que fueron rechazados. Presentó una nueva lista de treinta religiosos donde todos eran aparentemente españoles (Hernández 1913, II, 76. Astráin 1920, VI, 719), excepto el coadjutor italiano Jorge Acquarone.

La expedición del P. Juan Pastor y sus consecuencias

Las restricciones emanadas por la corona sobre el pase de extranjeros fueron aprovechadas también por los enemigos de la Compañía de Jesús en el Paraguay, que sí los hubo, pues fue el obispo Bernardino de Cárdenas su mayor exponente, por motivos ya tratados varias veces por otros autores. El caso es que, el prelado devenido en gobernador, no dejaba de acusar a los jesuitas, una y otra vez ante los organismos que podía, de poseer minas de oro, comercio ilícito, supuestas herejías en el catecismo de los guaraníes, uso de armas, no pagar los diezmos, trato con enemigos de la corona y obviamente contra los extranjeros a quienes acusaba desde no saber la lengua hasta de ser elementos sospechosos. Todo esto pasaba justo durante el provincialato de un italiano, el P. Juan Bautista Ferrufino (1645-1651). Sobre el último punto, a tanto llegó la influencia de Cárdenas que en la corona se

hicieron consultas sobre desterrar a los jesuitas extranjeros que estaban en América. Pero él mismo lo ejecutó con los jesuitas de Asunción, consiguiendo la anuencia del Cabildo para expulsarlos en 1649, cuando luego ordenó saquear e incendiar el colegio con su iglesia.

El P. Juan Pastor se desempeñaba como maestro de novicios e instructor de los aspirantes a la tercera probación, en tiempos que el provincial Francisco Lupercio de Zurbano convocó a la VII Congregación Provincial, llevada a cabo en Córdoba en el mes de julio de 1644. En la oportunidad fue elegido el P. Cataldini como superior de las misiones de guaraníes y Pastor como procurador a Europa. Intentó excusarse, como comenta él mismo en la Anua que firma su secretario años más tarde, exponiendo que lo hacía “por mi avanzada edad, poca salud, amor a los indios y por preferir una vida más sosegada” (Page, 2007b, 79). Contaba por entonces con 64 años y aún le quedarían varios desafíos que afrontar en su vida. Tuvo que hacer el viaje por Perú, debido a las obstrucciones marítimas que imponía Portugal, en un dificultoso trayecto que relata detalladamente. Al llegar a Potosí recibió noticias del provincial sobre los embiste de Cárdenas en Asunción y Pastor se dirigió a la Real Audiencia de la Plata, donde consiguió varios decretos que protegían la administración jesuita de las reducciones que era atacada duramente por el obispo. Se embarcó en Lima, llegó a Panamá y finalmente a Cádiz. De allí se trasladó a Madrid y obtuvo la autorización del Consejo de Indias para embarcar los treinta y nueve misioneros que solicitó. Luego pasó a Roma, llegando cuando había concluido la Congregación General que eligió al P. Vicente Caraffa como nuevo general. Lo entrevistó y cuenta que le concedió todo lo que le pidió, aunque le recomendó que se abstuviera ante el pontífice de quejarse de las injurias que recibían de Cárdenas. Agrega Astraín que Pastor le explicó que los ministros reales querían imponerles a los jesuitas del Paraguay lo de la elección de sacerdotes por parte de la autoridad civil y la visita de los obispos, a lo cual el general se negó rotundamente, como lo había hecho Viteleschi (Astraín, 1920, VI, 389).

Dos meses permaneció en la Ciudad Eterna donde tuvo oportunidad de visitar al Papa Inocencio X que había sido elegido en ese tiempo y de quien recibió muchas indulgencias. Pero también tuvo contacto con el asistente de Alemania P. Florent de Montmorency quien le concedió trece sacerdotes y seis coadjutores. También el asistente de Italia le suministró diez misioneros y otros tantos el de España. Se dirigió a Madrid a conseguir los despachos reales y de allí a Sevilla a preparar el viaje. Fue entonces donde recibió cartas de los suyos del Paraguay que le manifestaban “las inauditas injurias cometidas por el obispo de Paraguay contra la Compañía” (Page, 2007b, 83). Le pedían que consiguiera protección del rey y se fue nuevamente a Madrid donde obtuvo Reales Cédulas y decretos de la Santa Inquisición. Regresó a Sevilla y al embarcarse con los misioneros le llegó: “una atroz tempestad, provocada desde Asunción” por su obispo, quien se había ensañado con los jesuitas extranjeros. Por tanto, el Consejo de Indias encomendó al presidente de la Casa de Contratación de Sevilla que por público pregonero se prohibiera a los conductores o changadores que embarcaran jesuitas extranjeros bajo pena de doscientos azotes y a los capitanes de los barcos con multas pecuniarias. Paso seguido el fiscal mayor y un escribano examinaron no solo a cada uno de los jesuitas que llevaba el P. Pastor sino también a los que se iban a embarcar al resto de América, donde detectaron unos ochenta y cinco extranjeros que fueron obligados a regresar a sus respectivos países²⁰. Fue un duro golpe para los arduos esfuerzos conseguidos por el procurador y, según él mismo lo relata,

²⁰ Además de la Carta Anua, citan este acontecimiento Pastells (1918, III, 58) y Astraín (1920, VI, 719).

solo pudo embarcar un sacerdote y trece estudiantes y coadjutores²¹, entre los que se encontraba el H. Acquarone, que embarcó sin que sepamos cómo lo consiguió²². Se hicieron a la mar y llegaron a Buenos Aires el 13 de enero de 1648, donde lo esperaba el provincial Ferrufino para contarle las calamidades que soportaban de Cárdenas y que tendrían al año siguiente el desenlace fatal que comentamos antes.

Pastor sucedió a Ferrufino en el provincialato, entre 1651 y 1654, periodo en que las tensiones no disminuyeron. En 1650 aparecía la Real Cédula para que se hicieran averiguaciones en el Río de la Plata sobre los jesuitas extranjeros con el objetivo final de expulsarlos. En defensa de los jesuitas, al año siguiente, salió al cruce el obispo Maldonado quien le escribió al rey, con copia a la Audiencia de Charcas, manifestando que:

de ninguna manera, la Compañía, si sacan dichos sujetos, tiene otros que poner, porque está exhausta de sujetos, y lleva el peso en estas provincias del mayor y menor de los ministerios, y han menester más religiosos que otras comunidades (Hernández, 1913, II, 77).

Por su parte Pastor hizo lo propio a principios de 1653 al procurador general de Indias P. Julián Pedraza, relatándole que se pretendió sacar de las reducciones a los extranjeros y embarcarlos a la península, pero que por gestiones que se hicieron ante el virrey, la orden real la suspendió hasta tanto el procurador Simón de Ojeda, que se encontraba en Europa, llevara un informe al rey y se resolviera el tema (Hernández, 1913, II, 77). Mientras tanto se ordenó a la Audiencia de Charcas que nombre un visitador para el Paraguay, siendo designado el doctor Juan Blázquez Valverde para que, entre otras cosas, informe sobre los extranjeros que había en las reducciones “y sin hacer novedad, avise de los que son y su modo de proceder”. Respondió el oidor en 1658 que se dejasen los que estaban por su fidelidad a la corona pero que en adelante no se admitieran más extranjeros (Hernández, 1913, II, 78). Agregando que había de ellos:

mucho que admirar de su religión, virtud y celo grande del servicio de Dios en la enseñanza y conversión de los indios, y que el amor y afecto que les tenían no era en nada inferior al que conoció en los religiosos españoles (Pastells, 1915, II, 593).

El P. Ojeda, que previamente había sido provincial de Chile y rector de la universidad, estuvo en Europa entre 1651 y 1658, período en el que se dictaron las Cédulas mencionadas de 1654 y la visita señalada. El resultado fue que a su regreso llegó con treinta y seis españoles, no logrando embarcar a ningún extranjero a pesar que se relacionó con la corte y hasta fue director espiritual del presidente del Consejo de Indias. Pero a su regreso el general Nickel lo designó provincial, cargo que ocupó entre 1658 y 1663.

Con respecto al problema de los extranjeros, poco después que asumiera como general, en 1664 y ante la creciente legislación prohibitiva, el genovés Juan Pablo Oliva, a través de sus procuradores, comenzó a enviar memoriales al rey justificando la falta de personal necesario en España y que en otros países se encontraban misioneros dispuestos a partir a las Indias (Pastells 1915, II, 695). Estas gestiones tuvieron un relativo auspicio con una Cédula

²¹ Según Storni (1980) llegaron el 18 de enero y fueron en total 13, de los cuales cabe acotar que cinco fueron provinciales

²² Storni (1980, 2) obtiene el dato de Torre Revello.

del mismo año que ordenaba que el ingreso sería para vasallos del rey y los estados hereditarios de la Casa de Austria, pero el general debía otorgarles una patente individual con información personal y permanecer en observación durante un año en la provincia de Toledo y finalmente así alcanzarían su pase a las Indias (Hernández, 1913, II, 78 y 79. Aspurz, 1946, 227).

Es importante señalar en este sentido, que también fue notoria la opinión pública de la calificada pluma del jesuita español Diego de Avendaño (1594-1688), que trabajó en Perú dejando varios e importantes escritos. Fue quien, en su *Tesaurus* publicado en Amberes, rechazó la licitud de la trata de africanos esclavizados, condenó los trabajos forzados a que eran sometidos los indios en las minas y opinó razonablemente sobre el ingreso de misioneros extranjeros en tiempos de las mayores restricciones. Tema este último que dejó su postura en un capítulo del mencionado libro publicado en 1668²³. Allí menciona a ilustres jesuitas extranjeros de Oriente y Occidente, resaltando para nuestra región a los PP. Vecchi, Darío, Mascetta y Ripari (Avendaño, 1668, I, 11).

Poco a poco se fueron mitigando los recelos contra los extranjeros, sobre todo con el buen ejemplo que daban los misioneros en el Paraguay, y sobre todo con la influencia que alcanzó en la corte el austríaco P. Everardo Nithard confesor de la reina Mariana que logró en 1666 el cargo Inquisidor General de España, aunque no estuvo exento de soportar críticas por ser extranjero.

Las expediciones que siguieron corrieron diversas suertes, pasaron dieciséis años hasta que el P. Cristóbal Altamirano trajera en 1674 a tres jesuitas sardos: Miguel Ángel Serra, José Coco y a quien le esperaba el martirio Juan Antonio Solinas; también un genovés Francisco María Bensonio y un último extranjero que era marroquí. La permisividad del ingreso de sardos, quienes en definitiva fueron de la región que más misioneros aportaron, fue justamente por pertenecer a la corona española (Page, 2007a).

Fue entonces que en 1674 los jesuitas consiguieron que una tercera parte de los reclutados fueran extranjeros y eliminando el año en observación, con la condición de que los extranjeros se dediquen solo a predicar entre los indígenas, aunque esto tampoco agradó a los jesuitas (Hernández, 1913, II, 79. Aspurz, 1946, 235. Pastells 1918, 79-85 y Numhauser, 2007, 83), como tampoco la Cédula expedida dos años después que indicaba que los extranjeros, una vez llegados a Buenos Aires, debían pasar directamente a las doctrinas (Hernández, 1913, II, 79).

No obstante, todos estos obstáculos, de ahí en adelante los procuradores del Paraguay no cesaron en incluir extranjeros en sus expediciones.

En la de Tomás Donvidas y Cristóbal de Grijalva de 1681 llegó a introducir un bohemio y un solo italiano: Hipólito Dattilo de Cosenza. Diego Francisco Altamirano en la expedición donde fallecieron ocho jesuitas en 1685 solo trajo un irlandés.

²³ Este capítulo lo publicó en castellano el P. Pedro de Leturia en la Revista de la Exposición Misional Española (Barcelona, 1929, pp. 385-388) que cita Aspurz pero no conseguimos, por eso nos remitimos a la versión latina original. Tampoco pudimos acceder a la versión castellana de Ángel Muñoz García (2001).

Todo cambió en los dos últimos viajes, pues Antonio Parra realizó una expedición complementaria en 1691 trayendo una nutrida variedad de nacionalidades, entre que se encontraban un alemán, un bohemio, un austriaco, dos franceses. Pero rivalizaban en número los siete belgas con los nueve italianos que trajo: José Bressanelli de Milán, Constantino Dehias de Cagliari, Juan María De Pompeo de Benevento, Ángel Camilo Pietragrassa de Pavía, Pablo Restivo de Caltanissetta, Luis de la Roca (Roccafiorita) de Catanzano, Francisco Ronca de Nápoles, Nicolás de Salas de Brindisi y Juan Spagnolo de Palermo.

Finalmente, para este siglo XVII, los viajes concluyeron con el procurador Ignacio de Frías en 1698 que, con un aval del Papa Inocencio XII, trajo un bohemio, uno de Silesia y diez italianos: Bartolomé Boschi de Emilia, Pedro Juan Carena de Turín, Antonio Fedele de Calabria, Adán Enrique Guerriero de Bérgamo, Antonio Ligotti de Cosenza, Tomás María Rosa de Avelino, además de Antonio Machoni, Juan Bautista Xandra y Juan Bautista Marras de Cagliari y Nicolás Ignacio Roca de Sassari, los cuatro últimos de Cerdeña.

Reflexiones para compartir (Conclusiones)

La extensa bibliografía existente sobre italianos en la antigua provincia jesuítica del Paraguay es una clara muestra de la importante participación que tuvieron estos misioneros que se desempeñaron en diversas actividades, desde superiores, tanto de provincia, como de colegios y doctrinas, procuradores a Europa, escritores, misioneros, docentes, matemáticos, arquitectos, artistas, e incluso mártires.

Abordamos el tema desde las *indipetae*, dando noticias de algunas cartas de jesuitas poco conocidos, pero también de otros que no recibieron la autorización de Roma y luego tuvieron un destacado trabajo en Italia. Estas cartas daban cuenta del compromiso que asumían los misioneros ante el general en un claro relato espiritual de su vocación.

En otra instancia, los jesuitas con aspiraciones a alcanzar las doctrinas del Paraguay, debían afrontar las imposiciones de la corona para el ingreso de extranjeros a sus dominios, restricciones largamente legisladas y que en no pocas oportunidades pusieron en riesgo la continuidad de la labor apostólica de los jesuitas en América. Pero supieron sortear lo que en definitiva era un obstáculo, atendiendo a una organización interna efectiva.

A través de distintos relevamientos obtuvimos cifras de italianos que actuaron en el Paraguay, pero no basándonos solamente en quienes arribaron con los procuradores, porque hubo otras formas de ingreso. De hecho, el primer jesuita italiano que llegó al Río de la Plata, el P. D'Armini, lo hizo desde la provincia del Brasil. Como que también consideramos italianos en su estructura cultural y no geográfica ya que hubo variantes geopolíticas importantes a través del tiempo.

Las restricciones indujeron a los jesuitas a que en muchos casos se fraguaron los apellidos y lugares de origen. Esto se debió, entre otros motivos, a que no eran suficiente los misioneros que proveía España y que, en otras naciones como Italia, aparentemente había más solicitudes de traslados.

Entre las dificultades que corrió la Compañía de Jesús se encuentra el siempre presente antijesuitismo, fogueado desde distintos sectores de poder que incluyen a la propia Iglesia. Esta crisis se acentúa con el influyente obispo Cárdenas y sus denuncias, sobre todo en el provincialato del italiano Ferrufino, tiempo en el cual expulsa a los jesuitas de Asunción y manda a quemar su edificio. Pero los embistes del obispo fueron más intensos en tiempos que el P. Pastor fue elegido procurador en Europa, teniendo que contener los ataques y exponerlos ante diversos organismos de gobierno, desde la Audiencia de La Plata en su trayecto a Europa y hasta la misma Corona cuando se encontraba en Sevilla listo para embarcar. No obstante, no se le permitió llevar extranjeros que debieron volver a sus países de origen. Esta resolución se hizo por entonces extensiva a todos los misioneros que viajaban a América. Llegó a Buenos Aires donde lo esperaba Ferrufino y lo sucedió en el gobierno de la provincia, teniendo que soportar un aumento de las tensiones con la aparición de las Cédulas de 1654 que, no solo fue precedida de otras resoluciones, sino que posteriormente se afianzaron. Esto lo vivió particularmente el procurador Simón de Ojeda en Europa que no logró embarcar ningún extranjero. Pasaron dieciséis largos años hasta que un barco trajo a tres sardos y un genovés.

Recién en 1691, y luego de tantos obstáculos sorteados, el procurador Antonio Parra logró embarcar una nutrida expedición con varios extranjeros y de los que en su mayor parte eran italianos y belgas. Aunque su sucesor Ignacio de Frías en 1698 logró introducir diez italianos.

Las expediciones del siglo XVIII serán variables, porque si bien en ocasiones el número de misioneros italianos aumentaba, como la de los procuradores Jiménez y Aguirre (1717) que embarcaron quince italianos o la de Herrán (1729) con doce, en otros viajes no venía ninguno, como en las expediciones de los PP. Orosz y Morales (1749) la del P. Escandón (1764). En tanto en el medio, la de Hueber (1755) solo trajo dos sardos y finalmente ninguno la frustrada expedición de los PP. Robles y Muriel (1767) (ver apéndice).

Referencias bibliográficas

- Aspurz OFM, L. de (1946). *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato regio*. Madrid: Publicaciones del Consejo de la Hispanidad.
- Astraín SI, A. (1913). *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*. Tomo IV. Madrid: Administración Razón y Fe.
- (1916). *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*. Tomo V. Madrid: Administración Razón y Fe.
- (1920). *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*. Tomo VI. Madrid: Administración Razón y Fe.
- Avendaño SJ, D. (1668). *Thesavrvs Indicvs, sev generalis instrvctor...* Tomo 1. Amberes: apud Iacobvs Mevrsivm.

- Del Techo SI, N. y Orosz SI, N. (1759). *Decades virorum illustrium Paraquariae Societatis Jesu: ex Historia ejusdem Provinciae*. Tirnavia: Typis Academicis Societatis Jesu, 1759.
- Fois SI, M. (2001). "Italia. I. Antigua SJ". En: O'Neill SI, C. E. y Domínguez SI, J. M. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús Biográfico-temático*. III. Roma: Institutum Historicum SI y Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2.078-2.093.
- Furlong SI, G. (1945). *Matemáticos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Editorial Huarpes.
- Gaune, R. y Rolle, C. (2015). "Ruego a Vuestra Paternidad por las vísceras de Jesucristo. Retórica y vocación misionera de dos jesuitas italianos que deseaban las Indias (1640-1643)". *Revista de Humanidades*. 32, 261-275.
- Geoghegan, A. R. (1975). "Bibliografía de Guillermo Furlong SJ 1912-1974", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol. XLVIII.
- Grenón SI, P. (1955). "Las renunciaciones de bienes en la provincia del Paraguay. Siglo XVII". *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 24, 402-417.
- Hernández SJ, P. (1913). *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili editor.
- Jarque SI, F. (1687). *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucumán, Paraguay y Río de la Plata, que comprende su distrito*. Pamplona: Juan Micon impresor.
- (1664). *Vida apostólica del venerable Padre Josef Cataldino, vno de los primeros, y mas insignes Conquistadores de las dilatadas Provincias, y barbaras Naciones del Guayra...* Zaragoza: Por Ivan de Ybar.
- Kratz SI, G. (1942). "Gesuiti italiani nelle missioni spagnuole al tempo dell'espulsione (1767-1768)". *Archivum Historicum SI*, XI, 27- 68.
- Leonhardt SI, C. (1927). *Documentos para La Historia Argentina*. XIX, Iglesia, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- (1932). "El Cardenal Federico Borromeo, protector de las antiguas Misiones del Paraguay". *Archivum Historicum Societatis Iesu*, I, 308-311.
- Lorenzetti, G. (1963) [1926]. *Veneza e suo estuario. Guida storico-artistica*. Roma: Instituto Estatal Poligrafo.
- Lozano SI, P. (1754). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Dos tomos. Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernández.
- Machoni SI, A. (1732). *Las siete estrellas de la mano de Jesus, Por el Padre Antonio Machoni de la Compañía de Jesús, natural de Cerdeña, Rector del Colegio Máximo de*

Córdoba del Tucumán y Procurador General à Roma por su Provincia del Paraguay... Córdoba: en el Colegio de la Assumpcion por Joseph Santos Balbàs.

- Maldavsky, A. (2012). “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”. *Relaciones*, 132, 147-181.
- Morales, M. M. (2005). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales de la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid; Roma: Universidad Pontificia de Comillas; Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Numhauser Bar-Magen, P. (2007). “¿Sublevando el virreinato? Jesuitas italianos en el virreinato del Perú del siglo XVII. Gerónimo Pallas [s.i.]”. En: Laura Laurencich Minelli y Paulina Numhauser, ed., *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito: Abya-Yala, 72-124.
- Page, C. A. (2007a). “I Gesuiti sardi delle misión del Paraguay”. *Theologica & Historica. Annali della Pontificia Facoltà di Teologia della Sardegna*, XVI.
- (2007b). *Los viajes de Europa a Buenos Aires según las crónicas de los jesuitas de los siglos XVII y XVIII*. Córdoba: Báez ediciones.
- (2008). “Dos relaciones inéditas sobre los viajes de Europa a Buenos Aires de los jesuitas Juan de Viana (1616) y Gaspar García (1622)”. *Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba*, 25, 503-518.
- (2014) “El desarrollo del género biográfico entre los jesuitas del Paraguay antes de la expulsión de España”. *História Histórias*. Brasília, 2(4).
- Pastells SI, P. (1915). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo II. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- (1918). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo III. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Peramás SI, J. E. (1791). *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*. Faenza: Ex Typographia Archii.
- (1793). *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*. Faenza: Ex Typographia Archii.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias...* Tomo 1. Madrid: por Julián de Paredes.
- Sommervogel SI, C. (1890). *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Tomo 1. Bruselas-París : Oscar Schepens-Alphonse Picard.
- Storni SJ, H. (1979). Jesuitas italianos en el Río de la Plata (antigua Provincia del Paraguay 1585-1768), *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 48, 3-64.

————— (1980). *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Tornetti, G. (1711). *Breve relazione delle virtù e morte del P. Antonio Ripari della Compagnia di Gesù, occiso daga'Idolatri nel Ciaco, in odio della Santa FEDE, e cavata da quello che fu scritto in Lengua Spagnola nella Provincia del Paraguay, dove sparse il sangue, e da altre memorie autentiche*. Brescia: per Giov. Maria Rizzardo.

Torres SI, D. (1603). *Relatione breve del P. Diego de Torres della Compagnia di Giesú. Procuratore della Provincia del Peru, circa il frutto che si raccoglie con gli Indiani di quel Regno*. Roma: Luigi Zannetti.

Apéndice (Siglos XVI al XVIII)

1) Ingresos de italianos registrados en las expediciones de procuradores y otras fuentes (Siglos XVI-XVII y XVIII)

Siglos XVI y XVII

Arribo	Nombre	Procedencia	Medio	Trabajo	Total
1587	Leonardo D'Armini s. (1545-1605)	Nápoles	Misión del Brasil al Tucumán	Es superior de la primera expedición que se envía del Brasil, pero al poco tiempo de vuela.	
1599	Juan Darío s. (1562-1633)	Altavilla Silentina, Salerno	Misión del Perú al Tucumán	Superior en Córdoba (1599), Maestro de novicios (1607) rector en Santiago del Estero. Misionero entre calchaquies	
1604	José Cataldini s. (1571-1653)	Fabriano, Ancona	Misión del Perú al Tucumán	Superior de las reducciones del Guaira, donde fundó varias de ellas	
1605	Horacio Morelli s. (1577-1642)	Cosenza		Misionero entre calchaquies	
1607	Horacio Vecchi s. (1577-†1612)	Siena	Pasan del Perú al Paraguay con el P. Torres	Misionero y mártir entre araucanos	6
	Juan Bautista Ferrufino s. (1581-1655)	Milán		Maestro de novicios, rector en Tucumán y Buenos Aires. Procurador (1632-1636) Provincial de Chile (1637-1643) Provincial del Paraguay (1645-1651)	
	Marcoantonio D'Otaro s. (1577-1644)	Sala Consilina, Salerno		Colegios de Córdoba, Tucumán, Santiago del Estero y La Rioja	
	Vicente Griffi s. (1575-¿?)	Benevento		Misionero entre los guaicurúes, pasa a los franciscanos en 1621	
1601	Lorenzo Guerrero c. (1553-1624)	Potofino, Génova	Chile	Colegio de Santiago de Chile	
1608	Simón Mascetta s. (1577-1658)	Castilenti, Téramo	Primer viaje con el P.	Misionero del Guaira y San Ignacio Miní	

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

	Andrés Giordani s. (1567-1633)	Ceriñola, Foggia	Francisco del Valle	Colegio de Asunción y Buenos Aires	
	Antonio Parisio s. (1584-1619)	Cosenza		Misionero entre araucanos	
1610	_____	_____	Procurador Juan Romero	_____	7
1617	Pedro Hortensio Sabalone s. (1592-1657)	Maddaloni, Caserta	Procurador Juan de Viana	Rector del colegio de Santa Fe	2
	Pedro Comentali s. (1595-1664)	Nápoles		Misionero en San Ignacio Guazú	
	Alonso D'Aragona s. (1585-1629)	Nápoles		Misionero en Concepción	
	Mario Falcone s. (1591-1653)	Nápoles		Colegios de Salta y Tucumán, médico por afición	
	César Gratiano s. (1593-1636)	Bovino, Foggia		Profesor de humanidades, filosofía y teología en Córdoba, donde muere asistiendo a enfermos de una peste	
	José Oreggi s. (1588-1664)	Santa Sofía, Fortí		Misionero entre los guaicurúes, además de trabajar en Mártires, Santa Ana, Asunción de Mbororé. San Nicolás y San Javier	
	Juan Bautista Sansone s. (1589-1632)	Trani, Bari		Colegios de Tucumán y La Rioja, donde fallece atendiendo a enfermos de una peste	
1622	Bernardo Tolu s. (1589-1666)	Oliena, Nuoro, Cerdeña	Procurador Francisco Vázquez Trujillo	Trabajó entre guaraníes pero por su ceguera pasó sus últimos días en Asunción	4
1628	Aquilino Balinaro s. (1603-1672)	Milán	Procurador Gaspar Sobrino	Misionero en Loreto, San Cosme y Damián y Santa Ana	6
	Francisco Broglia s. (1599-1647)	Turín		Misionero en Concepción y Encarnación	

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

	Ignacio De Martino s. (1598-1648)	Aquila		Misionero entre guaraníes y chiriguanos,	
	Adrián Formoso (1601-1649)	San Cesario, Lecce		Misionero en Loreto y Encarnación	
	Pedro Patricio Mulazzano s. (1609-1672)	Brignano Gera d'Adda, Bérgamo		Misionero entre calchaquíes. Rector en Salta y Tucumán	
	Antonio Ruiz de Alarcón s. (1604-1682)	Melano, Mesina		Muere en Lima	
1636	Juan Sassatelli s. (1604-1664)	Cascia, Perusa	Procurador Juan Bautista Ferrufino	Misionero en San Cosme y en Concepción	2
	Pablo Annesanti, c (1604-1656)	Ferentillo, Terni		Enseña en Asunción a leer y escribir a niños españoles e indios y toca el órgano y címbalo	
	Carlos Arconato s. (1607-1647)	Castana, Pavía		Misionero en Santo Tomé y Encarnación	
	Beltrán Correggio s. (1608-?)	Correggio, Reggio Emilia		Colegio de Córdoba	
	Sebastián Discreti c. (1605-1669)	Sarnano, Macerata		Colegio de Buenos Aires	
	Antonio Ripari s. (1607-†1639)	Casalmorano Cremona		Misionero en el Chaco muerto por los chiriguanos	
	Marcelo Salamiti s. (1602-?)	Téramo		Para 1640 estaba en Chile	
	Simón Vandini s. (1607-1679)	Venecia		Misionero en Concepción y San Miguel	
1640	José Antonio Boniperto s. (1613-1694)	Oleggio, Novara	Procurador Francisco Díaz Taño	Colegios de Buenos Aires, Córdoba y La Rioja y misionero entre calchaquíes	1
	José Caffaregna c. (1609-1668)	Rezzo, Imperia		Colegios de Asunción y Santa Fe donde fue médico o enfermero	

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

	Ángel De Magistris s. (1608-1659)	San Severino Marche, Macerata		Colegio de Buenos Aires y se vuelve a Europa, falleciendo en Cádiz	
	Juan Domingo Di Martino s. (1614-1649)	Benevento		Misionero en Encarnación	
	Francisco Giattino s. (1583-1653)	Palermo		Colegio de Córdoba	
	Julio Luis Lupo s. (1610-1657)	Turín		Misionero en San Ignacio Guazú y Santa María	
	Juan Antonio Manquiano s. (1603-1670)	Alguer, Sassari, Cerdeña		Trabaja entre guaraníes y en los colegios de Asunción, Santa Fe, Santiago del Estero y La Rioja	
	Fabio Moyo s. (1590-1672)	Catanzaro		Buenos Aires y Asunción	
	Lucas Quesa s. (1609-1666)	Sassari, Cerdeña		Misionero en Encarnación y San Ignacio de Itatines. Trabaja en el colegio de Asunción	
1648	Jorge Acquarone c. (1600-1678)	Puerto Mauricio, Imperia	Procurador Juan Pastor	Colegios de La Rioja y Córdoba	3
1658	_____	_____	Procurador Simón de Ojeda	_____	6
1663	Juan De Monti c. (1637-1685)	Cagliari, Cerdeña	Procurador Francisco Díaz Taño	Misionero en Loreto, muere en Santa Fe.	6
1674	Francisco María Bensonio s. (1646-1717)	Génova	Procurador Cristóbal Altamirano	Misionero en Encarnación y Santa María. Rector en el colegio de Corrientes (1700-1703)	2
	José Coco s. (1643-1717)	Posadas, Nuoro, Cerdeña		Misionero en Encarnación y en San Rafael de chiquitos donde fue superior (1701-1703), luego de ser rector de Tarija (1698-1700)	
	Miguel Ángel Serra s. (1638-1697)	Iglesias, Cagliari, Cerdeña		Misionero en San Carlos (Corrientes) maestro de novicios en Córdoba, rector en Santa Fe. Pasa a Santiago de Chile con el visitador Donvidas	

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

	Juan Antonio Solinas s. (1643-†1683)	Oliena, Nuoro, Cerdeña		Misionero en Encarnación. Muere mártir en el Chaco	
1681	Hipólito Dattilo s. (1562-1633)	Cosenza	Procuradores Tomás Donvidas y Cristóbal Grijalba	Misionero entre guaraníes y guanoas. Pasa a Córdoba donde muere	2
	Diego de Cordula s. (¿?)	Cassano Irpina, Avellino		Misionero en San Carlos (Corrientes)	
1685	_____	_____	Procurador Diego Francisco Altamirano	_____	4
1691	José Bressanelli c. (1658-1728)	Milán	Procurador Antonio Parra	Arquitecto, pintor y escultor, misionero principalmente en San Borja, Encarnación y Loreto, entre otras. Muere en Santa Ana	1
	Constantino Dehías s. (1647-1735)	Ruinas, Cagliari, Cerdeña		Colegio de Tarija	
	Juan María de Pompeo s. (1661-1716)	Benevento		Misionero en Apóstoles y San Javier	
	Ángel Pietragrassa s. (1656-1729)	Pavía		Superior del Uruguay (1710-13) Misionero y posible constructor de las iglesias de San Ignacio Mini, San Javier y Santo Tomé, donde fallece	
	Pablo Restivo s. (1658-1749)	Mazzarino, Caltanissetta		Misionero en guaraníes, chiquitos y chiriguano. Rector en Salta (1715-18) y Asunción (1723-24) año este último en que es expulsado por Antequera. Superior de guaraníes 1719-1721)	
	Luis de la Roca s. (Roccafiorita) (1658-1734)	Catanzano		Profesor en el Colegio Máximo. Pasa a Chile donde fue dos veces secretario del provincial y dos veces maestro de novicios, rector del colegio de san Pablo y provincial. De regreso es provincial del Paraguay (1713-17 y 1722-26) y rector del Colegio Máximo (1718-22 y 1726-29), maestro de novicios (1730-33)	

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

	Francisco Ronca c. (1659-1735)	Nápoles		Santiago de Chile y Valparaíso	
	Nicolás de Salas s. (1639-1713)	Brindisi		Operario en Buenos Aires, rector en Asunción y Santiago del Estero. Procurador en Europa (1703-1706) enferma y muere en Nápoles	
	Juan Spagnolo s. (1659-1711)	Palermo		Misionero en Candelaria y Encarnación	
1698	Antonio María Fanelli s. (1673-1705)	Bari	Procurador Ignacio de Frías	En 1699 pasa a Chile	8
	Vicente José María Sessa s. (1670-1747)	Catania		En 1699 pasa a Chile, misionero entre los pehuenches y con Van der Merem en Nahuel Huapi, pero regresa por enfermedad.	
	Juan José Gugliermo s. (1672-1716)	Tempio Pausania, Sassari, Cerdeña		Misionero en Nahuel Huapi donde muere.	
	Francisco Marchoni c. (1677-1751)	Milán		En 1699 pasa a Chile	
	Carlos Spinola s. (1665-1718)	Génova		En 1699 pasa a Chile	
	Domingo Javier Hurtado s. (1667-1739)	Lipari, Mesina		Trabaja en Mendoza y Chile	
	Antonio Lecca s. (1673-1705)	Cagliari, Cerdeña		En 1699 pasa a Chile	
	Bartolomé Boschi s. (1664-1730)	Guastala, Reggio-Emilia		Misionero en chiquitos	
	Pedro Juan Carena s. (1664-1734)	Turín		Misionero en chiquitos	
	Antonio Fedele s. (1665-1710)	Calabria		Misionero en chiquitos	

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

Adán Enrique Guerriero c. (1653-1705)	Caravaggio, Bérghamo		Misionero en guaraníes y chiquitos
Antonio Ligotti s. (1667-1751)	Cosenza		Trabajó en los colegios de Buenos aires, Santa Fe, Corrientes y Asunción. Misionero entre guaraníes
Antonio Macioni s. (Machoni) (1672-1753)	Iglesias, Cagliari, Cerdeña		Profesor de filosofía, operario en Salta, misionero entre los lules, secretario del provincial, rector en Salta, maestro de novicios. Procurador en Europa (1731-1734) provincial (1739-1743). Rector del Colegio Máximo (1743-47)
Juan Bautista Marras c. (1660-1706)	Quartu Sant' Elena, Cagliari, Cerdeña		Trabaja en los colegios de Córdoba y Santa Fe
Nicolás Ignacio Roca s. (1662-1740)	Sassari, Cerdeña		Colegio de Tarija, rector en Salta. Fallece en Buenos Aires ciego desde 1729
Tomás María Rosa s. (1673-1726)	Fontavellino Avelino		Misionero en Candelaria y San Nicolás. Superior de la guaraníes (1724-26)
Juan Bautista Xandra s. (1669-1749)	Iglesias, Cagliari, Cerdeña		Misionero en chiquitos

Siglo XVIII

Arribo	Nombre	Procedencia	Medio	Trabajo	Total
1712	Onofrio Carpini s. (1683-1720)	Ferno, Ascole-Piceno	Procurador Francisco Burgués	Misionero en Concepción, muere en Santiago de Chile en servicio de caridad.	7
	Juan Andrés Palavicino s. (1685-1726)	Génova		Pasó a Santiago de Chile y en un viaje muere en el mar.	
1717	Hipólito Angelita s. (1687-1754)	Recanti, Macerata	Procuradores Bartolomé Jiménez y José de Aguirre	Trabaja en las reducciones del Uruguay, pasando al clero secular y luego a los franciscanos, muere en Italia	6

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

Domingo Bandiera s. (1693-1765)	Siena	Misionero en chiquitos
Juan Andrés Bianchi c. (1675-1740)	Campione d'Italia, Como	Arquitecto con múltiples obras, trabaja en Buenos Aires y Córdoba
Carlos Fabenensi e. (1698-¿?)	Roma	Lo último y único que se conoce es que estuvo en Santiago del Estero
Martín Garzoli c. (1689-1759)	Ponzanello, Massa-Carrara	Trabaja en los colegios de Tucumán, Santa Fe y Córdoba.
Tomás Grafigna s. (1695-1720)	Ferno, Ascole-Piceno	En Buenos Aires
José Lavisaro e. (1698-¿?)	Roma	¿?
Francisco Leoni c. (1697-¿+1769?)	Florenzia	Trabaja en Córdoba y Buenos Aires. Estuvo a cargo del cuidado del vestuario en Candelaria.
José María Martorana c. (1692-1761)	Palermo	Trabaja como maestro de niños en los colegios de Tarija, Salta y Córdoba
Esteban Palozzi s. (1697-1768)	Scandriglia, Rieti	Misionero y superior de chiquitos (1743-46 y c.1763). Muere en Panamá camino al exilio.
Juan Andrés Parodi s. (1699-1767)	Génova	Trabajó con cargos de administración y gobierno en Santa Fe, La Rioja, Salta y Córdoba, donde muere poco antes de la expulsión.
Francisco Pierjoan c. (1690-1760)	Florenzia	Trabaja en varios colegios de la provincia y muere en La Rioja
Juan Bautista Primoli c. (1673-1747)	Milán	Arquitecto. Trabaja en Córdoba, Buenos Aires y luego en las reducciones de San Miguel, Trinidad, Concepción y Candelaria, donde muere.
Manuel Querini s. (1694-1776)	Zante (Venecia-hoy Grecia)	Fue profesor de filosofía, maestro de novicios, misionero con guaraníes y pampas. Vicerrector

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

				de Asunción y rector de Buenos Aires y Córdoba, provincial (1747-1751), para la expulsión se hallaba en Córdoba. Muere en Roma.	
	Domingo Zípoli e. (1688-1726)	Prato Florencia		Músico, estuvo en Buenos Aires y Córdoba.	
	Juan Pedro Ricolvi c. (1685-1720)	Reino de Cerdeña, hoy Saint-Martin (Alpes marítimos, Francia)		También llamado Pedro Ercolini, ingresó a la Compañía en Roma y murió en Corrientes tres años después de su llegada.	
1729	Jaime Bonenti s. (1697-1744)	Castel Goffredo, Mantua	Procuradores Jerónimo Herrán y Juan de Alzoa	Trabajó en Buenos Aires y Montevideo, misionero en Candelaria y entre los mocovíes, muere en Santa Fe	0
	Cayetano Cattani s. (1695-1733)	Módena		Muere en Santa Rosa	
	Pedro Delogu s. (1700-1769)	Ozieri, Sassari, Cerdeña		Fue profesor de filosofía, teología y derecho canónico. En el colegio de San Ignacio de Buenos Aires fue prefecto de estudios. Elegido procurador en 1751, llega hasta Brasil y no puede continuar el viaje y regresa. Muere en Sassari.	
	Carlos Gervasoni s. (1692-¿?)	Rímimi		Trabajó en Córdoba, fue rector en Tucumán. Procurador en Europa (1751-1756) donde es desterrado por cuestionar el Tratado de Límites. Se queda en Milán en donde gestionó la imprenta de Córdoba. Su última noticia en Génova en 1773	
	Domingo María Masala s. (1693-1759)	Sassari, Cerdeña		Rector en Córdoba y Buenos Aires.	
	Jaime Passino s. (1699-1772)	Bosa. Nuoro-Cerdeña		Misionero en Candelaria y San Carlos (Corrientes). Superior de guaraníes (1757-1762). Procurador del colegio de Buenos Aires. Muere en Cagliari.	

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

	Francisco María Rasponi s. (1695-1762)	Ravena		Misionero en Candelaria, donde muere.	
	Pedro Juan Bautista Sanna s. (1700-1772)	Cagliari Cerdeña		Misionero en Candelaria y Corpus, muere en Cagliari.	
	Jerónimo Zacarías s. (1697-1766)	Alguer, Sassari-Cerdeña		Misionero en Candelaria y San Carlos (Corrientes) donde muere.	
1734	Juan Bautista Marchesetti s. (1704-1767)	Rijeka, (Fiume) Croacia	Procuradores Antonio Machoni y Sebastián de San Martín	Misionero en Candelaria, donde muere poco antes de la expulsión.	9
	Antonio José Congiu s. (1707-1755)	Tortoli (Nuoro-Cerdeña)		Trabaja en Córdoba, fue profesor de latín en Salta, ministro del Convictorio.	
	Antonio María Lugas c. (1698-1769)	Santu Lussurgiu Cagliari-Cerdeña		Trabajó en Córdoba, Santa Fe, Asunción y en las estancias guaraníes. Expulsión lo sorprende en Corrientes y muere en Cerdeña	
1745	Pedro Pablo Danesi (1719-1769)	Babuco (Frosinone)	Procuradores Juan José Rico y Diego Garvia	Arquitecto. En Candelaria y Trinidad. Muere en el mar.	8
	José María Félix del Bono s. (1717-1768)	Savona		Estuvo en Tucumán, misionó entre los chiriguano, isistines y lules. Superior del Chaco. Al momento de la expulsión y muere al llegar a Buenos Aires.	
	Santos De Simoni s. (1716-¿?)	Monterosso al Mare (Spezia)		Estudia en Córdoba y se lo destina a guaraníes. Misionero en San Javier. Al llegar a su exilio se seculariza en Génova y no se tienen más noticias.	
	Juan Gabino Masala c. (1713-1772)	Alguer Sassari-Cerdeña		Trabaja en los colegios de Santiago del Estero, Córdoba y Buenos Aires, muere en Cerdeña cuando era sacristán en Ozieri.	
	Domingo Antonio Perfetti s. (1725-1773)	Roma		Misionero entre los abipones y luego en San Nicolás de guaraníes, muere en Roma.	
	Bernardo Pifferetti s. (1722-¿?)	Pavía		Misionero en Candelaria y Santo Tomé. Última noticia en 1773 en Cremona.	

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

	Carlos María Pirola c. (1714-1782)	Milán		Trabajó en Tucumán, Santa Fe y Buenos Aires para la expulsión, muere en su ciudad natal	
1749	_____	_____	Procurador Ladislao Orosz y Bruno Morales	_____	4
1755	Mateo Canu s. (1726-¿?)	Ozieri Sassari-Cerdeña	Procurador de Chile Baltasar Hueber	Misionero en San Luis de guaraníes, donde lo sorprendió la expulsión y murió en Sassari.	2
	Juan Agustín Salis s. (1723-¿?)	Sassari Cerdeña	(Arroyo murió y Gervasoni fue desterrado)	Trabaja en Santa Fe y luego es misionero en Santiago de guaraníes. Última noticia en Sassari en 1772.	
1764	_____		Procuradores Juan Escandón y Simón Bailina (muere en Madrid 1760)		0
1767	_____		José de Robles y Domingo Muriel		2

2) Lista de jesuitas italianos según las regiones, provincias y ciudades de origen

ITALIA SEPTENTRIONAL

LOMBARDÍA

MILÁN:

Lodi: **Juan B. Pavese.**

Milán: **Aquilino Balinaro, José Bressanelli, Juan B. Ferrufino, Antonio F. Granelli, Francisco Marchioni, Carlos M. Pirola, Juan B. Primoli.**

BÉRGAMO:

Caravaggio: **Adán E. Guerriero.**

Brignano Gera d'Adda: **Pedro P. Mulazzano.**

PAVÍA:

Castana: **Carlos Arconato.**

Pavía: **Ángel C. Pietrigrassa, Bernardo Pifferetti.**

MANTUA:

Castel Goffredo: **Jaime Bonenti.**

Mántua: **Maximiliano Montecuccoli.**

COMO:

Campione d'Italia: Juan Andrés Bianchi.

CREMONA:

Casalmorano: Antonio Ripari.

FRIULI-VENEZIA GIULIA

UDINE:

Panigai: Bartolomé De Panigai.

LIGURIA

GÉNOVA: **Francisco Ma. Bensonio, Juan A. Palavicino, Juan A. Parodi, Carlos Spinola y Juan Agustín Spinola.**

Portofino: Lorenzo Guerrero.

IMPERIA:

Puerto Mauricio: Jorge Acquarone.

Rezzo: José Caffaregna.

SPEZIA:

Monterosso al Mare: Santos De Simoni.

Sarzana: Nicolás Mascardi.

SAYONA:

Loano: Antonio Scola.

Savona: José Ma. F. Del Bono. Alejandro Faya.

PIEMONTE

TURIN:

Carmagnola: Pedro Juan Carena.

Turín: Francisco Broglia, Julio L. Lupo.

NOVARA: **Gaspar Ma. Gattico.**

VÉNETO

VENECIA:

Venecia: Simón Vandini.

Zante: Manuel Querini

EMILIA ROMAGNA

BOLONIA: **Juan B. Casoni.**

Imola: Francisco Savini.

FERRARA: **Francisco Bernardoni.**

RAVENNA: **Francisco Ma. Rasponi.**

RÍMINI: **Carlos Gervasoni.**

MÓDENA: **Cayetano Cattani.**

REGGIO-EMILIA:

Correggio: Beltrán Correggio.

Guastalla: Bartolomé Boschi.

Reggio-Emilia: Antonio Ma. Bernaroli.

FORLÍ:

Santa Sofía: José Oreggi.

TOSCANA

FLORENCIA: **Francisco Leoni, Pedro Nerli, Francisco Pierjoan.**

Nave a Rovezzano: Antonio Farulli.

Prato: Domingo Zipoli.

LUCCA: **Pablo Sardini.**

SIENA:

Montepulciano: Nicolás Contucci.

Siena: Domingo Bandiera, Horacio Vecchi.

MASSA-CARRARA:

Ponzanello: **Martín Garzoli.**

LACIO

ROMA: **Pablo Calero, Guillermo Catalani, Carlos Fabenensi, Felipe Gettino, Lucas Gueli, José Lavisaro, Domingo Antonio Perfetti, Tomás Rosatini, Felipe Settari.**

RIETI:

Scandriglia: **Esteban Palozzi.**

FROSINONE:

Babuco: **Pedro Pablo Danesi.**

MARCAS

ANCONA:

Fabriano: **José Cataldini.**

ASCOLI PICENO:

Fermo: **Onofrio Carpini y Tomás Grafigna.**

MACERATA:

Recanati: **Hipólito Angelita.**

San Severino Marche: **Ángel De Magistris.**

Sarnano: **Sebastián Discreti.**

UMBRÍA

TERNI:

Ferentillo: **Pablo Annesanti.**

PERUSA: **Juan Sassatelli.**

ABRUZO

TIRAMO:

Castilenti: **Simón Mascetta.**

Téramo: **Marcelo Salamiti.**

AQUILA: **Ignacio De Martino.**

ITALIA MERIDIONAL

APULIA

BARI: **Antonio Ma. Fanelli.**

Trani: **Juan B. Sansone.**

BRINDISI: **Nicolás de Salas.**

FOGGIA:

Bovino: **César Gratiano.**

Ceriñola: **Andrés Giordani.**

LECCE:

San Cesario: **Adrián Formoso.**

CALABRIA

CATANZARO: **Fabio Moyo; Luis Roccafiorita** (de la Roca)

COSENZA: **Hipólito Dattilo; Antonio Ligotti; Horacio Morelli; Antonio Parisio.**

REGGIO CALABRIA: **Antonio Fedele.**

CAMPANIA

AVELLINO:

Cassano Irpina: **Diego De Cordula.**

Fontanarosa: **Tomás Ma. Rosa.**

BENEVENTO: **Juan Ma. De Pompeo; Domingo Di Martino y Vicente Griffi.**

CASERTA: **Pedro H. Sabalone.**

NÁPOLES:

Grumo Nevoso: Domingo Capasso.

Nápoles: Pedro Comentali, Diego de Córdoba, Alonso D'Aragona, Leonardo D'Armini,
Mario Falcone, Agustín de Pignatelli, Francisco Ronca.

Nola: Nicolás Mastrilli.

Oleggio: José A. Boniperto.

SALERNO:

Altavilla Silentina: Juan Dario.

Sala Consilina: Marcoantonio D'Otaro.

ITALIA INSULAR

CERDEÑA

CAGLIARI: Tomás Carta; Juan De Monti; Antonio Lecca y Pedro J. B. Sanna.

Iglesias: Antonio Machoni; Miguel A. Serra y Juan N. Xandra.

Ruinas: Constantino Dehías.

Santu Lussurgiu: Antonio Ma. Lugas.

Quartu Sant'Elena: Juan B. Marras.

San Vero Milis: Pedro P. Lepori.

Turri: Lucas Quessa.

NUORO:

Bosa: Jaime Passino.

Oliena: Juan A. Solinas y Bernardo Tolu.

Posadas: José Coco.

Tortotí: Antonio J. Congiu.

SASSARI:

Aiguer: Juan A. Manquiano, Juan Gabino Masala, Jerónimo Zacarias.

Cheremule: Demetrio Calderón.

Ozieri: Mateo Canu, Pedro Delogu.

Sassari: Domingo Ma. Masala, Lucas Quessa, Nicolás Ignacio Roca, Juan A. Salis.

Tempio Pausania: Juan J. Guglielmo.

SICILIA

SICILIA: Antonio Pirula.

AGRIGENTO:

Bivona: Juan Gerardi.

CALTANISSETTA: José Ma. Adamo; Antonio Madonna, Vespasiano Salazar.

Mazzarino: Paolo Restivo.

CATANIA:

Caltagirone: Ignacio Ma. D'Andrea.

Catania: Vicente José Ma. Sessa.

MARSALA: Francisco J. Genaro.

MESINA:

Lípari: Domingo Javier Hurtado.

Melaco: Antonio Ruiz de Alarcón.

Cesara: Calogero Carcione.

Mesina: Luis Caloría.

PALERMO: José Ma. Esbrí, Francisco Giattino, José Ma. Martorana, Juan Spagnolo.

SIRACUSA: Francisco Della Valle.

CROACIA

FIUME: Juan Bautista Marchesetti.

3) Lista alfabética de jesuitas italianos (156)

Acquarone, Jorge	Delogu, Pedro	Nerli, Pedro Nicolás
Adamo, José Ma.	Di Martino, Domingo	Oreggi, José
Angelita, Hipólito	D'Otaro, Marcoantonio	Palavicino, Juan A.
Annesanti, Pablo	Esbrí, José Ma.	Palozzi, Esteban
Arconato, Carlos	Fabenensi, Carlos	Parisio, Antonio
Balinaro, Aquilino	Falcone, Mario	Parodi, Juan A.
Bandiera, Domingo	Fanelli, Antonio Ma.	Passino, Jaime
Bensonio, Francisco Ma.	Farulli, Antonio	Pavese, Juan B.
Bernardoni, Francisco	Faya, Alejandro	Perfetti, Domingo Antonio
Bernaroli, Antonio Ma.	Fedele, Antonio	Pierjoan, Francisco
Bianchi, Juan Andrés	Ferruffino, Juan B.	Pietragrassa, Angel C.
Bonenti, Jaime	Formoso, Adrián	Pifferetti, Bernardo
Boniperto, José A.	Garzoli, Martín	Pignatelli, Augustín de
Boschi, Bartolomé	Gattico, Gaspar Ma.	Pirola, Carlos M.
Bressanelli, José	Genaro, Francisco J.	Pirula, Antonio
Brogliá, Francisco	Gerardi, Juan	Primoli, Juan B.
Caffaregna, José	Gervasoni, Carlos	Querini, Manuel
Calderón, Demetrio	Gettino, Felipe	Quessa, Lucas
Calero, Pablo	Giattino, Francisco	Quessa, Lucas (Turri)
Caloría, Luis	Giordani, Andrés	Rasponi, Francisco Ma.
Canu, Mateo	Grafigna, Tomás	Restivo, Paolo
Capasso, Domingo	Granelli, Antonio F.	Ripari, Antonio
Carcione, Calogero	Gratiano, César	Roca, Nicolás Ig.
Carena, Pedro Juan	Griffi, Vicente	Roccafiorita, Luis
Carlos Spinola	Gueli, Lucas	Ronca, Francisco
Carpini, Onofrio	Guerrero, Lorenzo	Rosa, Tomás Ma.
Carta, Tomás	Guerrero, Adán E.	Rosatini, Tomás
Casoni, Juan B.	Guglielmo, Juan J.	Ruiz de Alarcón, Antonio
Catalani, Guillermo	Hurtado, Domingo Javier	Sabalone, Pedro H.
Cataldini, José	Lavisaro, José	Salamiti, Marcelo.
Cattani, Cayetano	Lecca, Antonio	Salas, Nicolás de
Coco, José	Leoni, Francisco	Salazar, Vespasiano
Comentali, Pedro	Lepori, Pedro P.	Salis, Juan A.
Congiu, Antonio J.	Ligotti, Antonio	Sanna, Pedro J. B.
Córdoba, Diego de	Lugas, Antonio Ma.	Sansone, Juan B.
Correggio, Beltrán	Lupo, Julio L.	Sardini, Pablo
D'Andrea, Ignacio Ma.	Machoni, Antonio	Sassatelli, Juan
Danesi, Pedro Pablo	Madonna, Antonio	Savini, Francisco
D'Aragona, Alonso	Manquiano, Juan A.	Scola, Antonio
D'Armini, Leonardo	Marchesetti, Juan Bautista	Sebastián Discreti.
Dario, Juan	Marchioni, Francisco	Serra, Miguel A.
Dattilo, Hipólito	Marras, Juan B.	Sessa, Vicente José Ma.
De Cordula, Diego	Martorana, José Ma.	Settari, Felipe
De Magistris, Ángel	Masala, Domingo Ma.	Solinas, Juan A.
De Martino, Ignacio	Masala, Juan Gabino	Spagnolo, Juan
De Monti, Juan	Mascardi, Nicolás	Spinola, Juan Agustín
De Panigai, Bartolomé	Mascetta, Simón;	Tolu, Bernardo
De Pompeo, Juan Ma.	Mastrilli, Nicolás	Vandini, Simón
De Simoni, Santos	Montecuccoli, Maximiliano	Vecchi, Horacio
Dehías, Constantino	Morelli, Horacio	Xandra, Juan N.
Del Bono, José Ma. F.	Moyo, Fabio	Zacarias, Jerónimo
Della Valle, Francisco	Mulazzano. Pedro P.	Zipoli, Domingo

La nueva conquista del Perú y el padre Gerónimo Pallas SI.
Los jesuitas italianos y el real patronato

The New Conquest of Peru and Father Gerónimo Pallas SI, the Italian Jesuits and
the Royal Patronage

Paulina Numhauser* <https://orcid.org/0000-0003-1595-6390>

Y siendo esto, como es verdad, juzgó Ignacio
que para atajar este fuego y tener la casa para que no
se nos caiga encima, es necesario reformar las vidas y
enmendar las costumbres, y que para esto no hay
ningún medio ni más fácil ni más eficaz que criar los
niños en el temor santo de Dios, y enseñarlos a ser
cristianos desde su tierna edad, para que mamando con
la leche la virtud, crezcan con ella, y siendo ya
hombres y grandes, ejerciten lo que siendo niños y
pequeños aprendieron

(Ribadeneira, 1961, 277)

* Universidad de Alcalá-GES. E-mail: paulina.numhauser@uah.es

Los jesuitas extranjeros en Indias. El problema

Podemos sostener que tanto la biografía como la crónica censurada de Gerónimo Pallas SJ (Reggio, Calabria 1594 – Lima 1670), poseen un gran interés historiográfico. Por un lado, su crónica *Misión a las Indias con Advertencias para los Religiosos de Europa, (1620)*¹ resulta ser un testimonio clave para el análisis de la compleja relación que se desarrolló entre la Compañía de Jesús y la Corona española, desde el siglo XVII en adelante y por otro lado, los escasos, pero importantes testimonios que se conservan sobre la vida de Pallas en Perú, explican la serie de interrogantes que plantean los movimientos políticos adoptados por la Compañía de Jesús en que él tuvo un evidente protagonismo. Siendo este material un testimonio de primer orden respecto a las expectativas que tenía cifradas el general Muzio Vitelleschi, en los numerosos jesuitas extranjeros mayoritariamente italianos, que comenzó a introducir en Indias a pesar de las claras prohibiciones de la Corona castellana al respecto. Según el historiador Borges Morán (1977, 294), “Este conflicto de intereses dio lugar a un permanente forcejeo que comenzó en 1574, atravesó momentos de muy diversa intensidad, se prolongó hasta 1760 y, aunque ninguna de las dos partes logró triunfar plenamente sobre la otra, en realidad fue el Consejo de Indias el que tuvo que ceder en la mayor parte de las ocasiones.”

Gerónimo Pallas compuso su crónica entre los años 1617 y 1620, o sea, recién llegado al Perú. Aunque deja claro que fue el general de la Compañía, Muzio Vitelleschi (1615-1652) quien le propuso escribir la obra, lo cierto es que una vez despachado el manuscrito a Roma, para solicitar permiso de publicación, se prohibió hacerlo, permaneciendo inédito hasta hace poco tiempo atrás.

En el ARSI se conserva una carta de 25 de febrero de 1621, en que el general Vitelleschi se dirige al padre Herrán en el Perú mencionando que:

Del libro del Hermano Gerónino Pallas, que se intitula “Misión de Europa a las Indias” se verá y conforme a lo que pareciese tomaré resolución y tengo por cierto que se hubiera servido más Nuestro Señor de que el tiempo que ha gastado en este libro lo hubiera empleado en sus estudios².

Pallas dedica una parte sustancial de su libro a describir el trayecto realizado por él y sus compañeros al Perú y declara que desea que sus experiencias sirvan a aquellos que seguirán sus pasos. Tan solo era un joven estudiante de 23 años en el Colegio en Nápoles, cuando su carta *indipetae* fue aceptada y se lo seleccionó para viajar en la expedición que organizaba en ese momento en Roma, el procurador del Perú Juan Vázquez (Selwyn, 2004, 95-137, Batllori, 1979, 67-75). Paradojalmente si su anhelo fue la misión, una vez en el Perú no pudo llegar a concretar sus deseos pues su vida transcurrió en ocupaciones religioso/administrativas bastante alejadas de esta intención.

Desde nuestro punto de vista podemos considerar que lo más relevante de la expedición de la cual formó parte fue el elevado número de extranjeros que la componían. En concreto, de los treinta jesuitas que reunió Juan Vázquez nada menos que veintisiete eran

¹ El manuscrito original de esta interesante crónica se encuentra en el ARSI, Perú 22. La versión que utilizamos aquí es nuestra transcripción completa que se encuentra publicada en Minelli y Numhauser (2007).

² ARSI, I Perú 1^a: 193r, 193v, 194v.

extranjeros que venían de distintas regiones de Europa. Hoy sabemos que Pallas participó en uno de los envíos iniciales de jesuitas extranjeros en su mayoría italianos, que autorizó el preposición general Vitelleschi, electo sucesor del longevo padre Claudio Acquaviva, durante la VII Congregación General de la Compañía de Jesús, celebrada entre el 5 de noviembre de 1615 y 26 de enero de 1616. Pero este grupo no fue el primero integrado masivamente por religiosos extranjeros, que los jesuitas intentaban ingresar de manera subrepticia en el virreinato peruano. Previamente, en el año 1604 Diego Torres Bollo había organizado para el Paraguay, una expedición también compuesta por un alto número de religiosos extranjeros. En esa oportunidad fue detenido en Sevilla por los funcionarios de la Casa de Contratación y del Consejo de Indias igual que aconteció con Vázquez. En ambas oportunidades los procuradores debieron volver a la Corte a tramitar los permisos de viaje con la ayuda de personajes como el influyente jesuita Alonso de Escobar. Autorización que se le concedió a Torres Bollo, después de revisar caso por caso, y también con la advertencia de que se lo permitían de manera extraordinaria y por esa única vez. Esto explicaría las dificultades mayores que pasó el grupo integrado por Pallas. En este caso las gestiones para conseguir los permisos fueron especialmente engorrosas y arduas y solo después de semanas de dimes y diretes, el 15 de marzo de 1617, con un retraso de casi diez meses Vázquez logró los permisos para continuar viaje a Perú con la advertencia de que sería por esa única vez. (Pallas, 2007, 85). Todo lo que rodeó este suceso fue especialmente complejo. Ya que, revisando la lista de viajeros presentada en Sevilla, asombrosamente nos encontramos con que no figura ningún Gerónimo Pallas, como tampoco aparece el nombre de muchos de sus compañeros extranjeros, que sin embargo viajaron en esta expedición al Perú.³

Probablemente el gran revuelo y repercusión pública que tuvieron estos acontecimientos llevó a que los hechos quedaran registrados en diversos testimonios de la época. Tanto es así que Manuel Joseph de Ayala en su *Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias*, se refiere bajo el término “extranjero” al caso del:

Padre Juan Vázquez, jesuita que no habiendo podido evitar lo fuessen [extranjeros] la mayor parte de los 30 religiosos, que se había concedido llevar a las misiones del Perú, por no haberlos juntar naturales de estos reynos, se le embarazaba su partida; mandó S.M. al Presidente de la Contratación permitiesse por esta vez embarcar los que dicho Presidente tuviesse congregados.” (Ayala, 1989, VI, 118)

Mientras el historiador franciscano Lázaro Aspurz narra de esta manera el incidente:

“El 20 de octubre de 1616 recibían la aprobación del Consejo [de Indias] las listas presentadas por los Procuradores del Perú y del Paraguay, la primera de 30 y la segunda de 25 religiosos; en ambas aparecen muy pocos sacerdotes y, a juzgar por los nombres, ningún extranjero; y tan buena maña se dio el del Perú, P. Vázquez, para contrahacer los apellidos, que el Consejo hubo de llenarse de asombro cuando al cabo de algún tiempo recibía aviso de Sevilla de que la mayor parte de los jesuitas que iban al Perú eran extranjeros: el P. Vázquez se vio precisado a acudir otra vez a la Corte, y al fin logró una resolución favorable del Consejo en que se le permitía por esta vez embarcarse con sus 30 misioneros (Aspurz, 1946, 187).

³ AGI, Contratación 5356 n.3 ff.1v, -48r. año 1617 y Contratación 5538 l.2, ff.140r-142r, s.f.

Esta práctica de ingresar jesuitas “suplantando” sus apellidos extranjeros y españolizándolos, se mantuvo vigente hasta el año 1767 en que la Compañía fue expulsada del Perú. Aunque varió de acuerdo con la compleja relación que hubo entre la Compañía y la Corona castellana. Esto explicaría el número limitado de nombres extranjeros que aparecen en los documentos de registros de pasajeros, que contrasta con el crecido número de jesuitas extranjeros que encontramos en todas las provincias americanas (Storni, 1980, 317-350, Mal-davsky, 2013, 232-240).

En Roma conocían los problemas que provocaría este nuevo intento y cuando el propósito general Vitelleschi adoptó esta política tenía claro que estaba siguiendo un camino que lo enfrentaría con la Corona española. Todo indica que las autoridades de la Compañía de Jesús habían tomado la decisión de ingresar jesuitas extranjeros, aunque esto implicara desafiar a la Corona castellana en un asunto extremadamente sensible como fue su derecho al ejercicio del Real Patronato. Esto no aconteció con ninguna otra orden religiosa que actuó en Indias, en las que se respetaron los decretos y leyes restrictivas en cuanto a ingreso de religiosos extranjeros. Tampoco lo hicieron los franciscanos que llevaron adelante una importante actividad misionera, de no menor envergadura que los jesuitas. Borges Morán partiendo del estudio del historiador Lázaro Aspurz, calculó que durante la época de vigencia del Patronato habrían entrado en Indias un total aproximado de 954 clérigos extranjeros, “distribuidos entre 78 franciscanos, 3 dominicos, 1 capuchino y **874 jesuitas**” (Borges Morán, 1977, 302, las negritas son de la autora).

Esta práctica de la Compañía de Jesús fue acompañada por una permanente y sostenida protesta de los funcionarios reales que insistieron en esgrimir los innumerables decretos, cédulas reales y demás que prohibían el ingreso de extranjeros y con especial énfasis clérigos extranjeros en Indias. Protestas que llegaron en ciertas oportunidades a materializarse y expulsar a los transgresores.

Respecto a esta prohibición hay que recalcar que hubo una clara diferencia entre las medidas referentes a los simples civiles y la destinada a los clérigos. La proscripción del paso de extranjeros a Indias fue mucho más estricta y severa para los religiosos que para los laicos. Cuando de clérigos se trataba, las cédulas reales fueron claras y precisas.

Mandamos a nuestros Presidente y Jueces Oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla, que no dexen, ni consientan passar á las Indias Religiosos estrangeros de estos nuestros Reynos, y si llevaren licencia del Superior que residiere en ellos, o de otros, la envíen al Consejo de Indias, para que en él vista, se provea lo que convenga, y en el ínterin no los dexen passar.⁴

En el caso de grupos específicos de extranjeros laicos en numerosas oportunidades se les concedía el privilegio de poder viajar a Indias y asentarse ahí. Por ejemplo, de aquellos considerados poseedores de oficios útiles a la República. (Domínguez Compañy, 1955, 108) Es interesante destacar que casi simultáneamente, mientras el Consejo de Indias dificultaba el paso del grupo de Pallas al Perú, el 18 de mayo de 1621, Felipe IV promulgaba el siguiente decreto respecto a los extranjeros civiles:

⁴ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, (desde ahora RLRI) Libro I, tít.XIV Ley xii:I, 62, de Carlos V, 9 de noviembre de 1530 y reiterada por Felipe IV, el 15 de junio de 1654) Encinas, 1945, Libro I:f.125r.

Declaramos, que la expulsión de los extranjeros, que residieren en las Indias, no se entienda en quanto a los que sirvieren oficios mecánicos, útiles a la República, porque la principal prohibición comprende a los tratantes, y a los que viven de vecindad en pueblos particulares, específicamente marítimos. Y ordenamos a los gobernadores y Justicias que dispongan esta materia en tal forma, que los particulares, en quien cesa la razón, no padezcan, porque la principal causa consiste en purgar la República en personas, que no convienen y conservar las que fueren útiles y necesarias, guardando la integridad de Nuestra Santa Fe Católica.⁵

Ante estas consideraciones reales podemos llegar a la conclusión de que los sacerdotes extranjeros no eran estimados ni útiles ni necesarios por el Rey. Peor aún, se los reputaba un peligro para la “conservación” de las Indias (Aspurz, 1946, 227).

El principal destinatario del real decreto de 9 de noviembre de 1530 fue la orden franciscana, pero con el tiempo esta cédula real fue interpretada como concerniente a todos los clérigos extranjeros y con este sentido se comenzó a usar profusamente durante el siglo XVII (Aspurz, 1946, 82, 86). Desde ese momento los decretos prohibicionistas se sucedieron, uno detrás de otro, siendo el decreto de 1654 un hito en cuanto al endurecimiento de la posición real en este tema. Cuando la Corte y sus funcionarios permitían, con carácter de excepción, el paso de un número limitado de jesuitas extranjeros y después de haber revisado a cada religioso en particular, esto se hacía con la salvedad que serían destinados exclusivamente a las misiones de indígenas. Con el tiempo, y en vista que esto no se cumplía, son numerosos los documentos y decretos que advierten y -en diversas ocasiones cumplen- con la amenaza de la expulsión.

En la “Respuesta de 10 de febrero de 1701 que remite el Fiscal del Consejo de Indias al Padre General de la Compañía de Jesús, del orden del Consejo”, denuncia que:

ninguno de los jesuitas que a costa de Su Majestad pasan de Europa a las misiones de Indias, pueden estar en los Colegios de dicha religión, ni obtener en ellos Cátedras, Púlpitos y Gobiernos y que el General de dicha Compañía no tiene autoridad para dar estos empleos a dichos europeos. Y que en caso de no admitir la Compañía los despachos que en esta forma y con estas calidades conceden misioneros a la Provincia del Perú con esta misión, como las demás que pareciere, se encarguen a otras Religiones.⁶

Resulta evidente que una vez que la Compañía de Jesús optó por el camino de la confrontación y de la presión sobre la Corte española en este asunto, su estrategia inmediata fue construir una serie de argumentos que le permitieran defender su posición. Este discurso se basó de manera general en proclamar la urgente falta de efectivos en Indias. Como en España había una escasez aguda de religiosos capaces de cubrir sus necesidades se hacía obligatorio recurrir a estudiantes o padres extranjeros, sobre todo para satisfacer la falta de personal en las misiones de indios. Pero, sin embargo, los escasos permisos que la corona emitió para el ingreso de jesuitas extranjeros estuvieron condicionados a la obligación de destinarlos a las misiones de indios, lo que no se cumplió pues un gran número de estos

⁵ RLRI, Libro IX tít. XXVII, ley X, 13. Felipe IV, 18 de mayo de 1621.

⁶ BNCH, “Fondo Medina” HA-M193-26; RAH, “Papeles Jesuitas” T. 170 (nº 4).

extranjeros se repartían en los diferentes colegios y haciendas jesuitas a través de la provincia.

Otro argumento que esgrimió la Compañía de Jesús para justificar la necesidad de ingresar jesuitas extranjeros fue que no era posible reclutar criollos o hijos de españoles nacidos en Indias porque tenían dificultad para aprender las lenguas indígenas. Al respecto Solórzano y Pereira en su *Política Indiana* se preocupó de desmontar esta narrativa: “La pericia del idioma o lengua que hablan los indios de la misma tierra, la qual maman en la leche y la aprenden tarde y mal los que vienen de fuera” y continúa explicando que por diversas cédulas reales se debe preferir en los puestos eclesiásticos a los criollos que a los extranjeros. (Solórzano y Pereira, 1776, Tomo II, Lib. IV, 18-31).

El padre Pedro de Leturia SI abordó este problema desde el punto de vista de la obra del jesuita Diego de Avendaño que en el capítulo IV de su *Thesaurus Indicus*, (Leturia, 1959, I, 453-467) desenvuelve una serie de explicaciones en concordancia con la posición oficial de su orden en Roma, pero se muestra incrédulo ante la reticencia de admitir criollos en sus filas:

Parece que se excluiría sin motivo del negocio de la salvación de las almas a los extranjeros de aquellas regiones que se hallan sometidas a nuestro rey como a su verdadero señor. La razón es manifiesta: nuestros reyes, conforme a la obligación que, como vimos en el número anterior, ellos mismos reconocen, deben proveer a estas tierras de ministros aptos para la salvación de los indios; ahora bien, **pueden esos hallarse en las dichas provincias**; luego son sin motivo excluidos (Leturia, 1959, I, 385-388, negritas de la autora).

Recurrir a hijos de españoles nacidos en Indias y educados en los colegios de la Compañía era la alternativa predilecta por la Corona, ya que esto le permitía disminuir los gastos que implicaba el envío periódico de clérigos a su costa, obligación adquirida con el Patronato Real. Al respecto se conservan numerosas recomendaciones en que el monarca exhorta a adoptar esta medida. Los funcionarios y clérigos seculares también instaban a ello. Por ejemplo, el año 1561 escribía al obispo de México que: “Está bien haber ordenado ansy clérigos como frailes de los nacidos en esa tierra de españoles y españolas, y ansy lo podréis hacer de aquí adelante” (Encinas, 1945, I, f. 173).

Y Solórzano y Pereira se refiere explícitamente en su *Política Indiana* a que:

... aún hay otros muchos textos y Autores que distinguiendo en cuanto a esto los Oficios Seculares de los Beneficios Eclesiásticos, desean, y piden sean preferidos y proveídos para estos, no sólo los que son del mismo Reyno sino aun los que son del mismo lugar donde se sirven los beneficios (Solórzano y Pereira, 1776 T. II Lib. IV cap. XIX n. 9).

Un gran número de los estudiantes criollos más aventajados y que la Compañía rechazaba incorporar en sus filas, fueron absorbidos por la Orden de San Francisco. Un ejemplo destacado es el caso del obispo franciscano del Paraguay, Bernardino de Cárdenas (La Paz, 17 de mayo de 1579 - 1668). Intelectual y gran conocedor de lenguas indígenas en las cuales compuso catecismos además de gran predicador, y que en su larga vida desarrolló una destacada labor como misionero. (BNE Ms 3042 f. 209r. – f.217v)

Por su parte Lavallé, considera que los enfrentamientos conventuales entre criollos y peninsulares fueron un factor que disuadió a los jesuitas de permitir entrar en sus filas a un mayor número de criollos. Por el mero juego electivo, a corto plazo los religiosos españoles no podían sino terminar desplazados. Para evitarlo, pidieron a su protector natural, el poder político que ejercía el Patronato Real, que se impusiera una alternativa.⁷ Era, según pensaban, el único medio para garantizar sus intereses, esto es su presencia, en uno de cada dos trienios a la cabeza de las provincias (Lavallé, 1993, 163).

Por lo demás en el virreinato peruano fue extensa la lista de destacados religiosos criollos educados en los colegios jesuitas y que terminaron incorporándose a otras órdenes religiosas. Pedro de Ribadeneira, se vanagloriaba con el gran éxito que la Compañía tuvo desde temprano, en la formación de religiosos y en la educación de los jóvenes. Aspecto en el cual Ignacio de Loyola hacía hincapié tal como lo explica Ribadeneira,

Y no menor ha sido el que han recibido muchas religiones, en las cuales han entrado gran número de religiosos que han estudiado en los colegios de la Compañía, los cuales van instruidos y ejercitados en la oración y mortificación y conocimiento del estado que toman, y así, tienen que trabajar poco con ellos sus maestros de novicios, y dan muy buen ejemplo de sí; y aún no se puede ver el fruto que para adelante se ha de seguir; hasta que sea tiempo que crezcan las nuevas plantas y den el fruto de santos preladados buenos y honrados gobernadores de las repúblicas (Ribadeneira, 1951, 280).

Según el jesuita François Dainville, para entender esta determinación de Ignacio hay que poner los ojos sobre Europa, donde desde 1534 en adelante, tanto Lutero como Calvino y sus seguidores, habían llegado al convencimiento que la gran batalla por las almas de los cristianos y donde se jugaría el futuro de la Reforma sería en las aulas de los colegios (Dainville, 1978, 31). Basta con seguir a Pallas y sus compañeros en su derrotero a Sevilla para corroborar la enorme expansión y peso que la Compañía de Jesús había logrado en este ámbito (Pallas, 2007, 65-66 y 40-83).

La plana mayor de la Compañía de Jesús actuó de manera ambigua. El procurador del Perú Diego de Torres Bollo, el año 1604, intentó fundar seminarios en Alcalá y Salamanca, para que los futuros misioneros aprendieran idiomas indígenas y se prepararan antes de llegar a las Indias. La Corona apoyó esta iniciativa que ya había sido implementada por otras órdenes religiosas. Por ejemplo, la Orden de San Agustín que, no obstante ser la menos numerosa había instituido en Valladolid uno de estos seminarios para sustentar sus misiones de Filipinas, lo que le permitió prescindir completamente de reclutar clérigos extranjeros. Borges Morán, menciona que: El P. Diego de Torres fue partidario de crear esta escuela de misioneros, pero el general jesuita Acquaviva se opuso argumentando que esto, “contradecía el espíritu de la Compañía, la vocación misionera no podía reputarse como don privativo de algunos” (1977, 210-211), razón por la cual se descartó el proyecto.

Es evidente que en la medida que las restantes órdenes religiosas no sufrieron de los problemas que se quejaban los jesuitas, el Consejo de Indias sabía que estos argumentos no

⁷ Respecto a la “alternativa” y su adopción por las órdenes regulares peruanas, consultar la obra de Lavallé (1982, I, 423-616).

eran más que pretextos para justificar la introducción en Indias de jesuitas extranjeros, sobre todo italianos.⁸

El libro de Lázaro Aspurz, en su momento, llamó la atención de algunos historiadores que se ocuparon de analizar los datos que aportaba. Entre ellos el padre Miguel Batllori SI que, ante el conflicto sostenido que provocó el ingreso irregular en Indias de estos jesuitas extranjeros, sustentó la tesis de que la Compañía de Jesús, por su propia filosofía evangelizadora, tenía un carácter esencialmente “internacionalista” y por ello priorizó la política de enviar misioneros de diversas “naturalezas” a sus misiones (Batllori, 1979, 67-75).

un caso típico, aunque no único, de internacionalismo en la provincia del Paraguay. Las misiones del antiguo Paraguay –hoy muy repartido con Brasil y Argentina– las fundaron, en un principio, misioneros llegados del Brasil: un portugués, un catalán y un irlandés. Y ese mismo carácter internacional fue conservado en adelante por dicha provincia (Batllori, 1979, 81).

Según Batllori las exigencias nacieron del “carácter monárquico-aristocrático de la Compañía de Jesús en su régimen interno”, que no cedieron ante la oposición más o menos energética que presentaron las monarquías y que en el caso de la española detentaba el derecho al Patronato sobre la Iglesia en Indias. El desafío adquirió las características de una “Nueva Conquista de Indias”.

Continúa explicando que:

De este modo la Compañía fue casi la única orden religiosa que aún después de 1654, hasta la segunda mitad del siglo XVIII, siguió constantemente enviando misioneros extranjeros a América, donde algunas misiones y provincias en particular la del Paraguay, tuvo un marcado carácter internacional (Batllori, 1979, 80).

Los trámites para el envío de misioneros jesuitas a una determinada provincia de ultramar eran los siguientes: primero se nombraba un procurador que la representara ante la Corte española, el cual una vez en España, presentaba un documento ante el Consejo de Indias explicando las razones de su petitorio. Era este organismo quien fijaba en definitiva la cantidad de clérigos aprobados. Una vez autorizado el envío, el procurador viajaba a Roma a discutir con el general de la Compañía, de qué provincias se sacarían los religiosos. Paralelamente una vez que el monarca había aprobado el envío, el Consejo de Indias comunicaba la decisión a la Casa de Contratación y la orden de pagar la cantidad de dinero que costaría la delegación. Esto enmarcado dentro de las obligaciones asumidas por el soberano como Patrono de la Iglesia de Indias.

Pallas se preocupa en su obra de reproducir textualmente e “inextenso” la Real Cédula de 23 de diciembre de 1615⁹, (Pallas, 2007, 89-90) por la cual Felipe III ordenaba a sus

⁸ AHN, Códice 754B ff. 294r-v 293r-v, 298v; AHN *Documentos de Indias* 415, s/f. AGI Indiferente 748 s/f.; Ayala, Tomo III, Consultas 1766.

⁹ Esta es la Real Cédula con la cual el Rey ordenaba a sus oficiales de la Real Hacienda de Tierra Firme que ayuden a los expedicionarios y que les provean de lo necesario para el transporte. “EL REY Mi presidente y jueces oficiales reales de la Casa de la Contratación de Sevilla. Por cédula mía de la fecha, he dado licencia al Pe. Juan Vázquez de la Compañía de Jesús, para volver a las provincias del Perú y llevar consigo treinta religiosos de la misma Compañía y cuatro criados que los sirvan y porque mi voluntad es que sean proveídos de lo necesario para el viaje, os mando que del dinero que enviaré para pasajes de religiosos o de otra cualquier

funcionarios en Indias que se ocuparan del sustento de los clérigos durante su trayecto al Perú. Detrás de esta actitud algo insólita, se encuentra el evidente interés por demostrar la legitimidad de su grupo, sobre todo en vista de los problemas burocráticos que tuvieron que sufrir en Sevilla:

Luego que llegaron a esta ciudad de Panamá los padres trataron del despacho para el Perú, pero como dependía de los oficiales de la Real Hacienda no se pudo alcanzar tan presto, antes costó mucho trabajo para cuya inteligencia se ha de suponer que Su Majestad, el Rey nuestro Señor, como celosísimo de la salvación de sus vasallos y de la cristiandad de sus Estados todas las veces que pasan religiosos a las Indias, los avía a su costa con una Cédula en que manda a sus oficiales reales de los lugares por donde han de pasar que les den lo necesario para el viaje y para que se vea mejor la forma del despacho y la estimación de los que se ofrecen a tal empresa (Pallas, 2007, 89).

En su *Misión a las Indias* Pallas nos relata el revuelo social que provocó en Málaga la presencia de él y de sus compañeros de expedición. Titula el capítulo: “*Recélanse los del pueblo de los padres como de espías*”, refiriéndose al suceso de esta manera:

Y la sospecha se aumentó al día siguiente con los padres mismos, porque desembarcándose para decir misa, como los viesan en tierra sin manteos ni ropas pardas, que es el hábito que comúnmente traen los de la Compañía en España, por las ropas negras que usan en Italia, fueron tenidos por clérigos ingleses o de Holanda. Aguardaron a que saliesen de la Iglesia y lleváronlos ante el gobernador que estaba en la plaza, muy acompañado de ministros y otras gentes, fuera de los muchos que concurrieron a la novedad del traje, y al deseo de saber en qué paraba el suceso (Pallas, 2007, 41).

Y aunque este equívoco se aclaró rápidamente, podemos observar cuán extraño fue, para los andaluces de entonces, encontrarse con estos extranjeros pululando por las calles de sus ciudades. Espectáculo sin duda poco frecuente.

Ni es de pasar en silencio la admiración y edificación que se causaba en la ciudad, viendo salir de ella tantos padres para embarcarse a diferentes misiones de las Indias, porque en junio de seiscientos y dieciséis partieron con su Procurador general de México, los treinta compañeros que iban a Nueva España. Y luego, por noviembre, los otros treinta del Paraguay, que fueron a Portugal y de allí a Tucumán y Chile; quedando en Sevilla otros treinta que estábamos señalados para venir al Perú, que contados con los procuradores y compañeros de estos, eran por todos cerca de cien sujetos, sin otros muchos que aquel año se embarcaron en Lisboa para ir a la India oriental.

Y continúa:

hacienda mía que hubiere en esa Casa y fuere a cargo de vos el mi Tesorero, proveáis a los dichos treinta religiosos y criados de lo que fuere menester para su pasaje desde esa ciudad hasta la Provincia de Tierra Firme, y a cada uno de los dichos religiosos darás un vestuario conforme al que acostumbran a traer y un colchón y una frazada y una almohada, para la mar y dos reales cada día para su sustentación [...] y que tomen la razón de esta mi cédula mis contadores de cuentas que residen en mi Consejo de las Indias. Fecha en Madrid a 23 de diciembre de 1615”.

Y así parece que se ocasionaba justamente la moción en los ánimos cuerdos de toda aquella República, cuya conversación ordinaria era alabar y engrandecer el hecho, **llamándolo conquista del Nuevo Mundo y triunfo de nuestro Santo Padre Ignacio**, porque quién hay tan ciego, (decía así cierto personaje calificado y sabio entre los barones doctos de aquella gran ciudad, hablando con un padre de los que habían de venir al Perú) que el resplandor de tanta luz, no eche de ver que vive y está ardiendo aún todavía, en los hijos de este ígneo patriarca y religión encendida, la llama del espíritu santo, y el celo de abrazar las almas que nuestro salvador Jesucristo trajo a la tierra y encendió en los pechos de sus apóstoles, para que la extendiesen y dilatasen por todos los confines del mundo (Pallas, 2007, 59-60).

El Real Patronato de la Corona castellana sobre la Iglesia americana.

Los antecedentes del Real Patronato e incluso del Real Vicariato se encuentran contenidos en el Código de las Siete Partidas del Rey Alfonso X el Sabio (S. XIII), pues en la Partida II, Ley V:11, se menciona que: “Vicarios de Dios son los reyes cada uno en su regno”. Pero fue con motivos de la captura de Granada y del descubrimiento de América cuando el Papa Alejandro VI, extendiendo las concesiones que con anterioridad ya se habían otorgado al monarca portugués, promulgó una serie de bulas que serán la base sobre la cual los monarcas castellanos irán construyendo sus derechos patronales en las Indias. Estas tres bulas son, la *Inter Caetera* de 3 de mayo de 1493, a través de la cual se les concede a los Reyes Católicos la soberanía sobre las tierras recién descubiertas, la bula *Inter Caetera* de 4 de mayo de 1493 donde se delimitan las zonas de conquista correspondiente a los castellanos y a los portugueses, y por último una tercera bula denominada *Eximiae Devotionis* de 3 de mayo de 1493 en que se conceden todos estos privilegios a cambio de la evangelización de sus nativos. Se deja constancia expresa que los Reyes católicos deberán “destinar” a la evangelización “varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos para instruir a los residentes y habitantes citados en la fe católica e inculcarles buenas costumbres”. En cuanto a la bula *Inter Caetera* es la suma de los privilegios papales otorgados con anterioridad a los monarcas portugueses que ahora son trasladados literalmente a Castilla.

Desde un punto de vista general el Patronato Real consistió en que el Papa cedía una serie de sus atribuciones, nombramientos de cargos eclesiásticos, delimitación de diócesis y cobro de diezmos a cambio de sustentar la empresa de evangelización de los indios que incluía el pasaje y soporte de los misioneros en todo el trayecto hasta Indias, fundación de iglesias y su sustento, la presentación y nombramiento de puestos clericales además de otras atribuciones que los monarcas castellanos se fueron apropiando a medida que pudieron (Numhauser, 2013, 85-103).

Fue Fernando el Católico, quien a través de estas bulas se ocupó de implantarlas en Indias y quien le dio forma y espíritu al Patronato americano a través de una política centralizadora, absorbente y decidida a apropiarse de la mayor cantidad de atribuciones papales que fuere posible. Este objetivo lo consideraba de la mayor importancia para la estabilidad de la Corona.

El padre Leturia, considera que el punto de partida de esta institución en América fue la bula concedida por el Papa Julio II de 28 de julio de 1508, en que se otorgaba a los Reyes

Católicos el derecho de presentación para los obispados y demás beneficios de las tierras descubiertas y por descubrir en el Nuevo Mundo. (Leturia, 1958, I, 3) Debemos subrayar que, aunque con el tiempo surgieron discusiones referentes al derecho de Patronato Real nunca se cuestionó la legitimidad canónica del ejercicio de este privilegio. (Leturia, 1958, I, 17).

Finalmente, desde un punto de vista operativo y para llevar adelante todos estos objetivos evangelizadores y propagadores de la fe se autorizó al monarca castellano el cobro de los *diezmos* en Indias, *privilegio* que por razones obvias cedió en su ejecución concreta a las iglesias locales (Egaña, 1958, 1-24).

La Corona castellana, a través de toda su trayectoria en América, le dio una importancia máxima a mantener un control férreo sobre la Iglesia y el estamento clerical de su reino, que consideraba un factor esencial para su supervivencia. De ahí las muchísimas expresiones que iban más allá de la legislación misma y que podemos comprobar a través de la correspondencia del Rey con sus funcionarios en Indias, de la censura sobre cualquier escrito que pusiera en duda o cuestionara este derecho y que en caso de ser violado se transformaba en un delito de Lesa Majestad. El rey permaneció en una constante vigilia para prevenir cualquier intromisión, o duda referente a sus derechos a sustentar y defender a rajatabla este privilegio.¹⁰

Juan de Solórzano y Pereira y su *Política Indiana* resulta fundamental en la exégesis del Patronato Real. Este autor sostuvo que esta prerrogativa le pertenecía a la Corona castellana en carácter de regalía y por lo tanto era inajenable, invariable e indiscutible. “De esto resulta, que por ningún modo ni aún por concesión expresa de los mismos Reyes se pueda enagenar, ni transferir a otras personas, como ni las demás cosas que llaman de sus Regalías o de su Corona” (Solórzano, 1776, II, 15).

Estas ideas se transmitían claramente en los lineamientos de gobierno provenientes de Madrid, de manera que los funcionarios sabían perfectamente cuales eran las líneas rojas que no podían traspasar.

Un ejemplo interesante de este proceder lo podemos observar en la siguiente carta en que la emperatriz Juana en nombre de Carlos V se dirige a la Audiencia de México el 20 de marzo de 1532 ordenándoles que no consientan que el Marqués del Valle use de unas bulas papales que considera que vulneran sus derechos de Patronato:

Por parte del Marqués del Valle ha sido presentada en el Nuestro Consejo de las Indias un traslado autorizado de una bula de nuestro muy santo Padre en el que le concede el *ius patronatus* de las tierras contenidas en la merced que Su Magestad le hizo suplicándonos mandassemos dar consentimiento a ello: y porque como veys esto podría ser en perjuyzio de nuestro patronazgo Real y él no lo debió obtener sin expreso consentimiento de Su Magestad, le embio a mandar por una mi cedula que con esta va que no se use della y luego os entregue todas las bulas y escrituras que cerca desto tuviere (Encinas, 1945, I, 83).

¹⁰ BP, II – 2848, s/f.

Mientras que Solórzano menciona cómo en las instrucciones que se daban a los virreyes que iban a Perú y Nueva España se incluía este capítulo:

Asimismo os encargo tengáis muy particular cuenta con la conservación del derecho de mi patronato Real guardándolo vos y haciendo que los Prelados así Eclesiásticos como de las Órdenes, no le quebranten sino que antes le guarden, según y cómo ha sido concedido a los Reyes de España por la Santa Sede Apostólica, y se declara en las provisiones que sobre ello por mí están dadas, sin permitir ni dar lugar a que los Prelados se embaracen, ni metan en lo que no les pertenece, como algunos lo han intentado (Solórzano, 1776, II, 8-9).

Egaña comentando sobre el proceso de apropiación de atribuciones patronales tanto por la dinastía de los Austrias como de los Borbones, observa que “es interesante recorrer el camino andado por los Reyes en el uso de las tales concesiones, para entender la mentalidad con que se apropiaban y explicaban las bulas” (Egaña, 1958, 25).

El Patronato Real fue un asunto que nunca se puso en discusión y sobre el cual se actuó de manera muy conservadora, pues se evitó cualquier atisbo de reforma en la concesión primitiva. La Corona basaba en esta regalía su derecho a la conservación de las Indias. Y, por ende, quién ponía en entredicho cualquier aspecto del Patronato atentaba contra sus intereses fundamentales:

Por cuanto el derecho de el Patronazgo Eclesiástico nos pertenece en todo el Estado de las Indias, así por haberse descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo, edificado y dotado en él las Iglesias y Monasterios a nuestra costa y de los Señores Reyes Católicos nuestros antecesores como por habérsenos concedido por Bulas de los Sumos Pontífices de su propio motu, para su conservación y de la justicia que a él tenemos.
11

Se penó duramente cualquier intento o conato de cuestionamiento o intervencionismo, viniere de donde viniere, pero sobre todo de Roma:

y que ninguna persona Secular, ni Eclesiástica, Orden, ni Convento, Religión o Comunidad de cualquier estado, condición, calidad y preeminencia, judicial o extrajudicialmente, por cualquier ocasión o causa sea osado á entrometerse en cosa tocante al dicho Patronazgo Real, ni á Nos perjudicar en él, ni a proveer Iglesia ni Beneficio ni Oficio Eclesiástico, ni a recibirlo, siendo proveído en todo el Estado de las Indias, sin nuestra presentación, o de la persona a quién Nos por ley o provisión patente lo cometiéremos; y el que lo contrario hiziere, siendo persona Secular, incurra en perdimiento de las mercedes que de Nos tuviere en todo el Estado de las Indias, y sea inhábil para tener y obtener otras, y desterrado perpetuamente de todos nuestros Reynos; y, siendo Eclesiástico, sea habido y tenido por estraño dellos, y no pueda tener ni obtener Beneficio ni Oficio Eclesiástico en los dichos nuestros Reynos, y unos y otros incurran en las demás penas establecidas por leyes de estos Reynos, y nuestro Virreyes, Audiencias y Justicias Reales procedan con todo rigor ... (Lissón Chaves, 1947, V, 322-342).

¹¹ RLRI, 1774, Tomo I, Libro I, tít. 6º ley j. Por Felipe II el 1º de junio de 1574, reiterada el 15 de junio de 1564 y nuevamente el 21 de febrero de 1575.

En este contexto el rey estimaba que los clérigos extranjeros representaban un peligro sustancial para la conservación de las Indias, o sea, para sus intereses fundamentales. Pues mientras los curas españoles se encontraban unidos a su corona por múltiples intereses y además por lazos de fidelidad y lealtad, esto no ocurría con los sacerdotes extranjeros. Muchos de estos religiosos provenían de territorios bajo su dominio, como el Reino de Nápoles, sitio donde sus funcionarios habían soportado o soportaban fuertes reacciones antihispanas. El monarca consideraba que clérigos extranjeros, capaces de influir en un territorio lejano, como lo estaban las Indias, era un riesgo que no estaba dispuesto a correr. Temor del cual, como hemos visto, se hizo eco el derecho indiano (Schäfer, 1947, II, 191-248, Villari, 1979, 79-122).

El paradójico destino de Gerónimo Pallas.

El ingreso de la Compañía de Jesús en el Perú fue sancionado por la Junta Magna de 1568 (Ramos, 1986, 1-61). La reunión fue convocada por Felipe II, para redactar las instrucciones que llevaría consigo el recientemente designado virrey del Perú, Francisco de Toledo. Este funcionario fue enviado con el propósito expreso de realizar una serie de profundas reformas en el virreinato. Durante el transcurso de ellas y en gran medida por las fuertes presiones ejercidas por el tercer general de la Compañía de Jesús, San Francisco de Borja, Duque de Gandía, se planteó la posibilidad de que lo acompañara una primera dotación de jesuitas. Esto provocó en el seno de la Junta, fuertes disputas referentes a los pro y contra de su inclusión en esta nueva etapa de gobierno del Perú. Entonces ya se tenía claro cuáles eran los lineamientos ideológicos y políticos de la Compañía. Uno de los muchos documentos contrarios a los jesuitas y que contiene duras quejas en contra de la Compañía fue la “Instrucción y principios como se gobiernan los Padres de la Compañía”, redactado en Amberes el 18 de enero de 1575 por Benito Arias Montano, intelectual de gran influencia sobre el monarca. Este documento del cual se conservan varias copias manuscritas es una dura crítica a los métodos empleados por los jesuitas en su proceso de expansión.¹²

Finalmente se permitió el envío de una primera dotación de ocho religiosos de la Compañía de Jesús que arribó a Lima el año 1568.

Sin embargo, los recelos respecto a la Compañía se verían confirmados pocos años después de instalados en el Perú, cuando siendo aún virrey Francisco de Toledo se produjeron fuertes choques en Potosí entre la Compañía y la administración real, que terminaron con varios miembros destacados de esta primera delegación, como el maestro Luís López Ballesteros, expulsado de Indias y confinado en España en el Colegio de Trigueros en Huelva durante un largo período (Numhauser, 2004, 95-113).

Paralelamente a estos acontecimientos, al fallecer el prepósito general Francisco de Borja y a través de una serie de intrincadas maniobras políticas, los miembros portugueses e italianos de la Compañía lograron “arrebatar” el generalato de manos hispanas, “de quienes se recelaba aspiraban a hacerlo monopolio de su nación”, depositando el cargo en las del belga Everardo Mercuriano (1573-1580).¹³ (Lozano Navarro, 2005, 104-105). Aunque fue

¹² BNE, ms. 2565 ff. 30r y 30v. y ms. 10.351, ff. 1r-96r.

¹³ ASV, AA Arm. I – XVIII 2523.

durante la etapa final del largo gobierno de Claudio Acquaviva (1581 -1615) cuando una serie de graves roces, entre la Compañía y la Corona castellana, llevaron a la plana mayor de aquella a favorecer una política de confrontación velada, aunque sostenida con la Corona (Guerra, 2001, 84-150, Jiménez Pablo, 2017, 619-637).

Fueron varios los motivos que llevaron a Acquaviva a adoptar esta actitud, aunque el de mayor peso, fue el grave choque con Felipe II, ocurrido a finales del siglo XVI. El rey apoyado por algunos jesuitas españoles “regalistas”, sobre todo por el cronista Joseph de Acosta, forzó la convocatoria de la V Congregación General de la Compañía que se celebró entre el 3 de noviembre de 1593 al 18 de enero de 1594. Este jesuita era partidario de celebrar esta reunión a la cual el general Acquaviva se oponía férreamente, pues opinaba que era una intervención externa a la orden. Acosta por medio de una complicada intriga, y una vez convertido en el hombre de confianza de Felipe II en asuntos de la Compañía de Jesús, consiguió una orden pontificia, expedida el 15 de diciembre de 1592, en que se conminaba al prepósito general que convocara a la Congregación. En esta maniobra Acosta, que había regresado a España en el año 1587, se alió con enemigos del general, tanto de dentro como de fuera de la Orden, actitud que este nunca le perdonó. Aunque Felipe II no logró destituir a Acquaviva, en esta reunión se tomaron una serie de resoluciones que gracias al apoyo de Acosta y a los numerosos padres regalistas, fueron impuestas por el monarca hispano a Acquaviva, quien, sometido a fuertes presiones, se vio forzado a ceder (Numhauser, 2004, 102-107).

El embajador español ante el Papa, el duque de Sesa, en carta al licenciado Arenillas sobre estos acontecimientos se congratulaba de los logros favorables para los intereses de España, explicándole que:

no pensé que pudiéramos salir con tantas cosas, y la que más ha importado ha sido dejar señalado término para la Congregación general, cosa que el General ha procurado resistir cuanto le ha sido posible. En fin, el ha visto los cuernos al toro, como digo a S. M. Y temblado de que no le quitasen el oficio cuando vio la mudanza de los Asistentes, que conforme a sus Constituciones son tan perpetuos como él (Astráin, 1913, III, 603-604).

Todo indica que, desde la perspectiva de Acquaviva y más aún desde la de su sucesor Muzio Vitelleschi, la Compañía de Jesús debía optar por enviar al Perú padres absolutamente obedientes, confiables y fieles a la plana mayor de la Compañía en Roma, neutralizando de esta manera a aquellos jesuitas regalistas que como el padre Acosta eran leales vasallos del rey español.

Como lo explica Julián Lozano Navarro:

La alianza entre el soberano y los jesuitas españoles disidentes cristaliza hacia 1578. La idea central que unos y otros apoyan es que el general no tiene por qué ser la última instancia del poder de la Compañía. Cada orden, lo que no excluye a la ignaciana, debería tener un superior o general en España con poderes completamente autónomos respecto a Roma (Lozano Navarro, 2005, 105).

En este contexto el padre Gerónimo Pallas fue el prototipo del jesuita, que una vez en Indias debía evitar que sucesos como el que protagonizó Acosta se repitieran. Mientras que en su crónica dejó cristalizados los anhelos de misión con los que partió de Italia, una vez

llegado a destino, debió resignarse a cumplir con el voto de obediencia que imponía la Compañía a sus miembros y conformarse con el papel que sus superiores le señalaron. No olvidemos que otra de las premisas impuestas por la Compañía de Jesús a sus miembros era que viajaban sin conocer cuál sería su ocupación en sus nuevos destinos. La explicación esgrimida fue que la vocación misionera no era exclusividad de unos pocos sino de todos los jesuitas y por lo tanto la “santa obediencia” debía de sobreponerse a las inclinaciones y deseos personales de cada cual.

Sin embargo, a la luz de sus palabras, esta situación debió de serle dolorosa:

Y porque sería cosa triste, que emprendiendo alguno este destierro y pasando por tantos trabajos se hallase después con las manos vacías, sin ningún fruto, o por lo menos no con tanto como pudiera ni con aquel gusto y consuelo que quisiera, sólo porque el intento, que tuvo, no fue el que convenía y pedía la obra para ser meritoria, me ha parecido ante todas cosas decir algo del fin que se ha de tener en esta misión, para que no se yerre en cosa de tanta importancia y de quién depende tanto bien o tanto mal (Pallas, 2007, 283).

Desde su desembarco en Paita, el día de año nuevo de 1618 y hasta su muerte el año 1670, transcurrieron cincuenta años dedicados mayoritariamente a labores administrativas y educativas, casi en absoluto misioneras (Sommervögel, 1985, 111). Así lo podemos comprobar en su “carta de edificación”, escrita por el Padre Ignacio de las Roelas, a su muerte:

En el cercado a 3 de agosto de 1670 el padre Jerónimo Pallas, Italiano de nación, de la Provincia de Campania de 75 años de edad, profeso de 4 votos, varón insigne en santidad y prudencia, y administrador de una hacienda de campo muy retirada a que apenas suele haber quien se acomode gustando tanto el P. del retiro como de lo humilde de la ocupación reconociendo todos su mucha capacidad, letras y talento digno de gobernar una provincia entera y así de estos desvíos fue llamado a ser compañero de Provincial y en este y en los demás oficios fue ejemplar.¹⁴

Sin duda que esta “carta” no es la de un misionero. Para comprender el alcance del voto de obediencia de los jesuitas podemos ir a las “Constituciones” bajo el título: “De lo que toca a la obediencia” donde se menciona que:

Porque así el obediente para qualquiera cosa en que le quiera el Superior emplear en ayuda de todo el cuerpo de la Religión, debe alegremente emplearse, teniendo por cierto que se conforma en aquello con la divina Voluntad, más que en otra cosa que él podría hacer siguiendo su propria voluntad y juicio diferente. Y haciendo cuenta que cada uno de los que viven en obediencia se debe dexar llevar y regir de la divina Providencia por medio del Superior, como si fuese un cuerpo muerto que se dexa llevar adondequiera y tratar como quiera, o como un bastón de hombre viejo, que en dondequiera y en qualquiera cosa, que dél ayudarse querrá el que le tiene en la mano, sirve (Constituciones, Parte VI, Cap. 1 n. 1).

Por lo demás podemos sostener que desde que Pallas arribó al Perú colmó todas las expectativas cifradas en él por sus superiores. Siendo uno de los primeros superiores que iniciaron una serie de violentos enfrentamientos con los obispos que pretendían realizar la

¹⁴ ARSI Perú 16, ff.242r-242v.

periódica visita apostólica en un colegio o misión jesuita. Estas visitas se celebraban por resolución del Concilio de Trento y con la prerrogativa del Patronato Real. Por lo general estos controles en las demás órdenes de regulares se llevaban a término sin grandes conflictos. Un caso excepcional era la Compañía, que esgrimía ciertos privilegios papales no reconocidos por la Corona, para negar las entradas de los obispos en sus dependencias.

El incidente que narramos a continuación sucedió cuando Pallas ocupaba el puesto de rector del colegio de Juli y el obispo de La Paz, intentó visitarlo. Pastells recapitula de esta manera sobre el contenido de la carta que el 12 de marzo de 1635, el obispo de La Paz, envió al Rey, en que informaba que cuando intentó visitar las parroquias de Juli su rector en ese momento Gerónimo Pallas, protagonizó el siguiente incidente:

[Durante] la visita que hizo de 4 parroquias que están á cargo de los religiosos de la Compañía de Jesús, en el pueblo de Juli, provincia de Chucuito, en la mayor, que se intitula de San Pedro, había 10 sacerdotes y 3 hermanos, en forma de Colegio, con un Rector, que se llama el P. Jerónimo Palas; el cual rehusó la visita de los ornamentos y administración de los Santos Sacramentos, ni quiso exhibir los títulos ni presentaciones que debían tener los curas de las 4 parroquias, conforme al Real Patronazgo; ni las licencias con que administraban los Santos Sacramentos: respondiéndole que se hallaban exentos de hacerlo, y de tener las tales presentaciones y nominaciones y licencia del Ordinario, y que de 60 años a esta parte gozaban de este privilegio por gracia de Su Santidad Pío V y Gregorio XIV, y que aquel pueblo tenía esta posesión tolerada por los Prelados, Visitadores y Sede vacantes. Y habiendo el Obispo aducido sus derechos, en virtud de otro Breve de Paulo V, dado en Santa María la Mayor a 17 de Junio de 1620, y de muchas Reales Cédulas que tratan de la materia: en particular, las dadas en San Lorenzo a 22 de Agosto de 1620; en Madrid, a 11 y 22 de Junio de 1621; 6 de Septiembre de 1624; 14 de Noviembre de 1625; 26 de Marzo de 1620 y 6 de Abril de 1629, no se allanó dicho Padre; y así tuvo por acertado el Obispo avisar á su Provincial para que le corrija y á S. M. para que provea del remedio que convenga en conservación del Real Patronazgo y de la jurisdicción ordinaria, que tan amparada es siempre por S. M.; y según lo que pasa en aquel pueblo es como si no fuese miembro de este Obispado.

Y añade que:

no es poco inconveniente que cobren de las Cajas Reales de aquel partido los Sínodos, en la parte que puedan negociar, por sola su autoridad, contra lo que S. M., por otras muchas Cédulas, tiene prohibido; sin que se haya reparado hasta hoy en las residencias de los Gobernadores, en no pasarles en Data lo que así hubieren pagado; ya que en lo espiritual no se ha tratado de mirar cómo pueden administrar Sacramentos, ni hacer matrimonios válidos, sin tener la dicha licencia del Obispo; con tan gran peligro de la conciencia y con sola la ocasión del Breve sobredicho de Paulo V, anti-cuado y revocado (Pastells, 1912, I, 506).

Nos ha parecido de interés citar *inextenso* este informe del obispo de La Paz, en que se retrata un tipo de incidente que desde este momento comenzó a repetirse con bastante frecuencia en otras regiones del virreinato (Coello de la Rosa, 2002, 8-9).

Otro caso muy difundido fue el choque que unos años después tuvo el obispo del Paraguay Bernardino de Cárdenas con los jesuitas de las misiones guaraníes. También en esa ocasión se impidió que llevara adelante la visita apostólica y ante la insistencia enérgica del obispo se llegó a un enfrentamiento violento.

Cárdenas al dar cuenta a la Corte de los sucesos explicaba que:

los Curas de Indios, así religiosos como clérigos deben pasar, por la forma dada por S. M. conforme dicho Real Patronato, Santo Concilio de Trento, y Bulas de Summos Pontífices, nada de esto quieren los religiosos de la Compañía de Jesús, ni sujetarse del Real Patronato, presentación de Patrón, examen sinodal, institución y estación canónica, profesión de la fe en manos del Pastor de aquel ganado a quien se ha de administrar los sacramentos sino ser Dueños absolutos sin dependencia del Reyno, iglesia de Dios, ni obispo de aquellas tierras.

Su denuncia más grave sin embargo fue que tanto el obispado del Paraguay, como el de Buenos Aires, estaban llenos de enemigos, agregando que:

Soy Consejero del Reyno [y] debo como leal vasallo y criado suyo no permitir la intrépida contravención a sus justas y santas leyes, una de ellas es que no pasen extranjeros a estas Provincias y veo en mi obispado y en el de Buenos Ayres **las doctrinas llenas de religiosos extranjeros vasallos de otros Reyes enemigos de nuestro Rey y Señor natural.**¹⁵

Pero no todos callaron frente a este vuelco político de su propósito general. Durante las primeras décadas del siglo XVII se comenzaron a producir una crisis tras otra. Que según opinión del destacado jesuita sevillano Alonso Messía Venegas SI (Sevilla, 1557-Lima noviembre 17 de 1649), se debía a la internación de estos jesuitas extranjeros en el Perú (Torres Saldamando, 1882, 286-290).

¿Quién era Alonso Messía Venegas? Fue uno de los jesuitas más importantes de la provincia peruana de su época. Además de haber sido dos veces rector del colegio del Cuzco y dos veces procurador de la provincia peruana en Europa, era reputado como un escritor de éxito. Su opinión era muy respetada en la Corte, donde envió varios informes referentes a la condición de los indígenas y a su tratamiento, recomendando adoptar políticas que fueron atendidas con interés en Madrid.¹⁶ Además, se conoce que un libro suyo titulado "*Varones Insignes de la Compañía de Jesús en el Perú*" fue editado en Sevilla, aunque se desconoce su paradero.

El 2 de junio de 1639 Messía envía desde Lima una carta secreta al rey. En este documento denunciaba indignado lo que estaba aconteciendo en el Perú. El padre Lázaro Aspurz, la publicó inextenso por su importancia:

El año 1609 se consultó por mandado del rey Don Felipe 3 (que sea en gloria) en el Consejo de Estado si se concederían religiosos italianos de la Compañía de Jesús a los Padres Procuradores de las Indias Occidentales para que pasasen a ellas, por ser personas que se aplicaban con facilidad a aprender las lenguas indígenas (...) Obstó

¹⁵ BNE, Ms. 11.259-3 (4) f.4v. y 5r. (las negritas son nuestras).

¹⁶ BNE, Mss.8553, ff. 38r.-67v.

la prohibición general que había para extranjeros, el haberseles negado tres veces en el Consejo real de las Indias, hechas consultas muy atentas del caso. Que visto todo y considerado en Vuestro Consejo de Estado, respondió no sólo deberse denegar a los Procuradores de la Compañía lo que pedían, sino mandar al P. General de ella los volviese luego a Italia, aunque hubiesen estado años en las Indias. Medióse con mandar V.M. no pasase religioso Italiano a sus Indias (...) No se ha observado, antes favorecido más la nación, enviándoles de Roma el gobierno superior de aquellas provincias (Aspurz, 1946, 325).

Continúa enumerando a varios jesuitas italianos que en esos momentos ejercían altos cargos en la provincia peruana, entre ellos a Gerónimo Pallas:

En la ciudad de la Paz, el P. Hierónimo de Palas, Rector, habiéndolo sido de otros dos Colegios, y en el de San Martín de Lima (donde se crían 150 estudiantes con mantos y becas) es Rector un flamenco, y es confesor otro italiano. No se ha experimentado con su gobierno aumento no en lo espiritual ni en lo corporal, sino manifiesto y notorio decaimiento y una baja lastimosa, de que se podía hacer largo informa a V. M.

Además, denunciaba que, en ese preciso momento, en el colegio de San Martín de Lima “donde se crían ciento cincuenta estudiantes con mantos y becas” es “Rector un flamenco y es confesor un italiano”. Seguía explicando que este “gobierno por extranjeros no tiene ejemplar en otra Religión de las mendicantes que hay en este reino del Perú, ni admiten para oficio de Provincial a ningún nacido en Europa, si no es “alternativamente” con los que llaman “criollos de la tierra”. (Lavallé, 1982, I, 423-616) El jesuita solicitaba que se revise urgentemente lo que estaba sucediendo y la razón por la que estos italianos estaban llegando al virreinato:

Y que vayan no a ocuparse en Misiones y conversiones de infieles (que en el Perú no hay un extranjero que trate de este ministerio), sino a mandar y tener los oficios superiores, mirándose con su gobierno el ser espiritual y temporal de estas provincias.

Era evidente que un gran número de los que habían ingresado de esta manera eran destinados a ocuparse en puestos administrativos, académicos y directivos, como lo hemos comprobado con Gerónimo Pallas. Por último, le pedía al monarca que escuche lo que puede informarle el licenciado Juan de Mañosca, “inquisidor de más de treinta años en este Reino y que hoy va al Consejo Supremo por sus méritos promovido.”¹⁷

En esta misiva Messía se declara partidario de que la escasez de efectivos fuera cubierta con religiosos criollos. Expresaba que existía un gran peligro de que los extranjeros se encarguen de los colegios en que se educaban los jóvenes de la colonia y entre ellos los más brillantes del virreinato y de los cuales saldrían los futuros líderes del Perú. Dejando entrever que los valores que se inculcaban a estos jóvenes eran contrarios a los intereses del monarca hispano.

Sírvase V.M. ver si los inconvenientes que se juzgaron tales para prohibir el envío de religiosos italianos a Reinos tan distantes, tienen hoy la misma calidad y que vayan

¹⁷ Sobre Juan de Mañosca, AGI Contratación, 5793, L.1, ff.26v-27r; Contratación 5789 L.1, ff.490v – 490r. Contratación 5379, N.17 s./f.

no a ocuparse en Misiones y conversiones de infieles (que en el Perú no hay un extranjero que trate de este ministerio), sino a mandar y tener los oficios superiores. (Aspurz, 1946, 25-326)

Es importante resaltar el ambiente represivo que existía en la Compañía de Jesús el año 1639, hasta el extremo de obligar a que un jesuita de la importancia de Messía Venegas se comunicara con el monarca de manera secreta. (Gálvez Peña, 2001, 215-227)¹⁸

Entre los jesuitas italianos conflictivos encontramos al discípulo de Muzio Vitelleschi, Juan Anello Oliva. Napolitano de nacimiento (1572) fue además autor de una “Historia del Perú y Varones Insignes en Santidad de la Compañía de Jesús” (1631) (Oliva, 1988)¹⁹. Libro que el general Vitelleschi prohibió publicar, pero que, sin embargo, ejerció fuerte influencia dentro de los colegios jesuitas del virreinato donde se leía en el refectorio por trozos (Numhauser, 2007, 99-106; Numhauser, 2011, 187-210).

En esta obra, Oliva incorpora una serie de temas que ponían en entredicho los fundamentos sobre los cuales la Corona castellana basaba sus derechos a Indias.²⁰ Los años 30' del siglo XVII, fueron de gran actividad para Juan Anello Oliva. Además de la composición de esta historia, pronunció una serie de sermones contestatarios que provocaron un fuerte alboroto en el Perú acompañados por amenazas de expulsión del rey y sus funcionarios. Tanto fue así, que los ecos de estos escándalos llegaron al Vaticano, donde los informes fueron traducidos al italiano y archivados durante más de un siglo, para ser desempolvados cuando Campomanes, el ministro de Carlos III, buscaba documentos, que incriminaran a los jesuitas para expulsarlos de España. Junto a este documento se encuentra una nota traducida al italiano en que se da cuenta de una carta escrita por Felipe IV, el 14 de junio de 1639, en que le informaba al embajador en Roma “dello scandalo col quale ha predicato il Pre Oliva” y las consiguientes disculpas del general Vitelleschi.²¹

¹⁸ BNE, Ms 6976, p. 4. Durante el generalato de Claudio Acquaviva y más aún durante el gobierno de Muzio Vitelleschi, se impusieron en la Compañía de Jesús una serie de medidas restrictivas en lo que respecta a la libre comunicación entre los jesuitas y las autoridades externas a la orden. Muchas de ellas fueron adoptadas durante la VII Congregación general que eligió general a este último. En carta de 25 de septiembre de 1638, Vitelleschi escribe lo siguiente: “Aunque en el Decreto 2º de la 7ª Congregación General está tan grave y seriamente encargado a todos los de la Compañía que no procuren ni se valgan de intercesiones, favores y diligencias de seculares o de cualquiera otra persona de fuera en orden a alcanzar algún empleo o cualquiera otra cosa como es decir en este o aquel puesto etc. , sin embargo experimento que aunque por la misericordia del Señor en el cuerpo de la Compañía hay mucho bueno y singular obediencia en lo que se ordena en dicho decreto hay que temer que por algunos pocos de varias Provincias de Europa y fuera de ella no padezca daños considerables de su primero espíritu y gobierno y así para prevenirlos ordeno a todos los de la Compañía en virtud de Santa Obediencia y con pena de *excomunió mayor latae sententiae* (y V. Rª comunique a toda la Provincia en su nombre) que ninguno se ayude de sobredichos medios para sí ni para otros advirtiéndoles que fuera de la dicha pena se ejecutarán con efecto las que insinúa el dicho decreto ...” Messía Venegas tuvo esto presente al escribir su carta al rey.

¹⁹ El manuscrito original de esta obra del padre Juan Anello Oliva SI, se conserva en la British Library Add Ms 25327 y fue publicado el año 1998. Se conoce además otro manuscrito del mismo autor, más tardío pues se considera que fue compuesto el año 1639 y que se encuentra en la Biblioteca Regia Cassanatense, Ms 1815. Este manuscrito contiene interesantes variaciones respecto la obra de 1631 y aún se mantiene inédita.

²⁰ Oliva, BRC, 1639, Ms. 1815, f. 53v-63. v.

²¹ ASV, Fondo Gesuiti 13.

Aunque posiblemente en el área en que más destacó este jesuita fue por su actividad docente. Ocupó el cargo de rector de los colegios más importantes de la Compañía en la Provincia peruana. Entre sus discípulos más notorios se encuentra fray Buenaventura Salinas y Córdova (aprox. Lima 1592- Cuernavaca, 1653). Este era miembro de una de las familias más poderosas del Perú, que creció en el palacio virreinal y que el año 1616 entró en la orden franciscana. Entre sus actividades más relevante se encuentra la publicación el año 1630, sin la autorización real para hacerlo, de un controvertido libro “Memorial de las Historias del Nuevo Mundo, Pirú” (Salinas y Córdova, 1630) Esta obra fue confiscada y casi totalmente destruida por las autoridades coloniales, aún antes de salir de la imprenta en Lima, quedando trunca en la página 304. Recorriendo las páginas de este libro, se puede concluir que existió una gran simpatía de Salinas por la Compañía de Jesús, en cuyo colegio se formó y en particular por el padre Anello Oliva, a quien se refiere en varias ocasiones de manera muy elogiosa y cuya influencia en la obra de Salinas, se constata en múltiples ocasiones. Fray Buenaventura, siguiendo los pasos de su maestro jesuita, también se dedicó, en este período a declamar polémicos sermones contestatarios. Entre ellos, el que alcanzó mayor repercusión fue el que pronunció en la Catedral del Cuzco, el 20 de febrero de 1635, ante las más altas autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad. El arzobispo y obispo del Cuzco, Fernando de Vera, denunció indignado al rey que: “Por carta de siete de abril del año pasado de seiscientos y treinta y cinco di quenta a V.M. de la libertad con que en este Reyno hablan los religiosos en el Púlpito del gobierno de España.”

El obispo continúa explicando que:

en presencia de sus ilustrísimos Cabildo eclesiástico y secular y de otras muchas personas principales y concurso de gente y en el discurso del sermón dijo que Su Majestad del Rey nuestro Señor, que Dios guarde y prospere por muchos y felices años gobernaba tiránicamente y en prestillano en este Reino y a el enviaba no pescadores que pescasen con suavidad sino cazadores que con violencia destruían y que se llevaba la plata a Europa y daba las encomiendas a los aduladores que andaban cerca de su persona quitándolos a los hijos de los conquistadores de este Reino, y otras palabras escandalosas.²²

Estos informes llevaron a que desde la Corte se le ordenara, en abril de 1637, que “con disimulación procure que vaya, fray Buenaventura de Salinas por otro nombre Sancho de Córdoba, de la orden de San Francisco, a ese Reyno” (Lissón, 1947, V, 172-3).

La interacción entre la Corona castellana y la Compañía de Jesús en suelo americano es sin duda, uno de los aspectos fundamentales a considerar cuando estudiamos el período colonial. Hallándose la Iglesia sin excepciones, sometida al régimen del patronato real, lo que en el caso de las otras órdenes religiosas resulta bastante simple de analizar, al tratarse de los jesuitas se torna complejo.

Es indudable que no siempre hubo coincidencia de intereses entre la Compañía de Jesús y el monarca castellano, y que cuando esto se lograba era porque el organismo clerical había aceptado la autoridad y preeminencia del patronato real. Como hemos analizado a lo

²² AGI, Lima 305, f. 54 y Lima 572 L. 21 f. 262.

largo de este artículo, tanto la dinastía de los Habsburgo como la de los Borbones, jamás cedieron un ápice en sus derechos patronales, incluso en sus períodos de mayor debilidad. La Compañía de Jesús durante el gobierno de Claudio Acquaviva y aún más enérgicamente en el de Muzio Vitelleschi, comenzó a delinear una política tendiente a neutralizar estas prerrogativas reales. El envío de jesuitas extranjeros, sobre todo italianos, a pesar de las ordenanzas y leyes de Indias que prohibían hacerlo, buscaba contrarrestar la injerencia interna del monarca en la Compañía y al mismo tiempo debilitar a los jesuitas españoles que se mantenían fieles a la Corona hispana.

Hemos sido testigos de cómo el calabrés Gerónimo Pallas, integrante de uno de los primeros envíos de extranjeros dentro de este plan, una vez en Perú, inició una oposición violenta contra las Visitas apostólicas de clérigos seculares en las dependencias jesuíticas. Esta actitud continuó repitiéndose con nuevos protagonistas y provocando periódicas crisis en las distintas provincias americanas. También hemos mencionado la sucesión de obras y sermones antihispanos proferidos por el napolitano Juan Anello Oliva y su discípulo criollo el franciscano Buenaventura de Salinas y Córdova.

Sin duda aún queda mucho por averiguar en lo que respecta a las actividades en Indias de estos clérigos. Una de las razones de este atraso se debe a que la historiografía americanista a menudo ha olvidado incluir en sus análisis el factor *sine qua non* del patronato real. Por lo general, se concede a la Iglesia, en este caso a la Compañía de Jesús en las Indias, una mayor autonomía de la que en realidad podía tener o efectivamente tuvo.

Una excepción temprana y muy importante resulta ser la obra del franciscano Lázaro Aspurz. Gracias a la investigación rigurosa de este historiador, que formó parte de una tesis doctoral guiada por Pedro de Leturia SI, se puso por primera vez sobre el tapete, el problema planteado por la internación de jesuitas extranjeros en las Indias bajo el régimen del real patronato. Como hemos mencionado anteriormente los datos documentales aportados por Aspurz tuvieron cierta repercusión entre estudiosos de la Compañía, como el padre M. Batllori SI o en historiadores de la Iglesia como P. Borges Morán, pero al mismo tiempo no fueron bien acogidos por otros historiadores, de mediados del siglo pasado, entre otros por el jesuita Constancio Eguía Ruíz, SI, quién sobrepone una posición ideológica a su análisis²³ distorsionando claramente la documentación:

Más hizo todavía España en esta materia. Derogando sus propias leyes, que prohibían en general la introducción de extranjeros en las Indias, quiso que sólo en favor de la propagación de la fe no tuviese efecto la exclusiva. Y cuando ello fue posible y conveniente, llevó a sus Américas la mejor especie de inmigración posible, dándoles los misioneros extranjeros de Alemania, Austria, Bélgica, Italia y otras partes, las cuales, junto con la predicación evangélica y el ejemplo de religiosa vida, introdujeron en

²³ C. Eguía Ruíz SI, fue un simpatizante del Cardenal Gomá y del Generalísimo Franco y consideraba la conquista de América como parte de una cruzada. “Los pastores y guías de Israel que besan y abrazan la cruz misionera del Redentor, como hizo en nuestros días el Cardenal Gomá con la Cruz del Beato Angélico que le remitió el jefe del Gobierno italiano, esos mismos, si es preciso, besan también la espada; como lo hizo el mismo Cardenal con la espada que en sus manos depositó el Generalísimo Franco. La espada y la cruz son, al cabo, los símbolos de la vida cristiana de una nación verdaderamente católica.” (Eguía Ruíz, 1953, 41).

diversas regiones, como luego veremos, las artes útiles o las avivaron y fomentaron donde ya estaban introducidas (Eguía Ruíz, 1953, 40).

Este autor al referirse al real patronato describe de la siguiente manera su concesión a la corona castellana:

El papa Alejandro VI había confiado a los Reyes Católicos el cargo de ejercer en las Américas la potestad que la Iglesia tiene de defender a sus enviados que van a propagar la fe. Y la España aceptó gozosa el encargo y correspondió gozosa a su vocación. Y los primeros en bendecir esa obra de la espada defensora de la cruz eran los Prelados del Nuevo Mundo, puestos para bendecir entrambos propósitos (Eguía Ruíz, 1953, 41).

¡Qué lejos se encuentra este relato de la actuación de la Corona castellana en Indias y de la respuesta de la Compañía de Jesús a la imposición del real patronato! Y sin embargo esta fue la posición que prevaleció durante un largo período en el enfoque historiográfico sobre el tema, hasta que nuevos hallazgos, como la crónica censurada de Pallas, replantearon el problema. La tarea que ahora se bosqueja es continuar profundizando en las implicaciones que tuvo esta larga pugna de un siglo y medio, en una sociedad en formación.

Referencias bibliográficas

Fuentes documentales

- Archivo General de Indias (AGI)
- Archivo Histórico Nacional (AHN)
- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)
- Archivio Segreto Vaticano (ASV)
- Biblioteca Nacional de España (BNE)
- Biblioteca Nacional de Chile (BNCH)
- Biblioteca de Palacio (BPR)
- Biblioteca Regia Cassanatense (BRC)
- Real Academia de la Historia (RAH)

Bibliografía

- Acosta Rodríguez, A. (2006). La idolatría indígena en la obra de Gerónimo Pallas SI, Lima, 1620. En: Casado Arboniés (coord.) *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*. Madrid: Editorial de la Universidad de Alcalá, 249-272.
- Acosta Rodríguez, A. (2007). ¿Problemas en la expansión jesuita a comienzos del siglo XVII? Gerónimo Pallas en el Perú y su “misión a las Indias. En: Laurencich Minelli.

- L. y Numhauser, P. *Sublevando el virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 37-71.
- Aspurz OFM, L. (1946). *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio*. Madrid: Publicaciones del Consejo de la Hispanidad.
- (1946). Magnitud del esfuerzo misionero en España, *Missionalia Hispánica*, 3 (7), 99-173.
- Astraín SI, A. (1913). *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Vols. III-V, Madrid: Administración Razón y Fe.
- Ayala M. J. de (1989). *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*. Tomo VI. Madrid, España: AECID.
- Batllori SI, M. (1979a). Notas sobre el ambiente misional en Italia a fines del siglo XVI. En: *Del descubrimiento a la Independencia. Estudios sobre Iberoamérica y Filipinas*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello, 67-75.
- (1979b). Algunos aspectos internacionales de la Compañía de Jesús en el Nuevo Mundo. En: *Del descubrimiento a la Independencia. Estudios sobre Iberoamérica y Filipinas*, Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello, 77-102.
- Borges Morán, P. (1977). *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca, España: Universidad Pontificia.
- Coello de la Rosa, A. (2002). *Conciencia criolla y espiritualidad en Lima colonial. Vida del extático y fervoroso padre Juan de Alloza (1597-1666)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Constituciones de la Compañía de Jesús: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/14911556,_Ignatius_Loyola,_Constituciones_de_la_Compania_de_Jesus,_ES.pdf
- Dainville SI, F. de (1978). *L'èducation des jésuites (XVIe-XVIIIe siècles)* Paris. Francia: Edition des Minuit.
- Domínguez Compañy, F. (1955). La condición jurídica del extranjero en América, (según las Leyes de Indias). *Revista de Historia de América*, 39, 107-117.
- Egaña SI, A. de (1958). *La teoría del Regio Vicariato español e Indias*. Roma, Italia: AEDES Universitatis Gregorianae.
- Eguía Ruíz SI, C. (1953). *España y sus misioneros en los países del Plata*, Madrid, España: Ediciones cultura hispánica.
- Encinas, F. (1945). *Cedulario Indiano* Libro I. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Gálvez Peña, C. M. (2001). “La censura al interior de la Compañía de Jesús. Notas sobre un manuscrito desconocido del P. Giovanni Anello Oliva SJ (1639)”. *Histórica*, Lima, Perú: 215-227.

- Guerra, A. (2001). *Un Generale fra le Milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*. Milán, Italia: Franco Angeli Editore.
- Jiménez Pablo, E. (2017). “El final de la hegemonía hispana en la Compañía de Jesús: los memorialistas italianos (1585-1593)”, *Hispania Sacra*, LXIX, 619-637.
- Laurencich Minelli, L. y Numhauser, P. (2007) *Sublevando el virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Lavallé, B. (1982). *Recherches sur l'apparition de la consciente creole dans la vice – royauté du Perou*. t. I - II , Lille, Francia: Atelier National de Reproduction des Thèses.
- (1993). *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima, Perú: PUCP, Instituto Riva Agüero.
- Leturia SI, P. de (1959). Misioneros extranjeros en indias según Diego de Avendaño S.I. En: *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Caracas, Venezuela: Sociedad Bolivariana de Venezuela. I, 453-467.
- Lissón Chaves, E. (1947). *La Iglesia de España en el Perú*. S. XVII, T.V, Sevilla, España: Editorial Católica Española.
- Lozano Navarro, J. J. (2005). *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, España: Cátedra.
- Maldavsky, A. (2013). *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Lima, Perú: CSIC, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Antonio Ruíz de Montoya.
- Messía SI, A. (1633). *Catálogo de algunos varones insignes en santidad de la provincia del Perú de la Compañía de Jesús*, Sevilla, España: Lo imprimió Francisco Lyra Barreto.
- Numhauser, P. (2004). El silencio protagonista. Luís López y sus discípulos, antecedentes y misterios de una crónica jesuita: Nueva Corónica y Buen Gobierno. En: Laurencich-Minelli, L. y Numhauser P. (Ed.). *El silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el virreinato del Perú*, (1567-1667). Quito, Ecuador: Abya Yala, 95-113.
- (2007). ¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas italianos en el virreinato del Perú del siglo XVII. Gerónimo Pallas, (s.i.), En: Laurencich-Minelli, L. y Numhauser, P. *Sublevando el virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía del Perú colonial*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 73-123.
- (2011). En manos del archivero del virrey. Potosí y el Taki Onqoy. En: Izquierdo Benito R. y Martínez Gil, F. *Religión y heterodoxias en el mundo hispano, siglos XIV – XVIII*, Madrid, España: Sílex, 187-210.
- (2013). El Real Patronato en Indias y la Compañía de Jesús durante el período filipino (1580-1640). Un análisis inicial”. *Boletín Americanista*. LXIII(2), 85-103.
- Oliva SI, J. A. (1895). *Historia del Perú y Varones Insignes en Santidad de la Compañía de Jesús*. Lima, Perú: Imprenta y librería de San Pedro.

- (1988). *Historia del reino y provincias del Perú*, Lima, Perú: PUCP.
- (c. 1639). *Historia del reyno y provincias del Perú y vidas de los varones insignes en santidad de la Compañía de Jesús*. Biblioteca Real Cassanatense, Ms. 1815.
- Pallas SI, G. (2007) [1620]. *Misión a las Indias con Advertencias para los Religiosos de Europa, que la hubieren de emprender, como primero se verá en la historia de un viaje y después en discurso*. Numhauser, P. (Ed.). En: Laurencich-Minelli, L. y Numhauser, P. *Sublevando el virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía del Perú colonial*. Quito, Ecuador: Abya Yala, CD Adjunto. https://www.academia.edu/32044650/Pallas_Ger%C3%B3nimo_1620_autor_y_Numhauser_Paulina_transcripci%C3%B3n_y_presentaci%C3%B3n_Misi%C3%B3n_a_las_Indias_pdf
- Pastells SI, P. (1912-1915). *Historia de la Provincia de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*. I-II. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.
- Ramos, D. (1986). La crisis indiana y la Junta Magna de 1568. *Jahrbüch für geschichte von staat Wirtschaft ung gesellschaft lateinamerikas*, 23, 1-61.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* (1774). Madrid, España: por Andrés Ortega.
- Ribadeneira SI, P. de (1961). *Vida de San Ignacio de Loyola*. Barcelona, España: Editorial Iberia S.A.
- Salinas y Córdova, B. de (1630). *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo, Pirú. Méritos y excelencias de la ciudad de los Reyes, Lima, cabeza de sus ricos y extendidos Reynos y el estado presente en que se hayan*. Lima: por Geronymo de Contreras.
- Schäfer, E. (1947). *El Consejo Real y Supremo de las Indias*. II, Sevilla, España: EEHA.
- Selwyn, J. D. (2004). *A Paradise Inhabited by Devils, the Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples*. Essex, Inglaterra: Ashgate-IHSI.
- Solórzano y Pereira, J. de, (1776). *Política Indiana*, Vol. II, Libro IV.
- Sommervögel SI, C. (1895). *Bibliothèque de la Compagnie de Jesús*.VI. Bruxelles y París: Société Belge de Librairie y Libraire des Archives nationales et de l'École des Chartes.
- Storni SI, H. (1980). *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*. Roma, Italia: Institutum Historicum S.I.
- Torres Saldamando, E. (1882). *Los antiguos jesuitas del Perú*. Lima, Perú: Imprenta Liberal.
- Villari, R. (1979) *La Revuelta antiespañola en Nápoles. Los orígenes (1585-1647)* Madrid, España: Alianza.

Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán

Joan Ferro and the first major Jesuit missionary experience among the
Tarascans of Michoacán

Gilberto López Castillo* <https://orcid.org/0000-0002-1132-7370>
Ma Isabel Marín Tello** <https://orcid.org/0000-0002-8536-2689>

Introducción

Joan Ferro, religioso jesuita de origen italiano a quien abordamos en este capítulo tiene como una de sus principales características que dedicó gran parte de su obra al trabajo en misiones. Sin embargo, no se trata propiamente del tipo de misiones al que la historiografía suele referirse con este término. Ello porque la historia de las misiones jesuíticas en la Nueva España nos lleva directamente al norte del virreinato, es decir, a regiones de frontera donde la orden desarrolló los llamados pueblos de misión, que fueron la forma característica a partir de la cual los religiosos desarrollaron su labor (Bolton, 1917, 42-61. Bolton, 2001. Ortega, 1993, 51-69. Pacheco, 2015, 97-189, Del Río, 1984, 108-109. López Castillo, 2010, 61-68. De la Torre Curiel, 2020).

* Instituto Nacional de Antropología e Historia Centro INAH Sinaloa. E.mail: gilbertohistory@gmail.com.

** Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Facultad de Historia. E-mail: isabelhsocial@gmail.com.

Es conocido que la palabra misión tiene distintas acepciones. Por ejemplo los jesuitas que cruzaron el Atlántico y que llegaron a las Nueva España en 1572 lo hicieron “en misión”, como también lo fueron cada una de las misiones de jesuitas europeos que llegaron al virreinato a lo largo del periodo colonial y que luego se desplegaron por los distintos establecimientos de la orden (Alegre, I, 1956, 103-114).¹

Después de los llamados pueblos de misión y de sus propios templos también conocidos como misiones, otra de las acepciones refiere a las misiones que los religiosos de la Compañía de Jesús realizaban en torno a las ciudades que fueron sede de la orden, y que fueron dirigidas a distintos sectores de la población. El nombre de esta actividad varía dependiendo a la temporalidad, la distancia o a los grupos específicos a los que fueron dirigidos, de forma que puede llamárseles “misiones de cercanías” o “misiones de corta distancia”, “misiones circulares” si tenían rutas preestablecidas considerando distintos lugares. También había “misiones exploratorias” que en los tiempos fundacionales tenían como finalidad conocer las características de villas, ciudades y reales de minas para realizar una valoración respecto de las expectativas para nuevos establecimientos de la orden y para lo que se podían recorrer grandes distancias.²

En conjunto se trata de la actividad extramuros característica del trabajo de estos religiosos durante el primer cuarto de su presencia en México. Los testimonios de aquellos años abundan en referencias a las misiones realizadas por los jesuitas en pueblos o en misiones específicas dirigidas a grupos de población como negros (Pineda, 2020, 218-304), incluso a los enfermos de los hospitales, si bien también fueron recibidos en los púlpitos de las iglesias seculares (Zubillaga, 1943, 58-88. López Castillo, 2020, 17-54).

Por su parte, a partir del estudio sobre las cartas anuas de la etapa fundacional de la Compañía de Jesús en Nueva España, Nájera (2020, 287-288) ha destacado que este tipo de misiones han recibido mucha menos atención historiográfica en relación a las misiones norteñas. Lo cierto es que dentro de la historiografía sobre los jesuitas en la Nueva España existe un nuevo tipo de interés por este tipo de misiones a medida que se expande una ola de estudios sobre la orden, que se visita y revisita las fuentes clásicas relativas al tema, lo cual no significa que antes no hayan sido un objeto de estudio relevante.

Tal fue el caso del tipo de misión que se practicó desde Pátzcuaro, en Michoacán, donde realizó su trabajo pastoral Joan Ferro. El primer contacto de los jesuitas con esta ciudad fue en 1573, en carácter de misión, apenas pasado un año de la llegada de la orden a Nueva España. El establecimiento original de los jesuitas en Pátzcuaro transitó por diversos momentos que ponen en duda su viabilidad debido al cambio de sede de la silla obispal de Pátzcuaro a Valladolid, pero que al fin logra permanecer precisamente por ser un enclave en el centro del antiguo reino tarasco, de forma que el establecimiento jesuita de la ciudad lacustre se convirtió junto con Tepetzotlán, en un lugar privilegiado para el trabajo de la Compañía

¹ Algunas de estas misiones hacia la Nueva España se localiza en AGN, *Contratación 5550*.

² “El hermano Juan de la Carrera al padre asistente Bartolomé Pérez: refiere las fundaciones de colegios y residencias, estando ellos, desde 1563 hasta 1600, Puebla, México, Pátzcuaro, Valladolid, Guadalajara, Sinaloa, Guadiana, Tepehuanes, Laguna Grande, Topia y San Andrés”. Puebla, 1º. de marzo de 1600, ARSI, *México 16, Historia, 1565-1600*, 179-187v.

de Jesús con los pueblos originarios. Y fue ahí el centro desde el cual Ferro realizó su trabajo misionero.

Viaje a la Nueva España

Joan Ferro suele pasar desapercibido en la historiografía jesuítica sobre México y Michoacán. Quizá no sea casualidad debido a que la nota biográfica “Vida del apostólico misionero de indios P. Joan Ferro, de la Compañía de Jesús”, realizada por el padre Andrés Pérez de Ribas es prácticamente inasequible debido a que si bien la incluyó en su *Corónica y historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en México en Nueva España*, obra que fue publicada casi dos siglos y medio después de su muerte acaecida en 1655, en la práctica fue excluida del impreso, al igual que muchos otros sub apartados, a pesar de encontrarse en el índice, pero sin una página específica (Pérez de Ribas, 1896, 410).³

También es destacable la existencia de un par de notas biográficas en la carta anua de 1617 tras su fallecimiento. De hecho, parte de la información rescatada por la historiografía proviene de estos textos, mismos que aparecen compilados por el historiador jesuita mexicano Francisco Zambrano en su obra *Diccionario Biobibliográfico de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, cuyo recuento biográfico se erige como el más importante sobre este jesuita (Zambrano, 1966, VI, 620-640).

Por tal motivo y en busca de su rastro hemos revisado de forma sistemática la *Monumenta Mexicana*, la serie documental editada por el jesuita guipuzcoano Félix Zubillaga sobre los jesuitas en la Nueva España, así como el fondo documental “Epistolario del general”, la mayor parte de cuya información proviene del Archivo Romano de la Compañía de Jesús. La investigación en este acervo se ha enriquecido a partir de las cartas anuas de la Provincia Mexicana de los jesuitas correspondientes a la temporalidad de esta investigación, también del mismo repositorio.

Ferro ingresó a la Compañía el 20 de mayo de 1568.⁴ Gracias a un estricto proceso de formación terminó el noviciado en 1571 y emprendió sus estudios sobresaliendo en letras. Fue alumno de filosofía de Claudio Aquaviva en el Colegio Romano⁵, donde alcanzó a distinguirse como maestro de retórica y eminente en lenguas griega y latina. Tras su petición de misionar en Indias, el general Everardo Mercuriano decidió enviarlo a la Nueva España, seis años después de fundada la provincia, en 1578 (Zambrano, VI, 1966, 620). Como alumno de Aquaviva, consideramos que Ferro aprendió la importancia del trabajo pastoral jesuítico en misiones, actividad por la que mantuvo interés durante toda su vida y de la que es un referente.

³ En su estudio sobre la obra de Andrés Pérez de Ribas, Jacobsen encontró que durante el tiempo que permaneció inédita la *Corónica y historia* fue reproducida de forma manual en diversas ocasiones, por lo que existen distintas copias del volumen. Este autor considera que es probable que la versión completa se encuentre en la Librería del Congreso (USA), sin embargo, actualmente no se ha podido consultar (Jacobsen, 1938, 81-95).

⁴ “Catálogo primero del año de mil y quinientos noventa y dos de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de esta provincia de la Nueva Hespaña” ARSI, *México 4, Catálogo trienal*, 48v.

⁵ “Anua de 1617”, ARSI, *México 15*, 361v.

	Nombre	Patris.	Edad.	Vires.	tempus societas.	tempus studij.	minut. curriculum.	Grado in Arts.	Tempo in Arts.
17.	P. Alfonso Simeón	de monje diocesano de Toledo.	de 49 años.	Buena salud.	año de 1564.	4 años de artes y 4 de teología.	Doctor. Licenciado en Grammatica pudi. y lat.	Bayleu Foster.	de 4 años de 1588.
13.	P. Juan Simeón	de clero como dio cursero de	de 44 años.	Buena salud.	año de 1568.	3 años de artes y 4 de teología.	ministro de la sumaria y lat.		de 4 años de 1588 emb. 1588
14.	P. Juan Ferro.	de monje frat. de Cisterciense de Feiro.	de 40 años.	Buena salud.	año de 1568. 20 de mayo.	3 años de artes y 4 de teología.	Doctor en divinas y artes y de las artes y lat.		de 4 años de 1589 de 1589.
15.	P. Juan Domínguez	de Leon.	de 40 años.	Buena salud.	año de 1570 16 de abril.	4 años de artes y 3 de teología y 4 de teología.	Doctor en divinas y artes y de las artes y lat.		de 4 años de 1589 de 1589.

Fig. 1. “Catálogo primero del año de mil y quinientos noventa y dos de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de esta provincia de la Nueva Hespaña” ARSI, México 04, Catálogo trienal, 48v.

El proceso de su viaje quedó registrado en distintas fuentes, ya que por entonces se realizaba vía Casa de Contratación de Sevilla, desde donde partían las embarcaciones hacia Sanlúcar de Barrameda, y de allí a la inmensidad del Atlántico. Joan Ferro llegó a Sanlúcar en compañía del padre Hernando Suárez el 19 de junio de 1578. La permanencia de ambos padres en el puerto fue de 49 días, habiéndose embarcado en la flota que salió con rumbo a Veracruz el 6 de agosto de dicho año (Zubillaga, I, 1956, 378-379).

No tenía la Compañía en Sanlúcar infraestructura para el hospedaje de los padres, por lo que los jesuitas que llegaban para tomar su embarcación debían buscar alojamiento en mesones y posadas, lo que alarmaba al procurador general de Indias, el padre Diego de Luna debido a que, lleno el puerto de personas con motivo de la misma flota, no había lugar donde no estuviesen hospedadas mujeres “no castas”, por lo que en su comunicación con el general pugnaba por la construcción de una habitación digna y segura mientras se hacía la espera (Zubillaga, I, 1956, 470-473).

Cabe decir que esta flota sufrió grandes daños por el temporal, siendo parcialmente destruida. De hecho, las noticias que llegaron a Sevilla a mediados marzo del año siguiente eran poco menos que catastróficas y el procurador de Indias, padre Diego de Luna expresó al general Everardo Mercuriano que:

he estado esperando la carabela de aviso que suele venir por febrero, para avisar a vuestro padre con las cartas de México y de la llegada del padre Hernando Suárez y el hermano Joan Ferro; y hasta hoy no es venida. Y así diré lo que se ha sabido por una nao que vino habrá ocho días, de Santo Domingo que está más acá de México; la cual dicha nao trae de nueva haberse desbaratado toda la flota que iba a México, con un grave y terrible temporal, y de más de 20 y tantas naos que iban, sólo seis se sabe

que arribaron a unas islas, cerca de Santo Domingo, muy destrozadas, sin mástiles y velas, y muy necesitadas y que solo la nave en que iban el padre Hernándo Suárez y su compañero corrió su tormenta y quedó libre, de suerte que bien podrá hacer su viaje; y de las demás, que no se sabe dellas, de bien, ni de mal (Zubillaga, I, 1956, 444).

De acuerdo con la misma fuente los padres Suárez y Ferro se habían salvado, como unas semanas más tarde confirmaría la carabela de aviso. Es importante destacar la supervisión del viaje desde la sede central de los jesuitas que buscaba estar al tanto de cada uno de los pasos de estas “misiones a Indias”, lo que nos remite a una de las características de la orden, es decir, el poder centralizado, desde donde se tomaba incluso la decisión de aceptar o no cuando un jesuita solicitaba ir a las misiones dando seguimiento hasta su destino (López Castillo, 2021, 269-292).

Durante estos primeros años de la orden en Nueva España, llegaron perfiles acordes a las necesidades que se iban presentando, tales como profesores de cátedras específicas para los colegios en formación, coadjutores que manejaban oficios útiles como los de la construcción y otros que específicamente estaban destinados al trabajo entre los indios. En el caso de Ferro algo destacable es que a pesar de tener perfil como académico fue remitido directamente para realizar trabajo en misiones en el establecimiento jesuítico de Pátzcuaro, ciudad lacustre localizada en el occidente novohispano que por entonces era sede del Obispado de Michoacán.

Ferro llega a Pátzcuaro

Tras su arribo a la Nueva España en 1578 Joan Ferro se dedicó al aprendizaje de la lengua de los indígenas, desde la residencia de Pátzcuaro, donde fue asignado, mientras que su compañero de viaje, el padre Suárez, pasó a Oaxaca. Pero, ¿cuál era la situación de Pátzcuaro y propiamente del obispado de Michoacán en aquella época? En 1536 se erigió el obispado en Tzintzuntzan, que era la ciudad más importante del reino purhépecha, a orillas del lago también llamado de Pátzcuaro. Sin embargo, en 1539 el primer obispo Vasco de Quiroga, cambió la sede de la diócesis a la ciudad de Pátzcuaro.

El obispo había invitado a la Compañía de Jesús a participar en la evangelización de Michoacán desde 1547, cuando la naciente orden comenzaba su despliegue por el mundo bajo la dirección de Ignacio de Loyola. (Florescano, 1994, 66-67. Zubillaga, I, 1956, Ramírez, 1987, 19-21) y de hecho fue uno de los motivos de su llegada a Nueva España, sin embargo, el proyecto cristalizó hasta 1573, un año después del arribo de la orden a México.

Por aquella época ya se encontraban en Pátzcuaro los franciscanos y los agustinos, y el mismo Quiroga, había fundado el colegio de San Nicolás, bajo el patronazgo de Carlos V (Arreola, 1982, 115). Cuando Joan Ferro llegó a Pátzcuaro, la ciudad estaba pasando por un momento difícil, debido a que Vasco de Quiroga había muerto en 1565 y el obispo en turno Juan de Medina Rincón decidió cambiar la sede del obispado a la ciudad de Valladolid, la misma que hacía muchos años había disputado con Pátzcuaro por ser la capital política de la provincia y que se había denominado Nueva Ciudad de Mechoacán (Herrejón, 1991). Desde su fundación en 1541 esta nueva ciudad entabló un pleito legal con el obispo Quiroga, quien logró que le quitaran ese nombre y quedó reducida a “pueblo de Guayangareo”. Sin embargo,

para 1578 los habitantes de Guayangareo consiguieron que se les reconociera como una ciudad, adquiriendo el nombre de Valladolid de Michoacán y durante los dos años siguientes realizaron a marchas forzadas la construcción de su nueva catedral. De acuerdo con Mazín (1996, 100) ésta culminó en la primavera de 1580 mientras que el traslado terminó el 29 de junio.



Fig. 2. Ciudad de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y poblaciones de alrededor de la laguna y la traslación de la silla (episcopal) a Pátzcuaro. Archivo General de la Nación/ Instituciones Coloniales/ Colecciones/ Mapas, Planos e Ilustraciones 280 (versión digitalizada). Otras referencias citan AGN, Tierras, vol. 10, 98. Agradecemos a Rubén Ahumada por su apoyo en la búsqueda y localización.

Pátzcuaro era, sin duda, la ciudad más importante de la provincia y del obispado de Michoacán, se ubica en la región centro-occidente de México, entre la Tierra Caliente y el Bajío. En cuanto a su clima, desde que tenemos noticias de la ciudad se habla de que es fresco en primavera y verano y frío en invierno, “el temple desta dicha ciudad es sano, aunque algo frio y humedo” (Acuña, 1987, 201). El centro de la ciudad se encuentra a una legua del lago

que lleva el mismo nombre; mientras que toda la región está rodeada de montañas con abundantes pinares.

En la década de 1570 la ciudad de Pátzcuaro contaba con un hospital, un convento franciscano y uno agustino. La iglesia principal era la catedral, que fue proyectada por Vasco de Quiroga en una colina muy cerca de la plaza principal, misma que se conoce como El Salvador. En esa misma calle se construyó el Colegio de San Nicolás y en 1573 se instalaron los jesuitas. El segundo hospital en la zona lacustre se ubicó en el pueblo de Santa Fe de la Laguna y como el de Pátzcuaro fue fundado por Quiroga.



Fig. 3. Vista actual del ex-colegio jesuita (al centro) y antiguo colegio de San Nicolás (izquierda). Al fondo a la derecha la primera iglesia catedral, que fue donada a los jesuitas. Imagen panorámica. Autor: Gilberto López Castillo.

Los primeros jesuitas que llegaron a Michoacán, el padre Juan de Curiel y el hermano Juan de la Carrera lo hicieron de forma circunstancial. Ello en virtud que el primero tuvo que acudir a la capital del obispado de Michoacán, con motivo de realizar su examen de ordenación recién llegado de Europa, ante la existencia de sedes vacantes en el arzobispado de México y el obispado de Puebla (Florescano, 1694, 200-201). El obispo don Antonio de Morales se encontraba en actividades de visita cuando lo encontraron los jesuitas. Posteriormente se trasladaron a Pátzcuaro, donde fueron bien recibidos y a petición del obispo, el padre Curiel predicó en la catedral donde ganó fama por su capacidad como predicador, a la vez que enseñó gramática en el colegio de San Nicolás (Churruga, 1980, 214. Florescano, 1694, 201).

Al año siguiente por el mes de agosto de nuevo acudieron a Pátzcuaro, esta vez solicitados por el cabildo eclesiástico de Michoacán. De hecho, fue esta entidad la que con el visto bueno del obispo fray Juan de Medina Rincón otorgó las primeras donaciones a los jesuitas, en lo que fue la iglesia catedral, así como la casa y huerta colindante que había sido del obispo Vasco de Quiroga (Zubillaga, I, 1956, 128-136).

Pátzcuaro tenía una población mezclada entre indígenas y españoles. Allí vivían 70 vecinos españoles, de los cuales 50 tenían casa poblada. Había cinco barrios de indios, ade-

más de los barrios que se encontraban un tanto alejados, pero que pertenecían a esa jurisdicción y que el Bachiller Juan Martínez comparaba con las aldeas de Castilla y que se encontraban dispersas en toda la ribera lacustre.⁶

Una característica muy importante de Pátzcuaro fue que tenía gobierno de indios y gobierno de españoles. Martínez Baracs considera que “en ningún otro lugar era tan claro el esquema político novohispano de las dos repúblicas, la existencia reconocida de dos ámbitos políticos paralelos: el de la alcaldía mayor española que representaba a la corona y el de la república indígena”. Pero que sin embargo el jefe étnico, antaño señor absoluto, se había convertido en un simple cacique-gobernador, cargo que más adelante Felipe II volvería electivo (1989, 137-138). En la plaza principal, hacia el poniente, se encontraban las casas reales,



Fig. 4. Centro cultural antiguo colegio jesuita de Pátzcuaro. Autor: Gilberto López Castillo.



Fig. 5. Ex colegio e iglesia de los jesuitas, Pátzcuaro. Autor: Gilberto López Castillo.

sede del gobierno civil y del cabildo de la ciudad y en la misma plaza, hacia el norte, se encontraba la casa del gobierno indígena, conocido ahora como el Palacio de don Antonio Huitziméngari.

De hecho, se considera que el éxito de los jesuitas en esta ciudad tiene que ver con las buenas relaciones que mantuvieron desde su establecimiento con los pobladores originarios y, propiamente con la elite tarasca. Fue una especie de continuidad del trabajo de Quiroga ya que el terreno del templo, que fue la primera catedral de Michoacán, así como el lugar

⁶ El bachiller Juan Martínez era teniente de alcalde mayor de Pátzcuaro en 1581, y le tocó redactar el cuestionario que ahora conocemos como *Relaciones Geográficas* (Acuña, 2016).

donde se construyó el colegio fueron, en su origen, propiedad de la nobleza indígena (Ledezma, 2013, 16-17).

Algunas de las características del modelo de hospitales pueblo de Vasco de Quiroga las enuncia Warren (1977, 36-37) en una de sus obras clásicas, por ejemplo que al reunir a los indios en ciudades podrían ser supervisados e instruidos por un pequeño número de frailes con lo que se facilitaría su conversión al catolicismo. Asimismo, sostenía la necesidad de congregarse a los nativos en pueblos para poder introducirlos a un modo “civilizado” de vida, teniendo como referente la iglesia primitiva y donde gracias a la instrucción católica podrían ser modelados en un nuevo y recio tipo de cristianos.

La actividad misional desde Pátzcuaro

Fue así que Ferro formó parte de la primera gran generación de padres lengua de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús que tras haberse establecido en las principales ciudades del reino se preparaba para iniciar el proceso de evangelización entre los pueblos originarios (Zubillaga, 1956, I, 502-503). Al año siguiente de su llegada fue ordenado por el obispo de Michoacán fray Juan de Medina Rincón, tras realizar los exámenes correspondientes el 20 de junio y el 19 de septiembre, probablemente en la nueva sede del obispado, es decir en Valladolid de Michoacán.⁷

Los cambios de sede de la capital de la provincia de Michoacán, entre Pátzcuaro y Valladolid impactaron en el establecimiento jesuita, debido a que la fundación del colegio jesuita en Pátzcuaro, en 1574 también requirió su traslado debido a que se había seleccionado el lugar por estar en la principal ciudad de aquellas tierras, de forma que con la mudanza de las autoridades civiles y eclesiásticas a la ciudad de Guayangareo-Valladolid se requirió a los jesuitas que hicieran lo mismo. Ello sucedió de forma parcial en 1580, sin embargo, se creó un conflicto por los bienes del colegio ya que, al mudarse de ciudad, se esperaba que los bienes pasaran a la titularidad del colegio de Michoacán en su nuevo emplazamiento (Ledezma, 2013, 16-17. Ahumada, 2022).

Con el traslado del colegio de una ciudad a otra y por su importancia específica no se abandonó el establecimiento de Pátzcuaro, que a partir de entonces se identificó como la “residencia de Pátzcuaro”. Todo ello significó una serie de conflictos que llevaron años en resolverse. En 1584 el general aprobó el estatus de Pátzcuaro como residencia, con dependencia directa del provincial.⁸ Posteriormente correspondió a la segunda congregación realizada a fines de 1585 plantear la división de los bienes de ambos establecimientos.⁹ Asimismo fue el general de la orden Claudio Aquaviva a quien tocó resolver las propuestas enviadas

⁷ “Catálogo de sujetos de la provincia de México 1555-1604”, Zubillaga III, 1968, 601.

⁸ “El padre Antonio de Mendoza, provincial, al padre Aquaviva, general”, México, 17 de enero de 1585, Zubillaga, II, 1959, 436.

⁹ Cabe mencionar que una de las propuestas de la segunda congregación fue que el Colegio de Valladolid-Guayangareo regresara a Pátzcuaro, debido a la pobreza del establecimiento, sin embargo, no tuvo el visto bueno de Roma.

por la congregación provincial, lo que tuvo un proceso de dos años¹⁰ y posteriormente dar de nuevo el cambio de estatus de Pátzcuaro que pasó de residencia a colegio en 1592 (Ahumada, 2022). La principal razón de su permanencia fue el trabajo directo con los pueblos originarios. Joan Ferro se mantuvo en la residencia de la ciudad lacustre durante todo este proceso.

Dentro de este contexto general, la información sobre Ferro surge en distintas fuentes, si bien el trabajo específico como operario en los primeros tiempos quedó registrado por el padre Francisco Ramírez, en la “Relación sobre la residencia de Michoacán”. Es importante anotar que los padres Ferro y Ramírez tuvieron una carrera paralela y muchas veces fueron juntos a misión, si bien Ramírez solía ser nombrado autoridad, quedando Ferro bajo su gobierno.

Esta “relación”, se trata de un género documental solicitado a las distintas provincias desde la autoridad central en Roma. De acuerdo con Félix Zubillaga, el documento habría cumplido el objetivo de informar a los superiores, y en este caso al general de la orden, Everardo Mercuriano.¹¹ Otro de sus fines primordiales era captar vocaciones misioneras entre los jóvenes jesuitas de provincias europeas. La relación refiere en primer lugar su rápido aprendizaje de la lengua tarasca apenas llegado a tierras michoacanas.

En este tiempo (1579) que era el de mayor necesidad, ya el señor había servido hubiese lenguas de los nuestros; por que el padre Joan Ferro, italiano de nación, con aver poco más de un año que había llegado de Roma, y no se aver puesto en la lengua de propósito, sino medio año antes, era ya tan buena lengua, que compite con las mexores de esta tierra. Y agora, en facilidad, en poner qualquiera cosa en la lengua, hay pocos que le lleguen. Por que qualquier psalmo o lugar de la Escritura, o de algún sancto que le den, lo pondrá en linda lengua, con tanta facilidad, como yo lo podría decir en nuestra lengua vulgar.¹²

Florencia expresa que el padre Sedeño ayudó a los jóvenes a aprender la lengua tarasca y que ello fue a su vez de gran ayuda para que los jesuitas la aprendieran “en particular al padre Joan Ferro, que a poco más de un año después de fundado el colegio, vino a él, y se dio tanta prisa en aprender la lengua que cuando el hermano Pedro Ruiz juzgó que no sabía más que algunos pocos principios de ella lo halló tan eminente que la pudo predicar y practicar tan bien y mejor que él” (Florencia, 1694, 219).

La actividad doctrinal de Ferro queda registrada como relevante en la sede misma del establecimiento jesuítico de Pátzcuaro, habiéndose encargado por 1585 de traducir al tarasco el catecismo del jesuita Diego Ledesma, profesor del Colegio Romano y utilizando este instrumento encabezar el proceso de adoctrinamiento a cientos de jóvenes en la plaza frente al templo de la Compañía (Zubillaga II, 1959, introducción, 10). Estos jóvenes que a decir de Ramírez eran hasta 300, provenientes de todos los barrios de la ciudad, luego fueron los

¹⁰ “Memorial de la segunda congregación provincial mexicana y respuestas romanas”, 9 de noviembre de 1585-9 de mayo de 1587, Zubillaga, II, 1959, 648-650”.

¹¹ “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) hecha por el padre Francisco Ramírez”, Michoacán, 4 de abril de 1585, Zubillaga, II, 1959, 474-477.

¹² “Relación sobre la residencia de Michoacán...”, Michoacán, 4 de abril de 1585, Zubillaga, II, 1959, 506.

encargados de llevar la doctrina a sus casas, mientras que los adultos recibían esta educación durante los domingos.

Pero no sólo aprendió el tarasco, sino que también aprendió el “idioma mexicano de la tierra”, es decir náhuatl que se utilizaba al sur de Michoacán y en la costa del Pacífico (Alegre, I, 1956, 159). Al referirse a este tema el padre Ramírez enfatiza en la estrecha relación de Ferro con las sociedades nativas.

Y junto con esto, con no se aver dado casi nada a ella, y apenas aver andado entre mexicanos, es buena lengua mexicana, y podría prender cualquier otra que le pusiesen, según la facilidad que el Señor en eso le ha comunicado. Y creo que la principal razón es por ser deveras humilde y aficionado a gente semexante, como lo son estos pobres naturales.¹³

El perfil como religioso de Joan Ferro era singular en tanto que era del tipo de misionero que gustaba de la libertad y pasaba grandes temporadas fuera de la residencia misma, y si bien recorría los campos y bosques donde realizaba misiones de cercanías, también se dirigía a lugares distantes rumbo al norte entre pueblos considerados como chichimecas, al norte del lago de Pátzcuaro y más allá del río Lerma.



Fig. 6. Hospital de Santa Fe de La Laguna. Autor: Rubén Ahumada Muñoz.

¹³ “Relación sobre la residencia de Michoacán...”, Michoacán, 4 de abril de 1585, Zubillaga, II, 1959, 506.

Sin embargo, las actividades de este misionero se deben explicar en torno a la dinámica misma de la residencia de Pátzcuaro como un instrumento de la orden para el trabajo entre las diversas comunidades nativas. Los testimonios de Ferro nos llegan a partir de las cartas que éste escribía a sus superiores, lo mismo que en diversas cartas anuas y muestran que no todas eran por su mero impulso, si bien era en estas donde se le encontraba contento, sino que eran alternadas con misiones específicas realizadas a solicitud de los superiores a donde acudía acompañado por compañeros religiosos, entre los que se han registrado los padres Francisco Ramírez, Guillermo de los Ríos, Gonzalo de Tapia, Hernando de Villafañe y el hermano coadjutor Juan de la Carrera, la mayoría de los cuales tuvieron su primer contacto con el trabajo misionero en compañía del padre Ferro.

Así, podía realizar tareas propias de su ministerio en lugares cercanos bajo administración del clero secular, como Santa Fe de la Laguna, localizado a cinco leguas de Pátzcuaro o en otros pueblos en la misma ribera, pero asimismo seguía el rumbo norte hasta llegar a Yuririapúndaro, adentrándose en los grupos denominados chichimecas.

Otra zona de misión del padre Ferro fue la costa de Michoacán, y propiamente, La Huacana en la Tierra Caliente (Alegre, I, 1956, 306-307). Una de sus misiones alcanzó el puerto de Acapulco quedando registro que dio su apoyo a las personas que esperaban la Nao de Manila (Alegre, II, 252). No debe sorprendernos tal movilidad, lo cierto es que se trataba de una etapa exploratoria en la que algunos miembros de la orden recorrieron ciudades del occidente y centro norte de la Nueva España en busca de nuevos campos para su expansión. Fue asimismo la época de los primeros contactos con Guatemala (López Castillo, 2016b, 137-155).

Ante la situación de la falta de operarios, sobre lo que insistía el superior de la residencia, Francisco Ramírez, expresaba que el padre Joan Ferro, “que le podía ayudar en todo, anda de ordinario en misiones, particularmente, en tiempo de quaresma, que es cuando más hay qué hacer”.¹⁴ El “Catálogo de personas que hay en esta provincia de la Nueva España, según el grado de cada uno”, de 1582, lo registra entre los sacerdotes que no tienen grado.¹⁵ Al año siguiente se le ubicaba como confesor y responsable de casos de conciencia.¹⁶

Hemos mencionado que el “Epistolario del general” es una de nuestras principales fuentes. Claudio Aquaviva fue electo general superior de la Compañía de Jesús en 1581, y Ferro, su ex alumno le escribió desde 1582 y 1583, sin embargo, no se conservan estos documentos y sólo sabemos de su existencia por las notas que hace el general. Al año siguiente, en respuesta a una tercera carta, Aquaviva escribe al padre Ferro, habla de los frutos que en su carácter de padre lengua obtenía entre los tarascos, y de pequeñas concesiones que le permitía en cuanto a “su capacidad de ternura en las misas cantadas y procesiones que pide”, y de que hubiera mayor libertad en el ejercicio de los ministerios, aspectos sobre los que seguramente habría sido amonestado por el provincial, por lo que apelaba a Roma. Otras cuestiones tenían que ver con la llegada a Nueva España de reliquias traídas por el padre

¹⁴ “El padre Cristóbal Bravo al padre Claudio Aquaviva, general”, Pátzcuaro, 4 de abril de 1585, Zubillaga II, 1959, 539-540.

¹⁵ Incluido en “Catálogo de la provincia mexicana por el padre de la Plaza, Zubillaga II, 1959, 53.

¹⁶ Catálogo de la provincia de Nueva España”, 20 de abril de 1583, ARSI, México 8, 244-245v.

Francisco Váez, así como con la solicitud de imágenes de la Virgen María para su labor evangelizadora que esperaba también llegasen a Pátzcuaro.¹⁷

En la relación entre el padre Ferro y el padre Claudio Aquaviva, llama nuestra atención los distintos temas que ocupaban al primero en la residencia de Pátzcuaro. Lo que más se destaca del argumento del misionero es la falta de padres en la residencia, a pesar de que por 1585 tuvo refuerzos. Se trata del padre Cristóbal Bravo y dos estudiantes, los jóvenes Gonzalo de Tapia y Hernando de Villafañe, que recién llegados de la provincia de León, en España, estuvieron allí al menos el resto de aquella década (López Castillo, 2016a, 28-46). Así, mientras aprendían la lengua tarasca y los métodos misionales del padre Ferro, continuaban sus estudios de forma intermitente en la ciudad de México.¹⁸ Las cartas del general tenían una función para el consuelo de los jesuitas europeos que no pocas veces extrañaban sus provincias de origen y tocaba al general frenar los impulsos por volver.

Los años que van entre 1585 y 1590 el padre Ferro tuvo una intensa actividad misiona, que lo llevó al Hospital de Santa Fe, a tierras chichimecas, a Huaniqueo y a La Huacana, pero sobre todo queda marcado en su hoja de vida la obtención de las órdenes sagradas y haber realizado su profesión de cuatro votos, esto último en Pátzcuaro, el 23 de abril de 1589, de manos del padre Antonio de Mendoza, provincial de la Nueva España.¹⁹

Un testimonio del padre Ramírez de 1592 describe la situación de la falta de operarios.

Somos en Pátzcuaro solo 4 sacerdotes, y desto hago cuenta, solos los dos obreros, porque el uno comienza ahora la lengua, y no se quanto aprovechará en ella. Al padre rector, le es forzoso hacer oficio de procurador y obrero, y los demás de casa, por la poca ayuda que tiene de hermanos. Y los dos que podíamos acudir a los distantes, que son los más necesitados en esta provincia, y por ventura, no menos que los infieles, como yo lo he visto y tocado por mis manos, no podemos alejarnos, por la necesidad de acá; y ansí, se queda siempre lo más necesitado.²⁰

De hecho, lo que se percibe en las fuentes es una situación de agobio y de cansancio de parte de los padres de la residencia y en algún sentido el estilo de Ferro y sus misiones distantes le permitían mucha mayor libertad que la que podría encontrar intramuros. Pertenecía a un prototipo de misioneros que buscaban evadir el mando en sus establecimientos, sin embargo, ya con cuatro votos fue nombrado rector de Pátzcuaro en 1592.²¹ En este puesto duró cerca de dos años en los que simultáneamente se desempeñaba como predicador y confesor de indios.

¹⁷ “El padre Claudio Aquaviva, general, al padre Juan Ferri”, Roma, 15 de marzo de 1584, ARSI, *México I*, fs. 44 y v.

¹⁸ “El padre Juan Ferro al padre Claudio Aquaviva, general”, Pátzcuaro, 8 de abril de 1585, Zubillaga II, 1959, 553-555.

¹⁹ “Catálogo de sujetos de la provincia de México 1555-1604”, Zubillaga III, 1968, 601.

²⁰ “El padre Francisco Ramírez, al padre Claudio Aquaviva, general”, Michoacán, 26 de abril de 1592”, ARSI Mex. 01, 361-362.

²¹ “El padre Diego de Avellaneda, visitador, al padre Claudio Aquaviva, general”, México, 1º de marzo de 1592, ARSI, México 16, 49-52v.

Un aspecto importante que recientemente ha rescatado Ahumada nos muestra que hay una coincidencia entre los itinerarios usuales de Ferro y las donaciones de bienes raíces que recibió el colegio de Pátzcuaro. Expresa que mientras que Ferro visitaba las comunidades predicando también conseguía de los españoles donaciones como las haciendas de tierra caliente que pertenecieron al colegio de Pátzcuaro (Ahumada, 2022, 74-75).²²

Uno de los casos más relevantes en cuanto al beneficio económico que recibió el orden lo explica Zambrano, y se refiere a Sancho López de Arbolancha, cura beneficiado de La Huacana, quien debido a los favores y buen trato que recibió de la Compañía de Jesús, pidió al final de sus días ser admitido y sepultado en ella, a la vez que ofrecía nombrarla como heredera de sus bienes, cosa que aceptó el padre Ferro siendo rector de Pátzcuaro en 1592. “Joan Ferro viendo su afecto y devoción se lo concedió y admitió en la dicha Compañía, en nombre de toda ella, y el dicho padre Sancho López de Arbolancha, en gratificación de este beneficio, haciendo memoria de la dicha Compañía, en su testamento la dejó por heredera del remanente de sus bienes, el valor de los cuales él apreció en trece mil pesos” (Zambrano, 1966, VI, 631).

Bajo su rectoría de Pátzcuaro y ante el problema de la continuidad del conflicto con el colegio de Valladolid tuvo bajo su cuidado realizar el balance de los bienes que el colegio había comprado o recibido como donaciones. Asimismo ante las consultas de la congregación provincial, las respuestas romanas determinaron que el colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro mantuviera las donaciones que había recibido, la iglesia, la casa donde habitaban los padres y daban sus clases, la huerta anexa al colegio que les había donado don Antonio Huitziméngari; mientras que las demás donaciones que hizo el cabildo eclesiástico pasarían al colegio de Valladolid (Ahumada, 2022, 76-77).²³

Viaje a Roma y últimos años

A poco más de una década de su arribo, en 1589 realiza su primer pedimento de volver a Roma. No se pronunció por un retorno de forma definitiva, sino de realizar un viaje temporal por medio de una concesión especial del general, es decir que su planteamiento era ir y regresar, para informar de la problemática del campo de trabajo misional. Ante la solicitud, la congregación provincial pidió al general negase el permiso, siempre con el argumento de que era “único operario de indios”, punto de vista que el general apoyaba.²⁴ La nota de que el padre Ferro deseaba retornar a Europa es un tema recurrente entre este y el general Claudio Aquaviva durante la década siguiente y nos lleva a las situaciones individuales que cada religioso enfrentaba llegado a tierras americanas, debido a que por norma se tenía vetada la posibilidad de continuar su carrera en Europa, es decir que quien tomaba este camino se enfrentaba a un viaje sin retorno, y que al despedirse de su familia y de su patria lo hacía para siempre. Por tal motivo el general pedía a los superiores “consolar” al padre Ferro mediante

²² “Títulos y mercedes de sitios de estancias de la casa de la Compañía de Jesús de Pátzcuaro en la provincia de Nueva España, año de 1591”, Zubillaga, IV, 708-709.

²³ “Respuestas romanas a la congregación provincial mexicana celebrada en México del 21 al 29 de enero de 1592, dadas en Roma en enero de 1594”, Zubillaga, V, 1973, 166-167.

²⁴ “Respuestas romanas al memorial del padre Pedro de Morales, procurador de la provincia de México”, Roma, enero de 1594, Zubillaga, V, 1973, 178.

su apoyo espiritual. En 1592 el general para tranquilizarlo ante las diversas solicitudes le envió de Roma *agnusdei* como una concesión especial, para él y para el señor Juan Puruata, uno de los benefactores de la orden en Pátzcuaro.²⁵

En 1595 y con motivo de la queja del provincial Pedro Díaz de que el padre Ferro no parecía tan apto para superior de Pátzcuaro fue exonerado del cargo.²⁶ Sin embargo la idea del retorno se convirtió en una obsesión y en los años siguientes sus instancias al general con el mismo tema fueron persistentes. En 1596 Claudio Aquaviva buscó convencerlo de que no era conveniente por la importancia misma de su trabajo con los indios: “Y no sé cómo, en medio de tal ocupación, le vienen pensamientos de querer dar una vuelta por acá. No me parece conviene que yo impida la mucha ganancia que vuestra reverencia ahí tiene y el mucho fruto de sus feligreses, pues no ay duda sino que sería mucho mayor el daño que haría su ausencia”.²⁷

Hasta que un día logró su cometido gracias a un permiso especial de Aquaviva, quien al acceder dejó anotado que había dilatado el permiso “porque pensé que podía suplir con cartas lo que desea tratar conmigo”.²⁸ Se desconocen las fechas exactas de su viaje, que sucedió entre 1603 y 1604. Llama la atención que no iba como procurador de la Nueva España, que era el mecanismo formal, sino que al fundamentar su viaje argumentaba sobre un viaje temporal para poder informar directamente de las particularidades de su misión entre los tarascos y en general de la problemática de las misiones.

Sobre su encuentro el general expresó que:

bien nos ha informado el P. Joan Ferro de lo mucho que Dios se sirve en ese collegio y provincia de Mechoacán del empleo de los nuestros, los cuales nos hemos consolado de saber (por la de V. R. de 11 de abril del año pasado [de 1603]) que con tanto espíritu de nuestros ministerios, y procedan en el colegio con observancia nuestros ministerios y procedan en el colegio con observancia.²⁹

Y que “va contento”. Así de escueta fue la información sobre la visita a la curia generalicia. Es conocido que pugnaba por que el general enviara nuevos jesuitas para las misiones, sin embargo, Ferro no era procurador y correspondió al padre Martín Pelaez esa encomienda. En cuanto a su retorno sólo hemos encontrado la nota del viaje que lo destinaba a la flota del verano de 1604 y “que trajo algunas reliquias”.³⁰

²⁵ “El padre Claudio Aquaviva, general, al padre Francisco Ramírez, rector del Colegio de Pátzcuaro”, Roma, 20 de enero de 1592, 112. *Agnusdei* o cordero de Dios: objeto de devoción consistente en una lámina de cera impresa con alguna imagen, bendecido y consagrado por el papa o relicario que especialmente las mujeres llevaban al cuello. RAE.

²⁶ “El padre Claudio Aquaviva, general, al padre Esteban Páez, provincial”, Roma, 21 de noviembre de 1595, Zubillaga, V, 1973, 500.

²⁷ “El padre Claudio Aquaviva, general, al padre Juan Ferro”, Roma, 8 de abril de 1596, ARSI, *México 1*, 141.

²⁸ “El padre Claudio Aquaviva, general, al padre Juan Ferro”, Roma, 15 de abril de 1602, ARSI, *México 2*, 19v.

²⁹ “El padre Claudio Aquaviva, general, al padre Guillermo de los Ríos, rector de Pátzcuaro”, Roma, 5 de abril de 1604, ARSI, *México 2*, 37.

³⁰ “El padre Claudio Aquaviva, general, al padre Francisco Váez”, Roma, 5 de abril de 1604, ARSI, *México 2*, 32v.

Volviendo al perfil del jesuita, lo cierto es que mientras que de una parte era un misionero admirado, un personaje prototipo de lo que deseaban los generales en estas tierras como evangelizador por su cercanía con los indios, de forma constante dio motivo de incomodidad a sus superiores por su estilo libre de trabajo extraurbano. Previo al viaje a Roma pesaban sospechas sobre él. Eran actitudes sobre las que las autoridades jesuitas no eran claras y que se expresaban con mayor profundidad en ocasión de la gran nostalgia por volver al Viejo Mundo. He aquí el mensaje bastante cifrado:

Digno es de consideración lo que VR dice del Padre Joan Ferro, y así convendrá verificarlo muy bien; enviarnos acá la información para que según ella resolvamos lo que entendiéremos ser mayor Gloria del Señor, aunque con su venida a Europa habrán cesado los inconvenientes, los cuales he sentido mucho, por haber sido tan buen obrero.³¹

Así fue ya que al regresar fue exonerado de las acusaciones. Acaso tenían que ver con su forma de vida en constante movimiento y la falta de supervisión de parte de los superiores, ya que implicaba una libertad que no es inherente a los miembros de la orden. Sin embargo, es evidente que la vuelta a Europa no fue sólo para estar en Roma, sino que es probable que haya pasado una estancia en el seno familiar. No tenemos evidencia de ello, sin embargo, después de su retorno tenía una nueva preocupación, se trata de sus sobrinas y la situación económica precaria, para quienes solicitaba a Roma algunas limosnas.³²

Lo que hacía la orden en estos casos, como sucedió, era mover sus redes y escribir a las autoridades de los colegios correspondientes al territorio en donde provenía el problema y tomar algunas providencias que buscaran subsanar el apoyo que el religioso ausente deseaba brindar. Más allá de los resultados, se trataba en última instancia de una forma de brindar consuelo espiritual a los jesuitas europeos en América.

Sin embargo, la fuerza que tenía a Ferro en su trabajo en misiones, fue equiparable a su necesidad por expresar sus necesidades y frustraciones en una época en que habían florecido problemas entre los jesuitas novohispanos y los otros, es decir, españoles y de otras nacionalidades. En este sentido, la vuelta de Roma significó nuevos momentos en los que sin dejar de realizar las misiones en las que llevaba un cuarto de siglo, mantuvo sus peticiones ante los provinciales y el general Claudio Aquaviva e inclusive los primeros años de Mutio Vitelleschi.

Los testimonios de Joan Ferro se convirtieron en la expresión de los jesuitas europeos y asimismo se destaca el valor que él mismo tenía de la importancia de ser padre lengua, donde se expresa un sentimiento de frustración debido a que no se le permitió volver a Europa a morir con los de su nación, un sentimiento que le fue inherente en la parte final de su vida y que sistematiza en una carta redactada en mayo de 1616 que fue enviada a los padres de la asistencia de España. Enfatiza que tenía 38 años de trayectoria todos los cuales permaneció en Pátzcuaro para puntualizar que:

³¹ “El padre Claudio Aquaviva, general, al padre Ildelfonso de Castro, provincial”, Roma, 20 de octubre de 1603, ARSI, México 2, 30 y v.

³² “El padre Claudio Aquaviva, general, al padre Joan Ferro, Pátzcuaro”, Roma, 12 de diciembre de 1605, ARSI, México 2, 54 y v.

La verdad es que los que acá venimos, así españoles como extranjeros por obediencia y a costa de su magestad igualmente nos debemos ocupar no sólo con los españoles más mucho más con los pobres indios siquiera por algún tiempo... más lo que he visto en este tiempo es que los primeros padres que acá vinieron vistos los indios y la dificultad de las lenguas se aplicaron todos a los españoles y nadie a los indios como yo soy testigo...³³



Fig. 7. Interior de la iglesia de los jesuitas en Pátzcuaro. Autor: Gilberto López Castillo.

No obstante, siguió en el ejercicio pastoral hasta donde le fue posible y la carta anua de ese año consigna algunos testimonios de los últimos recorridos en misión realizados por Ferro. Quien firma la carta, el provincial Rodrigo de Cabreda explica que el padre Ferro no envió los puntos requeridos por el anua, pero que en cambio envió una carta para informarle sobre sus actividades:

³³ “El padre Joan Ferro a los padres asistentes”, Pátzcuaro, 20 de mayo de 1616, ARSI, *México 17 Documenta mexicana et historia*, 78-79.

el servicio que nosotros se ha hecho en esta misión creo que ha sido muy grande por las muchas y graves necesidades de las almas, así de indios como de españoles que encontré confesando más de mil personas muy necesitadas... y haciendo los demás ministerios nuestros en cuatro o cinco leguas. Pliegue al señor haya sido para su gloria...³⁴

Del testimonio de Ferro se destaca que su trabajo en misión es restringido, seguramente por las limitaciones de movilidad por su avanzada edad. Lejos han quedado los recorridos de misiones a decenas de leguas, realizando ahora su labor focalizada en ámbitos cercanos, donde tenemos nuevamente el trabajo con indios, pero también con españoles y en la realización de confesiones.

Acaso la última carta escrita al nuevo general Mutio Vitelleschi el 20 de abril de 1617, que este citaba en su respuesta trataba el mismo tema sobre el que tantas veces había tenido una respuesta negativa: sobre su venida a Italia el general le dice que al igual que su antecesor el padre Claudio Aquaviva quiere disuadirlo de tal viaje...

“varias veces se ha escrito a los padres provinciales que den a usted algún discípulo o dos para que les enseñe las lenguas que con tanto trabajo ha aprendido; creo que lo hará el padre Arnaya y más con el nuevo socorro que lleva de Roma”.³⁵

Se conocen dos posibles fechas de su fallecimiento (Zambrano, 6, 1966, 634-635), la primera refiere al 16 de abril de 1617, sin embargo la hemos descartado al ser posterior a la fecha de la carta que hemos citado, quedando como más probable la de 23 de agosto de dicho año, tal como se expresa en el anua de 1617.³⁶ También se registra el lugar de su entierro, relevante por su carácter como décimo rector que fue del colegio de Pátzcuaro. Este autor se apoya en un testimonio del padre Francisco Ramírez cuya versión corregida queda así:

Murió el P. Joan Ferro, profeso de cuatro votos, varón insigne en santidad y en muchas lenguas que aprendió; trabajó incansablemente con los indios y españoles por espacio de casi 40 años en estas partes. Murió de edad de 74 años, víspera de S. Bartolomé, año de 617, el 23 de Agosto, de 48 de Compañía, 28 de profesión de cuatro votos. Su muerte fue muy santa y dichosa, como lo fue la vida. Hizosele solemnísimo entierro, acudiendo los indios con gran concurso y sentimiento. Está enterrado frente al altar de nuestra Señora, hacia el lado del evangelio; tiene los pies cerca de la peana" (Zambrano, T. 6, 1966, 634-635).

Conclusiones

La trayectoria que hemos esbozado ilustra sobre las expectativas de un sector importante de misioneros “extranjeros” en Indias, en este caso del jesuita italiano Joan Ferro. Es

³⁴ “Anua de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España del año de 1615”, Rodrigo de Cabreda, 1º de mayo de 1616, ARSI, *Mex.* 15, f. 16v.

³⁵ “El general Mutio Vitelleschi al Padre Juan Ferro, Pátzcuaro”, Roma, 1 de abril de 1618, ARSI, *México* 2, f. 204v.

³⁶ “Anua de 1617”, ARSI, México 15, 361v.

decir, la expectativa de “misionar entre infieles” como un elemento central al dirigirse a nuevas tierras, si bien cabe decir que no todos tuvieron esta meta, o que sus conocimientos específicos y experiencia fueron aprovechados por los superiores de la provincia mexicana de la orden en los colegios centrales del virreinato.

Es destacable que Ferro logró a su manera acercarse a los pueblos originarios del Michoacán antiguo, lo mismo que a los grupos llamados chichimecas hacia el Bajío novohispano, siempre mediante el ejercicio de una relativa libertad misionera en torno a su establecimiento central en Pátzcuaro y el aprendizaje de las lenguas tarasca y náhuatl. De esta forma se engarza en la tradición iniciada por Vasco de Quiroga tocante al trabajo directo con los indios, no sólo con el común de los distintos pueblos, sino también con los herederos del antiguo reino purépecha. Recordemos que fue Quiroga en su carácter de obispo quien solicitó a Ignacio de Loyola que la Compañía fuese a Michoacán. Era una cercanía con los antiguos pobladores que nos recuerda la época dorada del ejercicio misionero en el noroeste novohispano y que en el caso del jesuita italiano refiere a su carácter de padre lengua y a sus constantes jornadas misioneras. No obstante, el seguimiento de las rutas de Ferro muestra de la misma forma que no era sólo un trabajo con los indios, sino también con los españoles, pobladores de las distintas zonas de misión, que reflejan, asimismo, la fundamentación económica del establecimiento de Pátzcuaro, que logró a partir de las donaciones de bienes raíces de personas originarias de esas regiones.

La figura de Joan Ferro nos muestra algunas de las situaciones que vivieron los misioneros extranjeros en Indias. Asume la importancia de su rol como padre lengua y de la importancia de las misiones. Acaso su cercanía con Claudio Aquaviva le dio el impulso para buscar volver a Europa aun sabiendo que no estaba permitido y expresar directamente al general las necesidades de su campo de trabajo. Fue una lucha de años en la que ganó la persistencia del misionero para que el general rompiera una regla, es decir, la de permitirle volver, aún fuese de forma excepcional. Su retorno a Nueva España en 1604 y la solución a los problemas que como misionero habían incomodado a las autoridades jesuitas de la provincia mexicana dieron a Ferro un relanzamiento de su trabajo en el colegio de Pátzcuaro, si bien, no sin antes insistir que “en lo que toca al lugar donde residir y empleo que ha de tener se dexé gobernar y guiar de los superiores”,³⁷ lo que seguramente le había provocado los señalamientos.

Referencias bibliográficas

Fuentes documentales

Archivo General de Indias (AGI)

Archivo General de la Nación-México (AGN)

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

³⁷ “El padre Claudio Aquaviva, general, al padre Joan Ferro”, Roma, 12 de diciembre de 1605, ARSI, México 02, 54 y v.

Bibliografía

- Abascal Sherwell Raull, P. (2015). *Tepotzotlán. La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)*. Florencia: European University Institute, tesis de doctorado.
- (2019). “Entre Roma y el regio patronato, Nicolás de Arnaya, S. J.”, (1557-1623), y la apertura de instituciones jesuitas en la Nueva España. *Estudios de Historia Novohispana* 60, enero-junio, 35-69.
- (2022). Establishing the Jesuit Province of Mexico: The Development and the Institutions of a Missionary and Educational Province (1572–1615). *Journal of Early Modern Christianity*; 9(1): 67–91
- Acuña, R. (2016). *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Ahumada Muñoz, R. (2022). *El Colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573-1594*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Facultad de Historia, Tesis de licenciatura.
- Alegre SJ, F. J. (1956). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, Tomo I, 1566-1596, Roma: Institutum Historicum SJ.
- (1956). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, Tomo II, 1597-1639, Roma: Institutum Historicum SJ.
- Bolton H. E. (2001) *Los confines de la cristiandad, una biografía de Eusebio Francisco Kino S.J., misionero y explorador de Baja California y la Pimería Alta*. México: Universidad de Sonora-Universidad Autónoma de Baja California-Universidad de Guadalajara-Universidad de Colima-El Colegio de Sinaloa-Editorial México Desconocido.
- (1917). “The Mission as a Fronter Institution in the Spanish American colonies”. *Hispanic Colonial American Review*, Vol. XXIII, octubre.
- Churruca Peláez A. (1980). *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España 1572-1580*. México: Editorial Porrúa.
- Del Río, I. (1984). *Conquista y aculturación de la California Jesuítica, 1697-1768*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De la Torre Curiel, J. R. (2020). *Un siglo de historiografía de tema misional en el norte novohispano*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Florencia, F. S. J. (1694). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, México: Iván Joseph Guillena Carrascoro.
- Herrejón Peredo, C. (1991). *Guayangareo-Valladolid*, Morelia: H. Ayuntamiento de Morelia.
- Jacobsen, J. V. (1938). “The cronicle of Perez de Ribas”, *Mid-America an Historical Review*, volumen 20, nueva serie volumen 9, núm. 2, 81-95.

- Ledesma Ibarra, C. A. (2013). *El Templo y Colegio de San Ignacio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México-Facultad de Humanidades.
- López Castillo, G. (2010). *El poblamiento en tierra de indios cahitas, transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas, 1591-1790*. México: Siglo XXI Editores-El Colegio de Sinaloa, "Serie Once Ríos".
- (2016a). "El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la provincia mexicana de la Compañía de Jesús". *IHS Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 4, No. 2, 28-46
- (2016b). "El proceso de configuración de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús en territorios del reino de Guatemala, 1582-1629". En: Refugio de la Torre Curiel, J. (coord.) *Expansión territorial y formación de espacios de poder en la Nueva España*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 137-155.
- (2020). "Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la superintendencia de misiones de la Tierra Adentro 1572-1635". En: De la Torre Curiel J. R. y López Castillo, G. *Misioneros jesuitas y franciscanos en las fronteras de la Nueva España, siglos XVI-XIX*. México-Zapopan: Siglo XXI Editores-El Colegio de Jalisco, "Serie Once Ríos".
- (2021). "El contexto del viaje y participación de misioneros jesuitas italianos en la evangelización del Noroeste novohispano". En: Miranda Guardiola, A. G. y Bravo Rubio, B. (Coordinadores), *5 siglos de presencia de la Iglesia Católica en México, reflexiones en torno a la conquista, evangelización e independencia de México, 1521-1821*. México: Conferencia del Episcopado Mexicano-Buena Prensa, 269-292.
- Martínez Baracs, R. (1989). "Los cambios de la segunda mitad del siglo XVI", *Historia General de Michoacán*. T. II, Gobierno del estado de Michoacán, 125-159.
- Mazín Gómez, O. (1996). *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Nájera Nájera, G. A. (2020). "La creación de una espiritualidad tridentina. Las misiones interiores de la Compañía de Jesús en Nueva España, fines del siglo XVI-principios del XVII". En: Crespo, M. F. y Nájera Nájera, G. (Coords.), *Lecturas desde las cartas anuas, contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. Morelos: Universidad Autónoma de Morelos-Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 287-320.
- Ochoa, Á. y Sánchez G. (2010). *Breve historia de Michoacán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega Noriega, S. (1993). *Un ensayo de historia regional, el Noroeste de México, 1531-1880*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pacheco, J. de la C. (2015). *El sistema jesuítico misional en el noroeste Novohispano: la provincia Tepehuana, Topia y San Andrés (1596-1753)*. Durango: Instituto de Cultura del Estado de Durango.

- Pérez de Ribas, A. (1896). *Corónica y historia religiosa de la Compañía de Jesús de México en Nueva España, fundación de sus colegios y casas, ministerios que en ellos se ejercitan, y frutos gloriosos que con el favor de la divina gracia y varones insignes que trabajando con fervores santos en esta viña del señor pasaron a gozar el premio de las santas obras a la gloria, unos derramando su sangre por la predicación del santo evangelio, y otros ejercitando los ministerios que el instituto de la Compañía de Jesús profesa hasta el año de 1694*. 2 t. México: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús.
- Pineda Alillo, J. (2020). *El vivir cristianamente: adoctrinamiento de los esclavos de origen africano por parte de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1572-1767*. Zamora: El Colegio de Michoacán, tesis de doctorado.
- Ramírez, F. (1987). *El antiguo colegio de Pátzcuaro*, estudio, edición, notas y apéndices de Germán Viveros, Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán.
- (2003) “Relación sobre la residencia de Michoacán”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 24(95): 167-198.
- Rodríguez, M. A.(ed.) (1991). *Monumenta Mexicana*. Vol. VIII. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Sánchez Baquero, J. (1945). *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España, 1561-1580*. México: Patria.
- Warren, J. Benedict. (1977). Vasco de Quiroga y sus hospitales pueblo de Santa Fe, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Zambrano, F. (1966). *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, T. 6, México, Tradición.
- Zubillaga, F. (1943). “Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América española (1567)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 12, 58-88.
- (ed.) (1956). *Monumenta Mexicana* Vol. 1 (1570-1580). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- (1959). *Monumenta Mexicana* Vol. II (1581-1585). Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, vol. II.
- (1968). *Monumenta Mexicana* Vol. III (1585-1590). Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.
- (1971). *Monumenta Mexicana* Vol. IV (1590-1592). Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.
- (1973). *Monumenta Mexicana* Vol. V (1592-1596). Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.

La labor evangelizadora de los PP. Simón Mascetta y José Cataldino durante la etapa fundacional de la provincia jesuítica del Paraguay

The evangelising work of Fathers Simón Mascetta and José Cataldino during the foundational stage of the Jesuit province of Paraguay.

Cristian J. Neris* <https://orcid.org/0000-0001-8695-5462>
Liliana M. Rojas** <https://orcid.org/0000-0002-0668-1746>

Introducción

Al crearse la provincia jesuítica del Paraguay en 1607, obra del P. general Claudio Acquaviva, fue designado como primer provincial el P. Diego Torres Bollo, quien se instaló en la capital de la provincia, la ciudad de Córdoba. En un viaje a Asunción, a pedido del gobernador Hernando Arias de Saavedra, se planificó la entrada de los jesuitas que ya llegaban al Río de la Plata, en tierras de guaraníes. Así fueron enviados a la región de los guaicurúes, del Paraná y del Guaira, grupos de dos jesuitas.

Nos interesa particularmente quienes se dirigieron al Guaira, después de aprender el idioma guaraní en el colegio de Asunción, es decir los jesuitas italianos¹ Simón Mascetta (1581-1658).y José Cataldino (1571-1653); en esa región llevaron a cabo una intensa labor

* Instituto Superior “Antonio Ruiz de Montoya. E-mail: cristianneris85@gmail.com.

** Junta de Estudios Históricos de Misiones. E-mail: rojaslilianamirta@gmail.com.

¹ El uso de esta denominación es convencional y obedece a la convocatoria en la que se presenta la investigación. La aclaración se debe a que hacia el siglo XVI en el actual territorio italiano existían un conjunto de estados autónomos que compartían elementos culturales, pero no conformaban una unidad nacional.

de evangelización, junto a sacerdotes como Ruiz de Montoya, Justo Mansilla y otros, en un contexto de dificultades como ser la disputa territorial entre las coronas de España y Portugal; la resistencia de los encomenderos de las ciudades españolas de Villarrica del Espíritu Santo y Ciudad Real, las incursiones bandeirantes, sumadas a las dificultades geográficas y la resistencia de los payés o chamanes locales.

El presente trabajo aborda la descripción y referencia de las acciones llevadas a cabo por estos jesuitas contenidas en las cartas anuas elevadas por los padres provinciales y en las cartas de los padres generales Claudio Acquaviva y Muzio Vitelleschi a la provincia jesuítica del Paraguay. La información obtenida a partir del análisis de esta correspondencia se contextualiza, contrasta y fundamenta con las fuentes bibliográficas sobre las primeras décadas de la provincia jesuítica del Paraguay, así como también con las obras biográficas de ambos sacerdotes y otros textos.

El Guaira, espacio compartido por Cataldino y Mascetta

La región considerada es la llamada Guaira con la extensión que se le reconocía en la primera mitad del siglo XVII. De esta manera la describe el provincial Durán en 1628:

30 leguas adelante de la reducción (de la Natividad del Acaray) están los lindes donde comienza a estenderse la 2a. provincia que llamamos de Guayrá y tomó este nombre del cazique que antiguamente la tenía en posesión [...] corre esta provincia 300 leguas asta confinar con el Brasil en la villa de S. Pablo, tiene de ancho gran número de leguas, aún no se sabe el determinado, más que por levante la cercan la serra del Brasil, i por el poniente el Río Parana (Corteseo, 1951, 209).

Más específicamente, es la región donde se establecieron primero las ciudades de españoles, Ontiveros (1554), Ciudad Real (1557) y Villa Rica del Espíritu Santo (1570), las dos últimas fundadas por Ruy Díaz de Melgarejo, donde se instalaron después las reducciones jesuíticas, en la margen izquierda del Paranapanema y cuencas del Tibagí, del Ivaí y del Piquirí.

El Guairá contaba con extensas áreas de florestas de araucaria y campos, además de la mata atlántica o selva paranense. (Fig. 1)

Guaira significa en idioma guaraní “tierra o región de la gente moza”, según Peralta y Osuna (1984, 55). Se escribe con “i” y no lleva tilde, aunque se acentúa en la última sílaba. Se menciona también que el nombre le viene de un cacique, como escribió Durán arriba citado, con ese homónimo.

Roetti (2017, 17) escribe que, según Ruy Díaz de Guzmán, Guaira significa “lugar de muchos jóvenes”. No solo la región recibió el nombre sino también los saltos que se ubicaban al norte del río Iguazú y que quedaron bajo las aguas al construirse la represa de Itaipú. Quizás lo de la gente moza, se refiera a la gran cantidad de habitantes según los escritos de la época, como veremos más adelante.

Cuando llegaron los conquistadores había en la región diversas etnias. La etnia guaraní estaba en proceso de expansión geográfica, de crecimiento demográfico; y en

conquistador español era densamente poblada y representaba una atractiva fuente de riqueza. También se observa una marcada variación de la población durante los tres *ciclos* que establece Melià: *encomendero, jesuítico y bandeirante*; conforme avanzaron la explotación de los encomenderos y las incursiones bandeirantes la población descendió sensiblemente.

La encomienda estaba instalada en el Guaira cuando llegaron los jesuitas, y como éstos se oponían al servicio personal, incluso antes de las Ordenanzas de Alfaro de 1611, el enfrentamiento con los encomenderos fue inevitable.

El ciclo jesuítico comienza cuando la Compañía de Jesús instaura su presencia y actividad misional que, aun inscrita dentro del orden colonial español, se diferencia notoriamente del sistema encomendero.

Abunda bibliografía sobre la entrada de los primeros jesuitas al Guaira, del portugués Manuel Ortega y del irlandés Thomas Fields, con residencia en Villarrica. Incluso Ortega agrupó y fundó dos pueblos con los Ybybarajas, sostiene Page (2019, 121-124). Pero estos jesuitas no establecieron reducciones definitivas. No nos detendremos a analizar la acción de estos sacerdotes, como tampoco el tema de la presencia del santo Tomás (Page, 2019, 39-66).

Será el P. Torres, por recomendación del P. Lorenzana, y, teniendo en cuenta la experiencia previa de los PP. Ortega y Fields, quien tomará la decisión de enviar al Guaira a los PP. José Cataldino y Simón Mascetta. para reducir a los indios de las provincias del Paranapanema y Tibagi dejándolos libres de la “mita”.

Los datos demográficos de este ciclo jesuítico estarán, pues, relacionadas con el proceso reduccional, en el que se pueden distinguir tres etapas: la primera, 1610 a 1622, con las reducciones de Loreto y San Ignacio; la segunda, 1622-1625, incluirá la expansión por la cuenca del Tibagi con la fundación de los pueblos de San Francisco Xavier (1622), San José (1625) y la Encarnación (1625); en una tercera etapa, 1627-1631, se comprenden todas las restantes fundaciones de San Pablo (1627), los Siete Arcángeles (1627), Santo Antonio (1627), Santo Tomás (1628) y Jesús María (1629). Durante la primera etapa los datos son más bien estimativos, recién con el registro de bautismo y defunciones comienza a ganar precisión el cálculo demográfico. Las reducciones de Loreto y San Ignacio concentraron la mayor cantidad de población. Dignas de tenerse especialmente en cuenta nos parecen las noticias ofrecidas por el padre Cataldino al provincial, el 9 de octubre de 1617, porque, aunque parciales, ofrecen una base más firme:

Hemos empezado hacer el padrón en estos pueblos, mas no ha sido posible acabarle. Avremos matriculado cinco mil almas y cada día vamos descubriendo más, hanse bautizado este año 542 inocentes, 293 adultos, hanse hecho 700 y 76 casamientos, ay 900 niños de escuelas y no ha sido menor el fruto que de la nueva reducción (que se titula también de St. Ignacio) se ha cogido (Leonhardt, 1927, 155).

Entre 1627 y 1629, cuando estaban formados diez pueblos en el Guaira, se pudo contar con la mayor cantidad de guaraníes reducidos; en total 38.500 personas estimativamente, de acuerdo a los registros de los jesuitas. Falta, sin embargo, la población de una reducción, la de Santo Tomás, cuya cifra no aparece. Cabe mencionar que una gran porción de toda la población del Guaira se mantuvo al margen de la experiencia reduccional, e incluso colonial.

Ya durante el ciclo bandeirante, por los escasos datos disponibles resulta difícil hacerse una idea exacta en términos numéricos de los indígenas cautivados o muertos por causa de esas bandeiras. Procediendo los guaraníes de regiones dominadas por los encomenderos españoles o todavía libres en su vida tribal, pocas condiciones había para un registro formal de esa población y los mismos bandeirantes tampoco tenían ningún interés en llenar esa contabilidad. Esta situación se modifica a partir de 1628, cuando son las reducciones jesuíticas las que también empiezan a ser atacadas. Tal vez la bandeira mejor documentada haya sido la capitaneada por Antonio Raposo Tavares. Una de las principales fuentes es la detallada relación que hicieron los padres Simón Mascetta y Justo Mansilla al padre provincial Francisco Vázquez Trujillo, titulada "*Relación de los agravios, que hizieron algunas moradoras de la villa de S. Pablo, saqueando las Reducciones cerca de Guayrá y la villa rica de la Compañía de Jhs. con grandíssimo menosprecio del Santo Evangelio*", fechada en Río de Janeiro en junio 1629.

Según este escrito, tres fueron las reducciones atacadas en esa ocasión: San Antonio, el 30 de enero de 1629, de donde se llevaron "*dos mil personas con infinita chusma*"; San Miguel, el 23 de marzo cuya población consiguió huir y solo llevaron los que hallaron escondidos por los montes; y Jesús María, el 20 de marzo, "cogiendo y maniatando a toda la gente ... que era muchíssima; Porque fuera de la chusma de mugeres y chiquitos avia mas de mil y quinientos varones flecheros." (Corteseão, 1951, 315-316)

Refiriéndose a estas bandeiras, el gobernador de Buenos Aires, Pedro Esteban Dávila, en carta al rey, de 12 de octubre de 1637, recordaba que "desde el año de 1628 hasta el de 1630, habían traído más de 60.000 almas de las reducciones." (Pastells, 1912, 647). No existe un registro sistemático en esta situación tan dramática y tampoco se puede esperar tenerla.

Los ataques bandeirantes no cesaron, incluso luego de 1632 cuando las reducciones ya se habían retirado del Guaira; también destruyeron sucesivamente los pueblos de indios que estaban sujetos al servicio de encomienda, que provocó que los pobladores de Villa Rica y Ciudad Real las abandonaran. Siguiendo con el análisis de Melià, una cifra aproximada de lo que pudieron llevarse los bandeirantes del Guaira, serían 60 mil indígenas, contado a reducidos, encomendados e independientes.

A estos datos que explican el descenso demográfico del Guaira, habría que agregarles otros de mayor dificultad de cálculo: las epidemias y la altísima mortandad de los guaraníes explotados bajo la encomienda en yerbales silvestres, como el de Mbaracayú. "Pestes, esclavitud, cautiverio y persecución, los cuatro jinetes de aquel apocalipsis guaireño." (Melià, 1986, 90). El Guairá ya despoblado no despertaba interés para el sistema colonial.

Cataldino y Mascetta al Guaira

En 1607 se crea la provincia jesuítica del Paraguay. En su segunda carta anua, fechada el 6 de junio de 1610, el P. Diego de Torres informa que se encontró en Asunción con el gobernador [Hernando Arias de Saavedra] y el obispo [fray Reginaldo de Lizárraga] y, por la "instancia" que le hicieron y la buena disposición que observó en los indios, envió seis padres a tres misiones, siendo la primera a la provincia de Guaira y la Tivajiba -las otras fueron a la región del Paraná y a la de los guaycurúes-, ubicada a ciento cincuenta leguas río

arriba de Asunción, habitada por unas cuatrocientas mil almas y sin sacerdote que los adoctrinara.

A la misión del Guaira fueron enviados los jesuitas italianos José Cataldino y Simón Mascetta, acompañados de “un sacerdote de buena edad, gran lengua y pretendiente de la Compañía”², hijo de Ruy Díaz Melgarejo, quien fundara Villa Rica del Espíritu Santo y Ciudad Real. La anua sostiene que tenían la orden de fundar una “copiosa reducción en medio de toda aquella gentilidad en el mejor sitio que hallaren”; es evidente que el provincial estaba convencido, según la información que manejaba, que en el Guaira había numerosa población. El provincial Torres les dio la primera instrucción destinada al Guaira, a finales de 1609, en la cual aconsejaba observancia de la oración, lección, exámenes, letanías, ejercicios espirituales ordinarios; debían mirar por su propia salud y la de su compañero y guardar prudencia en ayunos, vigiliyas y penitencias; apuntar todas las cosas de edificación para informar al superior; que en toda iglesia que edificasen procuren levantar capilla de Nuestra Señora de Loreto. Y sobre la reducción a fundar:

en la Tibagiba, llegarán allá y darán vuelta la tierra y escogerán el puesto que tuviere mayor y mejor comarca y de mejores caciques y en el sitio más a propósito hagan la reducción y población...advirtiendo primero que tenga agua, pesquería, buenas tierras...en donde puedan mantenerse y sembrar hasta ochocientos o mil indios, en lo cual ellos mismos darán el mejor parecer; y siguiendo el del licenciado Melgarejo, espero se acertará en esto y en todo lo demás (Hernández, 1913, I, 580-582).

En esta instrucción el provincial agregó las medidas a observar respecto a la traza del pueblo a fundar, a la enseñanza de la Doctrina a los indios y a los premios a entregarles, de cómo poner cuidado en la enseñanza del Catecismo, que tengan libros de Bautismo y Casamiento, que se procure no entren los españoles al pueblo, de cómo hacer chacras y sembrados, que no entren mujeres en la casa de los padres.

La segunda instrucción estaba destinada a todos los misioneros, no solo del Guaira, sino también del Paraná y Guaycurúes. En ella el provincial aconsejaba la observancia estricta de las reglas y el conocimiento “con eminencia” de la lengua del indio, que no salgan solos, que moderen el celo y fervor de hacer muchas reducciones, que el pueblo a fundar permita el asiento de muchos indios, de cómo debiera trazarse el pueblo y las chacras y, respecto al cuidado de los indios:

en todo les ayuden como padres y pastores y les curen en las enfermedades, con todo cuidado y amor...En lo espiritual, pongan luego la escuela de niños: en la cual uno de los compañeros les enseñará la Doctrina, la cual dirán al entrar y salir de la escuela mañana y tarde...También les enseñarán a leer y escribir, cantar y tañer...y oirán la primera Misa...y a la noche canten las letanías de Nuestra Señora o los sábados (Hernández, 1913, 585-586).

El viaje de Cataldino y Mascetta tuvo algún inconveniente por crecida del río; se detuvieron a realizar sus primeras acciones evangelizadoras en ese andar, y llegaron al Guaira sin dificultades. Habían pasado por Ciudad Real, desde allí subieron hacia el norte y por tierra adentro hacia el este hasta llegar a Villarica, luego penetraron más al norte hasta el río Paraná

² Se refiere a Rodrigo Ortiz de Melgarejo.

Panema. Para entonces habían transcurrido veinte años, desde que llegaron los primeros jesuitas, Ortega y Fields, a esa región, y diez que se habían retirado.

José Cataldino, de Fabriano al Guaira

Cossorso, luego José, nació el 26 de abril de 1571 en Fabriano (región de las Marcas, provincia de Ancona, Italia); hizo estudios de artes, teología y filosofía en el Colegio Romano. Ordenado sacerdote dio su primera misa en la Casa Santísima de Loreto, “ofreciendo servir toda la vida de Capellán a la Reyna del Cielo” (Jarque, 1664, 18). Ejerció su ministerio en la Basílica de Loreto; fue rector de un hospital e iglesia en Roma. Se alistó en la Congregación de la Casa Profesa de la Compañía. Estuvo a punto de ingresar a la orden de los capuchinos, pero desistió y pidió ser admitido en el noviciado de San Andrés del Quirinal. Finalmente fue admitido, por orden del general Claudio Acquaviva, a la Compañía de Jesús, a los treinta años, el 1º de marzo de 1602, y entonces cambió el nombre original de Cossorso por el de Giuseppe, José, por su gran devoción al santo patriarca.

Solicitó ser enviado a América, lo que consiguió rápidamente a instancias del P. Acquaviva. En Sevilla, y por largo tiempo, junto a otros misioneros, esperó embarcación que los trajese a América, dedicando su tiempo a tareas de evangelización, destacándose como “infatigable operario y apostólico misionero”, escribe Jarque.³ Allí completó su noviciado de dos años y profesó su tercer voto. Fue enviado a la provincia del Perú, en la expedición del P. Diego de Torres, llegando a Lima el 22 de noviembre de 1604, y de allí a Asunción - pasando primero por Córdoba- ciudad a la que llegó el 13 de diciembre de 1605.

En Asunción el P. Marciel de Lorenzana le enseñó el idioma guaraní. Por orden del provincial del Paraguay, Diego de Torres, Cataldino partió con Simón Mascetta hacia el Guaira el 8 de diciembre de 1609. En esa región fundaron Loreto y San Ignacio Miní, a las que, con la llegada del P. Antonio Ruiz de Montoya, se agregaron otras. En el Guaira, y en todo lugar que residió, hizo contemplación y penitencia. Fue devoto del Santísimo Sacramento, de la Virgen y de San José. El 1º de noviembre de 1613 hizo sus últimos votos en Asunción.

Fue superior de las reducciones del Guaira entre 1611 y 1622 y superior de todas las reducciones entre 1644 y 1646.

Cuando las reducciones del Guaira fueron destruidas por los ataques bandeirantes, se produjo el Éxodo Guaireño, y Loreto y San Ignacio se refundaron en la zona próxima al arroyo Yabebirí. Cataldino trabajó también en las reducciones del Uruguay y Tape, donde fundó el pueblo de San José de Itaquatia en 1636. Después de ser superior volvió al pueblo de San José. Murió en San Ignacio Miní el 10 de junio de 1653 cuando visitaba al P. Mascetta

³ Francisco Xarque o Jarque fue jesuita entre 1624 y 1637, cuando se incardinó en la arquidiócesis de La Plata (Sucre) y al poco tiempo regresó a España donde fue Capellán de Honor del rey, Deán de la Iglesia Catedral de Santa María de Albarracín y Comisario del Santo Oficio. Fue el principal biógrafo de Cataldino (1664) y Mascetta (1687), entre otros trabajos que publicó en España.

que se hallaba enfermo en esa reducción. (Storni, 1980, 61 y 2001, 712). Sobre él ha escrito Jarque:

único blanco de estos mis negros escritos; en quien veneraron todos los que lo trataron, y conocieron un espíritu superior, un Serafín en engaste humano, un Bernabé de aquel Pablo, cuyo compañero fue en muchas de sus empresas, en sus mayores peligros, y trabajos (Jarque, 1664, 2 y 3).



Fig. 2 y 3. Portada del libro biográfico de Jarque sobre el P. Cataldini (1664) y Primera página del libro de Jarque “Insignes misioneros...” (1687) que comienza con la biografía del P. Mascetta.

Simón Mascetta, de Castiglione al Guaira

Héctor Hércules, más tarde Simón, nació en Castiglione (Téramo, Abruzos, Italia) en 1582. Tuvo cuatro hermanos, siendo él el quinto a quien bautizaron con el nombre de Héctor Hércules. Desde pequeño observaban sus padres mucho aprecio a las cosas de devoción, coloquios y pláticas espirituales. Con gusto leía libros espirituales y la vida de los santos, reparando particularmente en sus virtudes. Llevaba muchas horas en los templos, de penitencia y contemplación, de rodillas. (Jarque, 1687, 5-7) Fue devoto de la Virgen de Loreto desde pequeño. A los catorce años inició estudios de gramática y vistió el hábito clerical. Luego estudió teología moral. Fue vicario de un convento de monjas.

Ingresó a la Compañía de Jesús el 1º de febrero de 1606, en Nápoles, donde fue admitido en 1608, tomando el nombre de Simón. Trabajó en los arrabales de Nápoles, luego

pasó a Roma donde el P. Acquaviva lo destinó al Paraguay con otros misioneros, llegando a Buenos Aires en marzo de 1608. Pastells (1912, 138) menciona un documento en el que consta que:

El P. Juan Romero, en su expedición de 1608, trajo a Buenos Aires los siguientes [jesuitas]: PP. Francisco del Valle, Simón Mascetta, italiano, Francisco San Martín, Mateo Esteban, Andrés Jordán, italiano, Antonio Mazeta y Antonio Aparicio, italiano. Herm. Coadjutor Andrés Pérez.

Llegó a Buenos Aires y se trasladó a Córdoba donde inició el noviciado con el P. Juan de Viana, profesó los votos del bienio y fue enviado a Asunción donde aprendió la lengua guaraní. Expresa Jarque en su biografía que:

Fueron inseparables compañeros en el Padre Simón Oración, y Penitencia, pero donde puso su cuidado, y aplicó el del examen particular, fue en la mortificación de los afectos, que, aunque se ocultan a los hombres, a Dios son manifiestos, y notorios (Jarque, 1687, 25).

Fue enviado al Guaira junto a José Cataldino. Invirtió muchos años en expediciones apostólicas y defendiendo a los indígenas del peligro español y portugués, aún a riesgo de su vida. Tenía el don de profecía. Hizo sus últimos votos en Asunción, el 29 de septiembre de 1619. Acompañó al P. Antonio Ruiz de Montoya en su tarea evangelizadora por las “provincias” de Tucutí, Yñeay y Tayaoba. En ausencia de éste, se desempeñaba como superior en el Guaira. Fue testigo de los ataques bandeirantes y destrucción de esa región y acompañó a los sobrevivientes en el Éxodo Guaireño de 1631. Continuó su labor evangelizadora en San Ignacio, donde murió el 11 de octubre de 1658.

La tarea evangelizadora de Cataldino y Mascetta en el Guaira según la mirada de los padres provinciales

Las cartas anuas fueron escritas por los provinciales con información recibida de los superiores y de los sacerdotes a cargo de los pueblos, pero también por observación directa en las visitas periódicas que hacían a los colegios y reducciones. Constituyen una fuente ineludible de consulta. Tienen un alto valor testimonial, aunque sus autores dan más cuenta del estado espiritual de la provincia que otros aspectos; de allí que se manifieste en ellas una tendencia a exaltar ejemplos piadosos o milagros, que sean ejemplificadores.

En la travesía hacia el Guaira, Cataldino y Mascetta llegaron a un pueblo donde: “bautizaron y casaron algunos indios y confesaron a otros y por recaudo que llevan del provisor impidieron el coger de aquella maldita yerba en cuatro meses calurosos y enfermos en que suelen morir muchos indios.” (Leonhardt, 1927, 44). El P. Torres se refiere a la explotación abominable de los indios en los yerbales de Mbaracayu. Los jesuitas comienzan a tomar férrea postura en defensa del guaraní.

Fueron enviados hacia el Guaira con todo lo necesario para vivir unos dos años y también con: “algunas niñerías con que se suelen acariciar y traer a los indios, como peines, agujas, alfileres, flautas, y otros juguetes como estos que con ser de tan poco valor ayudan a ganar a aquellas pobres almas redimidas”. Esas “niñerías” serán usadas por el P. José, y por franciscanos y jesuitas, para atraer a más gente a su reducción. También el provincial refiere

sobre la existencia de muchos indios en este camino al Guaira, donde no había sacerdotes ni quien asuma su defensa que, en muchas ocasiones, eran sometidos injustamente al servicio personal. (Leonhardt, 1927, 44-45)

La tercera anua del P. Torres, del 5 de abril de 1611, repite la anterior, pero agrega datos más precisos: el nombre del clérigo virtuoso, Melgarejo, y que el primer poblado donde confesaron y bautizaron se llamaba Maretyú [suponemos Mbaracayú porque más adelante agrega el provincial que era donde se hacía la yerba], allí excomulgaron al provisor y lo publicaron. (Leonhardt, 1927, 87)

Apenas llegados al Guaira enfermó la gente que los acompañaba, y los jesuitas también, pero pudieron recuperarse. Instalados en la primera reducción fundada, Loreto, “predicaron contra el servicio personal y todos confesaron haber vivido en tinieblas proponiendo mejorar las cosas, y algunos desde luego dieron libertad a sus indios.” (Leonhardt, 1927, 87). Esta prédica no caería bien a los encomenderos de la región, porque si liberaban a quienes tenían sujetos por encomienda, se quedarían sin mano de obra.

La práctica religiosa comenzó, los niños acudían a la doctrina, se tocaba a las Aves Marías y a las Ánimas y los sábados se cantaban las Letanías a la Virgen de Loreto. Siguiendo las instrucciones del provincial Torres Bollo, estos sacerdotes “establecieron centros de enseñanza de catecismo, primeras letras y música” (Storni, 2001, 712).

Un dato interesante de esta tercera anua, es que informa que los padres tuvieron noticias que en Tibajiba no había muchos gentiles como se creía, pero sí otras naciones de las cuales se habían acercado sus caciques solicitando vayan a sus tierras. Uno de ellos, Tayaoba, pidió por el padre Melgarejo y éste respondió que enviase a alguien para que lo condujera hacia allá o que viniese el mismo cacique a Tibajiba a encontrarse con él. (Leonhardt, 1927, 87). Se esperaba mucha conversión. Como escribe Jarque (1664, 72), sobre Cataldino: “como Cataldino de Almas, cuantas más reducía a la Fe, tanta más deseaba reducir.” Incansable en la labor de reducir, evangelizar y bautizar.

Para octubre de 1612 el provincial, que reconoce que la distancia entre Asunción y el Guaira era muy grande, recibió noticias de los padres quienes le escribían que había mucha gentilidad para convertir y pocos sacerdotes. Ya hay mucha más información sobre la situación general y sobre los avances de la evangelización. (Por esta carta sabemos que ya habían llegado los PP. Antonio Ruiz de Montoya y Martín Javier de Urtasun). Que los pueblos eran cuatro y que había distancia de media legua entre ellos, debiendo usar balsa para cruzar un río caudaloso, que el superior era el padre José:

que sin cansarse ha estado hace más de tres años trabajando con mucha edificación y perseverancia, con el padre Simón, en fundar y acrecentar aquellas reducciones, y ayudado de la divina gracia, ha hecho mucho fruto en ellas; y lo que más estimo de los padres, es que, con estar dos solos...procuraban ser tan puntuales en los ejercicios espirituales, y los demás que usa la Compañía para su aprovechamiento que aún los viernes tenían sus conferencias espirituales señaladas (Leonhardt, 1927, 166).

Antonio Ruiz de Montoya, que llegó acompañado de Martín Javier de Urtasun, relata en su *Conquista Espiritual* que encontró a Cataldino y Mascetta:

pobrísimos pero ricos de contento. Los remiendos de sus vestidos no daban distinción a la materia principal; tenían los zapatos que habían sacado del Paraguay, remendados con pedazos de paños que cortaban de la orilla de sus sotanas. Túveme dichoso de verme en su compañía. La choza, las alhajas y el sustento decían muy bien con los de los anacoretas (Ruiz de Montoya, 1989, 72)

Con la llegada de los padres Antonio y Martín, se organizó la atención de los pueblos de Loreto y San Ignacio, quedando los PP. Simón y Antonio en Loreto, y José con Martín en San Ignacio.

La quinta carta anua, fechada el 8 de abril de 1614, refiere que el río que separaba a los dos pueblos, Loreto y San Ignacio, era el Parapaná [Paranapanema] y que distan a un día de viaje, remando río arriba, hacia oriente. De Asunción, el Guaira podría estar a un mes de viaje por trayecto directo, pero no se había podido abrir el camino debido a las lagunas que se formaban en invierno por las aguas pluviales estancadas en las inmensas llanuras y la inundación de los ríos, por lo que se tomaba otro con muchas vueltas y se tardaba dos meses. (Leonhardt, 1927, 391)

El provincial valoraba por escrito la perseverancia de los padres y su capacidad de sufrimiento, como cuando enfermaron al llegar y debieron sustentarse solamente de una harina de raíz -la mandioca-, a veces en mal estado y unas habas sin sal. Todo lo soportaron con tal de ayudar, como dice el padre Torres “a aquella gente tan sin ayuda.” (Leonhardt, 1927, 167). En el caso de Cataldino, desde pequeño recibió, de parte de su madre, Constanza de Santa Chiara, lecciones de abstinencia y mortificación en la comida, que fueron recibidas gustosamente por el niño, tanto que “para él los ayunos eran banquetes; las vigiliyas, fiestas; los días de la Santa Cuaresma, Pascua de flores; el comer lacticinios, o manjares regalados, tormento” (Jarque, 1664, 14).

El P. José bautizó a muchas criaturas, algunas de las cuales se murieron, pero el padre se reconfortaba porque habían entrado al cielo estando en gracia. A él llegaron unos caciques de otra nación que quedaron maravillados al ver como adelantaban los niños y niñas en la enseñanza de la doctrina, y “policía” cristiana, y que los mayores estuvieran tan pacíficos y contentos, y todo lo demás en orden y concierto que les pareció “cosas del cielo” (Leonhardt, 1927, 167). Solicitaron se fundase con ellos un pueblo. Cataldino se comprometió a hacerlo y que, mientras lo esperasen, juntasen a los indios en un solo lugar. Se retiraron los caciques dejando a dos niños para que aprendiesen la doctrina cristiana y a un indio a cargo de ellos. Mientras los padres debían soportar la oposición de aquellos caciques que hacían malos comentarios contra ellos, diciendo a los indios ya reducidos que venían españoles a llevarlos, lo que los obligaba a querer abandonar la reducción.

En las dos primeras reducciones bautizaron 81 enfermos. Otros estaban escondidos en los montes y hacia allí fueron a buscarles los padres:

y como no había camino, que era menester a veces, y a gatas, y tropezando, cayendo y levantando, pasaron mucha incomodidad y trabajo, y después de hecho su oficio, volvieron más pobres de los que fueron porque las sotanas lo pagaron, rasgadas, de palos y espinas, que había mucha abundancia, pero más ricos con las mercaderías que pretendían y buscaban, porque de dos que bautizaron uno murió aquella misma noche, yendo a gozar del eterno descanso (Leonhardt, 1927, 169).

La cuarta anua del P. Torres, de febrero de 1613, relata el caso de ser llamado el P. Simón para que atendiera a una criatura moribunda, allí fueron los sacerdotes encontrando, en una choza pequeña y baja a un niño de cinco o de siete años, muy flaco, que parecía muerto. Como vio la desesperación en quienes lo acompañaban, lo bautizó y al contacto con el agua el niño abrió los ojos. Toda la noche lo atendieron los padres, y a la mañana expiró. (Leonhardt, 1927, 169-170)

La eficacia de la prédica dio pronto resultados. En la Semana Santa del año 1611 o 1612, se pudo:

ver salir a los niños en aquellos tiempos a azotarse con tanto fervor que sus padres avergonzados, tomaron también sus disciplinas⁴ y se azotaban por las calles, y toda la noche fue así alabando al obrador de estas maravillas, nuestros padres viendo cumplir claramente en aquel pueblo sus divinas palabras (Leonhardt, 1927, 174).

Los niños y niñas iban dominando la doctrina y catecismo, leyendo y escribiendo, ayudaban en la misa y cantaban en ella, acudían cada día a la doctrina, rezaban el rosario y cantaban letanías de Nuestra Señora de Loreto.

Como los españoles de las ciudades vecinas intentaban sacar a los indios de las reducciones para obligarlos al servicio personal, alejándolos de sus casas y familias, y como crecía la cantidad de reducidos, el superior Cataldino envió al P. Montoya a Asunción a hacer gestiones para obtener beneficios destinados a los nuevos pueblos del Guaira.

También en esta carta el provincial Torres resalta las virtudes de los sacerdotes en el Guaira, perfeccionadas por el fuego de la persecución pues debieron sufrir mucho por la defensa de los indios, hasta de parte de los mismos protegidos. (Leonhardt, 1927, 302)

El P. Cataldino escribió una carta al provincial Torres (quien lo cita en la quinta anua del 8 de abril de 1614), sobre los Ejercicios Espirituales que practicaban en el Guaira:

hacemos los ejercicios espirituales a su tiempo determinado, se hace el examen de conciencia y se rezan las letanías al toque de la campanilla y acuden todos. A su fecha se hace la renovación de los votos, a la cual preceden todas las prácticas acostumbradas, y preescritas como son la confesión general, la cuenta de conciencia y la consideración de obligaciones del estado por tres días. No se olvidan de las acostumbradas conferencias morales en los días viernes ni los Santos ejercicios anuales, ya que de ello sacamos las fuerzas para trabajar y para no sucumbir en nuestras tareas con tanto daño nuestro y de los indios (Leonhardt, 1927, 303).

Y continúa “¿Qué diré de nuestra mutua caridad? A Dios gracias siempre floreció entre nosotros. Se puede decir brevemente que tenemos un solo corazón, una sola voluntad, una sola alma” (Leonhardt, 1927, 303).

Una demostración evidente de caridad fue la manifestada por el P. José para con los enfermos. Relata la quinta anua citada que un niño leproso fue abandonado por sus mayores, fuera del pueblo Itamaraca. Pasó por allí el P. José y lo confesó. El niño se recuperó a los pocos días. (Leonhardt, 1927, 337). Los escritos de este sacerdote al provincial, donde da

⁴ Látigo de castigo.

cuenta sobre hechos milagrosos, llevaron al provincial a expresar que esos prodigios evidenciaban la fe de los neófitos y su estima de las cosas divinas.

El mismo Cataldino valora el vivir humildemente entre los pobres porque todos ellos -se refiere a los sacerdotes- tienen el mismo deseo de librar a los indios de la servidumbre de los españoles y del demonio.

Contaban los padres con la colaboración de ayudantes en las funciones sagradas. Los sacerdotes escogían a los más aptos de entre los hijos de los indios para que los ayudaran en esas funciones. Para ello debían aprender a leer, escribir y se los instruía para que puedan cantar en las solemnidades. Jarque escribió que Cataldino:

Escogió entre los niños los de más despierto y agudo ingenio. A ellos sirvió de maestro en muchas facultades el que era eminente en todas, enseñóles a ayudar a Misa, con tanta modestia y devoción como si fueran novicios; a leer, a escribir, a cantar, y tocar varios instrumentos musicales, y algunos salían tan diestros, que podían ser Maestros de Capilla, con que en las fiestas se celebraban los Divinos Oficios a canto de órgano, y con toda solemnidad (Jarque, 1664, p. 79).

Así lograron celebrar la fiesta de Corpus Cristi donde la gente estaba entusiasmada y se emulaban en fabricar los mejores arcos y adornos para esa procesión y la de San Ignacio. (Leonhardt, 1927, 333)

En el Guaira los padres debieron enfrentar las entradas de españoles y lusitanos que venían a “maloquear”, es decir a capturar familias o aldeas enteras. En la quinta anua ya mencionada el P. Torres hace un extenso relato sobre las conjuraciones de los indios contra los padres; algunas obedecían al impulso de caciques que se negaban a aceptar la monogamia y querían vivir como sus ancestros, sin esclavitud y con muchas mujeres. Otra cuestión a enfrentar por los sacerdotes era la venta de las mujeres a los españoles, intentando erradicarla.

Después de la muerte del P. Martín Urtasun en 1614, quedaron solo tres sacerdotes en el Guaira (Cataldino, Mascetta y Ruiz de Montoya), con mucho trabajo. Así lo describe el provincial Oñate en la Carta Anua del año 1616:

Proceden como verdaderos hijos de la Compañía; y así en estas misiones como en las demás guardan los padres la clausura y disciplina religiosa en cualquiera casa muy concertada de la Compañía y conservan sus trabajos extraordinarios. En la comida, vestido y oficio de buenos pastores, el fervor de estos padres y su penitencia es muy extraordinaria y de manera que, a mi predecesor, y a mí, nos han puesto de cuidado para moderarse (Leonhardt, 1929, 27).

Poco a poco lograron los jesuitas tener rebaño vacuno, plantado una viña y caña de azúcar, la que era beneficiada por medio de un trapiche. (Leonhardt, 1927, 339). Faltaba casi siempre el necesario pan, carne, vino y sal, ni siquiera para la carne o para las raíces que era el “sustento ordinario, tan sin sustancia ni jugo, que más prolonga la muerte que aumenta la salud” escribe Cataldino, y continúa mencionando que el Señor les proveyó de abundancia, citando las cantidades de vacas, cabras, ovejas y cerdos. (Leonhardt, 1929, 148). En la carta undécima (1618-1619) el provincial escribe que se habían levantado iglesias, estancias de animales, “siendo los mismos padres los labradores, viñateros, carpinteros, albañiles y arquitectos y enseñado a los indios y haciéndoles oficiales” (Leonhardt, 1929, 204-205).

En 1617 Cataldino escribió al provincial que:

Hemos procurado guardar todo lo posible las órdenes de V. R. y acercarnos de suerte que quedemos debajo de llave, y no ha sido posible hacerlo por la fábrica de la iglesia. En Nuestra Señora de Loreto se guarda la clausura que en los colegios ordenados y lo mismo en San Ignacio; hay campanillas en las porterías, y donde jamás se ha consentido entrar mujer, que ha sido de mucha edificación, cuando vamos a visitar algún enfermo vamos siempre acompañados de indios y muchachos teniendo siempre a la vista algunos mientras dura la confesión y certifico a V. R., que con este modo de proceder se ha hecho mucho fruto, que con los sermones y plática no se hacía (Leonhardt, 1929, 148).

El P. Cataldino informó al provincial que “El Padre Simón Mazzetta y el P. Antonio Ruiz y yo muy en particular nos encomendamos en los santos sacrificios de V. R. de Loreto”. (Leonhardt, 1929, 156). También se fueron incrementando las prácticas religiosas. Ya en la novena carta anua del año 1617, el provincial Oñate se refiere a los avances en los pueblos: que los indios se confiesan a menudo, y acuden con cuidado a las cosas de Dios, particularmente a la devoción de Nuestra Señora de Loreto. Habiéndose desatado una peste, se hizo una procesión solemne, y pasó. Ya habían dejado los vicios, las borracheras y amancebamientos. (Leonhardt, 1929, 97)

Al describirse la prestancia con que acudían los indios a los servicios religiosos, el provincial Mastrilli Duran en la duodécima carta anua, fechada el 12 de febrero de 1628 expresa: “Al P. José le parece, siendo la gran observancia y puntualidad en el orden de casa y disciplina religiosa de las reducciones, que más forma tiene eso, de un buen noviciado que de casa de reducción de indios” (Leonhardt, 1929, 296).

¿A qué se atribuían los milagros? El mismo Mascetta considera milagrosa el agua del bautismo y el gran afecto hacia el Santísimo Sacramento, presentando ejemplos: una india curada de lepra por el bautismo, otros se curaron del mal de ojos simplemente por contacto con el agua bendita, aunque varios después de bautizados murieron, ganando el cielo. (Leonhardt, 1929, 98)

El viaje que efectuara al Guaira el provincial Nicolás Mastrilli Duran, fue relatado en la carta anua de 1626-1627, donde describe la visita a las ciudades españolas y a las reducciones. Pasó por Ciudad Real y luego a la reducción de Loreto donde lo recibieron alegremente. Visitó la iglesia de tres naves y que era del padre Ruiz “y en la reducción siguiente de San Ignacio hay otra iglesia de la misma forma y capacidad obra de las manos del P. José Cataldino.” (Leonhardt, 1929, 304). Es en esta carta en la cual el provincial explica que los indios de Loreto y de San Ignacio estaban sujetos a los encomenderos de Ciudad Real y Villarrica, y que los españoles exigían más tiempo a los indios de lo que el Rey permitía. (Leonhardt, 1929, 305-306). También describe cómo beneficiaban la yerba en Mbaracayú. Tanto al llegar como al volver de la visita a las reducciones de San José y de San Javier, ubicadas en el Guaira, el provincial repartió en San Ignacio “muchas sumas de camisetas, cuchillos, anzuelos y otras cosas” (Leonhardt, 1929, 309-310).

La explotación de los guaraníes en la recolección de la yerba fue denunciada en muchas oportunidades. Los jesuitas que trabajaban en el Guaira no estuvieron ajenos a esta situación. Cuando en 1630 se dio a conocer las Reales Providencias por las cuales se

ordenaba que los indios no debían servir más que dos meses en la región del Mbaracayú, se realizó una reunión el 25 de agosto de ese año en la que se redactó un documento registrado en los *Manuscritos da Coleção de Angelis*, bajo el título: “Respuesta que dieron los indios a las Reales Providencias en las que se manda no sirvan los Indios de las Reducciones más que dos meses como S.M. lo manda y no sean llevados a Mbaracayú en tiempo enfermo”; el texto del documento es el siguiente:

Mucho nos alegramos -Ore rory katu- y nos consolamos, al escuchar las palabras de Nuestro Gran Superior -Ñande Rubichabete- [El Rey]... Antiguamente cuando nos veíamos pobres y maltratados por los españoles -karai-, nos parecía que Ñande Rubichabete nada sabía... Después de escuchar sus palabras quedamos tranquilos... Hace tiempo que habíamos escuchado esa palabra: No vayan al Mbaracayú, contra su voluntad..., pero los españoles no hacían caso...

Aquellos yerbales del Mbaracayú están de todos llenos de los huesos de nuestra gente. La casa de Dios sólo tiene los huesos de nuestras mujeres; los huesos de nuestra gente muerta encuentran al Mbaracayú como lecho. Nuestro Gran Superior, ciertamente, no va a escuchar nuestras palabras si ustedes los Padres no se lo cuentan. Los españoles son nuestros enemigos -Karai niã ore amotare'ÿ-. Hablando de corazón -ore py'a guive-, vosotros también sois sus enemigos por nuestra causa, y no solo vosotros, sino también vuestras cosas, y hasta los papeles todos... Nosotros no queremos ir más al Mbaracayú ni que vaya nuestra gente, esto es lo que decimos una y otra vez de corazón. De aquel Mbaracayú no traemos la más mínima cosa. Nada pagan los españoles por el cansancio de nuestra gente. Lo único que traemos es cansancio; enfermedad es lo que traemos... Que Nuestro Rey nos diga: No vayáis al Mbaracayú, aunque queramos. Los españoles son tales que si Nuestro Rey dice: Si quieren ir al Mbaracayú, vayan, los españoles seguirán importunando y molestando a nuestra gente. Nos meterán miedo y nos harán sentir el castigo, como sucedió ayer no más... En aquella ocasión vinieron los españoles arremetiendo contra nosotros, trayendo para castigarnos al Capitán [teniente] del Mbaracayú, llamado Saavedra. Entonces a los de Nuestra Señora [de Loreto], que venían de Mbaracayú, después de haber trabajado allí muchas lunas [meses], los hizo azotar delante de sus padres, delante de sus mujeres, delante de sus hijos...

Y el Capitán grande, Duiy [Gobernador don Luis de Céspedes] que vino el otro día, también delante de nosotros a un indio que acababa de llegar de Mbaracayú, le dio de palos él mismo con sus propias manos queriéndolo llevar a Mbaracayú.

Nuestro Rey está lejos y no os va a oír, no, y haremos que este Padre salga de aquí”. Esas palabras que encienden a cualquiera, tenemos que aguantarlas y sufrirlas continuamente.

Es por eso por lo que queremos que vosotros mismos hagáis escuchar, por favor, nuestras palabras al Rey. No hay otro que vaya a tomar cuidado de nosotros, no hay escribano, y aunque lo hubiera, no lo va a querer hacer de ninguna manera, o hará sentir sus propias palabras, diciendo sin ninguna razón que esas son palabras de indio. Todo lo cual, en nuestra lengua castellana, dice así (Corteseo, 1951, 351-356).

Firman el documento a favor de los guaraníes José Cataldino, Cristóbal de Mendiola, Juan Suárez de Toledo, Francisco Díaz Taño, Antonio Ruiz de Montoya y Juan Agustín de Contreras.

En síntesis, grande fue la tarea evangelizadora que desplegaron los jesuitas en el Guaira. Bastaría con lo que expone el P. Jarque, al describir lo que hizo Cataldino en la región, que implica a Mascetta también, y a Montoya, al trío del Guaira:

“pobló el Cielo con ejércitos numerosos de infantes, que murieron con la gracia bautismal, que de su mano habían recibido. Catequizó adultos sin número; redujo a poblaciones, y a Cristiana policía, familias innumerables, particularmente de la nación Guaraní...Y asistido de particular gracia del Cielo con su perseverancia, y maravilloso sufrimiento vino a convertir a los lobos en ovejas; y andando estas descarriadas, y perdidas por aquellos inaccesibles bosques, fue en busca de ellas, y las cargó sobre sus ombros, y las condujo al aprisco del Señor; e hizo con ellas todos los oficios de un pastor por excelencia bueno” (Jarque, 1664, 5-6).

Dentro de la tarea evangelizadora se destaca la obra fundacional de Cataldino y Mascetta, no solo con la instalación de San Ignacio y Loreto, sino con los pueblos fundados en la década de 1620. Se destacó Mascetta en San José y Cataldino en San Francisco Javier y Nuestra Señora de la Encarnación, fundaciones efectuadas con Antonio Ruiz de Montoya.

La tarea evangelizadora de Cataldino y Mascetta en el Guaira en la consideración de los Padres Generales

Tomando como referencia la descripción precisa contenida en las cartas anuas y la abundante correspondencia recibida en Roma de parte de los provinciales⁵, las máximas autoridades de la orden conocían en detalle el desarrollo del proceso de evangelización en las nuevas provincias. Este sistema de correspondencia jesuítica será el principal instrumento de gobierno, así como también un medio para reforzar los vínculos, motivo de emulación, fuente de consejo, herramienta correctiva y ocasión de alabanza a Dios.

La publicación y publicidad de estos documentos son un aporte muy valioso para la historiografía. En la clasificación de las fuentes para el estudio de la historia de la Compañía comprenden un nivel de información y contenido de mucho menor acceso, publicidad y conocimiento que las cartas anuas. Su contenido, destinatarios y carácter son más reservados y la información en ellas contenidas puede ser entendida como más sensible: “fueron escritas para no ser mostradas (...) A diferencia de las cartas anuales o edificantes en estos documentos el superior general manifiesta con claridad su pensamiento, expresa sus preocupaciones o imparte elogios o castigos según que las situaciones lo requieran.” (Morales, 2005, 23)

El periodo abarcado entre 1608-1639, contiene la correspondencia de los padres generales Claudio Acquaviva y Muzio Vitelleschi y al vicario general P. Ferdinand Alber. El periodo en general es una etapa de expansión y afianzamiento de la Compañía en Asia y en

⁵ El cúmulo de correspondencia estaba constituido por cartas cuatrimestrales, semestrales, anuales, cartas edificantes, los catálogos, entre otros. Siendo mucha la cantidad y de tan variadas lenguas que numerosos sustitutos y coadjutores trabajaban incansablemente con el secretario general de la Orden.

América. Es también coincidente con los años de acción evangelizadora de los PP. Cataldino y Mascetta en la nueva provincia del Paraguay; estos jesuitas italianos fueron los destinatarios o bien son referenciados en varias cartas. Otro de los aspectos importantes a la hora de analizar estas fuentes es su imparcialidad, la lejanía de Roma y una visión general de todo el proceso de evangelización que le permitían a los redactores mayor objetividad. En ellas no se leen relatos apasionados, son cartas más bien escuetas, dan y solicitan información precisa, son escasas en elogios, a duras penas hablan de los *muchos y buenos trabajos* realizado por los padres.

En el caso de José Cataldino, una posible clasificación de las referencias hallada en las cartas a él dirigidas o en las que lo mencionan, serían:

a) Reconocimiento por su labor: son las más abundantes y de ellas pueden inducirse el importante flujo de comunicaciones con Roma (Morales, 2005, 40).

b) Dirigidas a Cataldino: estando en Paraguay, recibe respuesta a las cartas enviadas donde manifestaba su preocupación por la falta de misioneros y demora en la comunicación. En ellas las autoridades asumen el compromiso de aumentar el número de misioneros (Morales, 2005, 7-10).

c) Referencias dirigidas a los Provinciales: en una carta a Torres Bollo se le autoriza tomar el cuarto voto al P. Cataldino ya en 1608, lo que puede tomarse como un dato biográfico. O en una carta dirigida al provincial Nicolás Mastrilli Duran, se lo sugiere como un candidato a superintendente de las misiones en el año 1627 (Morales, 2005, 366). En otra, dirigida al provincial Vázquez Trujillo, fechada en 1630, se ordena la designación de Cataldino como superior de la Residencia de Villa Rica.

d) Notificaciones importantes: en una carta de 1614, y dirigida a Córdoba, Cataldino recibe la noticia que su autorización para evangelizar en el Guaira quedará supeditada a la decisión del nuevo padre general, debido a la muerte del P. general Claudio Acquaviva.

En las notas al pie del editor de la obra, se pueden encontrar otros datos biográficos de Cataldino, como por ejemplo se lo menciona a cargo de la reducción de San Pablo cercana a Villa Rica en el Guaira, citando a Pastells. O, citando a Lozano, menciona que, junto a Cataldino y Mascetta, participó activamente el licenciado Rodrigo Ortiz Melgarejo.

En cuanto al P. Simón Mascetta también se hallan varias cartas a él destinadas, en las que se le reconoce su labor evangelizadora, el celo y entrega en los trabajos realizados. En comparación con el P. José Cataldino, las referencias que encontramos son menos numerosas. No obstante, se puede inferir la importancia del P. Mascetta en la etapa fundacional de las reducciones entre los guaraníes.

En una carta de noviembre de 1629 destinada a la reducción de Jesús María, se hace referencia a la importante labor de denuncia del P. Mascetta sobre la depredación de los bandeirantes en las reducciones de San Antonio, San Miguel y Jesús María. En notas del editor se amplía la información acerca de las cartas enviadas por Mascetta y el P. Justo Mansilla relatando en detalle el ataque bandeirante, dirigidas al provincial, al general y a la corte. Ya en 1633 en carta dirigida al provincial Francisco Vázquez Trujillo, se le solicita velar por la seguridad de los PP. Mascetta y Justo Mansilla para que no vuelvan a marchar con los indios capturados. Esta sugerencia se debe a que estos sacerdotes, luego de los ataques

al Guaira de 1629, acompañaron a pie hasta San Pablo a unos diez mil guaraníes capturados por los bandeirantes, intentando en todo el trayecto lograr la libertad de los mismos y poniendo en riesgo sus vidas. El compromiso con la defensa de los guaraníes es una constante en la correspondencia del P. Mascetta, como puede inferirse en una carta de 1639 en la que se acusa recibo de los informes enviados por este sacerdote sobre una nueva oleada de ataques bandeirantes (Morales, 2005, 567).

La destrucción del Guaira

Según se expresó anteriormente, desde los inicios la tarea evangelizadora en el Guaira tropezó con la encomienda, a la que no pudo eludir. De los pueblos de San Ignacio y Loreto unas 2.000 familias servían a los españoles de Ciudad Real. Los jesuitas procuraban atenuar las consecuencias de la mita en los yerbales de la región de Mbaracayú donde se sepultaban cientos de indios que morían por inanición y exceso de trabajo. Cuando se dio a conocer la orden real que los indios no podían ser llevados contra su voluntad al Mbaracayú, coincidiendo esto con una asamblea de indios a la que acompañaron varios jesuitas, entre ellos Cataldino y Montoya, como lo mencionamos anteriormente, y la llegada de los bandeirantes, el equilibrio que se había mantenido hasta entonces se rompió, sostiene Maeder. (1984, 127)

Escapa a este trabajo un análisis pormenorizado del bandeirismo portugués, y, en varias ocasiones, en connivencia con españoles. Solamente haremos referencia que el bandeirismo se proponía capturar indios para convertirlos en esclavos destinados a las fazendas portuguesas instaladas en Brasil. Al principio las bandeiras o malocas respetaron a los indios reducidos, pero, en la tercera década del siglo XVI, ya no lo hicieron. Y las reducciones del Guaira serán sus víctimas más cercanas (Cardiel, 1980, 313-314).

Los ataques bandeirantes, en connivencia con los encomenderos del Guaira fueron frecuentes; comienzan en 1611, continúan en 1612.

No solo los alentaba la idea de obtener abundante y barata mano de obra, sino que, como sostiene Monseñor Jorge Kemerer:

por estar situada en la frontera donde se manifestaba en forma creciente la decisión portuguesa de expandir la conquista y colonización a partir de San Pablo. Era previsible que muy pronto, el desconocimiento del límite establecido, avasallaría las reducciones guayreñas, y vería a los cazadores de esclavos ocupar desde ese punto estratégico todo el centro del continente (Kemerer, 1988, 5-6).

La cuestión de los límites entre España y Portugal no estaba para nada resuelta y, aprovechando la fusión de las dos coronas (1580-1640), los portugueses avanzaban hacia el Perú convencidos de estar en su territorio, según su interpretación del Tratado de Tordesillas.

Volviendo a las bandeiras, estas retornaron a partir de 1627 haciéndose cada vez más fuertes y llevándose más indios reducidos. Continuaron en 1629 y 1630.

Recordemos que mientras se preparaban los ataques últimos llegó al Guaira, dirigiéndose a Asunción, el gobernador Luis de Céspedes y Xeria a quien los pobladores recibieron con coplas de trompetas y chirimías y la capilla le cantó alegres motetes. Este

gobernador tenía conocimiento de lo que estaba sucediendo; incluso envió informe al rey de España, pero, a pesar de conocer en detalle la situación, no tomó los recaudos para la defensa del Guaira; por el contrario, dispuso que los indios no se armasen y prohibió a los españoles que les vendiesen armas y municiones.

Coincidiendo con su entrada a Loreto comenzó el ataque a la reducción de San Antonio.

El superior del Guaira, P. Antonio Ruiz de Montoya, viajó a Asunción para solicitar al gobernador que les prestara ayuda. Quedó en su reemplazo el P. Mascetta, quien, junto al P. Justo Mansilla (Josse Van Suerck) decidió acompañar a los cautivos que eran llevados hasta San Pablo por áridos caminos, pantanos, etc., abandonando a quienes desfallecían o morían, incluso a niños pequeños, ancianas y ancianos que no podían andar a su ritmo. A cada uno los iban atendiendo espiritualmente los dos sacerdotes, recibiendo los insultos e improperios de los portugueses. Clamaron por la libertad de los cautivos durante todo el camino sin obtener resultados, salvo la libertad de algunas familias (Del Techo, 1897, 51-66).

Reclamaron justicia ante las autoridades en Río de Janeiro y luego en Bahía, acompañados en esta última por el provincial Antônio de Matos, pero nada consiguieron pues los bandeirantes ya habían vendido a los cautivos y porque algunos parientes de las mismas autoridades habían participado de la bandeira. Ambos sacerdotes elevaron una extensa relación al provincial Francisco Vázquez Trujillo desde Salvador de Bahía. (Cortês, 1951, 310 a 339). Los jesuitas debieron hacer el mismo camino de regreso, pero sin los indios.

Comenta el P. Mansilla en la relación mencionada anteriormente que la gente de San Pablo no respetaba la ley del rey ni la de Dios. El P. Montoya escribió que:

ya desesperados del remedio se volvieron los padres por el mismo camino, silbándoles y burlándose de ellos, y la misma justicia de San Pablo salió a ellos... llamándolos perros, herejes, infames, atrevidos en volver a su tierra, y porque no se fuese todo en palabras, pusieron manos violentas en el P. Simón Mascetta sin respeto de su edad y venerables canas (Ruiz de Montoya, 1989, 157).

Después siguió el ataque a San Miguel con grandes estragos. Los PP. Mascetta y Mansilla viajaron a Río de Janeiro para peticionar por los derechos de los pueblos destruidos y la libertad de los cautivos. Lograron recuperar a doce de ellos. Fueron tomados como prisioneros y, mediante gestiones del rector del colegio de los jesuitas, fueron liberados, retornando al Guaira donde gran parte de los reducidos se habían convencido que fueron engañados por los jesuitas, quienes los llevaron a vivir a las reducciones para entregarlos a los bandeirantes. Los que se mantuvieron leales a los sacerdotes, entre ellos el cacique Guiravera, tuvieron que salir en su defensa (Furlong, 1963, 44-45).

Continuaron los ataques a Jesús María, Encarnación, San Francisco Javier, Ángeles de Tayaoba. Cuando el superior retornó de Asunción, ya estaban destruidos tres de los pueblos del Guaira.

Mientras se producía el ataque a San Francisco Javier llegó al Guairá asolado el provincial Francisco Vázquez Trujillo, en su visita periódica a las reducciones. Tomó medidas como construir un nuevo pueblo para los refugiados de las reducciones destruidas,

en un lugar cercano a Loreto y que, si fuera necesario migrar hacia las otras reducciones ubicadas abajo del gran salto, se construyeran suficientes canoas. Por precaución ordenó que se trasladasen los pueblos de Arcángeles, Santo Tomás y Jesús María, a los alrededores del salto del Guaira. Muchos se negaron al traslado y luego fueron presa de los bandeirantes. (Del Techo, 1897, 133-137; 145-146)

El último ataque de 1630 provocó la ruina del Guaira, salvándose solamente dos pueblos: San Ignacio y Loreto; los indios atribuyeron esto a un milagro de la Señora de Loreto, sostiene Amable, Dohmann y Rojas (2011, 21): “Las bandeiras provocaron también la desarticulación de la familia guaraní, porque los paulistas los impulsaban al libertinaje sexual, ofreciéndoles mujeres a elegir; separaban a los esposos y casaban a los que quedaban habiéndose llevado a su consorte”.

Con los sobrevivientes de los ataques bandeirantes, y los pueblos intactos de Loreto y San Ignacio, el superior Ruiz de Montoya, previa consulta a sus compañeros y con el aviso correspondiente a las autoridades coloniales y al provincial de los jesuitas, ordenó los preparativos para el traslado.

De acuerdo a lo informado por Mascetta, huían unas 12.000 personas de la región del Guaira, de los trece pueblos que allí se habían organizado.

El relato de cómo se construyeron las balsas en la playa, lo hallamos en la Conquista Espiritual hecha por el P. Montoya, como también el traslado de sus enseres, animales, ornamentos, hasta los tres sacerdotes que allí habían muerto.

Pocos días después de la partida llegaron los bandeirantes y, como hallaron solo abandono, volcaron su furia contras las iglesias que habían sido cerradas antes de la partida.

Los encomenderos, enojados con la partida de los indígenas, intentaron cerrarles el paso, pero, finalmente, y después de varias comisiones que se acercaron a dialogar, fueron convencidos por el P. Montoya que ellos mismos, los vecinos de Ciudad Real y de Villarrica, corrían peligro por la proximidad del enemigo. (Ruiz de Montoya, 1989, 161)

La travesía se inició por agua hasta el gran salto. Allí fue imposible continuar la marcha porque las balsas o canoas se despedazaban al caer por él. Se continuó a pie, buscando las reducciones de Santa María del Iguazú, Nuestra Señora de la Natividad del Acaray, Corpus Christi y Encarnación de Itapúa. Las dos primeras les brindaron toda la ayuda posible, hasta quedarse en la miseria. Durante la estadía se produjo una peste que se llevó más de mil personas. El hambre hizo estragos, pues fue imposible alimentar a tanta gente con tan escasos recursos.

El penoso viaje continuó hasta encontrar un lugar donde establecerse, ubicado entre las reducciones de Itapúa y Corpus, junto a un arroyo navegable, el Yabebirí. Allí se refundaron los pueblos de Loreto y San Ignacio Miní.

Últimas misiones de Cataldino y de Mascetta. Sus muertes

Después del Éxodo Guaireño, se refundaron los pueblos de Loreto y San Ignacio Miní en las cercanías del arroyo Yabebirí, hasta su ubicación definitiva.

Al poco tiempo el P. Cataldino fue enviado a trabajar en las reducciones del Uruguay y Tape. Fundó el pueblo de San José de Itaquatia en 1636. Al poco tiempo les llegó la peste y el P. José actuó de médico, cirujano y enfermero, además de pastor de almas, como lo hizo en el Guaira. Los hechos milagrosos lo acompañan también aquí. En la anua de 1635-1637 encontramos referencia al prodigio atribuido a Cataldino: salió el padre para ir a Santo Tomé a hacer sus ejercicios espirituales anuales. Montaba un jumento chúcaro y espantadizo que lo echó al suelo y lo arrastró un buen rato por guijarros y asperezas del monte. Pero, por un prodigio o protección de Dios, no le pasó nada. (Leonhsrdt, 1929, 664-665)

Al producirse los ataques bandeirantes al Tape, el P. Cataldino condujo la retirada de San José a las cercanías del Paraná, con mucho sacrificio, ubicando a la reducción entre San Ignacio y Corpus.

Cataldino fue superior de las reducciones entre 1644 y 1646 y luego volvió a quedar a cargo del pueblo de San José.

Él mismo había profetizado que moriría en San Ignacio; y así fue. Enterado que el P. Simón había enfermado y corría peligro su vida, a pesar de sus ochenta gastados años, marchó a San Ignacio, donde:

“halló a su santo socio, que ya había vuelto en sí, con alguna mejora, aunque no fuera de peligro. Mucho se consolaron los dos, el Padre Joseh de hallar vivo al Padre Simón, para servirle en aquella enfermedad; y éste de ver al Padre Joseh, se alegró tanto; que, aunque recibió de su mano el Viático, y llegó ya a ayudarle a buen morir; porque le daban pocas horas de vida, la asistencia de tan querido Padre, fue bastante para repararla” (Jarque, 1664, 227).

Pasaron seis días cantando a coro, himnos y salmos, rezando el Rosario y otras devociones. Al séptimo día el P. José se sintió mal, con calenturilla sin frío -como de quartana, porque a los dos días lo abandonaba- que le hizo perder el apetito y adelgazó mucho más de lo que ya estaba por sus ayunos. No pudo celebrar misa, lo que mucho lo apenaba, pero recibía la comunión diaria en la iglesia y visitaba al P. Simón con quien continuaban las alabanzas con ternura y devoción. Los achaques duraron ocho días, bajo los cuidados del Hermano Domingo de Torres que acudió desde el Uruguay a atender a los dos sacerdotes enfermos. Al noveno día el P. José pidió que trajeran a su amigo Simón para que le administre el Viático; luego pidió la santa unción. A la madrugada pidió la recomendación del Alma. El tormento duró ocho días más. Murió el 10 de julio de 1653, entre las veintitrés y veinticuatro horas. Tenía ochenta y dos años (Jarque, 1664, 226-230).

El provincial Lorenzo Sobrino, en las Anuas correspondientes a los años 1652-1654, asentó estos conceptos sobre Cataldino, después de mencionar que había muerto, la fecha, datos biográficos:

No había otro que le igualaba en energía para buscar indios entre selvas y greñas, con el fin de hacerlos cristianos, y esto por muchísimos años...en riesgos de muerte muchas veces, en trabajo y fatiga, en hambre y sed, en toda clase de peligros...Él solo fundó seis reducciones de indios...Omito el don de sanar a los enfermos y el de profetizar el porvenir...Era un religioso acabado, distinguiéndose ante todo por su castidad...El día en que murió, se lo vio por muchos lugares distantes, rodeado con rayos de gloria (Maeder, 2008, 154-155).

El P. Simón Mascetta, después del Éxodo Guaireño, continuó sus labores en San Ignacio, adquiriendo fama por su vida de santo. Allí lo visitó en 1647 Jacinto de Lariz, gobernador de Buenos Aires, quien recorrió las reducciones y, llegó a San Ignacio para conocer al Cura Santo. Enfermó de apoplejía el 29 de mayo de 1653, quedando postrado por 5 años. También lo visitó el padre Silverio Pastor y su confidente Cataldino que vino desde San José en 1653. En 1656 lo visitó el oidor de la Real Audiencia de Charcas doctor D. Juan Blázquez de Valverde, que se hizo cargo del gobierno de Paraguay en ese año (Jarque, 1687, 90-91).

Simón Mascetta murió en San Ignacio el martes 11 de octubre de 1658, a las veintitrés horas, y fue sepultado allí frente al sepulcro de su compañero Cataldino (Del Techo, 1897, 178), su confesor durante cuarenta y cuatro años (Jarque, 1687, 10). Acudieron a su entierro, por su fama de santidad y milagroso, los guaraníes de Corpus, Loreto y San José. Rendido y obediente ante sus superiores, afable, benigno, apacible con sus hermanos, humilde menospreciador de los aplausos, verdugo de la propia estimación, callado, modesto en sus acciones, etc., fueron las virtudes recogidas por su biógrafo el P. Francisco Jarque, quien también rescata de Simón: recato, paz evangélica, amor a la pobreza. El mismo Jarque (1687, 88) escribió que el P. Montoya, en la Conquista Espiritual, calificó a Mascetta como: “Valeroso misionero, insigne Varón, hijo verdadero de la Compañía, Apóstol de la Gentilidad, pobre de espíritu, y rico de merecimientos”.

Conclusiones

Son más las coincidencias que las diferencias encontradas en las vidas de José Cataldino y de Simón Mascetta. Con infancias parecidas, recibiendo desde temprana edad la enseñanza de virtudes de santos de la Iglesia Católica, ambos se postraron a los pies de la Señora de Loreto, de quien fueron muy devotos.

Juntos iniciaron su tarea evangelizadora en un mismo espacio a construir: el Guaira; donde su acción inmensa a favor de los guaraníes, fue conocida por sus autoridades, tanto provinciales como generales, quienes dieron testimonio de esa actuación a través de sus escritos. En esta acción defensora del guaraní, incluimos la postura férrea asumida por los jesuitas contra el sistema encomendero y la explotación inhumana del indio en la “mita” yerbatera; también frente al bandeirante, a riesgo de sus propias vidas.

Soportaron enfermedades, pestes, ataques, y todo lo superaron con fe y oración, con su común capacidad de sufrimiento y perseverancia.

Fue en el Guaira donde tuvieron que ser labradores, viñateros, carpinteros, albañiles y arquitectos, enseñado a los indios y haciéndoles oficiales.

Reacios a ocupar cargos; por el voto de obediencia tuvieron que hacerlo, resignadamente. Así fueron superiores del Guaira, Cataldino entre 1611 y 1622 y Mascetta en calidad de suplente cuando se ausentaba el superior Ruiz de Montoya. El P. José, aunque ya de largos años, tuvo que aceptar otra vez el cargo de superior, pero de todas las reducciones, instalándose en Candelaria, entre 1644 y 1646. También coinciden en la humildad y la obediencia: aceptaron la obediencia; por ejemplo, Cataldino fue superior del

Guaira, luego lo fue Montoya y el primero lo aceptó humildemente. Mascetta los aceptó a ambos y los respetó como compañeros de la Compañía.

A diferencia de otros jesuitas que fueron trasladados en varias oportunidades, a regiones muy distantes, no ocurrió lo mismo con Cataldino y Mascetta: inicialmente se desempeñaron en los pueblos del Guaira, y luego Cataldino fue enviado a la región del Tape donde fundó San José, pero, a partir de las invasiones bandeirantes, retornó al frente de San José, ubicándose en las cercanías de San Ignacio, donde permaneció Mascetta desde el Éxodo Guaireño.

Coincidieron también en un periodo particular en cuanto a la evangelización y la espiritualidad latinoamericanas: los movimientos conciliares americanos y en especial el III Concilio Limense, considerado el Trento americano, insufló nuevos aires a la tarea evangelizadora, con nuevas estrategias pensadas a la medida de los pueblos amerindios y el desarrollo de vocaciones fuertes. No es casual que coincidan en un mismo periodo los primeros santos americanos; un considerable número de mártires, sacerdotes y misioneros que se destacaron por una vida de caridad y entrega a la difusión del evangelio. (Dussel, 1979, 213)

Las virtudes más reconocidas durante su actuación en el Guaira fueron: santidad de vida, `pobreza extrema, impulso evangelizador constante, aún a riesgo de vida; oración y penitencia; infatigables operarios; apostólicos misioneros. Ambos tenían fama de profetizar y el don de curar enfermos. Fue tan fuerte la caridad desplegada entre ellos -los religiosos- que uno de ellos llegó a decir: “*tenemos un solo corazón, una sola voluntad, una sola alma*”. Los escritos de Cataldino al provincial, donde se cuentan hechos milagrosos, llevó a éste a expresar que esos prodigios evidenciaban la fe de los neófitos y su estima de las cosas divinas, logros de los jesuitas.

Tanto Cataldino como Mascetta pueden ser calificados, como escribió Jarque (1664, p. 226): “compañeros en todas sus peregrinaciones, trabajos y peligros, incluso hasta en la muerte”. Y concluimos: merecen igual reconocimiento que otros pares suyos, de la misma época de actuación, como verdaderos curas santos.

Referencias bibliográficas

- Amable, M. A.; Dohmann, K. y Rojas, L. M. (2011). *La Reducción de Nuestra Señora de Loreto*. Posadas: Ediciones Montoya.
- Cardiel SJ, J. (1900). *Declaración de la Verdad (1780)*. Buenos Aires: Imprenta Juan A. Alsina.
- Cortêsão, J. (1951). *Manuscritos da Coleção de Angelis, I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Naciona.
- Del Techo SI, N. (1897) [1673]. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo 1. Madrid: Librería y Casa Editora A. de Uribe y Compañía.
- Dussel, E. (1979). *Los concilios provinciales de América Latina en los siglos XVI y XVII*. México DF: Centro de reflexión teológica.

- Furlong SJ, G. (1936). *Cartografía Jesuítica del Rio de la Plata*. T. II. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, Ltda.
- (1963). *Justo Van Suerck y su “Carta sobre Buenos Aires” 1629*. Buenos Aires: Theoría.
- Hernández SJ, P. (1913). *Organización social de las doctrinas guaraníes de la compañía de Jesús*. Tomo I. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Jarque, F. (1664). *Vida apostólica del venerable Padre Josef Cataldino, uno de los primeros, y más insignes conquistadores de las dilatadas provincias y bárbaras naciones del Guayra. Valeroso soldado de la Mínima, y Máxima Compañía de Jesús*. Zaragoza: Iván de Ybar.
- (1662). *Vida de P. Antonio Ruiz de Montoya y P. José Cataldino de la Compañía de Jesús, insignes obreros de la Provincia del Paraguay*. Zaragoza y Pamplona.
- (1687). *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Pamplona, Juan Micòn Impresor.
- Kemerer, J. (1988). *Antonio Ruiz de Montoya SJ*. Conferencia pronunciada en el acto de Clausura de la Feria Provincial del Libro. Oberá 10 de julio de 1988. Posadas: Ediciones Montoya.
- Leonhardt SI, C. (1927). *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Documentos para la Historia Argentina. Tomo XIX. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- (1929). *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)*. Documentos para la Historia Argentina. Tomo XX. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- Maeder, E. J. A. (1984) *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1637-1639*. Buenos Aires: FECIC.
- (1984). Las encomiendas en las Misiones Jesuíticas. *Folia Histórica del Nordeste*, 6. Resistencia, UNNE-IIGHI.
- (1990). *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632 a 1634*. Aires: Academia Nacional de la Historia.
- (1996). *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1641-1643*. Resistencia: IIGHI-CONICET. Documentos de Geohistoria Regional nº 11.
- (2007). *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1644*. Resistencia: IIGHI-CONICET. Documentos de Geohistoria Regional Nº 13.
- (2008). *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1650-1652 y 1652-1654*. Resistencia: IIGHI-CONICET. Documentos de Geohistoria Regional Nº 15.
- Melià SI, B. (1986). *El guaraní conquistado y reducido*. Biblioteca Paraguaya de Antropología Vol. 5. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos-Universidad Católica.

- Morales SJ, M. (2005). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP Generales a la Antigua provincia del Paraguay*. Tomo I (1608-1639). Roma: Instituto Histórico SI.
- Page, C. A. (2019). *El Primer Jesuita. Origen de las Reducciones del Paraguay*. Posadas: Ediciones Montoya.
- Pastells SJ, P. (1912). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Peralta, J. y Osuna, T. (1984). *Diccionario Guaraní-Español y Español-Guaraní*. Asunción: Editorial Litocolor.
- Roetti, R. (2017). *Conquista, Colonización y Pérdida de la Provincia del Guayrá (1525-1675)*. Corrientes: Moglia.
- Ruiz de Montoya SJ, A. [1639] (1989). *Conquista Espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Estudio preliminar y notas Dr. Ernesto A. J. Maeder. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.
- Storni SI, H. (1980). *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) (1585-1768)*. Roma: Institutum Historicum S. I.
- (2001). “Cataldino (Cataldini), José (Soccorso). Misionero”. En: O’Neill SI, C. y Domínguez SI, J. M. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Roma-Madrid, Institutum Historicum S. I.-Universidad de Comillas.

**SEGUNDA PARTE: INFLUENCIA Y PARTICIPACIÓN DE JESUITAS
ITALIANOS EN EL ARTE Y LA ARQUITECTURA DE LAS MISIONES Y
COLEGIOS DE AMÉRICA DEL SUR**

Juan Bautista Coluccini y José Dadey. Dos jesuitas italianos implicados en la construcción y equipamiento de los pueblos de indios del Nuevo Reino de Granada*

Juan Bautista Coluccini y José Dadey. Two italian jesuits involvend in the construction and equipping of the indian villages in Nueva Granada

Guadalupe Romero-Sánchez** <http://orcid.org/0000-0003-3865-3579>

La llegada al Nuevo Reino

La fundación de la Provincia del Nuevo Reino tuvo lugar por cédula real de Felipe III el 30 de noviembre de 1602 (Pacheco, 1959, 63), poco después, en febrero de 1604, el padre general Claudio Acquaviva por decreto creó la nueva viceprovincia enviando para ello a 12 jesuitas encabezados por el padre Diego de Torres quien se convirtió en su primer superior provincial (Gonsález, 2021, 2). No obstante, no fueron los primeros jesuitas que llegaron a territorio neogranadino pues a fines del siglo XVI arribaron a Santafé procedentes de México los padres Alonso de Medrano y Francisco de Figueroa en compañía del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, responsable en última instancia de la solicitud al rey de la creación de casas de la Compañía de Jesús, hecho que tiene lugar en 1599 y cuyo desenlace ya conocemos (Pacheco, 1959, 78-81).

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i “Vida cotidiana, sacralidad y arte en los pueblos de indios de la monarquía hispana (Altépetl)”, Referencia PID2020-118314GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ Programas Estatales de Generación de Conocimiento y Fortalecimiento Científico y Tecnológico del Sistema de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad.

** Universidad de Granada (Campus de Ceuta). E-mail: guadalupers@ugr.es

Estos padres, que vivían en el hospital “empezaron por confesar en la capilla de éste; predicaban en la plaza pública, costumbre muy común en los principios de la Compañía; y extendiendo el radio de acción, salieron a dar misiones por los pueblos de Chía, Cajicá, Bojacá, Serrezuela (hoy Madrid), Suba y Tena. Enseñaron también, Medrano teología moral a los sacerdotes y Figueroa gramática latina a los niños de las familias colonizadoras. Ensayaron además una gramática y vocabulario de la lengua, la muisca: estudio que después perfeccionó el P. José Dadey” (Restrepo, 1940, 15-16). Esta referencia de Daniel Restrepo sobre la labor de Alonso de Medrano y Francisco de Figueroa en el territorio de la Audiencia del Nuevo Reino de Granada es de suma importancia como antecedente de las acciones emprendidas por el grupo de jesuitas llegado en 1604, entre las que tiene especial significado, por el tema que nos ocupa, la asistencia evangelizadora en algunos pueblos de indios del entorno de Santafé así como la preocupación por el conocimiento de la lengua prehispánica tan necesario para el acercamiento a los miembros de la comunidad.

Así pues, y volviendo a 1604, entre el grupo de los primeros doce jesuitas mencionado se contaba con la presencia de tres italianos, el padre Juan Bautista Coluccini (de la provincia romana), el padre José Dadey (de la provincia de Milán) y el padre Pedro Antonio Grossi (de la provincia de Nápoles) (Pacheco, 1959, 86-90). Los padres Coluccini y Dadey se instalaron en Santafé, mientras que Grossi junto a otros compañeros de viaje fue destinado a Cartagena de Indias, primera casa de la Compañía en Colombia, muriendo poco tiempo después (Restrepo, 1940).

Son muy escasos los datos biográficos que se conservan sobre los padres Juan Bautista Coluccini y José Dadey, la mayor parte de los mismos proceden de crónicas publicadas en el seno de la orden jesuítica de las que trasciende la imagen de buenos religiosos, entregados a la causa evangelizadora, inteligentes y humildes; a ello se suman las referencias científicas aportadas por investigadores contemporáneos que abordan aspectos más técnicos relacionados con el trabajo desarrollado por estos italianos en suelo colombiano, aunque siguen siendo estudios superficiales pues la trayectoria de ambos bien merecen de una monografía. No obstante, a pesar de la escasez de datos se ha realizado una pequeña reconstrucción biográfica atendiendo de manera rigurosa a la literatura científica y crónicas publicadas, para a continuación, y en base a documentación, localizada fundamentalmente en el Archivo General de Indias y en el Archivo General de Colombia, profundizar en el trabajo desarrollado por ambos en los pueblos de indios neogranadinos, lo que nos permite comprender la importancia de su labor que se concreta, entre otras acciones, en la introducción de nuevos métodos para el acercamiento y el trabajo cotidiano con los indígenas, como es el empleo de la música o del uso de la lengua muisca o chibcha para el acercamiento a la comunidad.

Juan Bautista Coluccini “...un sujeto de ardiente zelo, lenguaraz en el idioma Mosca, y gran trabajador en la viña del Señor” (Cassani, 1741, 29).

Ascanio Coluccini, más tarde conocido como Juan Bautista Coluccini, nació en Luca, provincia de Toscana (Italia) en 1569 (Uribe González y Morales Ferraro, 2016, 125). En 1601, cuando contaba con 32 años de edad, ingresó en la Compañía de Jesús, aunque esta fecha a veces es cuestionada y se retrasa a octubre de 1602 (Del Rey Fajardo, 2020, 437). A lo largo de su vida cursó estudios de teología, arte y matemáticas, aunque también se formó en otras disciplinas, contando con conocimientos profundos en el campo de la filosofía, la

lingüística, la música y la astronomía, desempeñándose además como arquitecto en el seno de la orden.

En 1605 se traslada al pueblo de Cajicá “que fue la primera (doctrina) que tuvieron los de la Compañía en este Reino” (Mercado, 1957, 89), donde asume el superiorato. Tres años más tarde pasó a Fontibón donde permaneció solo un año al ser llamado a Santafé para delinear y levantar el templo de San Ignacio además de ocuparse de otras obligaciones del sacerdocio. En 1622 lo encontramos atendiendo la doctrina de Duitama en la región de Boyacá, trasladándose dos años más tarde a Honda. En 1627 regresó a Santafé para hacerse cargo de las obras de la iglesia insignia de los jesuitas en el Nuevo Reino la cual pudo ver terminada siete años más tarde. En la capital neogranadina permaneció durante todo ese tiempo, asumiendo entre 1632 y 1634 el rectorado de la Universidad Javeriana. En 1637 junto a José Dadey recorrió numerosos pueblos de indios con el objetivo de preparar a las comunidades para la recepción de la Eucaristía (Gómez Gómez, 2019, 112-114).

De vuelta a Santafé se instaló en las dependencias de la Universidad Javeriana donde vivió el resto de su vida, no obstante, el padre Coluccini siguió estando activo hasta su muerte, acaecida el 3 de noviembre de 1641, pues fechado en 1640 se conserva su último proyecto conocido, realizado por encargo directo del presidente de la audiencia Manuel de Saavedra Guzmán, como fue el diseño del puente sobre el río Bogotá. Así pues en la documentación relacionada con esta obra el presidente explica los motivos de la solicitud del diseño: “a los padres de la Compañía de Jesús, así porque tienen materiales como religiosos ytalianos que entienden de la arquitectura...”, más adelante aclara la decisión de que la Compañía: “se encargase de su fábrica, porque tienen un religioso pático destas materias y labran materiales y con su maña y mi asistencia se conseguiría, el padre Juan Bautista Culichini de la misma religión que es el que digo a hecho la tridusa planta...”¹ (Fig. 1).

Pero además de destacar en su labor como arquitecto, donde además de las obras mencionadas participó en la reforma de la iglesia parroquial de Villa de Leyva en 1608 (Uribe González y Morales Ferraro, 2016, 128) y en la modificación de la traza del templo doctrinero de Fontibón, en el que nos detendremos más adelante, Coluccini fue reconocido como lingüista y astrónomo. Según refiere Pedro de Mercado (1957, 88-89):

“fueron notables las ansias con que aprendió la lengua de los indios de este Reino por aprovechar sus almas, ministerio a que decía haber venido las almas de los indios, que la comunicación política con los españoles. Logrósele también este trabajo que entre muchos que la aprendieron juntos, fue el padre Juan Baptista el primero que la predicó y confesó en ella”.

De su autoría se conocen varios textos publicados que así lo ratifican: *Arte y Vocabulario de la lengua Chibcha: con sermones, doctrinas y confesionario*; *Apuntamientos varios sobre la lengua Muisca: con pláticas y sermones en ella y Canciones piadosas en la lengua Chibcha y Muisca, compuestas y puestas en música por él mismo* (Uriarte y Lecina, 1925-1930, 272).

¹ AGI, Santa Fe, 25, R.3, N.55a, imágenes 5 y 6.

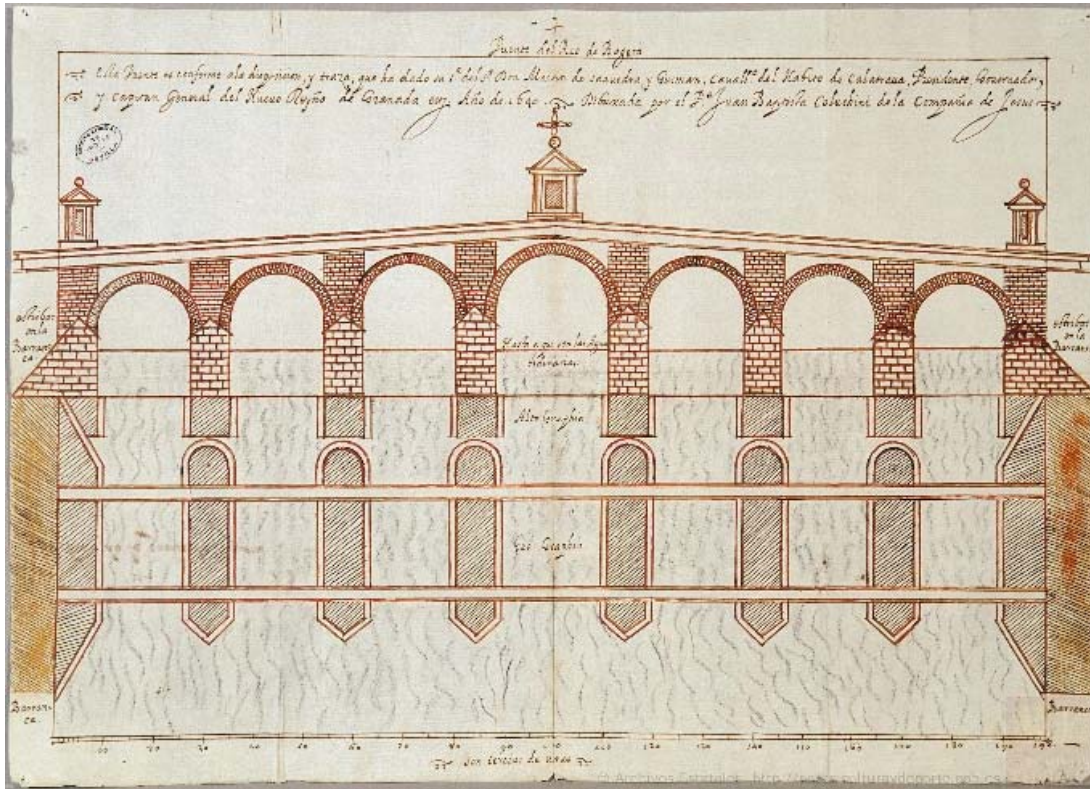


Fig. 1. Planta y alzado del puente proyectado para el río Bogotá. Juan Bautista Coluccini. 18 de julio de 1640 (AGI. Mapas y Planos. Panamá, 64 bis).

Como astrónomo realizó un informe sobre el eclipse de sol acaecido el martes 13 de noviembre de 1640 a las 6:15 de la mañana, a petición del presidente Manuel de Saavedra y Guzmán y en cumplimiento de:

algunas çédulas antiguas y modernas (que) manda vuestra Magestad que de estos accidentes se le de cuenta y de las señales celestes para ajustas las distancias en que están estos lugares y en qué grado se hallan, hize que todas las personas que entienden en la materia escriviesen sobre ella, y quien más ajustadamente lo hizo es el padre Juan Bautista Culichini, religioso de la Compañía de Jesús y eminente en su arte, y así remito su discurso original con arta admirazió².

Sus observaciones del eclipse sirvieron, entre otras cosas, para establecer la distancia existente entre Santafé y la capital española (Viñasco Ñustes, 2016, 45) (Fig. 2 y 3).

² Ibid, Santa Fe, 24, R.7, N.39a, imagen 1.

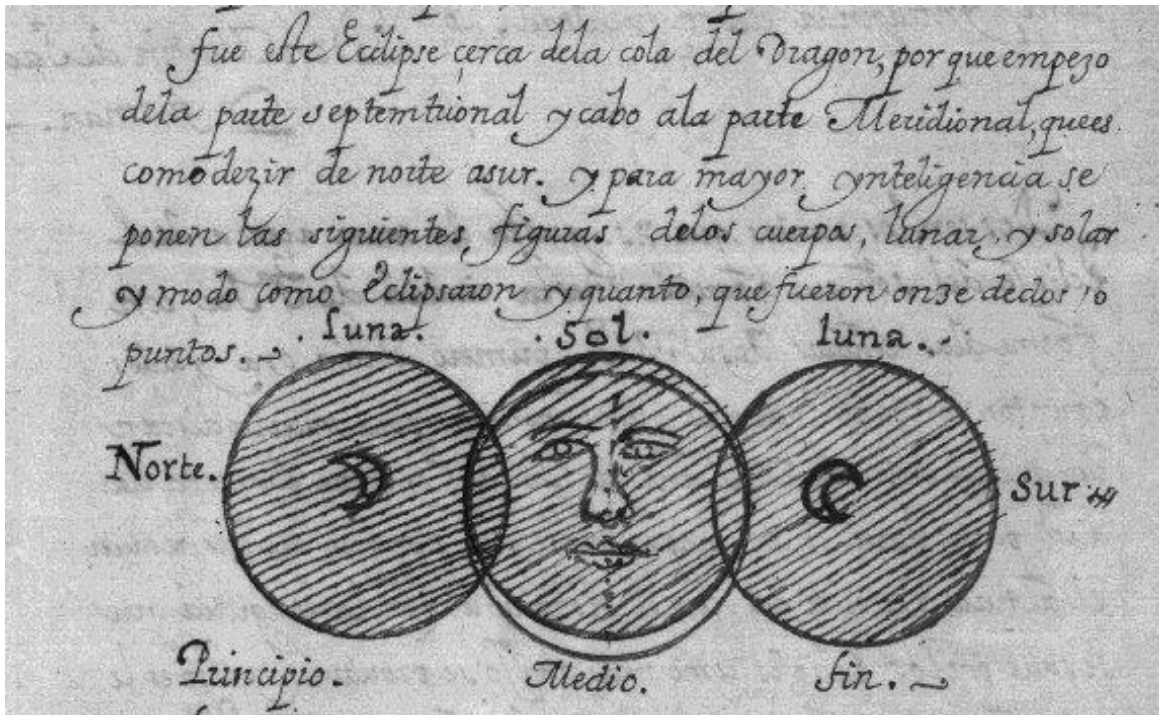


Fig. 2. Informe en relación al eclipse de sol del 13 de noviembre de 1640. Juan Bautista Coluccini. (AGI. Santa Fe, 24, R.7, N. 39a. Folio 1v. Detalle.

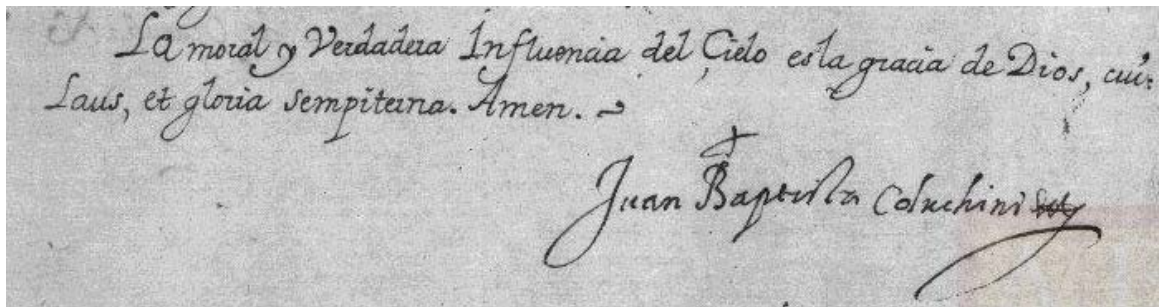


Fig. 3 Firma del padre Juan Bautista Coluccini. (AGI. Santa Fe, 24, R.7, N. 39a. Folio 4r).

José Dadey “Su pobreza fué suma, su castidad singular, rara su mortificación, fraguado todo con hermosos quilates en el crisol de la Santa Oración, á la que fué muy dado, casi hasta que murió” (Rivero, 1883, 81).

Nació en Mondoví (Piamonte) hacia 1576 al parecer en el seno de una familia acaudalada e influyente. Estudió en Turín donde ingresó en la Compañía de Jesús el 5 de noviembre de 1593 (Del Rey Fajardo, 2020, 479). Según refieren las crónicas, sus parientes hicieron todo lo posible para impedir su entrada en la orden, no siendo partícipes de su decisión. Más adelante, siendo ya estudiante, dos de sus tíos, también eclesiásticos, pretendieron influir en su destino. Según nos narra Cassani (1741, 510), uno de ellos era mayordomo del Papa y deán de Santa María la Mayor y el otro era obispo en una ciudad de Italia, ambos le ofrecieron dignidades, uno de ellos le cedía el decanato y el otro la posibilidad de ser coadjutor de Su

Santidad, a todo ello renunció Dadey que decidió marchar hacia América supuestamente para tomar distancia con su familia.

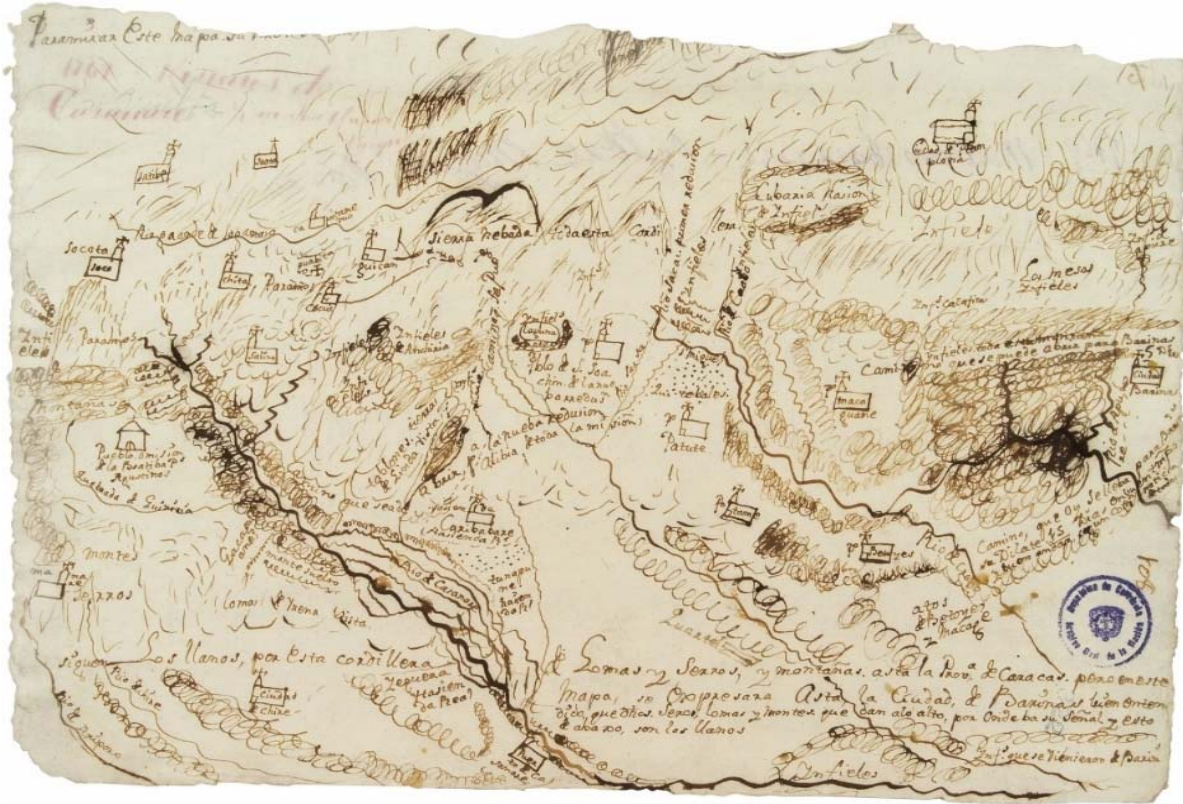


Fig. 4. Mapa de las misiones jesuíticas en el Casanare. José Miguel Vásquez. 1769 (AGN. Mapas y Planos. Mapoteca 4, 691, A)

Llegado a Santafé en 1604, como vimos con anterioridad, se dedicó a la enseñanza asumiendo en 1609, tras la marcha de Coluccini, la doctrina de Fontibón, pueblo en el que permaneció hasta 1615 cuando se trasladó a Duitama. Fue rector del Seminario de San Bartolomé entre los años 1619 y 1620, marchando a la expedición del Casanare como misionero en los últimos años de esta década y marchando de nuevo a Duitama en el año 1628. Durante esta incursión misionera en Los Llanos José Dadey se estableció en Támara en el actual departamento de Casanare en 1624, en los años que permaneció allí no solo estableció la doctrina, sino que se encargó de la delineación de la traza del núcleo urbano de la población (González Mora, 2019).

Según nos refiere José del Rey Fajardo (2006, 236-240) para 1631 se encontraba atendiendo la doctrina de Tunjuelo aunque dos años más tarde tenía fijada su residencia en Santafé. Como ya advertimos, junto al padre Coluccini en 1637 recorrió un buen número de pueblos de indios con motivo de la recepción de la Eucaristía. Ejerció como rector del colegio de Mérida de 1639 a 1643; un año más tarde como director de la Congregación de Nuestra Señora de Loreto en Bogotá; de 1649 a 1651 se hizo cargo de la dirección del colegio de

Honda y a partir de esa fecha se desempeñó como cura de las minas de Santa Ana. Ya de vuelta en Santafé falleció el 30 de octubre de 1690.

La labor de Coluccini y Dadey en los pueblos de indios

Como hemos podido comprobar los caminos de Juan Bautista Coluccini y de José Dadey se entrecruzan a menudo. No solo fueron compañeros de viaje en su destino hacia el Nuevo Reino de Granada, sino que compartieron objetivos y misiones fundamentalmente en relación a las doctrinas.

Cajicá, Fontibón, Duitama, Tunjuelo, entre otros lugares, fueron espacios relacionados directamente con ellos, pero no fueron los únicos. Estos pueblos de indios tenían la peculiaridad de estar adscritos a la real corona y, por tanto, no estar encomendados, hecho importantísimo para comprender los procesos administrativos abiertos para su desarrollo en los que se generaba una comunicación directa con las autoridades neogranadinas. Todos ellos compartían el estar situados generalmente en las proximidades de las grandes ciudades, como Santafé o Tunja (con la excepción de Duitama); contar con un número elevado de indígenas reducidos lo que permitía la doctrina continuada y única, y ser pueblos con los cuales las autoridades neogranadinas debían dar ejemplo en el proceso de evangelización. No en vano en 1579 se emitió una traza genérica y unos condicionantes para el levantamiento de los templos de doctrina en los pueblos adscritos a la real corona constituyendo la tercera fase constructiva de las cinco en las que se suele agrupar el análisis arquitectónico de las iglesias construidas en los pueblos de indios (Chiva Segovia, 2019; Romero-Sánchez, 2012).

Este hecho supuso el ensayo de esta tipología edilicia en lugares como Cajicá, Chía, Pasca y Saque, haciéndose extensible a otros pueblos de realengo, denotando un esfuerzo por parte de las autoridades que buscaban construcciones más permanentes que sustituyeran a los edificios de bahareque y paja, nada decentes, que se utilizaban hasta el momento. Su puesta en marcha, con errores que más tarde se hicieron visibles en la calidad pobre de los edificios, supuso un antecedente importante para la definición del modelo constructivo por parte del oficial Juan de Robles, que contaba con el apoyo del oidor Luis Henríquez, verdadero impulsor de la definición de estos pueblos y del levantamiento de sus templos en el periodo comprendido entre 1599 y 1616, que tuvo su incidencia sobre todo en los pueblos encomendados aunque también en los de realengo y que coincide con la época en la que Coluccini y Dadey trabajaron en algunas de estas doctrinas (Chica, 2019; Romero-Sánchez, 2021).

Cajicá

La construcción del templo de Cajicá, a pesar de las quejas de un grupo importante de alarifes y carpinteros establecidos en territorio neogranadino que alegaban su escasa profesionalidad (Romero-Sánchez, 2021), recayó en el albañil Antonio Cid, quien había hecho postura por el menor importe, concluyendo las obras en 1583. Poco tiempo después hubo un terremoto que dañó la estructura de la iglesia contratándose en esta ocasión al oficial Juan del Hoyo para ejecutar labores de consolidación en el edificio que se terminaron en 1598 (Romero-Sánchez, 2012, 523-565). Como sabemos en 1605 Juan Bautista Coluccini llegó al

pueblo de Cajicá para hacerse cargo de su doctrina, siendo el superior de varios de sus compañeros. Un aspecto reseñable de la labor evangelizadora desarrollada por los jesuitas en sus doctrinas fue la utilización de la música, que cobró ahora un nuevo significado, siendo evidente su empleo desde el mismo momento de su llegada al territorio, recordemos que Cajicá fue el primer pueblo de indios encomendado a los jesuitas.

Según nos refiere Cassani (1741, 29):

en Caxicá se introduxo tal qual especie de música, y fue la primera que hubo en las reducciones: no eran sus puntos difíciles, ni sus instrumentos muy delicados, pero un medianamente ordenado canto llano, que hacía apacible eco en el Cielo, quando se celebra la Misa, y otros Divinos Oficios, y aquellos instrumentos rústicos que tantas veces habían sido alegría para sus abominables bailes y borracheras, que los conducían al infierno, servían ahora en obsequio y culto divino.

La importancia de la música era tal que el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero a raíz del sínodo arzobispal de 1606 celebrado en Santafé, estableció en el capítulo 11 que:

en cada pueblo se reservaran de servicios personales y de la paga de la demora seis indios cantores y un maestro para que se dedicaran al servicio de la iglesia. También se recomendaba que algunos muchachos de la doctrina aprendieran a cantar para oficiar la misa y servir a la iglesia (Farley, 2010, 45).

Este método se había demostrado eficaz para la evangelización de los naturales como habían experimentado ya, “así de voces como de instrumentos”³. Fueron los jesuitas pioneros en el empleo de la música de forma didáctica, para la celebración de los oficios y de las diferentes ceremonias religiosas. Fue la Compañía la que tomó conciencia de su importancia y de las enormes posibilidades que ofrecía el aprendizaje musical para la sensibilización y la aceptación de la nueva fe, como método pedagógico sin parangón (Martínez y Otálora, 2022).

Sobre la existencia de indios músicos o cantores contamos con numerosa documentación. En Choachí, en 1611, Joseph Dadey informa del prodigio y habilidad natural del indio Alonso Jasta para la música para el que pide una especial protección⁴. Este hecho también lo corrobora la existencia de misales gregorianos, o de la constatación de la celebración de misa cantada en el pueblo de Tunjuelo⁵. Con el tiempo las referencias serán más numerosas, por ejemplo, en el mismo pueblo, en Tunjuelo, el padre Coluccini en 1630 solicita la intervención del coro de la iglesia, que al parecer no era lo suficientemente sólido ni capaz para dar cabida a los órganos ni a los indios músicos que debían instalarse allí durante los oficios⁶. El coro se convertía, pues en un espacio de primer orden que cumplía una función importantísima en la evangelización de los naturales, con más importancia si cabe en los pueblos de realengo, como veremos también en el caso de Fontibón.

Pero la doctrina de Cajicá no solo destacó por el empleo de la música, sino que al parecer fue la primera iglesia que tuvo Santísimo Sacramento, por otro lado, dieron inicio a

³ AGN, Sección Colonia. Fondo Fábrica de Iglesias. Tomo 26. Rollo 20. Folio 360r.

⁴ Ibid., Folio 365r.

⁵ Ibid., Tomo 21. Rollo 21. Folio 862r.

⁶ Ibid., Tomo 19. Rollo 19. Folios 604r-607v.

la doctrina en la que se atendía por la mañana a los niños y por la tarde a las niñas; con medio centenar de ellos se comenzó una escuela en la que se enseñaba a leer, escribir, cantar y tocar algunos instrumentos musicales; “los domingos se consagraban a la instrucción religiosa de los adultos” (González, 2021).

La doctrina se conserva hasta 1615, momento en que pasa al clero diocesano. Al año siguiente, el fiscal Cuadrado Solanilla solicita que uno de los oficiales reales fuese al pueblo para ver el estado en el que había quedado la iglesia tras los efectos de un nuevo terremoto que había afectado gravemente la estructura del templo. Así se designa al tesorero Martín de Veganzo como oficial real, quien nombra a Alonso Rodríguez y a Sebastián de Velastegui, cantero y carpintero respectivamente para que realizaran el informe. Para la ejecución de las obras se contrató a Francisco Delgado, quien intervino inmediatamente en el templo. En 1618 se ordena que se visite de nuevo el pueblo para evaluar las obras efectuadas, el encargo recae esta vez en Juan de Robles y en Juan Bautista Coluccini “ambas personas muy experimentadas en el oficio de la arquitectura”⁷, y quienes estuvieron acompañados por el mulato Juan de Mardones, oficial de albañil.

En su informe se deja constancia de todas las aberturas de la pared, de la necesidad de reforzar el cimiento ahondándolo hasta cargar sobre el terreno portante y de la obligación de cambiar parte del entramado de la armadura por hallarse la mayoría de las maderas podridas:

Descubrióse el çimiento por detrás del altar mayor y paresçió a los dichos padre Joan Bautista y albañiles que la çepa y basa del çimiento se devió hechar mas onda hasta hallar mejor firme, porque demás de que no lo está quedó sobre una tierra blanca de la qual se sacó un poco de debajo del mismo çimiento y se halló blanda como una masa, si bien el ancho de la çepa paresçió suficiete si el firme lo fuera⁸.

Tras la inspección y la comprobación de los datos contenidos en el documento contractual que firmó Francisco Delgado al hacerse cargo de las obras, Robles y Coluccini emiten un nuevo informe en el que especificaron los trabajos a desempeñar por este albañil, añadiendo nuevos condicionantes. Entre éstos destacamos la alusión que se hace al templo de Fontibón, que el padre jesuita conocía bastante bien, como veremos a continuación, especificando que al hacer las mejoras estructurales en la cabecera del templo de Cajicá ésta tendrá “tanto menos de largo (pero) quedará suficiete y tan grande y más que la capilla mayor de la yglesia del pueblo de Hontibón”⁹.

No obstante, la mayor preocupación que trasciende del contenido de este documento fue la escasa salubridad del lugar en el que se asentaba el pueblo, al parecer era un lugar húmedo y pantanoso. Así pues, ambos proponen mudar su emplazamiento a otro lugar mejor acondicionado y más próximo al río Tabio. No obstante, tras las reticencias entre otros del corregidor y del cura doctrinero se adopta como solución el reabrir una antigua zanja por donde entraba el agua procedente del río evitándose así los efectos negativos de la utilización

⁷ Ibid., Tomo 12. Rollo 12. Folio 546r.

⁸ Ibid., Folio 550r.

⁹ Ibid., Folio 550v.

del agua de pozo. Concluido el trabajo de inspección Juan de Robles y Juan Bautista Coluccini abandonaron Cajicá para continuar con sus obligaciones.

Fontibón

Sobre el templo doctrinero de Fontibón la documentación es muy prolija, una de las referencias más antiguas podemos fecharla hacia 1580 y de su contenido trasciende el mal estado estructural del edificio lo que obligó a efectuar numerosas intervenciones para su consolidación además de reparaciones puntuales (Romero-Sánchez, 2012, 704-706). Tras su incorporación a la real corona, el pueblo se encomendó a los jesuitas, recordando que Juan Bautista Coluccini llegaría en 1608 y que José Dadey le reemplazaría un año más tarde (González Mora, 2003), siendo su incorporación decisiva para el futuro de la doctrina, en la que constituyeron la Cofradía del Santísimo Sacramento tal y como harían en Duitama (Romero, 1960, 298).

Al poco tiempo de su llegada emitió un informe a los oficiales reales solicitando el envío de ornamentos y bienes que consideraba muy precisos para el ornato, la dignidad y el equipamiento del templo y de los que se carecía: un terno completo compuesto por casulla, estola, manipulo y cíngulo; un frontal con sus frontaleras, dos manteles, dos amitos y la misma cantidad de albas. Para completar el conjunto de textiles reclama la adquisición de dos corporales, dos purificadores, dos hijuelas, dos palios y sobrepalios y dos sobrepellices de ruan. Por otro lado, solicita:

un misal porque el que ay está muy roto y antiguo en que faltan misas, algunas varas de çintas para registro del misal, un manual, una cruz de latón con su manga que la que ay es de palo y quebrada, un Christo pequeño para el altar, un vaso y crismera de plata para el ólio y chrisma que la que ay es de viorio y muy pequeña, una mesa pequeña con unos manteles para quando se lleve el ólio santo, las tapaderas de las vinajeras de plata que no las ay, una caldereta para dar el agua bendita, un par de candeleros de açofar que los que ay están muy gastados, un paño para enterrar, una cadena de alquimia o çinta, un velo, dos anillos y arras para casar, un caxón con sus llaves para guardar las dichas cosas, tres çerrojos con sus çerraduras y llaves, el uno para la reja de la capilla mayor, el otro para la reja de la pila baptismal y el otro para la puerta de la sacristía, una llave para la alazenita en que se guardan los ólios santos.¹⁰

La intervención que Dadey propone en el edificio consiste en la apertura de dos ventanas en la capilla mayor para incrementar la luminosidad en el área del altar mayor ya que, según expone, la cabecera del templo resultaba muy oscura y, por tanto, indecente para celebrar los oficios en ella. En el presupuesto cuenta con la incorporación de los bastidores y los balaustres de protección en las ventanas. Igualmente, considera conveniente que en ellas se incorporasen unas puertas de madera que las aislaran del exterior. El jesuita manifiesta el malestar de los indígenas por no contar con una portada lateral en el cuerpo de la iglesia que comunicara directamente con el cementerio, que los naturales estaban levantando para evitar tener que enterrarse en la plaza contando para ello con su total aprobación. Esta portada se

¹⁰ Ibid., Tomo 20. Rollo 20. Folios 372r-372v.

alzaría de ladrillo y cal, y estaría compuesta por el umbral y por una puerta de madera con su cerradura y llave.

El jesuita informa de que el resto de puertas existentes en el interior de la iglesia no se podían abrir ni cerrar por tener los quicios podridos con lo que se pone de manifiesto la necesidad de reemplazarlos. Además, la portada de ingreso a la sacristía era demasiado baja, al estar esta dependencia en un nivel de tierra inferior que el del resto del templo, lo que le obligaba a tener que agacharse para poder acceder a su interior. En sus conclusiones propondrá la elevación de esta portada para facilitar el acceso.

En sus últimas observaciones precisa la necesidad de hacer un sumidero de ladrillo y cal debajo de la pila de bautismo para poder evacuar las aguas con mayor facilidad y, de este modo, poder utilizar la pila ya que sin el sumidero no servía. Una vez efectuado, se le incorporaría una tapadera de madera con una cerradura y llave que la protegería. La tapa se cubriría con un paño.

Ante esta extensa petición el presidente de la audiencia, Juan de Borja, responde enviando al contador de la real hacienda, Diego Arias, al repartimiento de Fontibón donde, en presencia de Dadey, se firma el contrato con el albañil Alonso Rodríguez, que se haría cargo de las obras de albañilería. Desconocemos si además de firmarse el concierto con este oficial se remitieron los bienes solicitados por el jesuita, pero presuponemos que, al menos en gran parte, debió ser así pues en las siguientes solicitudes del padre no se vuelven a mencionar estos objetos.

En 1611 Dadey vuelve a reclamar ayuda económica, esta vez para sufragar los gastos para dorar el Sagrario, para contribuir con los gastos del mantenimiento de la lámpara, de la custodia y del palio. Esta petición también fue aceptada, concediendo el presidente 100 pesos de oro de trece quilates y seda para el palio. En su respuesta Juan de Borja alega que el principal motivo por el que acude tan solícitamente a esta petición es por pretender que esta iglesia se convirtiera en ejemplo a seguir, lo cual no es baladí¹¹.

La posterior súplica de Dadey se centró en el aspecto interior del templo, exponiendo que en su estética parecía una obra recién acabada y sin decoración alguna. Para contribuir a su mejora recomendó encañar y encalar el espacio de la cabecera además de otras intervenciones menores que reforzarían, en su opinión, el carácter devocional del conjunto. Por otro lado, en relación a la casa cural, expuso que en ella vivían otros dos religiosos con él y que los tres compartían un bohío de bahareque antiguo, en estado de ruina, y ubicado lejos del templo. Así, informa del inicio de la construcción de una casa de tapias, en uno de los laterales de la iglesia y frente a la plaza principal, que se había de cubrir de teja, solicitando para su construcción el trabajo de los indígenas.

Unos años más tarde, concretamente el 22 de agosto de 1619, la iglesia sufrió las consecuencias devastadoras de un incendio, originado en la sacristía, que debilitó la estructura del edificio y consumió con un número significativo de bienes y ornamentos, acudiendo los oficiales reales a realizar la inspección en la que constatan los graves daños sufridos en la cabecera. Cuatro meses más tarde acudirá al pueblo Juan Bautista Coluccini quien presenta una propuesta de reforma de la iglesia, decidiendo aprovechar la coyuntura para agrandar el

¹¹ Ibid., Rollo 20. Folio 364v.

espacio interior, que pudiera así acoger a todas las personas reducidas en el pueblo y que contribuyera a la mejora de su aspecto. En su argumentación expone que los templos de Soacha, Bosa y Usaquén eran de mayores proporciones siendo menor el número de indígenas reducidos en ellos. A su propuesta acompaña una traza que comenta de la siguiente manera:

Supuestas todas estas verdades digo que cómodamente y sin mucho gasto se puede engrandecer la dicha yglesia conforme a la traza siguiente que es empear el arco toral adonde acaba la capilla quadrada y añadirle un tanto y medio que será capilla capaz y hermosa porque el quadrado de la dicha capilla sirve para los yndios principales y españoles y el medio della queda çerrado de las gradas y varandillas para lo eclesiástico como pertes (sic) en la traza firmada de mi nombre¹².

En paralelo a esta imagen (Fig. 5), en la que sobresale el diseño antiguo ochavado de la iglesia de Fontibón y su sustitución por una cabecera de testero plano, se conserva una traza urbana en la Biblioteca Nacional de Francia que representa la estructura reticular de Fontibón y que está atribuida también a la mano de Coluccini. Este plano no está datado pero sin duda debió ejecutarse en estas fechas pues en él puede apreciarse elementos como la casa cural, ubicada ya en el lateral izquierdo de la plaza; frente a ésta la escuela que, como en el caso de Cajicá, se debió construir poco tiempo después pues su espacio resultaba imprescindible en la cotidianidad de la doctrina jesuita y, por último, la representación del templo doctrinero, que aún se representa con su cabecera ochavada (Fig. 6).

En paralelo, el mismo día que Coluccini presenta su propuesta de reforma para el templo de Fontibón, José Dadey emite un memorial con el inventario de los bienes perdidos en el incendio, en el que destaca un plato de China para las vinajeras (Romero-Sánchez, 2017). En 1620 el padre vuelve a insistir sobre la necesidad de acometer las obras y alargar la cabecera volviendo a insistir en la idea de la falta de espacio y viéndose obligado a dividir a la gente y duplicar los oficios para que pudieran acudir cómodamente a ellos¹³. Ese año los oficiales Alonso Rodríguez y Benito de Ortega presentan posturas para hacerse cargo de las obras, pero éstas recaerán en Francisco Delgado quien no las culmina a causa de su fallecimiento.

Tras numerosos retrasos el corregidor del partido, Francisco Velázquez, presentó una petición, fechada en 1628, en la cual solicita se admitiese el traspaso de las obras que pretendía efectuar directamente con Sebastián Murillo, rector del Colegio de la Compañía de Jesús en Santafé, y con el padre Joseph Hurtado, cura doctrinero del pueblo de Fontibón:

porque como persona ynteresada y que tanto desea verla acavada la sollicitará y ayudará con más fervor y cuidado, y el dicho padre rector con el mismo deseo ha venido bien en ello porque le consta será servicio de los señores de Su Magestad y en pro y utilidad deste dicho pueblo que está a su cargo¹⁴.

¹² Ibid., Tomo 19. Rollo 19. Folio 539v.

¹³ Ibid., Rollo 19. Folio 544r.

¹⁴ Ibid., Folio 588r.

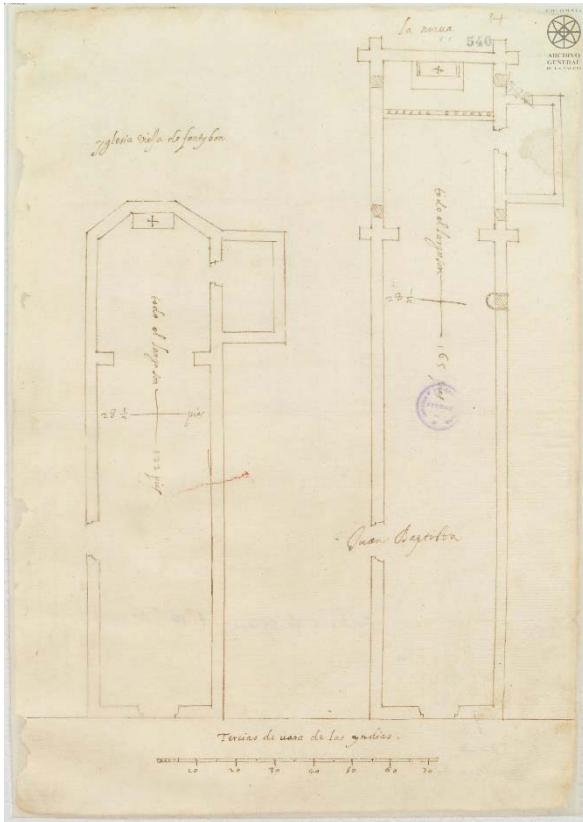


Fig. 5. Traza de la iglesia vieja y propuesta de ampliación de la iglesia de Fontibón. Juan Bautista Coluccini. 1619-1632 (AGN, Mapas y Planos. Mapoteca 4, 587A).

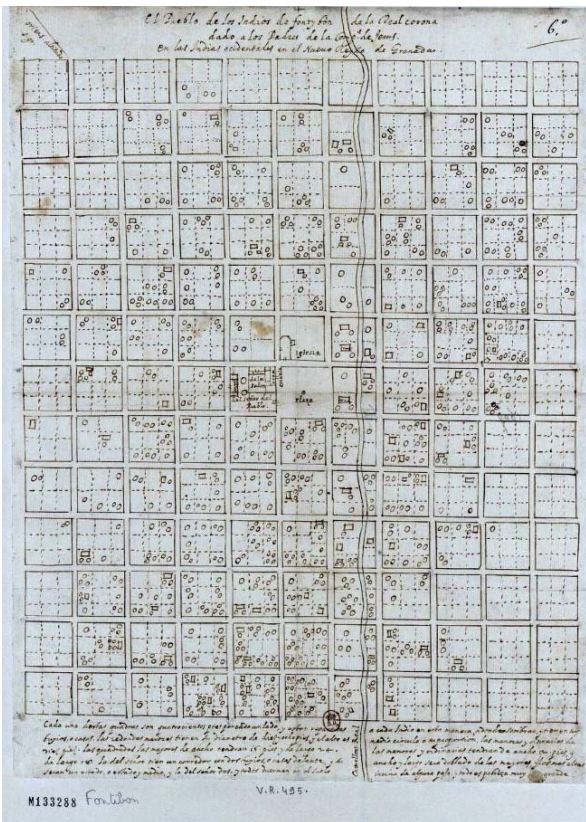


Fig. 6. Plano del pueblo de Fontibón (BNF, Fondo Antiguo. Ref. V.R. 485).

Así pues, los jesuitas se comprometieron por escrito a proseguir las obras siguiendo la traza y condiciones establecidas años atrás. El 31 de octubre de 1630 se realiza una nueva inspección de las obras de la que se constata que seguía en construcción aunque las obras de la capilla mayor ya estaban concluidas¹⁵. Será de nuevo Juan Bautista Coluccini quien acuda al pueblo acompañado del alarife Cristóbal Serrano, el documento resultante detalla las obras que quedaban por ejecutarse como por ejemplo la construcción de una espadaña o cuerpo de campanas y, lo que es más interesante, la reforma del coro que no era sólido ni capaz para dar cabida a los órganos ni al grupo de cantores que debían instalarse allí durante los oficios, denotando de nuevo la importancia que los jesuitas otorgaban a la música.

Duitama

El auto de fundación de Duitama se firmó en 1602 fruto de un proceso unitario de visitas emprendida por el oidor Luis Henríquez. Aunque en una primera instancia Miguel de Miranda se hizo cargo de las obras de construcción de su templo doctrinero al poco tiempo

¹⁵ Ibid., Folios 604r-607v.

hizo cesión de las obras primero en Martín González Gallón y más tarde en Gaspar de Parada firmando el contrato el 3 de mayo de 1603, no obstante, a pesar de que el tiempo habitual otorgado para el levantamiento del edificio rondaba los dos años el templo no se vio concluido hasta 1613 como así certifican Andrés Granado y Rodrigo de Albear en la inspección practicada (Romero-Sánchez, 2010).

La llegada de José Dadey se produjo poco después y en 1616 emite un informe en el que deja constancia de que precisamente por estar recién concluido el templo no tenía ningún tipo de ornato, y para poder situar en él, el Santísimo Sacramento como se pretendía, era necesario “encarrizarla, encalarla, componer la capilla mayor y hazer otras cosas convenientes para que esté con decencia y mueva a devoçión”¹⁶. A este respecto añade:

como lo a enseñado la experiencia de los pueblos que la compañía ha tenido a su cargo, importa mucho para la verdadera conversión de los indios que aya en sus iglesias el Santísimo Sacramento del altar, y que para colocarle en la deste dicho pueblo tengo echo custodia de plata con su viril y gastado en otras cosas necesarias buena cantidad de pesos y por no tener pusible ny yo ni los indios con que hazer sagrario, lámpara y palio que faltan se dexa de gozar deste bien¹⁷, suplicando que las autoridades proveyeran de lo necesario.

Con respecto a la música, Dadey informa además de que en Duitama se estaba enseñando música de voces e instrumentos a un grupo de muchachos hábiles, pidiendo se reserven de tributar a seis indios y un maestro con los que podría continuar el trabajo desempeñado y no se perdiera el tiempo invertido en ello¹⁸ (Fig. 7).

El fiscal Cuadrado de Solanilla acude con lo solicitado argumentando las mismas razones por las que se había atendido la solicitud de Fontibón años atrás. Igualmente, el presidente Juan de Borja destinará 100 pesos de plata para ayudar al dorado del sagrario, informando que se proveería también de las sedas para el palio¹⁹. Acto seguido José Dadey informa sobre la casa cural informando de que en ella residían tres religiosos, que era de bahareque y que amenazaba ruina, por ello, habían comenzado a levantar una vivienda de tapias en un lateral del templo, que se cubriría con teja para su mayor seguridad²⁰.

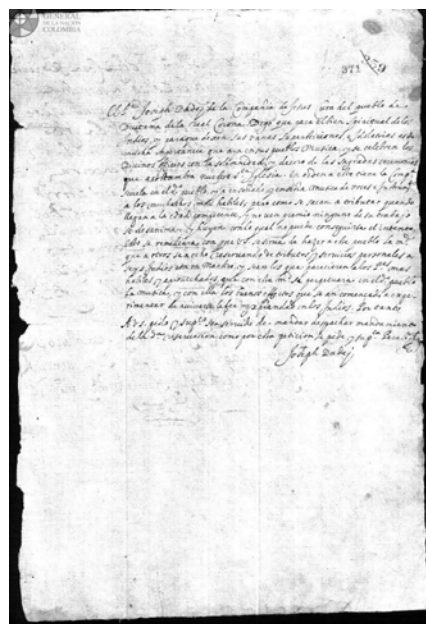


Fig. 7. Solicitud hecha por José Dadey en relación a la reserva de indios cantores y de un maestro en el pueblo de Duitama así como otras cuestiones relacionadas con la música (AGN, Sección Colonia. Fondo Fábrica de Iglesias. Tomo 26. Rollo 20. Folio 371r.)

¹⁶ Ibid., Tomo 26. Rollo 20. Folio 382r.

¹⁷ Ibid., Folio 368r.

¹⁸ Ibid., Folio 371r.

¹⁹ Ibid., Folio 369r.

²⁰ Ibid., Folio 382r.

En 1620 a raíz de unas diligencias solicitadas desde la Real Audiencia de Santafé el padre Manuel de Arceo, provincial de la Compañía de Jesús, visita Duitama (Del Rey, 2020, 151-153). En relación a la casa cural se expone que:

la traça y planta de la casa moderada y acomodada para tres religiosos que aquí asisten de ordinario. Y fue conviniente alçar las tapias al peso, poco menos de la yglesia para tomar las corrientes della sin detrimento de lo edificado (Romero-Sánchez y Espinosa-Spínola, en prensa).

Del informe también se desprende el hecho de que el padre José Dadey junto al mestizo Lorenzo Hernández y los carpinteros Alonso Beltrán y Francisco Parada acudieron al Arcabuco para aserrar la madera de cedro necesaria para el montaje del Sagrario, para los cajones de la sacristía, y otras cosas necesarias para la iglesia.

La llegada de los padres jesuitas a Duitama también supuso un acicate para la creación de la Cofradía del Santísimo Sacramento, formada por los “yndios e yndias de mejor vida y costumbres”, pudiendo por este medio acudir a “su aprovechamiento espiritual y a las cosas del culto divino y gastos de la yglesia”²¹, ayudándoles con algunas sementeras de trigo y maíz. La existencia de cofradías de naturales era algo habitual en los pueblos de indios neogranadinos pues contribuía de manera positiva a los fines de aculturación y evangelización propios de estos espacios (Gamboa, 2018; Romero-Sánchez, 2014 y Sotomayor, 2004).

En relación al equipamiento interior se extraen del informe mencionado de 1620 datos de enorme interés, por un lado haber gastado 1.250 pesos, 3 tomines y 3 granos de plata en las obras del coro, sacristía y templo, así como en pinturas, adornos y ornamentos, como el sagrario dorado y la custodia de plata para el Santísimo Sacramento; por otro lado, se relaciona la adquisición de un frontal y una casulla de raso blanco, un guión y palio de damasco, unos hierros para hacer hostias, manteles para los altares, albas y sobrepellices, palios y corporales labrados, una prensa para sacar aceite y otras cosas más menudas que no se refieren.

Y últimamente se traxeron de España tres imágenes de bulto, bellísimas, una del Niño Jesús de bronce baciado, otra de Nuestra Señora de la Limpia Concepción y otra de San Lorenzo, titular desta dicha iglesia, y doce baras de damasco carmesí fino y nueve onças de seda carmesí de Granada, con que se hizo el pendón rico, y **un clarín y una trompeta, y un juego de chirimías con su sacabuche y un baxón y un tenorete**. De todo lo qual se dieron por entregados los dichos cacique y capitanes en nombre suyo y de todo el pueblo y por muy contentos y lo están goçando en su yglesia y pueblo²². Resaltando una vez más la importancia de la música en las doctrinas jesuíticas.

A modo de conclusión

Como hemos podido comprobar el trabajo desarrollado por Juan Bautista Coluccini y José Dadey fue incansable. Las doctrinas que les fueron encomendadas vieron transformada su cotidianidad, mejorándose muchos de los aspectos que por la presencia permanente de los

²¹ Ibid., Tomo 21. Rollo 20. Folio 114v.

²² Ibid., Folios 118r-118v.

religiosos de la Compañía quedaron regulados. Socialmente se mejoró en la formación de los indígenas con el establecimiento de escuelas que atendían mañana y tarde a niños y niñas, reservándose los domingos a la población adulta y en las que no solo se enseñaba el cristianismo sino también la lengua castellana y a leer y escribir, entre otras cuestiones.

Por otro lado, se introdujo la Cofradía del Santísimo Sacramento, que tengamos constancia documental en Fontibón y en Duitama, pero no dudamos de que se estableciera en el resto de pueblos que tuvieron a su cuidado. Su aprobación resulta de enorme interés y su constitución no resultó en ningún caso compleja pues las autoridades religiosas favorecían al menos la existencia de dos o tres cofradías en los templos doctrineros como se extrae de las Constituciones Sinodales de 1606 de Bartolomé Lobo Guerrero y que se redacta para intentar frenar la altísima proliferación de cofradías en los pueblos de indios. Las cofradías favorecían a los religiosos las labores de evangelización, facilitaba la congregación de los naturales en el templo, fortalecían los lazos de pertenencia a la comunidad y contribuía a crear un sentimiento de piedad y de pasión.

En relación a la música es importante destacar la labor de la Compañía. Los jesuitas impulsaron, como hemos visto, la utilización de instrumentos y voces tanto para la celebración de los oficios como para cualquier actividad que favoreciera su uso. La formación del grupo de cantores y la designación de un maestro resultaba crucial para el funcionamiento de la doctrina y la obtención de los fines que tenían encomendados. Para ello, solicitaron en ocasiones la dispensa de servicios y tributos a este grupo de indígenas, favoreciendo su reserva. En relación a ello, instrumentos como la chirimía cobraron un nuevo impulso, así como los sacabuches, pero también la presencia de un órgano y de un espacio de coro a los pies del templo capaz y decente como reclamarán los padres italianos en varias ocasiones.

En el caso de Dadey debemos reseñar además su incansable trabajo para adecuar el espacio interior de los templos y conseguir los bienes necesarios para el desarrollo adecuado de la doctrina y su ornato. En relación a Coluccini sumamos su labor como arquitecto contribuyendo de manera decisiva en la mejora estructural de algunos de los templos, así como en la definición de proyectos constructivos, lo que significó, junto a todo lo anterior, una impronta integral en los pueblos, su templo y su comunidad.

Referencias bibliográficas

Fuentes documentales

Archivo General de Indias (AGI)

Archivo General de la Nación de Colombia (AGN)

Biblioteca Nacional de Francia (BNF)

Bibliografía

Cassani SJ, J. (1741). *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América, descripción y relación exacta de sus gloriosas misiones en*

el Reyno, Llanos, Meta y río Orinoco. Almas y terreno que han conquistado sus misioneros para Dios, aumento de la cristiandad y extensión de los dominios de su Magestad Cathólica. Madrid: Imprenta de Manuel Fernández.

Del Rey Fajardo SJ, J. (2006). *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

——— (2020). *Nomenclátor biográfico de los jesuitas neogranadinos: 1604-1831.* Tomo 1: A-L. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Farley, D. (2010). “Y Dios se hizo música”: la conquista musical del Nuevo Reino de Granada. El caso de los pueblos de indios de las provincias de Tunja y Santafé durante el siglo XVII. *Fronteras De La Historia*, 15 (1), 13-38. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/409>

Gamboa, J. A. (2018). Religiosidad indígena, memoria e identidad en el virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII. ‘Antes que falten los mayores en edad...’. *Boletín de Antropología*, 33 (56), 142-157.

Gómez Gómez, M. A. (2019). *Indios urbanos en el Nuevo Reino de Granada (1550-1650). Migraciones, identidades y sociabilidades.* Tesis doctoral. Santiago (Chile): Pontificia Universidad Católica de Chile.

González SJ, F. E. (2021). *Los jesuitas en la historia colombiana: la Compañía de Jesús en los tiempos coloniales.* Edición digital: <http://www.historiadecucuta.com/wp-content/uploads/2021/01/Los-Jesuitas-en-la-historia-colombiana-fernan-Gozalez.pdf>

González Mora, F. (2003). Arquitectura y urbanismo en las reducciones y haciendas jesuitas en los Llanos de Casanare, Meta y Orinoco, siglos XVII-XVIII. *Apuntes*, 23, 97-121.

——— (2019). Pueblos de doctrina jesuita en Los Llanos, siglos XVII-XVIII. *Credencial Historia*, 354. Edición digital: <https://www.revistacredencial.com/historia/temas/pueblos-de-doctrina-jesuita-en-los-llanos-siglo-xvii-xviii>

Martínez, A. F. y Otálora, A. R. (2022). “Poco a poco”: La iglesia de la Compañía de Jesús de Tunja, 1611-1986. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 10, 1-20. <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v10.37312>

Mercado, P. de (1957). *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús.* Tomo 1. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

Pacheco SJ, J. M. (1959). *Los jesuitas en Colombia (1567-1654).* Tomo I. Usaquén: Ed. San Juan Eudes.

Restrepo SJ, D. (1940). *La Compañía de Jesús en Colombia. Compendio historial y galería de ilustres varones.* Bogotá: Imprenta del Corazón de Jesús.

Rivero SJ, J. (1883). *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos orinoco y Meta escrita el año de 1736.* Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía.

Romero, M. G. (1960). *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada.* Biblioteca de Historia Eclesiástica “Fernando Caicedo y Florez”. Vol. IV. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

- Romero Sánchez, G. (2010). El pueblo de Duitama de la Real Corona: arquitectura religiosa y urbanismo. *Ensayos. Historia y teoría del arte*, 18, 6-29.
- (2012). *Iglesias doctrineras y trazas urbanas en Nueva Granada*. Granada: Editorial de la Universidad.
- (2014). Las congregaciones de indios en el territorio central de la Audiencia de Nueva Granada. Siglos XVI-XVIII. En: O. Álvarez, A. Angulo y J. A. Ramos (Dirs), *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos XVI-XVIX)*. Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 129-144.
- (2017). Análisis de los textiles confeccionados con telas chinas del territorio central de Nueva Granada. En M. A. Sorroche y G. Águila (eds). *Las riberas del Pacífico. Lengua e identidad cultural hispanas*. Berlín: Peter Lang (pp. 107-120).
- (2021). El oficial Juan de Robles y su papel en la definición del modelo constructivo de las iglesias de doctrina neogranadinas. *História. Revista*, 26 (1), 240-256. <https://doi.org/10.5216/hr.v26i1.68035>
- Romero Sánchez, G. y Espinosa Spínola, G. (en prensa). Fronteras culturales en Nueva Granada. Historia edilicia del templo doctrinero de Duitama, pueblo de realengo. En: J. Azanza; S. Cazalla y G. Romero-Sánchez (eds). *Fiesta, arte y literatura en tierras de frontera*. Granada: Editorial de la Universidad y Editorial de la Universidad de Navarra.
- Uribe González, M. y Morales Ferraro, A. (2016). De Antonelli a Violi. Los ingenieros y arquitectos italianos en Colombia. En: Hernández Molina, R. y Niglio, O. (Coord). *Ingenieros y arquitectos italianos en Colombia*, 121-158. Roma: Hermes, Edizioni Scientifiche.
- Uriarte SJ, J. E. y Lecina SJ, 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 1713*. Madrid: Imprenta de la viuda de López del Horno.
- Viñasco Nustes, F. A. (2016). Giovan Battista Coluccini (1569-1631) en Bogotá. En: Hernández Molina, R. y Niglio, O. (Coord). *Ingenieros y arquitectos italianos en Colombia*. 33-54. Roma: Hermes, Edizioni Scientifiche.

Bahia, Goa, Florença e Roma. Os Jesuítas italianos e as reformas do Colégio de Salvador nos séculos XVII e XVIII

Bahia, Goa, Florence and Rome. The Italian Jesuits and the reforms of the Colégio de Salvador in the 17th and 18th centuries

Luciano Migliaccio* <https://orcid.org/0000-0002-2082-4846>

Renata Maria de Almeida Martins** <https://orcid.org/0000-0002-4962-4928>

Os Jesuítas italianos e as reformas do Colégio de Salvador nos séculos XVII e XVIII

A atividade de jesuítas italianos na missão do Brasil foi constante desde a segunda metade do século XVI até a expulsão da Companhia de Jesus dos domínios portugueses em 1759. Sua extensão e relevância podem ser constatadas, de maneira clara, consultando os volumes da clássica “História da Companhia de Jesus no Brasil” do Padre Serafim Leite (Leite, 1938-1950). O estudo a seguir pretende destacar um momento da relação da Província do Brasil com Roma, Florença e a Itália em geral, particularmente significativo no campo da história da cultura e das artes, sendo relacionado com a importante reforma da decoração interna da igreja e do colégio de Salvador da Bahia, e possivelmente a uma iniciativa artística que da corte do Grande-Duque da Toscana alcançou a igreja jesuítica do Bom Jesus de Goa na Índia.

* Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo - FAU USP. E-mail: migliac@usp.br

** Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP. Processo nº 2021/06538-9. E-mail: renatamartins@usp.br.

Como é sabido, em 1681 um grupo de missionários italianos foi enviado ao Brasil acompanhado pelo padre Antônio de Oliveira, então Procurador da Missão em Roma, recém-nomeado Provincial, e pelo padre Antônio Vieira. Alguns dentre eles eram destacados membros da Companhia de Jesus, como Giovanni Antonio Andreoni, professor de Humanidades do Seminário Romano, Giorgio Benci, Antonio Maria Bonucci, Alessandro Perrier. Andreoni, nascido na cidade de Lucca, em particular, se tornaria uma das figuras mais influentes entre os religiosos da província brasileira. Durante dez anos exerceria o magistério nos colégios: durante os dez sucessivos, em duas diversas ocasiões, seria mestre dos noviços; secretário e sócio dos provinciais, duas vezes reitor do colégio de Salvador da Bahia (1698-1702 e 1709-13), e preposto da província do Brasil de 1705 a 1709 (Merola, 1961), malgrado as disposições contra a nomeação de estrangeiros em cargos diretivos da Companhia nos domínios da monarquia lusitana.

É bem conhecida a delicada situação do grupo italiano no meio das tensões existentes entre os jesuítas nascidos em Portugal e os nascidos na América Portuguesa, que se sentiam discriminados na gestão e nas nomeações para os principais cargos dos colégios da colônia. Também é notória a contribuição dos jesuítas vindos da Itália para resolver os conflitos entre a Companhia e os colonos que haviam determinado a primeira expulsão dos jesuítas de São Paulo e do Maranhão.

Em consequência da excomunhão dos paulistas devido à destruição das missões jesuítas do Guairá, e pelo fato deles persistirem capturando e escravizando indígenas livres, o provincial Oliveira cogitou fechar definitivamente os colégios de São Paulo e de Santos, no litoral, provocando a forte oposição do partido local. Alexandre de Gusmão, eleito provincial com o apoio de Andreoni, Antônio Rangel, Giorgio Benci, e de outros consultores do colégio da Bahia, com a contribuição determinante do próprio religioso toscano, redigiu um parecer favorável a um acordo, apoiando a posição dos colonos paulistas, que se acaso o rei lhes confirmasse a administração das aldeias, deixariam de tratar os indígenas como escravos e desistiriam das expedições contra as missões.

Antônio Vieira, excluído das tratativas, possuindo canais diretos de comunicação com a corte de Lisboa, foi abertamente contrário à proposta. Numa carta de 1695 ao padre Luís Manuel, ele criticou, com desdém, a falta de conhecimento acerca dos indígenas brasileiros, e a parcialidade de Giorgio Benci e do flamengo Roland, então enviados a São Paulo, com estas palavras: “o autor destas administrações que lá se aprovaram, foi um padre italiano, que nunca viu índio e só o ouviu aos Paulistas, como outro flamengo chamado Rolando (homem *alioquin* santo) o qual fez um papel a favor dos mesmos Paulistas, que mandou queimar o Padre Geral em Roma” (Vieira, 1928, 3, 665).

Vieira queixava-se dos italianos também por quererem se intrometer no governo da missão e da colônia em detrimento do grupo português, ocupando os cargos de mais elevada responsabilidade no colégio principal da Bahia. O Provincial Francisco De Mattos, solicitado pelo General, já depois da morte de Vieira, informava da existência de uma facção italiana chefiada por Andreoni, então reitor do colégio. Por indicação sua teria vindo do Maranhão à Bahia, o padre siciliano Stefano Gandolfi para ser mestre dos noviços; às suas manobras se deviam os importantes lugares ocupados no Colégio da Bahia pelos italianos, Bonucci, Mamianni, Benci. Como o reitor era italiano, e assim também o Mestre dos noviços, o colégio estaria praticamente nas mãos dos missionários vindo da Península (Leite, 1949, VII, 109).

Frente a tais manifestações, o Superior Geral ordenou, então, a dispersão dos religiosos italianos pelas diversas missões e residências da Província do Brasil. Alguns padres tiveram permissão para voltar à pátria. Entretanto, Antonio Maria Bonucci, Luigi Vincenzo Mamiani, Alessandro Perrier, ainda continuaram a se ocupar da Província do Brasil desde Roma, assim como Giorgio Benci em Lisboa, onde morreu (Leite, 1949, VII, 110). Certamente movido pelas críticas de Vieira, Benci resolveu se dedicar a estudar a situação dos escravizados no Brasil, e escreveu a “Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos”, publicada em Roma em 1705, aos cuidados do padre Antonio Maria Bonucci, que se encontrava na capital desde 1703, e dedicou a obra ao Grande Duque de Toscana, Cosme III de Medici. O livro em língua portuguesa foi publicado em Roma para assim fugir aos rigores da censura lusitana, o que induziu o Superior Geral da Companhia a ordenar que os livros de autoria dos Jesuítas residentes no Brasil ficassem sujeitos à revisão do Provincial de Portugal para evitar possíveis futuras complicações com o rei.

Outros jesuítas italianos continuaram no Brasil, como o próprio Andreoni, que morreu no Colégio de Salvador em 1716. Em 1711, em Lisboa, ele publicou com o pseudônimo de André João Antonil o famoso tratado “Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas, com várias notícias curiosas do modo de fazer o assucar, plantar e beneficiar o tabaco, tirar ouro das minas, e descobrir as da prata, e dos grandes emolumentos que esta conquista da América Meridional dá ao reino de Portugal com estes, e outros gêneros e contratos reais. Oferecida aos que desejam ver glorificado nos altares ao venerável P. Joseph de Anchieta, sacerdote da Companhia de Jesus, Missionário Apostólico e novo Thaumaturgo do Brasil” (Antonil, 2008). Duas semanas depois da publicação o governo português ordenou o sequestro e a destruição do texto. Contudo, alguns exemplares sobreviveram e serviram para a edição moderna realizada no século XX.

Significativamente o prefácio da obra era assinado “um amigo do bem público chamado o Anônimo Toscano”. Bem mais que escrever apenas um manual didático de agricultura e mineração, Andreoni descreveu um modelo social de aristocracia agrária, que se tornaria hegemônico bem além do final da época colonial, pois a organização social do Brasil dependeria da monocultura e do extrativismo para a exportação, bem como da escravidão. Ele resumiu a sua percepção das tensões existentes naquele momento nas relações entre Brasil e Portugal, através de uma aguda comparação entre a elite colonial e a aristocracia lusa: “Bem se pode estimar o ser Senhor de Engenho quanto proporcionadamente se estimam os títulos entre os fidalgos do reino” (Antonil, 2008).

Cabe ressaltar que a existência desta competição entre a sede da corte e a Bahia capital econômica do grande império colonial, mas desprovida da presença do monarca, poderia justificar algumas escolhas estéticas dos jesuítas na reforma do colégio, como, por exemplo, a importação de obras dos grandes canteiros de obras romanos da Companhia, e, sucessivamente, a chamada do pintor do teto da Biblioteca Joanina de Coimbra, Antônio Simões Ribeiro, para pintar o teto daquela do colégio baiano.

Por sua vez, Luigi Vincenzo Mamiani Della Rovere, chegado no Brasil em 1686, depois de exercer uma relevante atividade como missionário em Geru, no Sergipe, entre os indígenas Kariri, compondo um catecismo e uma gramática da língua daquele povo, escreveu em 1701 o importante “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, onde expressava sua visão muito crítica em relação ao sistema de exploração econômica da mão

de obra indígena adotado pela sociedade paulista, e compartilhado, de fato, pelos próprios jesuítas; no mesmo ano voltou à Europa. Em 1708 publicou as *Prediche sopra gli Evangelii della quaresima*, tradução dos sermões para a Quaresma do padre Antonio Vieira, editada em Roma, e contemporaneamente, em Veneza. Mamiani manteve o cargo de procurador da Assistência de Portugal na capital pontifícia, talvez até à sua morte em 1730, atuando também na complexa questão dos ritos chineses que envolvia as missões jesuíticas na Ásia.

Aparentemente Andreoni e os outros italianos enviados ao Brasil buscaram também favorecer a formação de uma elite intelectual local, e não apenas de religiosos, por meio do fortalecimento do sistema educativo. A tal intento contribuiria também o apoio aos planos pedagógicos do Padre Alexandre de Gusmão, isto é, a fundação de um noviciado separado do Colégio da Baía, na praia de Jequitaiá, e a criação do seminário de Belém da Cachoeira, a caminho do Recôncavo, voltado para a formação dos descendentes de portugueses nascidos na colônia, os chamados “filhos da terra”.

É possível que as relações estabelecidas por meio dos Jesuítas italianos com a corte florentina do Grande Duque da Toscana, a do papa, e o conhecimento das iniciativas artísticas da Companhia em Roma, tenham motivado a importação de relevantes obras de arte diretamente da Itália para a nova decoração da igreja, da sacristia e da capela interna do Colégio da Bahia. São estas os púlpitos da igreja e um altar da Sacristia, realizados em mármore policromos de procedência europeia, com toda probabilidade enviados de Gênova; as dezesseis pinturas sobre cobre representando histórias da vida de Maria, inseridas nos espaldares dos arcazes da sacristia; e as telas figurando cenas da vida de São Estanislau Kostka, antigamente na nova capela interna do colégio, perdidas num incêndio em 1901. O catálogo do colégio de 1694 informa que todas elas eram de procedência romana.

Os dois púlpitos (Fig. 1 e Fig. 2) em mármore branco de Carrara, embrechados em jaspe vermelho da França, com perfis em mármore preto, objetos únicos no panorama brasileiro, apresentam acentuadas semelhanças no repertório decorativo e no estilo da execução com aqueles da igreja del Gesù ou Santi Ambrogio e Andrea em Gênova. Até alguns detalhes das figuras de crianças aladas no pedestal, como o penteado dos cabelos, os ornamentos do corpo, e o desenho das cartelas com inscrições, decoradas com festões de frutas, são praticamente idênticos, assim como as inscrições com um verso do salmo 141: “Ad confitendum nomini tuo Domine”.

Ainda um dos três altares da sacristia da igreja do colégio, atual Sé de Salvador, dedicado à Nossa Senhora da Conceição, realizado em mármore branco de Carrara, com colunas em jaspe vermelho da França, e perfis em mármore preto, destaca-se por seu desenho, próximo a exemplos italianos, em comparação com os outros que retomam antecedentes de matriz portuguesa da igreja de São Roque em Lisboa. Não há documentos sobre a chegada das obras a Salvador. Na base da leitura estilística é possível sugerir uma datação ao último terço do século XVII. A rica e complexa decoração lapídea da igreja dos jesuítas de Gênova foi executada em diversas fases durante o século XVII pelos ateliês das famílias Carlone e Orsolino, escultores oriundos do Canton Ticino, hoje na Suíça, estabelecidos em Gênova e ativos também em Carrara e na França meridional no trabalho e no comércio das pedras. É muito provável que os mesmos artistas tenham realizado as obras do colégio baiano, a importação sendo facilitada pela existência de fortes relações comerciais devido à presença no

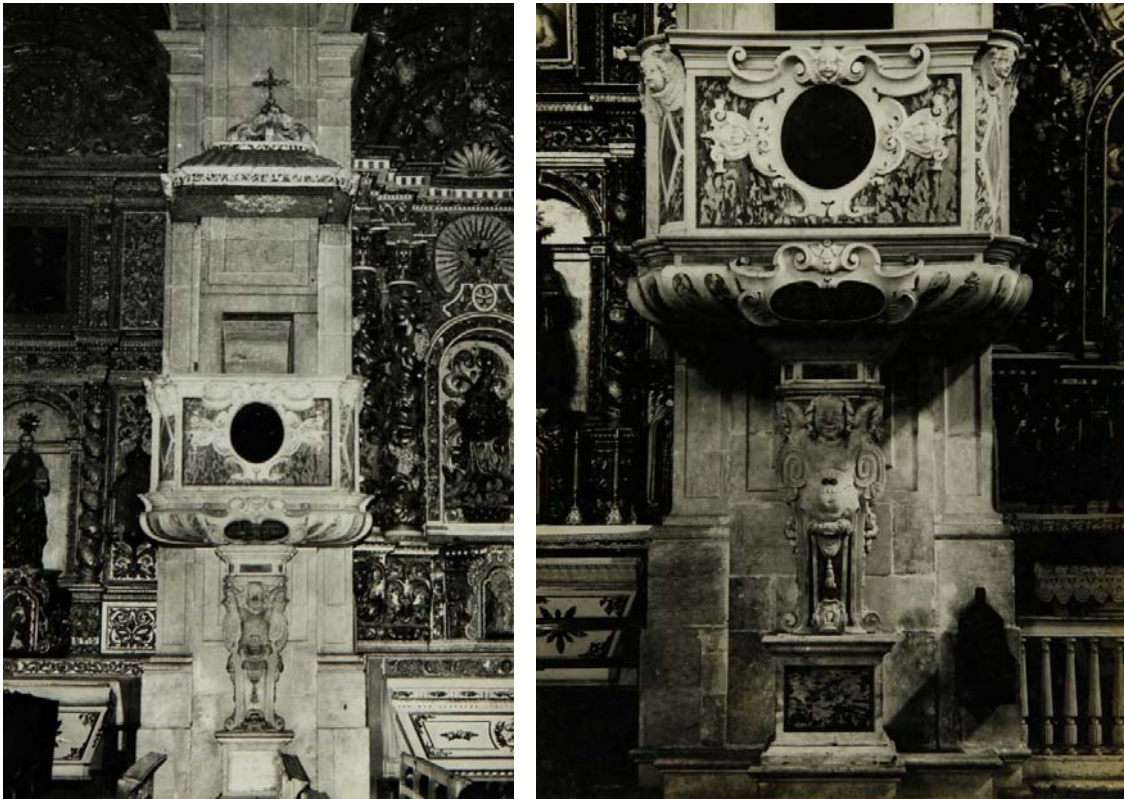


Fig. 1. Púlpito da Catedral Basílica de Salvador da Bahia. Fonte: Acervo Digital IPHAN. <http://acervodigital.iphan.gov.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/12954/F090792.jpg?sequence=1&isAllowed=y> (acesso em 05/12/2022) y Fig. 2. Detalhe do Púlpito da Catedral Basílica de Salvador da Bahia. Fonte: Acervo Digital IPHAN. <http://acervodigital.iphan.gov.br/xmlui/handle/123456789/13267?discover?rpp=10&etal=0&query=pulpito+catedral+bahia> (acesso em 05/12/2022).

Brasil de famílias de mercantes genoveses, como os Adorno e os Cattaneo, na produção e no comércio do açúcar em direção aos portos do Mediterrâneo.

Já as dezesseis pinturas sobre cobre, figurando episódios da vida da Virgem Maria (Fig. 3 e Fig. 4), encaixadas nos espaldares do grande arcaz de ébano e casca de tartaruga da sacristia (Fig. 5), foram mencionadas como sendo de procedência romana no catálogo de 1694, e atribuídas a ilustres pincéis italianos por viajantes estrangeiros já no século 19. Na base das características estilísticas, elas poderiam ser relacionadas com os a produção dos principais pintores ativos nos canteiros de obras promovidos pelos Jesuítas em Roma à época, isto é, a decoração do Corredor de Santo Inácio, na Casa Professa, a cargo do pintor jesuíta francês Guillaume Courtois, dito il Borgognone, a partir de 1668, e, sucessivamente, de Andrea Pozzo, entre 1682 e 1685; bem como as pinturas da igreja e noviciado de Sant'Andrea al Quirinale, realizadas por um grupo de mestres formado por Giovanni Battista Gaulli dito il Baciccio, que iria executar também a decoração da abóbada da igreja de Gesù de Roma; Lazzaro Baldi, Carlo Maratta, Giacinto Brandi, Giovanni Odazzi, Giuseppe Chiari.

As pinturas evidenciam a mão de diversos artistas, talvez colaboradores dos mestres principais que deram as ideias para as composições. Nas primeiras três, o *Nascimento da*



Fig. 3. Detalhe da Pintura sobre cobre “Adoração dos Pastores”. Sacristia da Catedral Basílica de Salvador. Fonte: Acervo Digital IPHAN. Silvanisio Pinheiro. <http://acervodigital.iphan.gov.br/xmlui/handle/123456789/13126?discover?rpp=10&etal=0&query=arcaz+sacristia+catedral+bahia> (acesso em 05/12/2022)



Fig. 4. Detalhe da Pintura sobre cobre “Visitação”. Sacristia da Catedral Basílica de Salvador. Fonte: Acervo Digital IPHAN. Silvanisio Pinheiro. <http://acervodigital.iphan.gov.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/13121/F002927.jpg?sequence=1&isAllowed=y> (acesso em 05/12/2022).



Fig. 5. Arcaz da Sacristia da Catedral Basílica de Salvador. Fonte: Acervo Digital IPHAN. Lygia Maria Bentes, 1974-07. <http://acervodigital.iphan.gov.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/12954/F090792.jpg?sequence=1&isAllowed=y> (acesso em 05/12/2022).

nhecidas lembranças de composições de Lazzaro Baldi e Ciro Ferri nas poses, nas fisionomias das figuras, e na palheta, baseadas nos exemplos de Pietro da Cortona, ainda que num tom menos solene e mais convencional.

Quanto às pinturas de origem romana que, conforme o catálogo de 1694, decoravam a capela interior do colégio, destruída por um incêndio em 1901, só sabemos que representavam episódios da vida de São Estanislau Kostka. É possível que a este conjunto esteja relacionado um desenho figurando o santo em êxtase no seu leito de morte adorando uma imagem de Santa Maria della Strada, passado recentemente no mercado de arte em Londres, com atribuição a Giovanni Battista Lenardi (1656-1704), um dos colaboradores mais destacados do ateliê do toscano Lazzaro Baldi, que trabalhou frequentemente para os jesuítas portugueses e para o rei de Portugal, Pedro II, em Roma (Forum Auctions, London 20 sept. 2018, lot 148). A composição apresenta fortes semelhanças com os esboços de Andrea Pozzo figurando a aparição da Virgem com o Menino a São Estanislau Kostka no leito de morte, e a morte do santo, conservados no noviciado de Sant' Andrea al Quirinale. Portanto, o conjunto da Bahia seria mais um indício da orientação do gosto dos jesuítas do Brasil em direção ao estilo de Pozzo e dos artistas da linhagem de Pietro da Cortona que realizavam as grandes decorações pictóricas promovidas pela Companhia em Roma. Tal inclinação era em consonância com as preferências da corte toscana do Grande Duque Cosme III, que, nos mesmos anos, será manifestada também diretamente nas relações artísticas com os jesuítas portugueses de Goa, como veremos mais adiante.

É uma coincidência interessante que também o programa iconográfico do teto da sacristia do Colégio da Bahia, figurando os retratos dos santos e dos mártires da Companhia de Jesus, possua analogias com aquele da sala de recreação do noviciado jesuíta de Sant'Andrea al Quirinale, em Roma, que Andreoni, com toda probabilidade, conheceu. Também esta decoração exibia figuras de mártires da Companhia, incluindo os 40 mártires do Brasil. Tais retratos foram mencionados pelo pregador jesuíta padre Louis de Richeome, que escreveu: “Estas, meus caros, são imagens de seus irmãos, mortos entre 1549 e 1606, alinhadas nesta sala não apenas para honrar as suas memórias, mas para servir de exemplo” (Cymbalista, 2010).

As palavras levam a supor que o programa iconográfico da pintura do teto da sacristia da igreja de Salvador possa derivar daquele de Sant'Andrea al Quirinale por trâmite do conjunto de retratos realizados pelo alemão Matheus Greuter, intitulado “Effigies et nomina quorundam e Societate Iesu qui pro fide vel pietate sunt interfecti ab anno 1549 ad annum 1607”; “Imagens e nomens de alguns membros da Companhia de Jesus que foram mortos por causa da fé ou da piedade desde o ano de 1549 até 1607”, com 165 páginas ilustradas, editado em Roma no ano de 1608. A partir desta fonte, o gravador e editor flamengo Jan Bussemacher realizou uma grande estampa, publicada em Colônia no mesmo ano, em que os retratos dos santos e dos mártires jesuítas são organizados e dispostos de maneira semelhante à do teto de Salvador (Osswald, 2010).

Outra coincidência é que, como vimos, 12 esboços à têmpera figurando as histórias da vida de São Estanislau Kostka pela mão de Andrea Pozzo são ainda conservadas no edifício do noviciado romano. O mesmo tema foi adotado, como vimos, nas pinturas da capela interna do colégio de Salvador.

A relação no campo das artes que havia surgido entre a corte toscana e os jesuítas da assistência portuguesa teria se estendido para além do Brasil quando o grão-duque Cosme III, em 1689, decidiu oferecer à igreja do Bom Jesus de Goa um novo altar para expor o relicário de prata onde é conservado o corpo de São Francisco Xavier. Feito de mármore de Carrara, jaspes policromos e bronze, foi de autoria de Giovanni Battista Foggini, escultor da corte florentina, ele também formado em Roma no grupo de artistas toscanos ao redor de Pietro da Cortona e seu herdeiro Ciro Ferri. Em 1695, uma vez acabado, o altar foi exposto ao público na Capela dos Príncipes na Basílica de San Lorenzo em Florença e, dois anos depois, enviado para a destinação final via Lisboa (Corsi, 2016).

A instalação do monumento na igreja indiana foi confiada, ao engenheiro Placido Francesco Ramponi e ao especialista em trabalhos de embrechado de mármore Simone Fanciullacci. Os dois artistas acompanharam a obra durante a longa viagem na esquadra que acompanhava o novo governador da Índia portuguesa, e tiveram algumas dificuldades para a instalação, uma vez que as medidas da capela-mor do edifício não permitiam colocar o altar isolado no centro do espaço, como havia sido projetado pelo escultor. Foi graças à colaboração de mestres locais que os dois toscanos conseguiram adaptar a obra ao espaço do templo onde ainda é conservada (Lankheit, 1962).

Na volta, os dois florentinos pararam durante um bom tempo em Salvador. Ramponi escreveu um relato da sua viagem a Goa, passando pela Angola e o Brasil, compilado a pedido do próprio Grande Duque Cosme III. A corte também lhe deve ter fornecido ideias sobre os conteúdos a serem tratados, pois o engenheiro se debruçou sobre a descrição detalhada da

flora e fauna dos locais visitados (Sodini, 1999). Em particular, ele teve a tarefa de reunir sementes e exemplares de plantas, frutas e flores, animais e vários tipos de arroz que entregaria ao soberano em Pisa no final de fevereiro de 1699 (Sodini, 1999; Corsi, 2016).

Apesar da sua brevidade, este estudo evidencia a complexidade e a riqueza dos aportes da rede de artistas criada pelos jesuítas italianos e portugueses no canteiro de obras de Salvador. Este uniu variadas contribuições europeias, em particular romanas e toscanas, àquelas ameríndias, como resulta pela documentação publicada por Renata Martins, acerca de um indígena escultor, de nome Francisco, natural do Maranhão, que participou da realização do arcaz da sacristia (Martins, 2019). Também recebeu aportes das culturas artísticas indiana e chinesa que determinaram escolhas formais e técnicas na decoração e na pintura do teto do seminário de Belém da Cachoeira, inspirada naquela dos palácios do imperador Kangxi, onde atuara seu autor, o artista e arquiteto jesuíta francês Charles Belleville antes de aportar na Bahia (Martins, Migliaccio, 2019; Martins, 2022).

Referências Bibliográficas

- Antonil, A. J. (Giovanni Antonio Andreoni) [1711] (2008). *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*, org. André Mansuy Diniz Silva. São Paulo: EDUSP.
- Corsi, E. (2016). *Placido Francesco Ramponi*, In: “Dizionario Biografico degli Italiani” - Volume 86 *ad vocem*.
- Cymbalista, R. (2010). Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVII. *Anais do Museu Paulista. História e Cultura Material*, 18 (1), 43-82.
- Forum Auctions: <https://www.invaluable.com/auction-lot/lenardi-giovanni-battista-1656-1704-saint-stanisl-148-c-15642bab26#>
- Lankheit, K. (1962). *Florentinische Barockplastik, Die Kunst am Hofe der letzten Medici, 1670-1743*. München: Bruckmann.
- Leite SJ, S. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 voll. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- Martins, R. M. D. A. (2019). Jesuitas de habla alemana e indígenas artistas en Amazonía. *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*. 7(1), 47-61.
- (2022). “Um Jardim Oriental-Occidental: a experiência global do artista jesuíta Charles Belleville (Wei-Kia-Lou) na rota França-China-Brasil, e a decoração do Seminário de Belém da Cachoeira no Recôncavo Baiano”. In: Massimi, M.; Pécora, A. (Org.). *Studiosos Adolescentes: Apologia das Letras Humanas e prática retórico-poética nos colégios jesuíticos do Brasil*. São Paulo: Edusp, 155-202.
- Martins, R. M. D. A.; Migliaccio, L. (2019). Seguindo a Pista de Wei-Kia-Lou: a migração de formas artísticas de gosto oriental através das missões jesuíticas e a ornamentação de espaços religiosos na América Portuguesa. *Revista de História da Arte, Serie W, Dossiê The Art of Ornament. Senses, Archetypes, Shapes and Functions*. http://revistaharte-.fesh.unl.pt/rhaw8/RHA_W_8.pdf

- Merola, A. (1961). *Andreoni Giovanni Antonio*. In: “Dizionario Biografico degli Italiani” Treccani - Volume 3. *Ad vocem*
- Osswald, M. C. (2010). O martírio de Inácio de Azevedo e dos seus trinta e nove companheiros (1570) na hagiografia da Companhia de Jesus entre os séculos XVI e XIX. *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 27, Iconografia religiosa das invocações nacionais, 163-186. <https://journals.openedition.org/cultura/354>
- Sodini, C. (1996). *I Medici e le Indie orientali. Il diario di viaggio di Placido Ramponi emissario in India per conto di Cosimo III*. Firenze: Olschki.
- Vieira, A. (1928). *Cartas*. (coord. João Lúcio de Azevedo). Coimbra: Imprensa da Universidade.

Giuseppe Brasanelli y uno de sus retablos perdidos. Capas iconográficas y recepción por parte del guaraní.

Giuseppe Brasanelli and one of his lost altarpieces. Iconographic layers and reception by the Guarani

Horacio Marcos Bollini* <https://orcid.org/0000-0003-1679-9999>

La iglesia de San Borja y la *aesthesis* del Barroco misional

Los retablos de Córdoba (iglesia de la Compañía y capilla doméstica) constituyen el antecedente inmediato del retablo mayor de San Borja. Brasanelli había llegado al puerto de Buenos Aires el 5 de abril de 1691¹, en el mismo barco que trajo al P. Antonio Sepp. El paso por Córdoba no está refrendado por la documentación, sino por análisis comparativos entre las obras de la sede jesuítica y los trabajos misionales; es factible que una parte de la talla de los retablos de la sede jesuítica se haya realizado en las misiones con ayudantes guaraníes², dado que el Catálogo Breve atestigua una temprana estancia del milanés en las misiones (Sustersic, 2001, 536). Esta es la hipótesis de Sustersic, quien además menciona la utilización de “buenas maderas” de la zona del Paraná para la confección de los retablos (2001, 536). Hasta 1982, Schenone no formulaba aún hipótesis de autoría acerca de estos

* IUPA (Instituto Universitario Patagónico de las Artes) E-mail: hmbollini@gmail.com

¹ Giuseppe Brasanelli nació en Milán en 1658. Ingresó a la Compañía de Jesús en la navidad de 1679; en el registro de su ingreso se lee: *Joseph Bressanellus, legit et scribit, Sculptor* (Sustersic, 2017, 42. Caraman, 2001, 543).

² Posiblemente, tallistas de San Ignacio Guazú (donde existía una escuela escultórica previa a la llegada del milanés) y de Santa María de Fe (Sustersic, 2017, 93).

retablos, aunque los atribuye a talleres misionales³ (1982, 230). Sustersic, por otra parte, alude a las vinculaciones estéticas con los retablos sevillanos de Simón de Pineda, de los que el milanés seguramente tomó conocimiento en su estadía previa al embarque en Cádiz (2001, 536; 2017, 53 y 92). Los retablos de la catedral sevillana (1656-1665), la iglesia del Hospital de la Caridad (1670-74) y los realizados para la iglesia del convento del Espíritu Santo, de los Clérigos Regulares Menores⁴ (1670-72), resultarían referencias ineludibles para Brasanelli en sus trabajos en Córdoba y los pueblos del área guaraníca. La colaboración de Bernardo Simón de Pineda con Pedro Roldán y con Valdés Leal debe subrayarse en varios de los retablos sevillanos, entre ellos, el puesto bajo advocación de Santa Ana, del convento de los Clérigos Regulares Menores (Fernández Rojas, 2006, 208). Durante su estadía en Sevilla, Brasanelli no solo debió estudiar la composición de los altares de Simón de Pineda, sus texturas ornamentales, hornacinas y características columnas salomónicas, sino también el trabajo escultórico de Pedro Roldán, cuya huella podrá rastrearse hasta algunas obras del milanés en Santa María de Fe y Santa Rosa⁵. Las imágenes de Roldán y de Pedro de Mena debieron sin duda influir en las esculturas brasanelianas de Córdoba y los santos de la Orden jesuita en San Ignacio Guazú (tallados por guaraníes desde modelos del milanés).

Desde 1696, Giuseppe Brasanelli trabaja en San Borja, reducción fundada poco antes (1690) a partir de un grupo de familias provenientes de Santo Tomé. El P. Oliver describe el trabajo de Brasanelli en el templo:

La Iglesia del Pueblo de San Borja pudiera parecer en cualquier parte, si estuviera acabada de adornar. La media naranja es bella; las columnas, pedestales, chapiteles del cuerpo de la iglesia pueden lucir. Es obra de Brasanelli, como el retablo mayor, que es grande, muy airoso, ochavado, bella talla y bien dorado. San Borja está como elevado y desmayado ante el Sacramento, todo lleno de nubes y Seraphines; en lo restante están las estatuas de nuestros Santos bien repartidas.⁶

El templo de San Borja combinó estructuras portantes de madera con cerramientos en piedra. Como en otros edificios del período, los mampuestos de piedra itaquí, notablemente irregulares y ligados con *ñauí*, estructuraban muros sin función de sostén. El sostenimiento de los techos de madera dependía de horcones adosados a los muros. Se formaba un interior de tres naves, delimitadas por columnas de madera. Los trabajos ornamentales en piedra, que conocemos por ilustraciones de Demersay (1860) *vestían* las estructuras. San Borja tuvo una cúpula, descrita por Saint-Hilaire y Arsène Isabelle. Sustersic (2017, 83 y 89) alude al cimborrio como uno de los elementos esenciales introducidos por Brasanelli en su carácter de *artifex*. Diego de Alvear (1970, 670-671) en su informe de fines del siglo XVIII, describe la cúpula de San Borja como “muy desahogada y de mucha elevación”. En el interior del templo, cuya luminosidad se asocia a la linterna del

³ Respecto de la ausencia de certeza en la autoría, escribe Schenone: “...bien pudiera ser que nuevos hallazgos documentales permitan fundamentar la tesis con mayor certeza”. A continuación, se refiere a una analogía estética con las obras del Paraguay: “Baste señalar las similitudes en el diseño y en la modenatura, y la exactitud de los elementos ornamentales (cuadrifolios, modillones, orlas, etcétera), así como los decorativos (cajas, columnas, entablamentos, etcétera), para comprobar que se trata de obras procedentes de un mismo taller” (1982, 230).

⁴ Actualmente, parroquia de Santa Cruz.

⁵ Puede conjeturarse que el influjo de Roldán existiera también en los trabajos de San Borja.

⁶ ARSI. Paraq. 14, ff. 7-7 v. Oliver, *Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní*.

cimborrio, lució el retablo mayor labrado por Brasanelli. La iglesia tuvo cinco retablos en total, según los inventarios⁷; cuando fue descrita por Isabelle (1835) quedaban solamente tres. Dado que la mayor parte del patrimonio de San Borja ha desaparecido, debemos basarnos en los testimonios del P. Oliver, los Inventarios de 1768, las referencias de Diego de Alvear, y ya durante el siglo XIX las descripciones que hicieron Saint-Hilaire, Arsène Isabelle y Demersay. La crónica de Saint-Hilaire ([1821]1887) constituye una evocación de la atmósfera del interior de este templo. Una vez que el cronista asciende por los escalones de piedra, observa el vasto pórtico sustentado por cuatro columnas de madera de orden dórico y entre los portales, colosales estatuas de santos, crudamente policromadas. Luego prosigue:

En la parte baja de la pared se ha usado un compuesto de arena, arcilla y estiércol de vaca [Saint-Hilaire se refiere aquí al *ñáu*], que me han contado que sirve para impedir que la lluvia entre. Ya no está el campanario ni tampoco una torre que lo sustituya; las campanas están colocadas en el patio del antiguo convento [se refiere al patio del Colegio] bajo un tejado cuadrado, adonde van a tañirlas; a las campanas se accede por una escalerita de madera. El suelo está hecho de ladrillos irregulares; la bóveda es alta y de madera, ya que por falta de cal no se pudo hacer en piedra. Conté 116 pasos desde el portal principal hasta el altar mayor, y 43 de una pared hasta otra. La nave principal está separada de las laterales por ocho arcadas sostenidas por columnas lignarias de estilo jónico, distribuidas de dos en dos sobre el mismo pedestal. No hay coro, y hay apenas tres altares, uno de ellos el principal y dos laterales. Las estatuas de los santos que decoran el altar mayor están bastante mal esculpidas, y los ornamentos, excesivamente dorados, se elevan hasta las bóvedas. Bajo uno de los arcos próximos al altar mayor hay una tribuna ovalada, destinada a los músicos. A cada uno de los lados hay una sacristía, estando la de la izquierda repleta de estatuas de santos de todos los tamaños, de madera pintada. Vi una cuyos brazos eran móviles; parece representar a Pilatos o Judas y estaba, probablemente, destinada a unos de esos ritos piadosos con los cuales los jesuitas entretenían a los indios (Saint-Hilaire [1821] 1887, 344-345).

Esta descripción de la iglesia de San Borja está fechada el 20 de febrero de 1821. El 10 de marzo Saint-Hilaire visita San Nicolás, encontrando el núcleo arquitectónico de la reducción en todo similar a San Borja. No sólo alude a esta semejanza en la disposición general de los patios, sino también respecto de la estética del templo y sus sistemas constructivos. En efecto, San Borja constituyó modelo de estas iglesias que combinaron columnas y cubrimientos de madera con oclusiones en piedra; suponemos que también su retablo mayor resultaría imitado en otros pueblos, tanto por el propio Brasanelli, como por los retablistas guaraníes que el milanés ayudaría a formar. Arsène Isabelle, quien visita San Borja en 1834, utiliza dos veces la palabra “*théâtre*” al describir el interior del templo de San Borja: “l’église, véritable théâtre, quant au luxe d’ornemens et de détails intérieurs” (Isabelle, 1835, 395)⁸. Dos páginas más adelante, al referirse a la asfixia espacial del templo,

⁷ “En ella [en la iglesia] hay cinco retablos, el del altar mayor de dos cuerpos, dorado; dos colaterales pequeños con sus sagrarios, los otros dos son sin finalizarse”. Inventario del pueblo de San Borja. En: Brabo, F.: *Inventarios de los bienes hallados a la Expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III* (1872). Madrid, Imprenta Rivadeneyra.

⁸ “...la iglesia, verdadero teatro, en cuanto al lujo de los ornamentos y los detalles interiores”.

la prodigalidad de su estatuaria y pinturas, la variedad de columnas y capitales, la palabra “teatro” parece adquirir otras implicancias.

Cet ensemble de chapiteaux, de frontons, de colonnes torsées, cannelées ou lisses; ces tableaux, ces ornemens surchargés de dorures très-fines, de peintures remarquables, de sculptures délicates, ces *saints* de toutes grandeurs, de tous ordres monastiques, destinés à jouer un rôle *imposant* au milieu d'un peuple de néophytes facilement crédules, tout cela nous fit l'effet d'un *magasin de théâtre*” (Isabelle, 1835, 395).⁹

Isabelle alude a una *mise-en-scène* destinada a “neófitos fácilmente crédulos”, aunque no debemos soslayar que en este pasaje el término “teatro” pueda también aludir a la sugestión de un espacio que operaría como escenario de duplicaciones y mimesis. En Corpus, donde también intervino Brasanelli, el Inventario menciona un número singularmente elevado de espejos. No imaginamos esa superabundancia de espejos a los efectos de consumir la Magia Catóptrica del *Ars Magna Lucis et Umbrae* de Athanasius Kircher (1646, 138), pero es claro que cumplían la función de multiplicar los efectos texturales del interior.

En los templos que realizó Brasanelli en el Paraguay de los jesuitas, el conjunto seguramente se sostuvo en texturas y volúmenes ligados a la prodigalidad escultórica. Entre las tallas que albergó el templo de San Borja, el inventario de 1768 consigna ocho representaciones de la crucifixión, una de la cuales se conserva hoy en la Capilla *Nosso Senhor Jesus do Bom Fim* de Porto Alegre y puede atribuirse a Brasanelli (Fig. 1). Sustersic fundamenta la atribución al milanés en la resolución anatómica y en el característico tratamiento del rostro (2017, 131). Por tratarse posiblemente del primer trabajo de Brasanelli dentro de este *topos* iconográfico, la pieza pudo transformarse en modelo para otros crucifijos misionales. En los interiores barrocos el *horror vacui* no surge desde el aditamento de decoración a una categoría espacial preexistente, pasiva y vacía; por el contrario, el *horror vacui* *crece* bajo la categoría del *ὑποδοχή* del *Timeo*. En efecto, el *ὑποδοχή* [“receptáculo”] del *Timeo* es engendrador, noción que Alberto Magno retoma al referirse al espacio como “principio activo de engendramiento” (Bollini, 2016, 66-67). Prevalece una concepción germinal plenamente barroca, donde el edificio *crece* junto al volumen escultórico y la sugestión de las imágenes. Dado que la curva barroca no puede detenerse, la estatuaria no es un agregado a los muros, sino punto emergente donde brotan, bajo efusión, las texturas que amplifican el



Fig. 1. Crucifijo procedente de San Borja. Capilla *Nosso Senhor Jesus do Bom Fim*, Porto Alegre.

⁹ “Este conjunto de pilares, de frontones, de columnas truncadas, acanaladas o lisas; esos cuadros, esos ornamentos sobrecargados de dorados muy finos, de pinturas notables y de esculturas delicadas; esos santos de todo tamaño, de todas las órdenes monásticas [...] todo eso nos causó el efecto de un almacén teatral”.

impacto perceptivo. Ese punto de emergencia es lugar de aparición, ya que el sistema barroco (tanto en Bruno como en Leibniz) resulta por definición una *tabula mathematica* dominada por la idea irrenunciable de *asamblea de espíritus*. Aquí domina la trascendencia, fuerza preexistente que agita un plegado vitalista de espíritu y materia, donde la forma no termina de percibirse terminada. En los espacios barrocos no hay fragmentación, precisamente porque el “espíritu”, no menos subsistente que la “materia”, acciona un *motus perpetuus* y un plegado que se resuelve bajo ilimitación. La materia “divina” de la concepción de Giordano Bruno parece basarse en Dinant: “...prima si mostra che non fu pazzo nel suo grado David de Dinanto *in prendere la materia come cosa eccellentissima e divina*” (Bruno, [1584] (1830), 207). También la pintura formó parte de la praxis de Brasanelli, y aunque Sepp no lo mencione explícitamente, es evidente que alude al milanés respecto del ejercicio pictórico en San Borja:

En el pueblo de San Francisco de Borja pintan los indios cuadros tan vistosos y magistrales que sus trabajos se apreciarían en Roma misma. Un hermano italiano, experto en todas las artes, que aún está con vida, les enseña a pintar (Sepp, 1974, 180)¹⁰.

La columna salomónica, presente en los retablos de Córdoba (iglesia de la Compañía y capilla doméstica) resulta esencial como aporte estético. Como expresa Sustersic, los espacios barrocos “cobraron nueva vida cuando les tocó albergar los retablos de explosiva

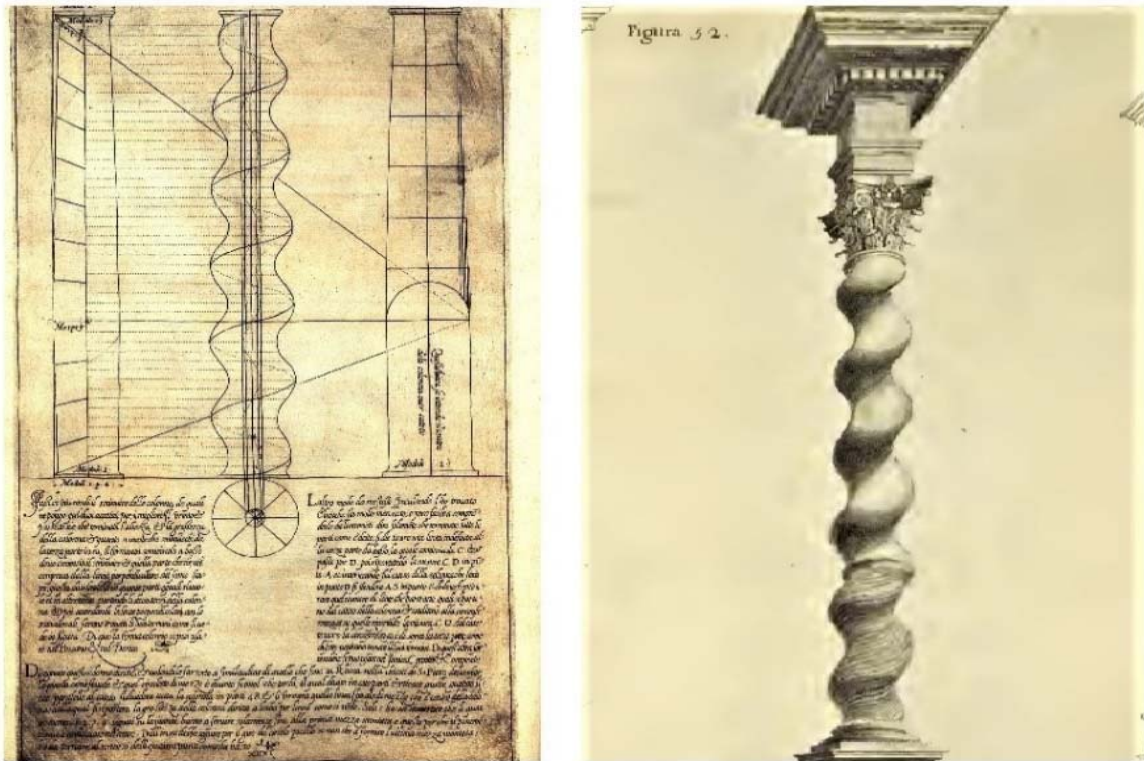


Fig. 2. Columnas salomónicas según Vignola (izquierda) y Pozzo (derecha).

¹⁰ Martin de Moussy, quien describió el esplendor barroco del templo de Santa Rosa, alude a la calidad de la pintura en la Capilla de Loreto. Hoy no se conservan aquellos cuadros “sobre cobre, de buena factura, representando temas piadosos” según refería de Moussy ([1856]1864, 60).

vitalidad barroca generada por las nuevas columnas salomónicas” (2017, 118). Junto a los elementos expresivos de las figuras (ademanos heroicos, drapeados agitados) las columnas salomónicas (Fig. 2), constituyeron elementos del barroco berniniano que llegaron al Río de la Plata a partir de la presencia del coadjutor milanés (Sustersic, 2001, 544. Bollini, 2013, 110-112).

El retablo mayor de San Borja

Diego de Alvear ponderó el templo de San Borja como “el mejor de los treinta pueblos”. Alude a la “muchacha elevación” de la desahogada cúpula y describe el retablo.

El retablo principal es una concha de gusto mosaico, pocas molduras y abultadas, que llena todo el testero con agradable sencillez y majestad; y finalmente la imagen del santo no desdice a la hermosura de toda la obra; siendo más que todo de admirar sea puro trabajo de los indios, dirigido por los misioneros. En el día no se puede emprender en Misiones esta clase de edificios, ni remediar el que se quebrantare; y así los más de los templos y colegios están amenazando ruina, y otros se arruinaron ya del todo, sin haber quien los levante; ¡tanto han caído las artes desde la expulsión de los jesuitas! (Alvear, 1970, 670-671)

Dentro de la obra de Alvear, este pasaje resulta la descripción más detallada del equipamiento de un templo. La expresión “gusto mosaico” refiere a las columnas salomónicas, que un *artifex* barroco como Brasanelli valoraría especialmente como recurso, por su acentuado carácter textural y dinámica. Asimismo, poco antes de su partida de Sevilla, Brasanelli tuvo oportunidad de admirar su efecto compositivo en obras como la capilla de San Onofre, cuyo retablo mayor (concluido en 1682) es obra de Bernardo Simón de Pineda. Columnas salomónicas y veneras serían elementos constantes en el trabajo de Brasanelli, hasta su muerte en 1728. Respecto a la composición del retablo en su conjunto, asoma difícil conjeturar su apariencia. Como antecedente inmediato, los retablos de Córdoba pueden contribuir a formular hipótesis sobre las ideas que prevalecerían en San Borja. Dentro de un planteo de dos pisos y ático, el juego de volúmenes estaría dominado por las columnas salomónicas y las texturas barrocas del entablamento. Las “ochavas” mencionadas por el P. Oliver, incluidas posiblemente en las entrecalles del retablo, sumarían un plano visual dentro de la curva sin fragmentación que define al lenguaje barroco, dominado por los motivos fitomórficos, los acantos y veneras. En las hornacinas de la fachada-retablo de Concepción, obra, en la que Brasanelli trabajó desde 1705, hubo veneras. Se conservan restos de una de estas veneras, junto a otras piezas líticas del templo¹¹. También hubo veneras en el antiguo retablo de San Ignacio Guazú (tal como se observa en una antigua fotografía, antes de su desmembramiento), en el retablo de Santa Rosa, en la capilla doméstica de Córdoba y probablemente en la mayor parte de los retablos misionales, sea en las hornacinas o acompañando la decoración de otro sector. El retablo conservado en Santa Rosa, que ocupó una capilla lateral del antiguo templo (Fig. 3), puede dar una idea de ciertos recursos desarrollados por Brasanelli: la resolución del ático con su frontón curvilíneo partido (Fig. 4), los fustes entorchados, las pilastras de los intercolumnios. Naturalmente, las

¹¹ Estos restos (basamentos, capiteles, pilares tallados) están preservados en la Casa de la Cultura de Concepción.

características compositivas se adaptarían a las temáticas hagiográficas, de modo que los *putti* que coronan el retablo de Santa Rosa no serían adecuados para San Borja.



Fig. 3. Detalle del ático del retablo de Santa Rosa

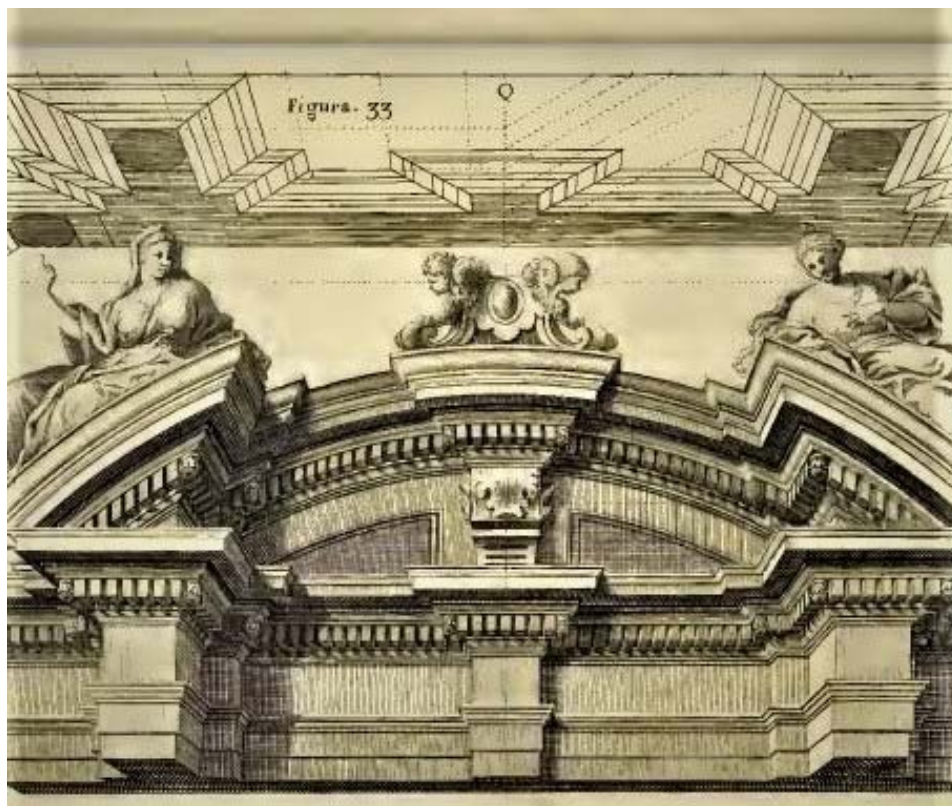


Fig. 4. Frontón curvilíneo y entablamento según Andrea Pozzo

En 1940 el arquitecto Lúcio Costa fotografió un retablo sobreviviente de la iglesia de la reducción de San Borja, obra en la que destacan las columnas salomónicas (Fig. 5). Costa define este retablo como “pieza valiosísima” y “último de los numerosos retablos de las siete iglesias misioneras” (Costa, 2010, 194 y 195)¹². ¿Puede este retablo lateral ofrecer una idea del retablo principal de San Borja? Haya sido o no labrado en vecindad estética a la pedagogía de Brasanelli, por la disposición de las seis columnas salomónicas, el trabajo del entablamento y ciertas resoluciones ornamentales (por ejemplo, los dos ángeles simétricos custodiando el monograma trilitero o trigrama de Jesús, IHS, en el ático, y como remate, una venera), seguramente fue elaborado en los talleres misionales y estuvo en el interior del templo de San Borja, tal como lo conoció Sainte-Hilaire. El paradero actual de este retablo es desconocido. Por otro lado, la iglesia de la Imaculada Conceição (Bairro do Passo) conserva un retablo al que se atribuye origen jesuítico. Sufrió una restauración a todas luces deficiente que alteró excesivamente su apariencia¹³. El altar ha sido inventariado (Ministério da Cultura-Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural) dentro de la imagería misionera, bajo el número RS/89-0001-0036¹⁴. La pieza, con una altura de 4,50 metros, posiblemente fue modificada al trasladarse a su locación actual, ya que algunas de sus partes parecen haber sido desarticuladas y vueltas a ensamblar. Destacan las columnas salomónicas, los ángeles laterales, equidistantes y simétricos, la peculiar iconografía del cangrejo en uno de los rectángulos que originalmente decoraron el banco del altar. En la estructura de sotobanco y mesa de altar, formada por peldaños de dimensión decreciente, sobresale la ornamentación fitomórfica. Más allá de ciertas similitudes con el retablo fotografiado por Costa, las columnas salomónicas “son totalmente diferentes”, como hace notar José Fernando Corrêa Rodrigues (2015, 10). Según este investigador, la imagen de la Inmaculada original fue trasladada a la capilla de São José de Garruchos (2015, 5). Tanto este retablo de la iglesia de la Imaculada Conceição como el



Fig. 5. Retablo procedente de la iglesia jesuítica de San Borja. Fotografía de Lúcio Costa, 1940.

¹² Escribe Lúcio Costa (2010, 193): “Enquanto que na igreja de São Borja ainda se conserva, além da pia de batismo e de várias imagens, como também ocorre na de São Luís, talvez o último dos numerosos retábulos das sete igrejas missioneiras, peça valiosíssima não só por este motivo, como ainda, por ser de sabor a um tempo ‘crioulo’ e jesuítico”.

¹³ La ficha técnica indica: “Según informaciones del Padre de la Parroquia, fue restaurado en 1990 “por un equipo de España” que lo denominó “Barroco Criollo”. Se señala que fue restaurado “de acuerdo con los colores originales” y se añade que quien intervino (posiblemente el restaurador principal) fue una persona oriunda de Buenos Aires. No hay otros datos de orden técnico, pero es evidente que el enlucido y los colores deforman la pieza.

¹⁴ *Inventário da Imaginária Missioneira*, abril de 1993.

fotografiado por Costa, podrían ser aquellos a los que aludía el Inventario de 1768: “dos [retablos] colaterales pequeños con sus sagrarios”.

Los desmayos extáticos y el peso barroco

El naturalismo barroco no se constituye como *regla* estética, ni es exclusivamente resultante de un presupuesto histórico; se presenta en sus teatros de luz y sombra, de alguna manera, como *medicina dolorum*. Los cuerpos con sus heridas se exponen en el primer plano del escenario. Son cuerpos que pesan, cuerpos necesarios de la *natura naturata*, a la vez que emergentes de una *natura naturans* engendradora. El estanque de la naturaleza, con sus infinitos constitutivos (Leibniz, *Monadología*, 67) no sólo metaforiza la nueva mirada del Barroco sobre la naturaleza creada y sus cuerpos (la mirada de Leeuwenhoek, o aquella cosmológica hacia lo *abierto*) sino el desafío de entender a *physis* bajo series de números. Por dentro del problema de la *Mathesis Universalis* las almas siguen contando, y estas almas barrocas expresan sus emociones con intensidad ilimitada: desmayos extáticos, flagelaciones que no escatiman sangre, espinas que dañan la carne del Salvador en representaciones de inédita inmediatez. Pobreza apostólica crudamente expuesta, destinada a conmovir. Más allá de la concepción contrarreformista, la idea barroca *incluye* cuerpos en acto, cuerpos pesantes (y en general sufrientes, dentro del tenebrismo hispano). No obstante, hay aquí una colisión de orden estético-teológico: a pesar de su peso, los santos deben elevarse hacia el Cielo. Andrea Pozzo pinta esa *Gloria* ascendente. El tema de la elevación apoteótica se plasma, en general más naturalmente, en unión con la arquitectura, en frescos y espacios amplios. Por otra parte, en una recepción más próxima y por tanto más íntima, es preciso mostrar los cuerpos *en tierra*, abatidos por un dolor ante el cual el fiel se reconoce gravemente, por entero.

La mística barroca retoma aspectos de la tradición medieval, de modo que en pasajes del *Sílex del Divino Amor* de Ruiz de Montoya se evidencian trazas de la *contemplatio* de Ricardo de San Víctor. En cuanto al tema de la muerte mística, fue cultivado con profusión por el Barroco. En el *Sílex*, el tono de la muerte mística es análogo al concepto de *Geheime Tod* en Silesius. Escribe el misionero limeño: “*Parecerte ha que esto no se puede hacer, sino es por medio de un total morir a lo visible. Y tienes razón si mudas el nombre de muerte en vida; porque esta es la verdadera vida del religioso*” (Ruiz de Montoya, 1991, 104-105). Los estados de desfallecimiento del P. Cataldino, fundador junto al P. Mascetta de San Ignacio Miní (1610) son exaltados en la prosa del jesuita Del Techo. El tema del desmayo extático, tratado bajo los recursos del Barroco, concilia el signo inequívoco de los cuerpos con lo atinente a las almas, de modo que el éxtasis del espíritu transforma los accidentes del cuerpo y su materialidad. Las representaciones de santos en elevación no plasmaban el *Deus sive Natura*, sino la obra de la Gracia, a salvo de toda carga inmanente. Hay desmayos extáticos específicamente jesuitas, como los del propio San Ignacio en Manresa. En cuanto a las representaciones de San Borja, III General de la Compañía, fallecido en 1572, el Barroco también apela a los episodios extáticos. Para el altar mayor de San Borja, Brasanelli, eligió una representación hagiográfica de características gestuales sumamente expresivas. Aquí el patrono del pueblo aparece “desmayado ante el Sacramento”, según la descripción de Oliver. La imagen del santo, que ha sobrevivido (Fig. 6), fue descrita por el P. Hernández: “de gran talla, arrodillado en actitud de adorar la Eucaristía y de muy buena escultura” (1913, 278). Hernández hace mención de los faltantes, nubes y serafines que

enmarcaban la escena extática y fueron eliminados; sabemos que el grupo escultórico se recortó para que pudiera adaptarse a un nicho menor, posiblemente una hornacina en el retablo que fotografió Lúcio Costa¹⁵. Esta representación del santo (1,50 m) conservada en la iglesia matriz de la actual São Borja es tan difícil de analizar como el retablo de la Imaculada Conceição; se puede decir que los repintes *desfiguran* la estética de la pieza y particularmente del rostro¹⁶. Ahora bien, el detalle de los paños en la zona inferior revela una mano avezada, no dejando dudas respecto de la autoría brasanelliana.



Fig. 6. San Francisco de Borja. Originalmente en el retablo principal del templo. Fotografías: gentileza José Fernando Corrêa Rodrigues

No podemos reconstruir cómo habrá armonizado, desde el punto de vista espacial, esa elevación del cuerpo del santo y cómo pudo resolver el coadjutor milanés la

¹⁵ Las fotografías antiguas muestran la hornacina de este retablo con dos piezas escultóricas diferentes; una de ellas, la imagen de San Borja originalmente situada en el retablo principal.

¹⁶ También Sustersic (2010, 175) alude a las intervenciones sobre la imagen: “La escultura de San Borja arrodillado se conserva, *muy sobrepintada*, en la iglesia matriz de la ciudad brasileña de São Borja”. Este investigador asigna gran importancia a la pieza, en relación a la documentación del arte de las misiones: “...podemos, por única vez, identificar una imagen de los documentos del siglo XVIII con una imagen real, existente en la actualidad”.

representación de nubes y serafines de apariencia etérea en la composición general del retablo. La luz de los interiores barrocos debía resaltar el impacto visual; en el caso de San Borja el cimborrio tendría un rol destacado en los juegos texturales del retablo y su capacidad de sugestión. La imagen del santo estaría situada en el altar por lo menos a dos metros de altura, de modo que sus proporciones deberían verse algo diferentes. El *pathos* teatral de la imagen se articularía con los demás elementos iconográficos que se han perdido, funcionando compositivamente de un modo que no podemos valorar críticamente, en virtud de la situación actual de la pieza.¹⁷

Un antecedente de la representación de San Borja en los talleres misionales se vincula también a Brasanelli. Se trata de la talla de tamaño natural que ocupó un lugar en el altar de San Ignacio Guazú, que Sustersic considera obra de mano indígena y basada en un modelo realizado por el milanés. Según el investigador, tanto esta imagen de San Borja como las de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier, se basaron en modelos esculpidos por Brasanelli, afirmación que fundamenta en dos tallas (un San Luis Gonzaga y un San Estanislao de Kostka de 0,90 m de altura, conservados en Santa María de Fe) que atestiguarían la presencia de “modelos itinerantes” (Sustersic, 2017, 104 y 105) reinterpretados por un seguidor guaraní de Brasanelli. Además de los mencionados modelos realizados por Brasanelli, Santa María de Fe conserva otras tres tallas de santos jesuitas: de tamaño algo menor que el natural (la imagen de San Borja mide 1,58 m.) todas ellas de mano indígena. No han sobrevivido los tres modelos iconográficos en los que se basó el tallista guaraní que intervino en la imaginería de San Ignacio Guazú, pero los conservados en Santa María de Fe, según afirma Sustersic, permiten colegir la existencia de estos “arquetipos” debidos al milanés. Tendrían que ser imágenes distintivas, concebidas con un sesgo didáctico. En San Ignacio Guazú, San Borja ha sido representado levantando la Custodia u *ostensorium*. En lo relativo a la transubstanciación, Ruiz de Montoya (1640, 129 a 133), se explaya sobre el Dogma de la Eucaristía con las siguientes palabras:

P: ¿Qué comemos en este manjar Divino?

R: Al mismo Christo Dios, hombre entero.

P: ¿Cómo? ¿En *seña* o en *figura*?

R: No, Padre, su Divinidad y su Humanidad enteramente se nos da.

P: ¿Pues no hay en el Sacramento, substancia de pan y vino?

R: No, de ninguna manera, sino los *accidentes*.

P: Pues la *substancia* de ese pan y vino ¿qué se hizo?

R: Convirtióse en cuerpo y sangre de Christo.

P: ¿Con qué poder se hace esto?

R: Con el Divino, comunicado à solos los Sacerdotes.

¹⁷ La escultura se encuentra actualmente al mismo nivel de nuestro plano perceptivo. Originalmente, el lazo que uniría retablo, espacio y punto de vista del sujeto, *funcionaría* de modo convergente hacia la imagen del santo en elevación.

La presencia “real y efectiva” de Jesucristo en el Sacramento del altar es dogma que se remonta al Papa Inocencio III. Es preciso señalar el impacto del traslado de este dogma a la psique guaraní: interpretaciones mágicas acerca de esta transformación del cuerpo y la sangre de Cristo, “manjar divino” en el que comemos “al mismo Christo Dios, hombre entero”. La pregunta “en *seña* o en *figura*” podría interpretarse de la siguiente manera: “¿cómo símbolo o como aparición?” Se establece entonces el dualismo *representatio/presentatio*. Otro dualismo se presenta luego, apelando a terminología escolástica: *accidente/substancia*. También es importante subrayar, en el texto del *Catecismo* de Montoya, la afirmación acerca del poder de los sacerdotes, a quienes se ha conferido exclusividad sobre esta misteriosa conversión del cuerpo y la sangre del *Christós*. San Borja, representado entonces con el *ostensorium* y el “divino manjar” de la hostia, tendría un poder especial frente a los ojos del guaraní.

De la recepción mágica al naturalismo barroco

Antes de la presencia de los jesuitas, la concepción chamánica se centraba en la veneración de los huesos de los antepasados. La talla de imágenes trajo consigo la facultad de crear un doble del cuerpo físico –la figura del santo– que potenciaría el llamado a fuerzas daemónicas. La yuxtaposición de cultos que observó Schaden (1962, 138-142) se reflejaría en la recepción de la imagen, sobre la cual habrían de converger otros fenómenos devocionales yuxtapuestos a la liturgia católica, resultando en ritos atávicos que la evangelización no excluyó, sino que se vieron intensificados por la atribución de poder a las nuevas imágenes (Bollini y Levinton, 2018, 163 y ss.).

La lengua guaraní permite descorrer el velo respecto de la concepción espiritual de la imagen. Tenemos la palabra *âng*, que como afirma Cadogan (1959, 187) significa “alma” en “guaraní clásico” (este “guaraní clásico” coincide con los vocabularios de Ruiz de Montoya). Ya que la raíz *âng* está presente en la palabra *taângába*, que el propio Ruiz de Montoya tradujo como “imagen”, observamos cómo la lengua conducía hacia una supra-esencialidad que necesariamente impregnó cada pintura y escultura (Bollini, 2019, 34). Por otro lado, antes de surgir como imagen bajo la mano del *Santo Apohava*, la propia madera del árbol contendría númenes, fuerzas espirituales. Posteriormente a la talla, una *forma externa* encerraría aquellos númenes preexistentes, de modo que la presencia de la imagen y su advocación sumaban un desvío en el constitutivo enigmático de la pieza. Al convivir en la *Tupã Róga* decenas de imágenes, el lugar de culto sería también *lugar de aparición*. No sólo bajo la concepción del guaraní las imágenes serían receptoras de númenes. En un pasaje del *Catecismo* de Ruiz de Montoya (1640, 81), se puede leer: “¿Qué reverencia debemos a las imágenes de Dios y de los Santos? –*La misma* que daríamos a los mismos Santos q. representan”. Este párrafo (Fig. 7), avanza hacia una esfera que trasciende la “traducción”. Cuando Ruiz de Montoya aseveraba que la devoción de las imágenes del templo debía tener un rango idéntico al tributado a los santos representados, suprimía el fenómeno de mediatización iconográfica (*representatio*), sustituyéndolo por una *presentatio* absoluta. Las lecciones del *Catecismo* estuvieron presentes en todas las reducciones y esta lección en

particular agregaría énfasis a la concepción originaria del guaraní, espiritual e idiomáticamente tendiente a identificar cada imagen como aparición¹⁸.

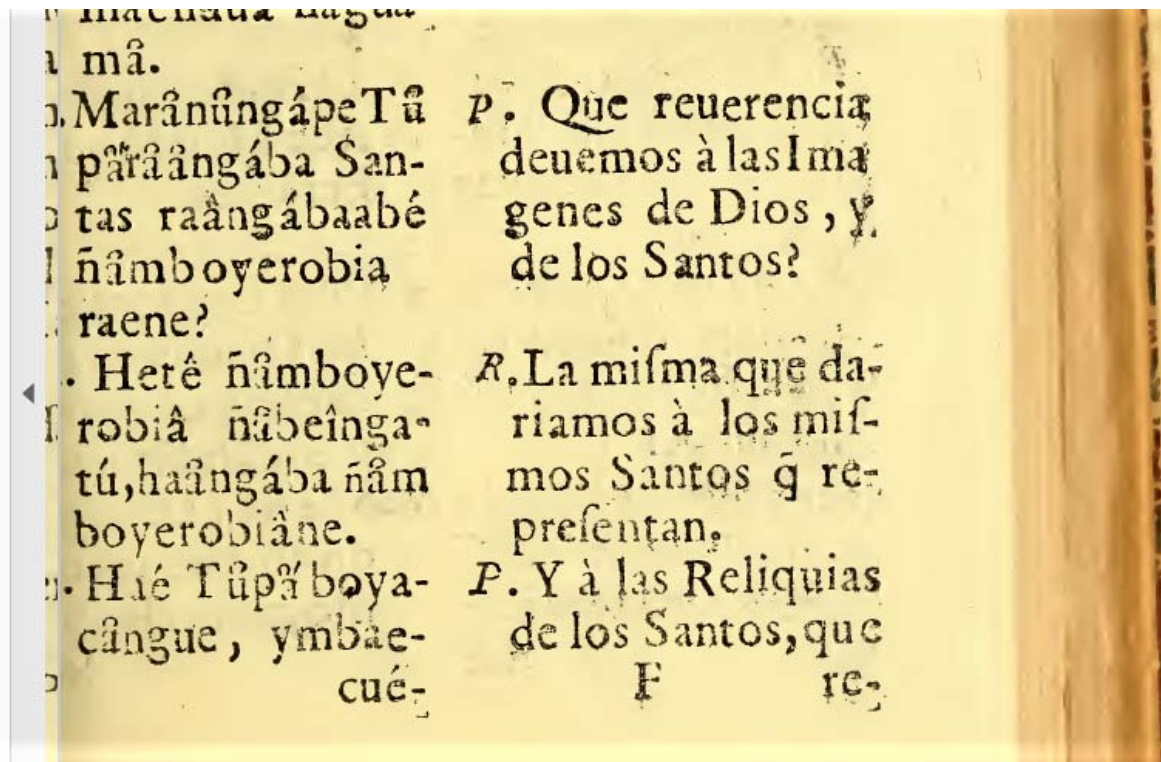


Fig. 7. Página 81 del *Catecismo de la Lengua Guaraní*, 1640. Detalle.

El naturalismo barroco propiciaría que esa aparición del campo devocional se imbricara con el concepto de “doble”. Es bien conocido un párrafo de *Jardín de Flores Paracuario* donde el P. Sepp refiere acerca de las dotes escultóricas de Brasanelli:

Un hermano italiano que viajó conmigo desde Génova hasta Paraguay, *el cual es como escultor otro Fidias*, despertó gracias a Dios, la madera durmiente y dio vida a los bloques de cedro, de modo que *a sus figuras les falta solamente la facultad de hablar*” (Sepp, 1973, 195).

La indicación sobre la intensidad expresiva y gestual de las figuras esculpidas por Brasanelli apuntaba al naturalismo barroco. Sepp aludía a una *reforma* en los talleres de las misiones propiciada por la pedagogía de Brasanelli¹⁹ y por los modelos barrocos que

¹⁸ Con el recién nacido venía al mundo un alma cuya fundamentación estaba en la palabra, receptora de lo supra-esencial. “Una de las asociaciones más frecuentes con la cual se suelen traducir los lexemas básicos de los guaraní (*ñe’ẽ* y *ayvu*) es palabra-alma, que es la palabra divina y divinizadora” (Chamorro, 2004, 57). Podemos concebir dos momentos durante los cuales, vinculándose a la imagen, emergería la concepción supra-esencial de la palabra: por un lado en el taller misional, donde la labor del tallista implicaría una invocación, más allá de la búsqueda de orden estético; de modo simétrico, durante la oración frente a una imagen, la palabra y su carga mágica se superpondrían a la iconografía.

¹⁹ Formado en Augsburgo y Viena, Sepp dice también *reformular* la música de las misiones según “los métodos alemanes y romanos”. Expresamente autorreferencial, Sepp afirma llevar adelante una reforma en la praxis

introdujo. El misionero de Kaltem se refería a esa gestualidad y emotividad que hasta la llegada de Brasanelli estuvo ausente en las obras icónicas de las escuelas de tallistas guaraníes. Sobre la imagen como lugar de aparición se yuxtapuso la estética barroca, cuyo naturalismo sumó otra capa interpretativa. En lo que respecta al guaraní, ese naturalismo fue capaz de crear *dobles* de los cuerpos, Las imágenes barrocas convivieron con piezas icónicas, como se observa en la Capilla Lauretana de Santa Rosa, en Santiago y en Santa María de Fe. Como fuerza predominante, lo icónico tendió a desarticular el alfabeto estético construido durante la presencia de Brasanelli, reduciéndolo a rasgos focales (fisonomías, algún elemento gestual específico donde pervive lo barroco) y simultáneamente afianzándose en una expresión general hierática. Dado que la representación se anuló como mero puente y las imágenes merecieron *la misma reverencia* que los santos, puede entenderse la preocupación de los jesuitas ante ciertos rasgos icónicos que no expresaban adecuadamente la “dignidad” de las figuras santas. De allí la urgencia de los religiosos por sustituir ciertas imágenes de culto por otras “más decentes”²⁰. El hieratismo se mantuvo en elevado número dentro del espacio de culto; el oferente guaraní encontraría las imágenes totémicas tan poderosas como las surgidas bajo la estética europeizante. Con sus ojos muy abiertos, una estatua icónica proyectaría su mirada hacia el fiel, erigiéndose en presencia dominante por encima de lo estético y estableciendo estrecha conexión con el indígena. Objeto-numen, la estatua del santo se comportó como vórtice de una recepción de carácter mágico donde se superpusieron atavismos y rituales adquiridos. En tiempos misionales, no solamente se oraba al santo bajo el auspicio de su advocación visible, sino también bajo guía de su influjo interno, poblado por *daemones*. Incluso el nombre del santo fue invocado por hechiceros guaraníes en un ritual inspirado por la homonimia; una estatuilla de San José, asociada a piedra imán y órganos de animales, se presumió apta para causar daño al fiscal José Suirirí, según recursos de la vieja hechicería que la prédica jesuita no logró descascar²¹.

Conclusiones

A posteriori de los nueve años en San Borja (1696?-1705) Brasanelli trabajó en Concepción, donde habría de continuar con obras propias y de ejecución mixta (junto a discípulos guaraníes). Más tarde se desempeñaría en Itapúa, Santa María de Fe, Santa Rosa, pueblos donde a su labor escultórica sumó las tareas pedagógicas en los talleres. Los

musical que encontró a su llegada: “*Pero todo estaba hecho aún a la manera antigua, como el Antiguo Testamento y el Arca de Noé, pese a que debería ser moderno, porque no tenemos nada mejor que la nueva música*” (Sepp, 1971, 203).

²⁰ Es el Provincial Luis de la Roca quien utiliza el calificativo “indecentes” al referirse a las imágenes icónicas. En tiempos post-jesuíticos Gonzalo de Doblaz se refiere a la *imperfección* de las imágenes, atribuyendo a tales deficiencias la “poca decencia” de las procesiones de Pascua: “Las funciones de semana santa se hacen con bastante solemnidad y devoción, *aunque con poca decencia las procesiones por lo imperfecto de las imágenes...*”

²¹ Archivo General de la Nación Argentina (AGNA) Sala IX, 32-1-6, f. 167: “*una figura de Madera amañada de muerte, otro (sic) de anima que se avian allado con un San Jossef, una Caveza de Vibora y con ella hígados de algunos animalitos, una espina larga como de tuna y piedra Ymán*”. Año 1775, acusación contra Silverio Catté, Cristóbal Guiray, y otros, cuyos “maleficios” dieron muerte al fiscal Josef Suirirí.

volúmenes escultóricos que dominaron los templos de Concepción y San Ignacio Mini²² señalan la influencia del milanés en el campo de la arquitectura y el afianzamiento del Barroco en la renovación constructiva de las reducciones; en décadas siguientes (desde 1730) se verificaría una gradual introducción de elementos clásicos provenientes de la estética del Gesù y de los lenguajes arquitectónicos presentes en los tratados que auxiliaron a los alarifes. La prodigalidad creativa de este coadjutor queda evidenciada en su paso por Loreto, donde según Oliver labró los cinco retablos y su estatuaría²³. Brasanelli, fallecido en Santa Ana en 1728, fue sin duda la figura más importante del área jesuítico-guaraní en relación a la producción de estatuaría barroca. Los aspectos formales de su “europeización” convergieron con los elementos icónicos de la concepción indígena, gestando un vaivén estético que por sí mismo ha dado basamento a la periodización del arte misional. Una dialéctica abierta se espeja en las lecturas de esta imagería, dado que los aspectos doctrinales y hagiográficos que le dieron origen se subsumieron en el carácter mágico de la recepción. Los análisis de las variables semiológicas, de la *aesthesis* misional y su contexto, encuentran un punto de referencia esencial en las labores de Brasanelli en San Borja.

Referencias bibliográficas

- Alvear, D. [ca. 1790] (1970). *Relación Geográfica e Histórica del Territorio de las Misiones*. Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata, Pedro de Angelis. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Bollini, H. (2013). *El Barroco Jesuítico-Guaraní. Estética y atavismo*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- (2016). *Fra Angelico y el silencio*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- (2019). La imagen Jesuítico-Guaraní: presentatio y equivalencia lingüística. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* ISSN: 2314-3908, Vol. 7 n° 2 julio-diciembre, 23-41.
- Bollini, H. y Levinton, N. (2018). *Iconicidad Jesuítico-Guaraní (1609-1768)*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- Brabo, F. (1872). *Inventarios a la Expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III*. Madrid: Imprenta Rivadeneyra.
- Bruno, G. [1584] (1830). *De la Causa, Principio et Uno*. En: *Opere di Giordano Bruno Nolano*. Volumen I. Lipsia [Leipzig]: Weidmann.

²² Aunque tenemos referencias del paso de Brasanelli por San Ignacio Mini, ninguno de los documentos evidencia su intervención sobre la fachada del templo, posibilidad que se fundamenta esencialmente en un análisis de orden estético.

²³ “La del Pueblo de Loreto es nueva, grande, con su media naranja bien pintada con algunos pasos de la historia de David: el altar mayor es obra prima, muy grave y hermoso, con 10 estatuas primorosas: los 4 retablos colaterales tienen bien repartidas muy hermosas estatuas, obras todas del insigne artífice, el hermano Brazaneli”. P. Oliver: *Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní*, ARSI, Paraq. 14, f. 15 v. y 16.

- Cadogan, L. (1959). *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim 227, Antropología n° 5.
- Caramán SJ P. (2001). Bressanelli (Brassanelli), Giuseppe. Arquitecto, escultor, pintor. En: O'Neill SI, C. E. & Domínguez SI, J. M. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Biográfico-Temático. I. Roma-Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu y Universidad Pontificia de Comillas.
- Chamorro, G. (2004). *Teología guaraní*. Quito: ABYA YALA.
- Corrêa Rodrigues, J. F (2015). *A Importância de Brasanelli no desenvolvimento da Arte Sacra Jesuítico Missioneira e a confecção do retábulo de São Borja, um patrimônio histórico nacional*. 1º Encontro Missioneiro de Estudos Interdisciplinares em Cultura. São Borja.
- Costa, L. (2010). A arquitetura dos jesuítas no Brasil. *ARS (São Paulo)*, 8 (16), 127-195.
- Demersay, A. (1860). *Histoire physique, économique, et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites*. En dos volúmenes. Paris: Hachette.
- De Moussy, M. ([1856]1864). *Mémoire historique sur la décadence et la ruine des Missions des jésuites dans le bassin de la Plata*. Paris: Librairie de Charles Douniol.
- Fernández Rojas, M. (2006). *El Convento del Espíritu Santo de Sevilla, vulgo de los Menores, de la Orden de Clérigos regulares Menores*. Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte, 19, 195-214.
- Hernández SJ, P. (1913). *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Isabelle, A. (1835). *Voyage à Buénos-Ayres et Porto-Alègre, par La Banda-Oriental, Les Missions D'Uruguay et la Province de Rio-Grande-Do-Sul (de 1830 à 1834)*. Le Havre: Imprimerie de J. Morlent.
- Kircher, SJ, A. (1646). *Ars Magna Lucis et Umbrae*. Romae, Sumptibus Hermanni Scheus: Ex Typographia Ludovici Grignani.
- Oliver SJ, J. (posterior a 1768). *Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní*. ARSI, Paraq.14.
- Ramos Lava, M. A. (2014). *Silex del divino amor: el concepto de contemplación en la obra de Antonio Ruiz de Montoya*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Filosofía. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.
- Ruiz de Montoya, A. [1639] (1892). *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús*. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús.
- (1640). *Catecismo de la Lengua Guaraní*. Madrid: Imprenta de Diego Díaz de la Carreta.
- [1639] (1991). *Silex del Divino Amor*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

- Saint-Hilaire, A. [1821] (1887). *Voyage à Rio-Grande do Sul (Brésil)*. Orléans: H. Herluisson, libraire-éditeur.
- Schaden, E. (1962). *Aspectos fundamentais da Cultura Guaraní*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Schenone, H. (1982). *Retablos y Púlpitos*. En: *Historia General del Arte en la Argentina*. Tomo primero. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.
- Sepp SJ, A. (1971). *Relación de viaje a las Misiones Jesuíticas*. Buenos Aires: Eudeba.
- (1973). *Continuación de las labores apostólicas*. Buenos Aires: Eudeba.
- (1974). *Jardín de Flores Paracuário*. Buenos Aires: Eudeba.
- Sustersic, B. D. (2001). *El "insigne artífice" José Brasanelli. Su participación en la conformación de un nuevo lenguaje figurativo en las misiones jesuíticas-guaraníes*. Actas III congreso internacional del barroco americano: territorio, arte, espacio y sociedad. Universidad Pablo de Olavide, 533-549.
- (2010) *Arte Jesuítico-Guaraní y sus estilos*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- (2017). *José Brasanelli. Pintor, escultor y arquitecto de las Misiones Guaraní-Jesuíticas*. Asunción: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro
- Vieira, M. L. & Coutinho, M. I. (1993). *Inventário da imaginária missioneira*. Canoas: La Salle.

Metodología de diseño de edificios en la Provincia del Paraguay. La obra de Giovanni Andrea Bianchi (1675-1740)

Methodology of building design in the Province of Paraguay. The work of Giovanni
Andrea Bianchi (1675-1740)

Norberto Levinton* <https://orcid.org/0000-0002-4896-5712>

Introducción

Desde que la provincia de la Compañía de Jesús del Paraguay decidió la realización de varias importantes iglesias, especialmente de sus colegios en las ciudades de Córdoba, Asunción y Buenos Aires, se adoptó una metodología muchas veces practicada en Europa. La idea de composición no era seguir un modelo exactamente sino más bien trabajar la idea proyectual de un edificio cercano a lo que se podría llamar una adaptación. Tenía que ver con la elección de esquemas de arquitectura ya realizados o truchos hechos en las provincias de origen de los coadjutores arquitectos. Nos referimos a la implementación de trazas de obras cuyos planos serían traídos a América especialmente para ser utilizados en una ciudad con cierto número de personas. Los pueblos misioneros en el siglo XVIII asumirían el rol de destacamento de fronteras y sus iglesias también serían construidas con ese carácter. Como provincia de origen se interpretaba aquellas regiones fundamentalmente encuadradas tanto en la asistencia de España como de Italia y se utilizaría también la arquitectura de Baviera y Bohemia.

* Arquitecto y Doctor en Historia. E.mail: n.levinton@gmail.com

El padre provincial Tomás de Baeza expresaba en 1682: “para el modelo hay muchas iglesias antiguas y modernas que se pueden seguir escogiendo las que fuesen más a propósito”¹. Ahora, ¿quién adaptaba el proyecto en cada caso? El objetivo de este escrito es poner en valor la intervención de los verdaderamente coadjutores arquitectos y especialmente el rol del hermano coadjutor arquitecto Andrea Bianchi.

¿Cómo podemos definir la intervención de cada coadjutor arquitecto diferenciando con respecto al accionar de los maestros de obras o de los idóneos? Precizando el lenguaje arquitectónico del coadjutor arquitecto como determinante en la obra de arquitectura y la cantidad e importancia de obras realizadas.

El verdadero autor de un proyecto no se trasladaba al sitio de la obra. Producía un plano denominado pitipié. Era autorizado y firmado por el provincial. Posteriormente se lo enviaba al sitio de la obra.

Análisis de la cuestión de ser arquitecto coadjutor jesuita en el Río de la Plata

Un ejemplo paradigmático de la metodología es, justamente, la iglesia de San Ignacio en Buenos Aires. La más importante de la provincia. Sobrón afirma: “las iglesias urbanas lograron seguir más de cerca patrones europeos” (Sobrón, 1988, 16). Decidida la mudanza a su sitio definitivo y comenzada en 1675, la nueva iglesia respondía, por necesitar más superficie para la población, a la fisonomía de la iglesia del Colegio Imperial de Madrid. Era “la más jesuítica de nuestras iglesias”, según Ortiz (1988, 34). Furlong y Buschiazzo (1943, 469-470) señalan los cambios que fue sufriendo la planta durante el proceso de las diferentes intervenciones. Hubo agregados y extracciones en la cantidad de capillas, el pórtico de acceso, las bóvedas, el altar y la cúpula. En los tempranos inicios se trataba de la participación de un idóneo a cargo de la obra: el padre Vicente Badía. Pero después, intervinieron los coadjutores arquitectos Kraus y Bianchi, así como el maestro de obras, el milanés Juan Bautista Prímoli² (1673-1747) que llegó en 1717. Además intervinieron otros idóneos coadjutores³.

¹ BNE, Signatura 6976. Carta del padre provincial Tomás de Baeza del 15 de abril de 1682 para los padres misioneros del Paraná y Uruguay.

² Desde 1720 hasta 1728 estuvo en Córdoba. En 1728 se encarga de las obras de la iglesia y el Colegio de San Ignacio en Buenos Aires. Participó en la Catedral de Córdoba. Hizo un puente sobre el arroyo Igarupá. Desde 1730 trabajó en San Miguel (pueblo misionero), Trinidad (pueblo misionero) y Concepción (pueblo misionero), con algunas interrupciones, hasta su muerte en 1747.

³ En los primeros tiempos, 1609-1625, actuaron en obras varias Claudio Flores (carpintero y tonelero), Francisco de Ojeda (carpintero), Juan Ferrer (carpintero), Juan de Morales (carpintero), Luis Berger (pintor) y Luis Cruz o de la Croix (pintor). Todos idóneos. Un primer esquema constructivo importante realizado fue el de Asunción y el de Córdoba. No había arquitectos a cargo. Se trataba de un esquema de una nave de cañón corrido en madera. En 1624 se estaba construyendo la iglesia de Asunción del Paraguay. Pero debido al traslado del colegio, por razones de seguridad debido a las crecidas del río, se construyó otra iglesia a partir de 1675 (ARSI, Paraq 28). En 1646 se estaba haciendo la iglesia del colegio de la ciudad de Córdoba. Similar a estas sería la de Santa Fé. Los constructores eran idóneos o maestros de obras. Bartolomé Cardenosa (1596-1656), llegó en 1622, participó con la estructura en Asunción y Córdoba. En 1643 se estaba trayendo la madera. Domingo Torres (1607-1688), llegó en 1636, estuvo fundamentalmente en los pueblos misioneros y Felipe Lemer (1608-1671) haciendo la cobertura de Córdoba. Lemer construyó la bóveda y media naranja de la iglesia de la Compañía de Córdoba. Hizo traer un libro de Francia sobre bóvedas. En 1654 la obra iba lentamente. Se ayudaban con tratados de arquitectura y seguramente consultarían con profesionales. En 1671 se consagró la iglesia.

La obra de Primoli debe separarse claramente de la de Bianchi. Porque fueron coetáneos, pero asimismo por la diferente responsabilidad en la decisión arquitectónica. Afirma Gutierrez (1988, 21) “Primoli no se caracteriza por ser el teórico diseñador (que fue Blanqui) sino por ser el “constructor”. El mismo padre Furlong pone en tela de juicio su presunta autoría del diseño del templo de San Miguel” (en los pueblos misioneros).

Johan Kraus⁴, que tuvo una participación de calidad en San Ignacio, nació en 1659 o 1660 en Pilsen. Suponemos que fue hijo de un artesano. ¿Su padre sería arquitecto o tendría algún oficio afín como pintor o estuquista? No lo sabemos, pero lo consideramos probable debido a casos como los coadjutores que actuaron en Bohemia: Joseph Fiertmair (1702-1738) y Christoph Thomás Scheffler (1699-1756), que se formaron en el taller del famoso arquitecto y pintor Cosmas Damián Asám (1686-1739). Kraus, según Furlong (1946, 127), aprendió en un taller a cargo de un tal Ruperto Blank⁵.

Otro antecedente importante a tener en cuenta fue la obra del arquitecto Carlo Lurago (1615-1684), un profesional muy destacado de Bohemia. Desarrolló obras que eran una amalgama entre el estilo gótico y el barroco. Algo así haría Kraus en la iglesia de San Ignacio en Buenos Aires. Kraus, devoto de Santa María Magdalena, un culto muy desarrollado en la región de Pilsen, se empapó de esas prácticas regionales. Llegó a Buenos Aires en 1699. Estuvo en Córdoba de 1699 a 1703. Page (2013, 88) relaciona los objetivos edilicios del padre provincial Lauro Núñez con la intervención en varios edificios en Córdoba por parte del coadjutor arquitecto Kraus⁶. Según Furlong intervino en el Colegio Máximo (Page le adjudica el claustro de planta baja), el Convictorio de Córdoba⁷, el proyecto del Colegio Monserrat y el Noviciado viejo y el nuevo (proyecto y parte del edificio del viejo). En el Colegio Máximo de Córdoba, el provincial ordenó que: “los corredores del patio principal

José C. Brasanelli (1658-1728) de Milán. Desde 1696 interviene Brasanelli en San Borja y desde 1718 en Itapúa. Trabajó en Santa Ana, San Ignacio y Loreto. *Scultor/Statuarius*. José Schmitt (1690-1752) (de Baviera) desde 1717 en Buenos Aires. Trabajó en Buenos Aires, Córdoba Santa Fe y Salta. En 1719 en Salta. En 1733 estaba haciendo el Real de Santa Bárbara para los enfrentamientos con los comuneros. En 1735 trabajaba en la iglesia del colegio de Belén. Juan Wolff (1691-1757) (de Baviera) desde 1717 en Buenos Aires. En 1719 a 1725 estaba trabajando en San Ignacio. En 1726 estaba en Santiago del Estero. También trabajó en Salta y Jujuy. Figura como *faber lignarius* en 1729 y como *scultoria* en 1730 en Tarija, donde se encontraba para 1739. De 1731 a 1733 estaban Pedro Weger (1693-1733) que intervino en San Ignacio y Gerardo Letten, ebanista, herrero y constructor, en el colegio de Buenos Aires como *fabrilia*. Juan Ondícola en La Rioja, el Hermano José Gómez en Jujuy y el hermano José Ott en Tucumán. Antonio Grimau (1718-1776) de Barcelona. Llegó en 1739 a Buenos Aires. Responsable de la primera caída de la estructura de la iglesia del pueblo de Trinidad. La signatura *fabrilia* significa artesano o artista, *lignarius* es carpintero.

⁴ Desde 1699 Kraus trabaja en Córdoba en varias obras importantes, Yapeyú, Santo Tomé, San Miguel y San Juan.

⁵ Furlong lo ubica en Córdoba entre 1704 y 1707 pero estuvo más tiempo.

⁶ Para el Noviciado, cuyas obras fueron suspendidas en 1713, se proyectó una nueva casa separada de dos plantas. El Convictorio, a partir de una casa de Duarte y Quirós. Claustro del Colegio Máximo.

⁷ AGNA Biblioteca Nacional n°69. 23 de julio de 1732. Córdoba. Consulta sobre la fábrica del Convictorio. “...si se había de proseguir según la planta antigua hecha por el Hermano Craus y aprobada de los padres provinciales o según otra que había ideado el Hermano Blanqui y que se inclinaba el padre Rector del Convictorio por algunos reparos e inconvenientes en la antigua.”

han de ser de bóveda de ladrillo para eso es necesario que el Hermano Juan Kraus cuando se haya de trabajar en ella venga a hacerla porque los albañiles del Colegio no saben”⁸.

Para Deltrozzo y Freguglia de Nanzer, Kraus es el autor del proyecto de la estancia de Alta Gracia. Por su parte en 1700 Francisco Mujica donó su propiedad para el Noviciado. Es decir que fue algo que sucedió en presencia de Kraus. Las discusiones internas, y el parate de los trabajos, favorecieron que Kraus se trasladara a las misiones. Pero volvería, pasó por Yapeyú (su iglesia estaba reformándose), Santo Tomé (la iglesia tenía su obra detenida por decisión del padre provincial: la planta era demasiado grande), San Miguel (se pensó su iglesia) y San Juan Bautista (intentó aportar al proyecto de la iglesia hecho por el padre Sepp). En 1703 su accionar fue caratulado como *domestica architectus*⁹. Desde 1704 a 1707 Kraus estuvo en Córdoba.

En 1710 el accionar de Kraus figura como *curam habet de fabricis*, o sea a cargo del cuidado de los edificios. Para ese año estaba dedicado a la obra de la iglesia de San Ignacio de Buenos Aires. Aquí el Hermano Kraus sería el autor de la adaptación de un proceso alternativo trunco de la iglesia del Colegio Imperial de Madrid. Al respecto el padre Gárriga, provincial, ordenaría:

“14. la iglesia nueva se ha de hacer en el sitio que está la presente. Se ha de disponer de manera su fábrica que sirva la Torre, Portada como también la Portería, sin que de alguna manera se pueda intentar otra cosa e innovar en eso cosa alguna; así el principal empeño sea desde ahora el de la cal y piedra para los cimientos, para lo cual cuanto antes fuese posible, e irá el Hermano Crauz a hacer los hornos, sacar la piedra con la mayor asistencia de gente que fuese posible, habiendo conferido en Córdoba con los R. P. Consultores de Provincia el Pitipié o Plano que se ha de seguir. La remitiré firmada de mi mano para que cuanto antes se ponga en ejecución. 15. En orden al pasadizo que se discurrió hacer en el cañón de la iglesia se estaba a lo que dijese el Hermano Juan Crauz. Así se hará o se dejará de hacer según su dictamen; así para que no se pierda tiempo trabajó en cosas de menor monta, como también para que esté sin embarazo el suelo para la fábrica”¹⁰.

La obra estaría en marcha con el proyecto de cuatro capillas por banda, pero el proyecto recién terminaría; siendo aprobado por el padre provincial con cinco capillas por banda en diciembre de 1712. El Memorial indicaba:

“1. Primeramente se ha de seguir la planta que tiene hecha el Hermano Juan Crauz con las 5 capillas por cada banda del cuerpo de la iglesia, sus claraboyas [ventana que se abre en la parte alta de las paredes] encima, cerrándose la bóveda con arcos de ladrillo, aún las paredes con arcos por parecer así más fuere la obra, menos costosa en los materiales de cal y ladrillo.

2. No se permitirá el que se abran los cimientos para las pilastras de los arcos, ni se haga otra obra alguna en el sitio que hoy sirve de Iglesia, hasta que hechas las tres capillas inmediatas a la portada de la Iglesia cerradas, se pueda mudar aquí la Iglesia

⁸ AGNA. Sala IX, 7-1-2. Memorial del padre provincial Blas de Silva para el padre Rector del Colegio Máximo de Córdoba y sus consultores.

⁹ ARSI, Paraq 6, f. 20.

¹⁰ AGNA. Biblioteca Nacional. Legajo 355. Memorial del padre visitador vice provincial Antonio Gárriga para el padre rector y consultores de ese colegio de Buenos Aires en su visita de 18 de junio de 1710.

como dijo el Hermano Juan Crauz en consulta se podía ejecutar. Porque de lo contrario quedamos sin Iglesia alguna para ejercer nuestros ministerios por mucho tiempo. 3. Por ser suma la necesidad de que con la mayor brevedad posible se acabe dicha Iglesia, sin la cual no se pueden hacer las funciones precisas, en pueblo tan numeroso, el Hermano Juan Crauz atenderá únicamente la fábrica sin divertirse en otras faenas y cuidados, con los cuales se ocasione el retardar más la obra. Así se encarga al padre provincial el cuidado, de que no falten los materiales, para que por esa causa no pare la obra, en que se velará con especial atención con el Padre Rector”.

4. Señaláranse los peones que parecieren necesarios para la obra a los cuales no se ocupará en otras faenas sino es en algún caso de grave necesidad a juicio del Padre Rector avisando al Hermano Crauz. Y procúrese que trabajen algunos oficiales más con cuchara, porque siendo tan pocos los que hay al presente se retardará demasiado la obra.

6. Al Hermano Juan Crauz se le dará algún poco de yerba y tabaco 12 varas de bayeta otras tantas de lienzo, una vez cada año para que a su voluntad reparta entre la gente de trabajo.

7. El Hermano Kraus tendrá en su poder las herramientas y aperos que sirven en la obra, pero las demás que no sirven, estarán en el almacén para cuando se necesiten.

9. El Hermano Crauz cuidará de las 5 carretas que quedan destinadas para el acarreo de los materiales de la obra, para las cuales escogerá 6 peones, 5 para picadores y uno para guiar; y se le darán 5 bueyes y un peón que los guarde, pero el conchabar y pagar los jornales a los conchabados correrá al cuidado del Padre Procurador y quedarán en la Calera”.

La Iglesia sería construida en pares o lances. De esa manera que la Compañía de Jesús podría continuar prestando atención religiosa en su iglesia. En abril de 1714 se conformó una “iglesia de prestado”. La necesidad de esa conformación provisoria estaba relacionada con la demolición de la parte más vieja de la iglesia.

“Se hará Iglesia de prestado de adobe cocido y cal en el lienzo que corre desde el Aposento del Padre Procurador de Misiones hasta la Carpintería. Pero sea esa obra de la forma que se consultó para que acabada la Iglesia principal pueda la Interina servir de vivienda a los sujetos. En acabando esa interina se derribará el pedazo de la antigua que ahora sirve no antes”¹¹.

Kraus dirigía al mismo tiempo la obra del colegio. El accionar de Kraus en esta obra tenía vinculación con la arquitectura propia de su región de origen. Gótico y barroco (lo gótico se ve claramente desde la doble altura que se percibe desde la calle en las partes vidriadas en los primeros tramos como búsqueda de elevación). Hizo la torre sur de la iglesia de San Ignacio con ingreso desde el pórtico. Incluso el pórtico y las primeras columnas de la iglesia con un realce vertical en cada una. También intervino en el Oficio de Misiones y en la capilla de la Chacarita. En la época un elemento determinante de la presencia de un verdadero arquitecto, como si fuera un autógrafo, era la resolución de una bóveda de cal y ladrillos. En Kraus su propuesta arquitectónica sería la bóveda aristada. Al respecto de la iglesia de San Ignacio, los primeros tres tramos de las naves laterales con sus respectivas capillas tienen

¹¹ AGNA. Sala IX, 6-9-5. Memorial del Padre Provincial Luis de la Roca en la Visita del 4 de abril de 1714 para el Padre Rector del Colegio de Buenos Aires y sus Consultores.

bóvedas de aristas. La bóveda se denomina así porque en el interior de la misma aparecen dos líneas “aristas” que se cruzan en el centro. Falleció en 1714.

El padre Sepp (1974, 134) envió una carta al padre Andrés Waibel donde habla de Kraus:

“Emprendió la obra de construir una nueva iglesia de la Compañía en Buenos Aires, colocó los fundamentos empezó a levantar el edificio, pero no lo terminó. La muerte nos lo quitó, pues estaba agotado a causa del exceso de trabajo; la capital y toda la provincia llevan luto por el que como arquitecto habilísimo fue tan necesario para nosotros.”

Juan Andrés Bianchi (1677-1740)¹² era experto arquitecto de la zona del lago de Como (Campione d'Italia) (famosos constructores y arquitectos). Llegó en 1717. Buschiazzo caracteriza sus fachadas como manierismo inspirado en Serlio. Su producción es definida por Sobrón (1988, 17) como arquitectura lombarda. Sus contemporáneos Gervasoni y Cattaneo dicen que era el único que sabía construir una bóveda. Pasó a Córdoba y trabajó en La Calera. Estaba en 1720 en Buenos Aires. En 1721 se construyeron treinta y cinco aposentos en el colegio de Buenos Aires. Mientras que “El año que viene se podrá continuar la obra de la Iglesia comenzada según sus principios, y el Hermano Arquitecto que la dirigirá, será de las mejores de las Indias.”¹³

Para 1723 seguía a cargo de las obras del colegio de Buenos Aires. En 1726, proyectó la iglesia de San Francisco (no la construyó). En 1807 se desplomaron la fachada y las torres. Proyectó la iglesia del Pilar de los padres Recoletos (Fig. 1) (a partir de 1726 según Ortiz) y “la correcta relación de las partes es el mayor acierto de quien ideó o llevó a cabo el frente” (Ortiz, 1988, 33). Dice Sobrón sobre el aspecto originario de la iglesia:

“La fachada está compuesta sobre la base del esquema albertiano del arco triunfal con frontón, rematando el cornisamento que sostienen pilastras pareadas, ellas de orden toscano, con dos nichos superpuestos cada una de las calles que determinan. El cuerpo central lo ocupan, en altura la puerta y una ventana, cuyo arco invade totalmente el friso del entablamento...La cartela en la cúspide del tímpano, elemento inusitado en un frontón de fachada, es una cita del de la iglesia de Santa María Podone, de Milán.” (Sobrón, 1997, 179).

El Padre General escribe en 1726 escribe desde Roma:

“Pídeme el Hermano Blanqui, licencia para emplearse un año en obsequio de Nuestra Señora trabajando conforme a su arte en la iglesia que fabrican los Padres de la Reforma de San Francisco en Buenos Aires; yo lo remito a V. R., quien lo concederá o negará, según juzgare convenir; pero me alegrara que se pudiera dar ese gusto a esos Padres y ese consuelo al Hermano.” (Buschiazzo, 1941, 44).

También proyectó el Convento de Santa Catalina (hubo otro constructor) en Buenos Aires. Se puede decir que muchas cosas ocurrieron en 1727. Un memorial del padre provincial Ignacio de Arteaga, fechado 9 de enero de 1727 dice: “Permítase al Hermano Andrés

¹² Recuerda el P Casado en el exilio que: “dura la memoria en esta ciudad y en la de Buenos Aires del famoso hermano Blanqui Maestro de Obras, que de Roma pasó al Paraguay. Él les hizo en Buenos Aires a los Franciscanos la Iglesia, o, se la compuso” (Page, 2019, 157).

¹³ BNB, I-29-7-96. Gerónimo Herrán Rector del Colegio de Buenos Aires

Blanqui que vaya una o dos veces a la semana a la Recolectión a dirigir la obra y tal vez a la Merced, como lo tenía ordenado mi antecesor.”¹⁴



Fig. 1 Iglesia del Pilar de los padres Recoletos (Buenos Aires) compuesta -según Sobrón- sobre la base del esquema albertiano.

La fachada de la Catedral de Buenos Aires es de Bianchi de 1727 (parte del edificio que duró hasta 1778) (Fig. 2). El Padre Cattaneo relata que: “fabricaron además a petición del Señor Obispo la fachada de la Catedral [de Buenos Aires], con dos campanarios al lado que la hacen bastante majestuosa” (Buschiazzo, 1941, 44).

En ese año, el arcediano Marcos Rodríguez de Figueroa, enviando una traza hecha por Bianchi, le escribe al Rey que:

“estando la iglesia reparada y las torres acabadas, se hallaba el Pórtico amenazando ruina, por haber sido su cubierta de maderas, y fue preciso deshacerlo y reedificarlo a fundamentos de cal y ladrillo en la forma que en esa ocasión remito a Vuestra Majestad.” (Buschizzo, 1941, 45).

En 1728 y 1729 estaba en Córdoba, como se dejó testimonio: “En viniendo el Hermano Andrés Blanqui dirigirá la obra de ese Colegio y la del Colegio Convictorio y también

¹⁴ AGNA, S. IX, 6-9-5.

la de Alta Gracia, Jesús María y San Ignacio de los Ejercicios (Calamuchita).” (Sobrón, 1997, 73).



Fig. 2. Fachada de la catedral de Buenos Aires (AGI, MP-BUENOS_AIRES,236, 1727).

Del colegio de Córdoba Bianchi construyó los corredores del piso superior con bóvedas de cal y ladrillo. Responsable del pórtico de la catedral de Córdoba (Fig. 3), Bianchi hizo un proyecto para el colegio convictorio. Sobrón (1997, 75) explica el manejo de la obra de la estancia de Jesús María: “La construcción... es el lado norte del claustro, que tiene dos pisos, y ...planta baja, es casi un solo ambiente de generosas dimensiones, con amplia bóveda en cañón corrido de arco rebajado. Para el lugar y la época un alarde de destreza.”

En 1729 el padre Cattaneo escribía: “dos hermanos italianos, el uno insigne Arquitecto y el otro excelente Maestro Mayor.” (Furlong, 1946, 155). Esta frase es la que posibilita

claramente definir la calidad profesional de Bianchi y Prímoli. Este arquitecto era “llamado a hacer diseños”, resalta Sobrón (1997, 72), refiriéndose a Bianchi.

Bianchi estuvo involucrado en el proyecto del cabildo de Buenos Aires que se terminó en 1740. Según Sobrón (1988, 17), cita “el Palazzo de Giureconsulti de Milán (obra de Galeazzo Alessi y Vincenzo Seregni).”

En la sesión del 22 de septiembre de 1729 se trató del:

“estado en que se hallan las casas de Cabildo e imposibilidad de proseguirse por carecer de ese caudal que estaba destinado, para ello lo que se ha gastado en lo que está edificado la facultad que ese Cabildo le dió al Hermano Andrés Blanqui Maestro de Obras de los RRPP de la Compañía de Jesús para su planta haciéndole presente la Real Cédula que S.M. envió en orden a ese fin para arreglarse a ella sin exceder en manera alguna” (Buschiazzo, 1941, 47-48).

Además, en ese mismo año, avanzó la obra del colegio de Buenos Aires. Expresó el Padre Gervasoni:

“Nuestro Colegio podría figurar con decoro en cualquier ciudad de Europa, construido todo en bóveda maciza, de dos pisos y bien grande. Está concluido todo el primer claustro, queda por hacer el segundo, para alojar a las Misiones del Paraguay y de Chile que aquí desembarcan” (Buschiazzo, 1941, 50).

En 1729 se estaba haciendo también, la bóveda de toda la nave principal de la iglesia de San Ignacio en Buenos Aires. Estaban trabajando más de cien indios guaraníes en la obra. En ese año, llegó la misión del P. Herrán que venía de Europa y aceleró la obra.

Hacia 1734, se estaba discutiendo la planta de la iglesia y el colegio de Nuestra Señora de Belén en San Telmo: “Se consultó la planta que hizo el Hermano Bianchi...y a todos agradó.” (Sobrón, 1997, 77).

Según de Deltrozzo y Freguglia de Nanzer, Bianchi, participó entre 1730 a 1738 en Alta Gracia. Los cimborrios en octágono de las iglesias de las estancias, para Sobrón eran obra de Bianchi y para mí se trata de obra de Forcada. Cualquiera de los dos tenía la pericia para hacerlos.

En un documento de la reunión del año 1738 en Córdoba dice que era muy solicitado: “que pedían al Hermano Blanqui para dirigir las obras del Convento de Monjas, que delineó dicho Hermano...que con buen modo se le negase...es necesario para la obra de ese Colegio con la obra de la Catedral.”¹⁵ Añade en otra parte sobre el mismo tema:

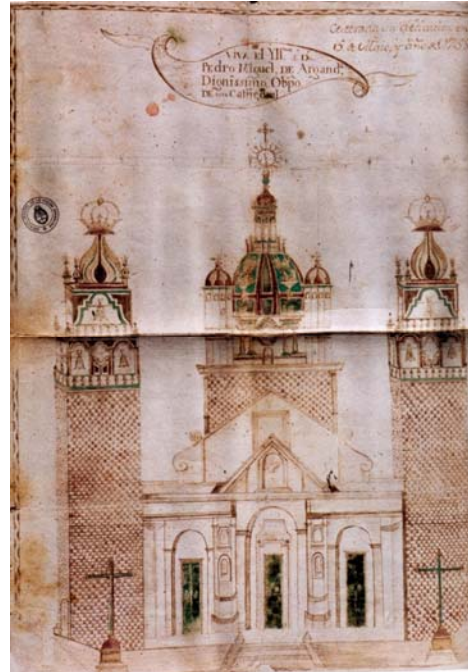


Fig. 3 Fachada de la catedral de Córdoba de 1758 cuando el pórtico de Bianchi ya estaba concluido (AGNA, S. IX, 5-9-3).

¹⁵ AGNA. Biblioteca Nacional. Legajo 289. Doc. 4424. Reunión de Sacerdotes en Córdoba.

“Preguntó más su Reverencia si sería conveniente que se le hablase al Señor Obispo para que tuviese a bien fuese por dos meses a Buenos Aires el Hermano Blanqui como lo prometía el Padre Jaime [Aguilar] su antecesor, todos juzgaron que no convenía porque el Señor Obispo era muy delicado...que vaya acabado el pórtico [de la Catedral] que no puede durar mucho.”

Furlong, le atribuye también la capilla de San Roque y la iglesia del convento de Santa Teresa de Jesús, ambos en Córdoba.

La obra de la iglesia del pueblo de Trinidad la proyectó Bianchi y la realizó Prímoli (Cardiel, 1984, 116)¹⁶. Escribe el P. Cardiel (1989, 59): “las dos magníficas iglesias que dije son de piedra de sillaría hasta el tejado y son las de San Miguel y la Trinidad, las hizo sin cal un hermano Coadjutor, grande arquitecto y esas no tienen pilares, sino que están al modo de Europa.”¹⁷

El padre Orosz le adjudica a Prímoli la dirección de la obra, lo que es correcto¹⁸ (Szabo, 1984, 68). Pero, por el proyecto de San Miguel y Trinidad debía referirse a Bianchi. Sobrón (1988, 16) dirá de la iglesia del pueblo de San Miguel: “la más europea de las iglesias guaraníes.”

Mayerhofer (1969, 8) afirma que la fachada de la iglesia de San Miguel era muy parecida a la de la catedral de Buenos Aires, diseñada por Bianchi. Para Buschiazzo la iglesia de San Miguel estaba inspirada en el Gesú de Roma. Gutiérrez (1982, 65) discute cualquier semejanza entre ambas iglesias. Sostiene en que hay: “la permeabilidad de una tipología genérica jesuítica, más que una intencionalidad de mimetización con un modelo.” Justamente estamos hablando de una metodología que utiliza tipologías con distinto grado de variación con respecto a los supuestos modelos.

Antonio Forcada (1701-1767), nació en Nuez del Ebro cerca de Zaragoza. En 1736 estaba construyendo la nueva iglesia del colegio Fontinense (Alicante). Desde 1737 a 1740 participó en las obras del colegio Onteniense y en las del establecimiento de Gandía. Intervino en la iglesia de San Vicente Mártir de Tarazona, el Seminario de Nobles, la reforma de la iglesia de Nuestra Señora del Pilar de Calatayud y la iglesia de San Antonio de Alagón. En 1742 se estaba preparando para viajar al Río de la Plata. En España se hizo preparar “hierros para equipar y surtir enteramente 12 albañiles y 6 canteros, que son muchos hierros y son menester muchos dineros.”¹⁹ Arribó al puerto de Santa María en septiembre de 1744 para abordar su barco con destino a Buenos Aires. Llegó el 23 de marzo de 1745. Pasó por Montevideo y dejó dos planos alternativos para el colegio de esa ciudad.

¹⁶ “La iglesia era de tres naves, toda de piedras cuadradas...la iglesia del pueblo de San Miguel, uno de los siete, valía un millón de pesos...Era toda de piedra cuadrada, con muchas estatuas. Costó diez años su fábrica, en que a veces había mil indios trabajando en ella. Traíase la piedra de tres leguas de allí. Su maestro fue un coadjutor que había sido artífice en Roma”.

¹⁷ El autor de la introducción Héctor Sainz Ollero adjudica la obra de las iglesias de San Miguel y Trinidad a Prímoli pero, equivocadamente, también le adjudica el proyecto de ambas.

¹⁸ “Ahora mismo están construyendo en la misión de San Miguel, bajo la dirección del hermano Coadjutor italiano Juan Prímoli, una iglesia de amplias dimensiones, empleando sillares en la fábrica. Otra, que será quizás mayor que esa, se hace en la misión de Santa Trinidad”.

¹⁹ AGNA, Sala IX, 6-9-7. Mariano Alberich al Padre Rico. Madrid, 11 de abril de 1744.

Llegó a Buenos Aires donde sospechamos realizó alguna intervención en la fachada de San Ignacio de Buenos Aires. Se trasladó a Córdoba y Santa Fe. En octubre de 1749, todavía estaba en Córdoba. Empezó las obras de la iglesia de la estancia de Santa Catalina en Córdoba. La fachada, para Furlong, es propia de Bianchi. En Córdoba, también hizo el patio de acceso a la iglesia en Alta Gracia y la fachada, todo propio del mudéjar. Los elementos comunes de la obra de Forcada son el arco escarzano con escotaduras que remata ambos frontis (Córdoba y Sana Fe). En Santa Fe, intervino en la fachada de la iglesia y la torre.

Trajo varios planos de edificios de la provincia jesuítica de Aragón. Dice Gutiérrez de Cevallos (2002, 26) que fue idea del general Everardo Mercuriano, entre 1579 y 1580, que se compusiese una serie de modelos estándar de iglesias. Se enviaron a algunas provincias. Explica que Forcada copió plantas de los colegios Imperial de Madrid y de Cádiz. Estuvo hasta 1753 en Córdoba. En el Colegio Máximo realizó intervenciones. Hizo un plano que está en el museo de Jesús María. El dibujo mudéjar de la reja de Santa Catalina, Jesús María y Alta Gracia coincide con la reja de Santos Cosme y San Damián en Paraguay. De allí a Corrientes²⁰ para hacer la iglesia del colegio. Pensamos que también estuvo en Asunción del Paraguay. Hizo la fachada y los muros de la iglesia del pueblo de Jesús (misionero) y el Colegio de San Cosme y Damián. Pasó por Yapeyú y San Ignacio Miní²¹ donde hizo recomendaciones. Pasó por Trinidad para emitir su opinión técnica sobre la obra de la iglesia. Murió en 1767 en San Ignacio Miní.

El obispo de La Torre, en 1759, comprobó la marcha paralela de la construcción de los nuevos Templos de Jesús y San Cosme y San Damián, escribiendo: “Tanto San Cosme y Jesús se hallan en débiles primitivas iglesias y para dedicarse con sana competencia se están fabricando en cada uno de dichos pueblos iglesias de piedras de sillería con una hermosa planta.”²²

En ese mismo año, el P. Rivera, sacerdote a cargo de Jesús, escribía una carta al Hermano Martínez diciéndole: “aquí nos hallamos con la fábrica nueva de ese pueblo, la que va adelante juntamente con la casa nuestra y la iglesia.”²³ Pero en cambio en San Cosme, los esfuerzos estaban dedicados a levantar prioritariamente el colegio y las casas para los indios. Seguramente se disponía de una escasa cantidad de brazos. La población había decaído fuertemente por las epidemias. La situación obligaba a utilizar el pabellón del colegio como iglesia provisoria (llegaría a ser la definitiva). Todavía en 1762 se hablaba de una simultaneidad

²⁰ Recuerda el P. Casado sobre la ciudad de Corrientes: “después de los años 60 fue un padre hizo arcos y tejó el Colegio. No tenía este una Iglesia que en tránsito atajado, ni mas retablo, que unas pinturas en la pared, cuando el arresto, ya estaba por finalizarse una bella Iglesia” (Page, 2018, 40).

²¹ AGNA, Sala IX, 6-10-6. 28 de enero de 1763. Carta del padre Andrés Fernández al padre Contucci. “El otro punto y del Baptisterio. Vino el Hermano Antonio y habiendo visto la pared de la Iglesia resolvió que no era factible sin algún peligro, son piedras desiguales puestas sin arte ni maestría, y la piedra dura, como lo probó el Hermano con un pico, y al romper la pared se ha de atormentar no sin riesgo. El único modo que discurrió el Hermano era abrir la pared de arriba abajo; pero aún este le pareció arriesgado, pues los dientes o salidas de las piedras, que quedarían en la abertura, era necesario igualarlos, cortando con la misma violencia y es el mismo peligro y tormento para lo restante de la pared. Esto le pareció al Hermano Forcada y su dictamen represento a VM, nada mío, pues no entiendo el arte”.

²² AGNA. Sala IX. 31-2-9. Visita General del Obispo de la Torre en 1759.

²³ AGNA. Sala IX, 6-10-5. Carta del 20 de octubre de 1761.

de las obras de San Cosme y Jesús. El Padre Rivera se quejaba que: “con la fábrica de la nueva iglesia y pueblo se gasta mucho fierro.”²⁴

Mientras tanto el Padre Piza, responsable de San Cosme, expresaba inquietudes similares, expresando: “ya sabrá mi Hermano que aquí me han metido ora vez con obra y como es toda de piedra, se gasta mucho fierro.”²⁵

El pilar ochavado que aparece en las galerías del colegio de San Cosme proviene de las mezquitas almorávides en las que, por la mayor robustez de los pilares con respecto a las antiguas columnas se eliminaban por innecesarios los tirantes o arcos de entibo. El tipo de pilar llegaría al mudéjar, según Torres Balbas, por influencia de las mezquitas almohades convertidas en iglesias, reformas en las que seguramente habrían intervenido artesanos moros. Borrás Gualis señala la procedencia sevillana de los pilares ochavados y Lomba Serrano apunta la existencia de esos elementos de apoyo en la zona bajo aragonesa. Forcada utilizó los pilares proporcionando sus medidas según un orden arquitectónico; la modulación implementada correspondería al orden Toscano según Vignola. Nicolini notó esa aplicación para el pueblo de Jesús.

En Jesús, el arco de la fachada principal de la iglesia tiene un perfil mixtilíneo. Presenta un intradós formado por líneas mixtas (rectas y curvas) guardando una perfecta simetría. Hacia finales del año siguiente en Jesús se estaba trabajando intensamente en la obra de la iglesia según un testimonio: “que va prosiguiéndose y adelantándose sin novedad alguna y veré si puedo ese año cubrir nuestra casa.”²⁶

El catálogo de la orden religiosa para ese año, documento donde figuraban los destinos de los sacerdotes y sus colaboradores coadjutores, confirma el trabajo de Forcada en ambos pueblos²⁷. Según Furlong ese coadjutor arquitecto también trabajó en San Luis Gonzaga. El 6 de abril de 1764 el Padre Rivera se disculpa en una carta al Visitador Contucci:

“como ese pueblo mantiene al Hermano Forcada cuando este viene sudado de la obra y quiere tomar un poco de agua con vino”...lo hacía “en retorno de tantos favores que ese pueblo recibió del sujeto para quien la di, ayudándome a levantar ese pueblo cuando este estaba por los suelos.”²⁸

Lamentablemente en ese mismo año, el hermano aragonés habría de sufrir un accidente en la obra de San Cosme que causaría la paralización de los trabajos.²⁹ El P. Rivera, le escribiría angustiosamente al Padre Contucci transmitiéndole que: “así esta obra está empanatada, a no ser que Vra, con su mucha claridad, usando de su poder, envíe algún otro Hermano que la acabe”. Y en enero del año siguiente, volvería a insistir al visitador diciéndole: “que si Vra me pudiera enviar por algún tiempo a ese Hermano alemán que está en ese Colegio, viera VR lo que será esa iglesia y ese pueblo.”

Harsl, de quien hablaba el P. Rivera, estaba en ese momento en Córdoba. Trabajaba en la fachada de la iglesia de la estancia de Santa Catalina. Antonio Harls (1725-1773) de

²⁴ AGNA. Sala IX, 6-10-6.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ AGNA. Sala IX, 7-1-2.

²⁸ AGNA. Sala IX, 6-10-6

²⁹ Forcada falleció en 1767 y sus restos se encuentran en el altar de la iglesia de San Ignacio Miní.

Tegernsee (Baviera) llegó en 1749 a Buenos Aires. Su importancia tiene que ver con su formación en una región de Baviera destacada por sus talleres. Intervino en la estancia de Santa Catalina y terminó el edificio principal de la estancia de Alta Gracia.

Recuerda el expulso Casado: “El hermano Antonio N. alemán que al presente se hallaba en Córdoba dirigiendo las obras del Colegio y estancias” (Page, 2019, 158). Intervino también en el Colegio de Santa Fe.

Un coadjutor arquitecto claramente distinguido: el hermano Bianchi

En el Río de la Plata, el hermano Bianchi fue reconocido inmediatamente. Afirma su biógrafo “que si bien no hubo escuela, el gusto de Bianchi fue tenido en cuenta por los constructores de la época” (Sobrón, 1997, 217). ¿Qué antecedentes europeos sustentan su reconocimiento en Europa? Primeramente, la tradición arquitectónica familiar. Sobrón señala la pertenencia a una rama de maestros comascos (o comacinos) en la zona fronteriza del lago de Como. El certificado de nacimiento menciona la calidad de maestro del padre.

Después el ejercicio de la profesión en Roma. Sobrón analiza la realización de un proyecto realizado por Bianchi para la fachada de la iglesia de San Juan de Letrán en Roma. Se desconoce el motivo de la realización del mismo. Pocos días después se trasladaría a América. Era la más antigua entre las otras basílicas papales (Santa María la Mayor, San Pablo Extramuros y San Pedro). Allí era coronado el Papa al inicio de su mandato. Al ser una archibasílica solo el Papa podía celebrar la misa en el altar mayor de la iglesia. Se trataba de un completamiento de una obra empezada por Borromini. Para este arquitecto, los más pequeños detalles estaban integrados en la concepción espacial general. La documentación concerniente había sido publicada en una exposición realizada en 1955. Pertenecía al Fondo Corsini alla Lungara desde 1911 y se la había incorporado al Gabinete Nacional. La exposición de 1955 estaba dedicada a Borromini. Se trataba de una planta y una fachada en las cuales el autor, G. A. Bianchi Lombardis, explica por medio de un párrafo escrito en 1716 una propuesta vinculada con lo hecho anteriormente por Borromini. Él mismo la designa: “Idea para San Giovanni in Laterano”. Lo importante, afirma Sobrón, es que “muestra un manejo de elementos de la cultura arquitectónica europea que no usó o que no pudo usar en el limitado ambiente del Río de la Plata” (Sobrón, 1997, 112).

La iglesia de San Juan de Letrán, después de un concurso convocado en 1732, en el cual participaron 23 arquitectos de la talla de Carlo Fontana, tuvo su obra terminada en 1736. El edificio fue completado con su fachada. El arquitecto Alejandro Galilei ganó el concurso.

Conclusiones

Es indiscutible que los escritos de los jesuitas de la época confundieron la profesionalidad de los arquitectos a cargo de las obras. Esto se debió a la falta de información, y al desconocimiento de muchos sacerdotes con la complejidad técnica de las obras. Pero es indudable la pericia profesional de ciertos coadjutores arquitectos mencionados que trabajaron tanto en Europa como en América. Me refiero a Kraus, Bianchi, Forcada y Arts (aunque este último, es el de la adjudicación de obras más confusa por ser realizadas en la última etapa). Kraus se expresó a través del gótico y el barroco, Bianchi por medio del lombardo, Forcada por el mudéjar y Arts entremezcló el barroco con las intervenciones anteriores de Forcada.

Los idóneos sacerdotes hicieron obras³⁰. Pero con escasa intervención en los proyectos. Un caso interesante es el de José Cardiel, reconocido idóneo, con intervención en múltiples actividades. Entre ellas la construcción. Dice en una carta: “los días pasados escribí a V.M. pidiéndole viniesen acá quienes me diesen luz con sus dictámenes para el acierto en las fábricas”.³¹ Sin embargo el mismo P. Cardiel (1900, 285) aportará a la confusión, escribirá: “es menester que el padre sea el maestro y el sobrestante y como hay libros e impresos y manuscritos que tratan de la facultad a poca aplicación y práctica salen maestros.”

La metodología de diseño se trataba de una praxis de composición por la cual la yuxtaposición de estilos terminaba siendo el arte de lo posible.

Referencias bibliográficas

Fuentes documentales

Archivum Rerum Societatis Iesu, Roma (ARSI)
Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
Archivo General de la Nación Argentina, Buenos Aires (AGNA)
Biblioteca Nacional de España, Madrid (BNM)
Biblioteca Nacional de Brasil, Rio de Janeiro (BNB)

Bibliografía

Buschiazzo, M. J. (1941). *Buenos Aires y Córdoba en 1729 según cartas de los Padres C. Cattaneo y C. Gervasoni*. Estudio preliminar, traducción y notas. Buenos Aires: CEPA.

Cardiel SJ, J. (1900). *Declaración de la verdad*. Buenos Aires: Imprenta de Juan Alsina.

——— (1984). *Compendio de la historia del Paraguay (1780)*. Buenos Aires: FECIC.

——— (1989). *Las misiones del Paraguay. Historia 16*, Madrid, 49.

³⁰ Furlong nombra al padre Pedro Espinosa (1596-1634). El padre Antonio Sepp (1655-1733) llegó en 1691. Cometió importantes errores en la obra de la iglesia de San Juan Bautista. El Padre Ángel Camilo Petragrassa (1656-1729) desde 1691 en Buenos Aires. Se estima que trabajó en la arquitectura de Santo Thomé desde 1713 hasta 1724. En 1725 actuó en San Javier. Pedro Pablo Danesi (1719-1769) desde 1745 en Buenos Aires. Intervino en la obra de la iglesia de Trinidad. Se derrumbó en 1776. Escribe Szabo, (1984, 68 y 69): “Nuestro padre Inocencio Erber está terminando la iglesia en San Luis, cuya construcción fuera iniciada por los indios del padre Bernardo NUSDORFFER, de la provincia de Germania Superior ... esta iglesia se destacara sin duda alguna, entre todas las que existen en estos países. Si no fuera por la falta absoluta de cal que se observa aquí, podría ser comparada, con cualquiera de las iglesias europeas. Mas no llega a igualarlas porque le falta altura y bóveda de piedra. La falta general de cal es el motivo de que las iglesias de acá no tengan tampoco una duración tan larga como las europeas. Aquí el tejado no descansa sobre los muros ya que los mismos no podrían soportar tanta carga, sino en columnas anchas y fuertes, hechas de una madera llamada urunday. Esa madera urunday es pesada como la piedra...se afirma que no se pudre ni durante un siglo, aún hundida en tierra húmeda”.

³¹ AGNA Sala IX 6-10-5. Concepción, 22 de septiembre de 1763. Carta del padre Joseph Cardiel al padre Visitador Nicolás Contucci.

- Deltrozzo, M. y Freguglia de Nanzer, T. (1988). Estancia de Alta Gracia. En: Waisman, M. (Coord. General). *Arquitectura Colonial Argentina*. Buenos Aires: ediciones Summa, 50-52.
- Furlong SJ, G. y Buschiazzo, M. J. (1943). Arquitectura religiosa colonial. Historia y análisis de unos planos. *Archivum*. Tomo 1, cuaderno 2, Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica, 450-471.
- Furlong SJ, G. (1946). *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: editorial Huarpes.
- Gutiérrez, R. (1982). La misión jesuítica de San Miguel Arcángel y su templo. *DANA*, 14, 63 a 90.
- Mayerhofer, L. (1969). A igreja de São Miguel das missões. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 6, 7-32.
- Ortiz, F. (1988). La Iglesia del Pilar en Buenos Aires. En: Waisman, M. (Coord. General). *Arquitectura Colonial Argentina*. Buenos Aires: ediciones Summa, 26-35.
- Page, C. A. (2013). *El Noviciado de Córdoba de la Provincia Jesuítica del Paraguay*. Córdoba: Báez ediciones.
- (2019). *El jesuita expulso Lorenzo Casado y su "Relación exacta de la provincia del Paraguay"*. Estudio introductorio, edición crítica y notas. Córdoba: Báez ediciones.
- Rodríguez G. de Ceballos SJ, A. (2002). *La arquitectura de los jesuitas*. Madrid: Edilupa ediciones.
- Sobron SJ, D. H. (1988). Contribución jesuítica a la arquitectura colonial argentina. En: Waisman, M. (Coord. General). *Arquitectura Colonial Argentina*. Buenos Aires: ediciones Summa, págs. 14 a 17.
- (1997). *Giovanni Andrea Bianchi, un arquitecto italiano en los albores de la arquitectura colonial argentina*. Buenos Aires: Corregidor.
- Szabo, L. (1984). *El húngaro Ladislao Orosz en tierras argentinas 1729-1767*. Buenos Aires. FECIC.

**TERCERA PARTE: CASOS Y TEMAS PUNTUALES: LOS JESUITAS
ORIGINARIOS DE LAS MARCAS E IDOLOTRÍA Y SUPERSTICIÓN EN
MAYNAS**

Sulle orme di gesuiti marchigiani missionari nella Provincie del Paraguay

Tras las huellas de los misioneros jesuitas de Las Marcas en la provincia de Paraguay
In the footsteps of the Jesuit missionaries of Las Marcas in the Province of Paraguay

Mauro Brunello* <https://orcid.org/0000-0002-2699-5857>

Milena Corsini** <https://orcid.org/0000-0003-4882-4685>

Emilia Marozzini*** <https://orcid.org/0000-0001-5219-9240>

Marina Massimi**** <https://orcid.org/0000-0001-9103-9960>

Introduzione

Le Marche sono state una regione italiana profondamente segnata dall'esperienza missionaria della Compagnia di Gesù. Ben conosciuta è la grande epopea missionaria in Cina del maceratese Matteo Ricci, meno note sono le storie di altri missionari marchigiani. Nel Cinque e Seicento, molti dei marchigiani entrati in Compagnia nei diversi collegi presenti su quel territorio domandarono di essere mandati in missione (Hamy, 1892; Danieluk, 2010).

* ARSI Roma. E-mail: mauro.brunello@tiscali.it.

** Archivista Fermo. E-mail: milena.corsini@virgilio.it.

*** Biblioteca Spezioli Fermo. E-mail: emi.love202@gmail.com.

**** Instituto de Estudos Avançados USP São Paulo. E-mail: mmassimi3@yahoo.com

Dai Collegi di Ancona, Recanati, Macerata, Loreto, Fermo, partirono numerose lettere *indipetae* dirette al padre generale della Compagnia con l'esplicita richiesta di essere inviati nelle terre di missione. Molti dei richiedenti o indipeti domandavano il lontano Oriente, ma altri l'America Latina¹. Ad ogni modo tutti, pur esprimendo le proprie preferenze in merito alle destinazioni, si dichiaravano 'indifferenti' e rimettevano la decisione nelle mani del superiore².

Molti di loro, come scrivevano nella missiva, affidavano la loro causa alle mani della Vergine di Loreto, il cui Santuario domina le colline prossime a Recanati ed è meta di pellegrinaggio famosa in tutto il mondo.

Non tutte le richieste per le missioni ottenevano esito positivo. Solo alcuni dei numerosi richiedenti venivano scelti, dopo un'accurata analisi delle loro condizioni personali ma anche familiari. Tra coloro che partirono dalle Marche, è ben nota la biografia del padre Giuseppe Cataldini (1571-1653), fabrianese, uno dei primi fondatori delle riduzioni del Paraguay, la prima delle quali assunse proprio il nome di Loreto (1610)³. Meno conosciute sono invece le biografie dei gesuiti che, contemporanei o posteriori a Cataldini, lasciarono le Marche per le Americhe. In particolare, alcuni vennero destinati alle Province del Paraguay, Cile e Tucuman.

In questo contributo, cercheremo di ricostruire la biografia di due missionari marchigiani ricorrendo alle diverse fonti a nostra disposizione: le lettere *indipetae*, i cataloghi e le lettere annue conservati principalmente nell'*Archivum Romanum Societatis Iesu*.

Si tratta di Sebastiano Discreti e Onofrio Carpini, protagonisti di vicende molto significative della storia delle missioni gesuitiche nei territori guarani, o in altri termini, nelle Riduzioni. La nostra scelta è ricaduta su questi due personaggi perché ci sembrano incarnare nelle loro vicende personali le caratteristiche e virtù esemplari della spiritualità ignaziana che dovevano contraddistinguere un gesuita in missione.

Sebastiano Discreti: fratello missionario e mistico

Sebastiano Discreti nacque a Sarnano (Macerata) nel 1605 e morì a Buenos Aires nel 1669. Entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù a Sant'Andrea al Quirinale il 12 settembre del 1630, a 25 anni di età portando con sé: "...un cappello, un mantello di panno negro, calzoni e casacca, calzetti, un colletto di pelle con maniche di seta, una camicia, un paio di sottocalzoni e di sovracalzette, fazzoletti, un paio di scarponi, una collana, un paio di scarpe e un berrettino di seta".⁴

¹ Sulle lettere *indipetae* esiste oggi una ricca letteratura. Si veda il recente volume organizzato da Girolamo Imbruglia, Pierre Antoine Fabre, Guido Mongini. *Cinque secoli di Litterae Indipetae. Il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*. Roma: 2022.

² Si ricordi che l'indifferenza è la virtù richiesta al gesuita (Leal de Barros - Massimi, 2005).

³ Sulla storia del rapporto tra il Santuario mariano di Loreto e la fondazione delle missioni gesuitiche nei territori guaranitici, si veda: Page, 2021.

⁴ ARSI, *Rom.* 172, f. 268r.

Grazie ai cataloghi della Compagnia, una fonte imprescindibile per ricostruire la vita dei gesuiti, siamo in grado di raccogliere diverse informazioni sul suo conto. Nel catalogo annuale del 1631-1632 Discreti si trova al Collegio Romano come coadiutore temporale con l'incarico di barbiere: *tonsor juniorum*.⁵ Lo stesso dato compare nel catalogo del 1632-1633.⁶ Dal catalogo triennale del 1633⁷ veniamo a conoscenza che godeva di salute buona ed era dotato di buon giudizio, con un'esperienza mediocre, di complessione flemmatica e adatto a svolgere funzioni manuali e ad occuparsi di cose temporali⁸.

Dal Collegio Romano, Discreti scrive al padre generale Muzio Vitelleschi una *Indipeta* datata 16 luglio 1634 in cui sembra riferirsi a una lettera già inviata in precedenza. Infatti leggiamo: “nel memoriale, che io diedi à Sua Paternità tralasciai narrargli alcuni motivi, che mi moveva di far istanza, et impiegarmi nella salute dell'Anime, et lontani paesi”. Poi riferisce di un tentativo, mal riuscito, di avere un colloquio personale con Vitelleschi. “...per meglio dichiarare à bocca quanto era nel cuore; all'hora il tempo fu breve, l'animo s'avvili, non facendomi parlare (...) perché era Sua Paternità per andar'a'tavola”. Discreti racconta poi dell'insistenza di “parenti, paesani e amici” perché prenda l'abito sacerdotale, ma afferma di aver sempre risposto che “il mio Signore Gesù Christo m'ha data la vocazione, et fattomi grazia, et degno di quest'abito, del quale ne sono stato indegnissimo; et che un'ignorante come sono io non sono degno di celebrare sì divinissimo mistero, ma mi ritrovo molto più contento, anzi contentissimo di questo stato, et spero con la divina bontà, et misericordia con questo abito morire, et servirlo secondo la vocazione datami”. E chiude la lettera chiedendo di essere destinato alle missioni: “Desideravo anco parlare a qualche Procuratore, dove Sua Paternità m'avesse inviato, et desiderasse mandarmi, perché non pretendo fare se non quanto è maggior gloria di Dio, salute dell'Anima mia, et aiuto de' prossimi”⁹.

Discreti riuscì a partire e fu mandato in Paraguay insieme al gruppo guidato dal padre procuratore e provinciale del Cile, il milanese Giovan Battista Ferrufino (1581-1655), formato da 6 sacerdoti teologi, 14 studenti e due fratelli coadiutori. La loro nave salpò da Genova il 16 aprile 1634, passò per Siviglia, e giunse a Buenos Aires solamente due anni e mezzo più tardi: il 24 dicembre del 1636. Troviamo citato Discreti in una relazione anonima che racconta del viaggio verso il Paraguay del gruppo di Ferrufino dove si trovava anche il gesuita lombardo - poi martirizzato - Antonio Ripari¹⁰. La relazione però termina con l'arrivo del gruppo al Collegio di San Paolo in Brasile, il 16 giugno 1636, ma siamo in grado di colmare il vuoto grazie alle parole dello stesso Ferrufino che narra il viaggio da San Paolo a Buenos Aires, riportate nella lettera annua del Padre Diego de Boroa del 1635 al 1637. Secondo lo storico Page, si trattò del “viaggio più lungo e accidentato che sperimentarono i gesuiti nel Rio de la Plata” (Page, 2007, 29). Salpati da Lisbona il 10 febbraio del 1635, già

⁵ ARSI, *Rom.* 80, f. 191v.

⁶ ARSI, *Rom.* 80, f. 217v.

⁷ ARSI, *Rom.* 56, f. 322v.

⁸ Sui “cataloghi secondi” e l'uso della teoria psicosomatica sui temperamenti propria della medicina ippocratico galenica si veda Massimi, 2000; Casalini, 2013.

⁹ ARSI, *FG* 740, n. 160.

¹⁰ ARSI, *Paraq.* 22, ff. 2-41. Per la biografia di Antonio Ripari, si veda Placchi, 1989. Page, 2007, pp. 9-30.

in prossimità dell'isola di Madeira furono attaccati da un gruppo di corsari, ma ebbero la meglio e continuarono il viaggio. Successivamente, un forte vento li obbligò a una sosta presso le isole Canarie. Da lì ripartiti, affrontarono una lunga serie di pericoli. In primo luogo, nel tratto in direzione verso le Isole di Capo Verde, le imbarcazioni si dispersero. Poi, il 19 marzo, li sorprese ancora un forte vento che li obbligò a sostare al centro dell'Atlantico presso l'isola dell'Ascensione. Ripartirono, ma nuovamente cattive condizioni atmosferiche fecero temere il naufragio. Venne allora gettata in mare una reliquia di San Francesco Saverio che fece placare una furiosa tempesta. Erano quasi arrivati all'entrata della foce del Rio de la Plata quando una nuova tempesta li obbligò a tornare indietro e ripararsi presso il porto di São Vicente, nelle coste del Brasile. Prima sostarono presso l'isola di São Sebastião dove furono ricevuti dalla comunità locale cui apparteneva anche un milanese, un certo Bonetti. Il 22 maggio arrivarono a São Vicente dove furono ricevuti dalla comunità dei gesuiti del Collegio di Santos. Furono poi invitati al Collegio di San Paolo, accompagnati da un gruppo di circa 50 indios. Durante il loro tragitto videro la povertà in cui versavano gli indios, sfruttati dai coloni. A causa della fame e della miseria molti di loro erano morti e Ripari commenta che i portoghesi erano andati a catturarne altri presso il Guayrá, distruggendo ben tredici Riduzioni di tre o quattro mila indios ciascuna. Ripari descrive San Paolo come il rifugio dei delinquenti del Brasile e del Portogallo, dove venivano inviati in esilio coloro che non si sottomettevano né agli ordini del re, né a quelli dei suoi funzionari. Il gruppo di gesuiti si fermò in Brasile per circa sei mesi e lasciò Santos nel dicembre del 1636 arrivando finalmente a Buenos Aires alla vigilia di Natale. Lì furono ricevuti con grande allegria dai padri del collegio locale.

Le fonti giunte fino ai nostri giorni riferiscono che Sebastiano Discreti trascorse l'intera vita presso il Collegio di Buenos Aires, dove pronunciò gli ultimi voti il 16 febbraio 1648 e morì il 15 settembre 1669.

In una lettera del 1639, il padre generale Muzio Vitelleschi fa riferimento ad una missiva inviategli dal fratello Discreti, mentre si trovava nel Collegio di Cordoba, nel mese di agosto del 1637, che “lo consolò molto e ancor di più al vederlo così realizzato per il fatto di trovarsi in questa Provincia e insieme con tanto desiderio di patire per Cristo e aiuto del prossimo” (Morales, 2005, 568).

Furlong (1944, 113), descrive la figura di Discreti come un venerabile servo di Dio, stimato da tutta la città di Buenos Aires per le sue virtù e per la sua povertà di spirito. E fornisce la data della morte: 1669. E già molti anni prima padre Ladislao Orosz (1759, II, 16-17) ne aveva redatto la biografia. Così descrive la vita quotidiana di Discreti in missione nella Provincia del Paraguai: “visse lodevolmente cinquant'anni, tra i quotidiani esercizi di pazienza, e sottomissione dell'animo, e le afflizioni del corpo, nell'adempimento dei laboriosi doveri di assistente delle mansioni domestiche”.

Queste stesse parole sono riprese nel necrologio del Desideri, una fonte in grado di restituirci altre preziose informazioni sul fratello marchigiano. Il documento non solo testimonia l'intensa esperienza religiosa del Discreti, la cui azione era totalmente spesa al servizio del prossimo e la cui vita interiore profondamente dedicata alla preghiera e contemplazione in conformità al carisma gesuitico, ma ci informa anche sulle circostanze della sua morte:

Il Fratello Sebastian Discreti, dal Collegio romano, di umili origini passò alla Compagnia di Gesù quindi, dalla Provincia romana fu inviato alla provincia del Paraguay dove rimase per quarant'anni, tra i continui esercizi di mortificazione, umiltà e pazienza e dedicandosi lodevolmente ai laboriosi doveri di coadiutore temporale. Sempre integro e legatissimo a Dio, si crede che abbia raggiunto la più alta perfezione, poiché la mano del Cielo dispensò in abbondanza i più straordinari favori a frater Sebastiano. Egli meritò con invocazioni continue di avere per maestri, Gesù e Maria, e molti altri e percorrendo la via della Perfezione, non questi solo lo guidavano, ma lo ispiravano anche, in modo tale che mentre pregava, godeva abitualmente della visioni oltre misura dei misteri soprannaturali. In tal modo egli ricevette l'ordine di narrare per iscritto questa esperienza vissuta al comando di tanti Maestri. Ciò diede così qualche occasione, perché uomini anche tra i più religiosi e altamente istruiti, ne rimasero dubbiosi al riguardo del fatto che benefici divini, senza dubbio tanto al di sopra dell'ordinario corso, potessero esser donati a un uomo semplice come lui, per quanto zelante della perfezione. Infine, però, determinarono la sua virtù e riconobbero che i premi conferitigli dal Cielo dovevano essere saggiati. Perciò frater Sebastiano abbracciò pienamente e fermamente l'obbedienza, e con la più grande compunzione d'animo, per cui fu aperto allo spirito, e gli fu poi permesso di trasmettere alla posterità i grandi doni che aveva ricevuto per iscritto. Vedeva le cose a venire e di fronte alle necessità del presente, nella preghiera si collocava come mediatore degli afflitti, della verginità e della povertà severissimo custode, non fu mai segnato per averle macchiate neppure nel minimo; non aveva mai violato nemmeno nel minimo le Regole istituite della Compagnia. Alla fine, fu vittima dell'obbedienza e della carità, mentre nell'ora terza della notte i sacerdoti erano inviati ai moribondi in quel freddo pungente e di là, avendo contratto una malattia andò incontro a una morte gloriosa, nell'ora che lui stesso aveva rivelato, nel santissimo collegio di Buenos Aires che, a parte le altre cose che aveva ricevuto dal suo più affettuoso abitante, si vide libero per sua intercessione da una fastidiosissima infestazione di cimici. – il 6 settembre 1669.¹¹

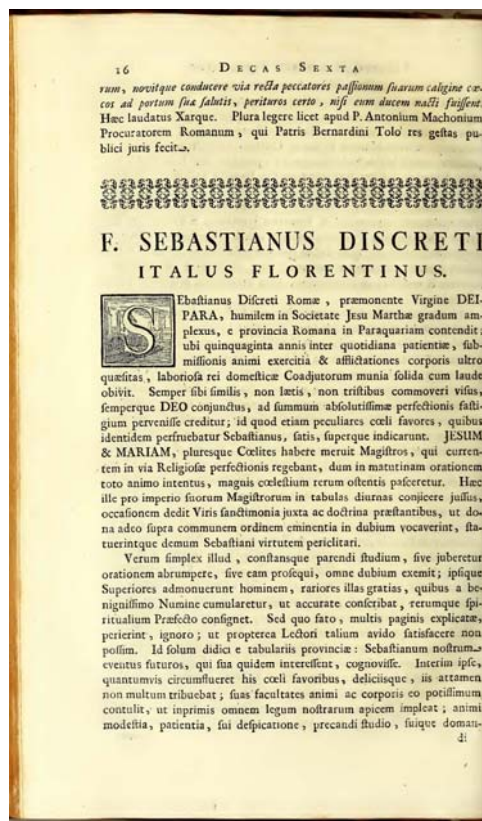


Fig. 1 A biografia de Discreti nelle "Decades" di Ladislao Orosz (1759, T. II, 16-17).

¹¹ ARSI, *Paraq.* 15, ff. 2-3v.

Si era così compiuto, in modo esemplare, l'originario "desiderio di servire bene il Signore" che Sebastiano Discreti aveva proclamato in gioventù nella sua *Indipeta*.

Onofrio Carpini: una giovane vita offerta al servizio dei guaraní durante una epidemia

Onofrio Carpini nacque a Fermo il 30 novembre 1683. Della sua famiglia conosciamo alcuni dati ottenuti dalla consultazione del manoscritto *Catalogo degli Uomini Illustri e delle famiglie illustri della città di Fermo* redatto da Eufemio Vinci nell'Ottocento.¹² Qui si nomina un Carpini Giovanni Battista figlio di Francesco predicatore nella Compagnia di Gesù e morto a 75 anni di età nel collegio fermano nel 1648. Si parla anche di un Carpini Pietro Sante che fu canonico a Fermo e poi segretario dell'Ospedale di Santo Spirito in Sassia a Roma. Di lui si dice che arricchì molto la sua famiglia, la cui dote andò in eredità alla famiglia Vinci con il matrimonio di Tarquinia Carpini con Silvio Vinci. Tutti i documenti originali riguardanti le notizie di questo *Catalogo* si trovano ancora oggi presso l'archivio della famiglia Vinci e non è stato ancora inventariato. Ad ogni modo, da queste informazioni si può dedurre che la famiglia da cui proveniva Onofrio aveva vari membri legati al contesto ecclesiale e possedeva un cospicuo patrimonio.

Di Onofrio i cataloghi dei gesuiti riferiscono che la sua salute era buona e che era entrato nella Compagnia il 1 settembre 1704 e che aveva studiato retorica per tre anni; filosofia per tre anni e teologia per un anno.¹³

Nel *catalogus triennalis* del 1705 si trovano descritte le sue caratteristiche psicosomatiche ed anche il desiderio di essere inviato in Perù: "*Ingenium: bonum; Iudicium: bonum; Prudentia: bona; Experientia rerum: sbarrata ossia niente; Complexio naturalis: tetra et summe melanconica; Aptitudo: ad missiones peruanas*".¹⁴

E, d'altronde, già nel catalogo annuale dell'anno precedente, compilato il 1 settembre del 1704, di Carpini si diceva che era *novitius scholasticus* a Genova e *pro Prov.a Peruana* (quindi da subito "destinato" alla provincia Peruviana!). Così, pur non avendo ancora rinvenuto le *Indipetae* da lui stesso scritte, sappiamo che fin dagli inizi del suo noviziato il suo desiderio missionario era orientato verso la missione latino-americana.¹⁵

Il catalogo annuale del 1707 ci informa che Carpini all'epoca stava frequentando il primo anno di teologia ed era catechista "ad triremes" ossia per i condannati al remo.¹⁶ Ma nel catalogo annuale del 1710 il suo nome non compare già più.

Infatti, il catalogo redatto da Hugo Storni sui gesuiti italiani nel Rio de la Plata riferisce che venne ordinato sacerdote tra il 1709 e 1710 e pur essendo inizialmente destinato alla Provincia del Perù, più tardi fu inviato in Paraguay, come membro della spedizione

¹² ASF, Archivio privato famiglia Vinci, Eufemio Vinci, *Storia degli uomini illustri e delle famiglie illustri della Città di Fermo per ordine alfabetico a maggior comodo dei leggitori e delli Compositori di essa*, Tomo Primo, sec. XIX.

¹³ ARSI, *Med.* 61, f. 175v.

¹⁴ ARSI, *Med.* 61, f. 242v.

¹⁵ ARSI, *Med.* 5 f. 147v.

¹⁶ ARSI, *Med.* 7, f. 11v.

capeggiata da Padre Burgés (Storni, 1979, 15). Arrivato a Buenos Aires l'8 aprile 1712, venne subito mandato a lavorare presso le riduzioni guaraní. Nel catalogo triennale del 1717 della provincia del Paraguay ritroviamo i suoi dati e con l'informazione che da tre anni svolge il suo apostolato missionario: "*P. Onofrius Carpini firmum; natus: 30 novembris 1683; vires: integrae; ingressus: 1 septembris 1703; studia: 3 Phil.; 4 Theol.; ministeria: In Miss. 3 annos*". Oltre a ciò il catalogo descrive i tratti della sua personalità, le qualità e le capacità: "*Ingenium: bonum; Iudicium: bonum; Prudentia: bona; Experientia rerum: aliqualis; Profectus in litteris: bonus; Complexio naturalis: colerica; Talentus ad ministeria: ad Hisp. et Ind.*".¹⁷ Dobbiamo qui soffermarci su alcune cose. Se da una parte sono confermati i primi giudizi espressi nei cataloghi milanesi, c'è però una profonda trasformazione riguardante la sua complessione: muta da molto (*tetra et summe*) melanconico, a collerico! Una trasformazione avvenuta in lui e in altri missionari, come José de Anchieta, i quali nelle terre di missione hanno cambiato temperamento. Il temperamento collerico contraddistingue un soggetto impegnato nell'impatto con ambiente naturale e sociale, con capacità di predicazione, di conoscenza di altri idiomi e di adattamento¹⁸. Ed infatti il nostro Onofrio è anche descritto come dotato di talento nei ministeri di evangelizzazione di spagnoli e indigeni. Sappiamo ancora da Storni che fece la sua professione solenne il 24 febbraio 1718 presso la Riduzione di Concepción nell'attuale territorio di Misiones (Argentina). Morì però due anni dopo, il 3 o 7 maggio 1720, presso la Riduzione di Santiago (Paraguay), dove si trovava a servire e curare gli Indios per una epidemia di peste da cui venne contagiato.

Nella *Historia de la Compania de Jesus en la provincia del Paraguay...* (Pastells, VI, 173) troviamo la notizia, datata 30 dicembre 1718, che in "*San Luis Gonzaga. Novecientas familias; tres mil quatrocientas sesenta y ocho confirmaciones, mil seiscientos diecinueve hombres y mil ochocientas cuarenta y nueve mujeres; sin peste. Entrò su Ilustrisima a 18 de julio, y en la visita diò las gracias al Padre Onofre Carpini. Saliò a 24 de julio*". La notizia della morte di Carpini compare nel *Catalogus Defunctorum* della Compagnia ed in altre fonti (Fejér, 1985).

Notizie di questa grave epidemia si trovano anche nella lettera annua dal Paraguay di Padre Quirini, che scrive:

Veniamo ora all'anno 1718, che per gran parte del suo tempo fu triste e malsano per gli abitanti della città, delle terre e dei paesi vicini. In un tempo così terribile e difficile della nostra Repubblica, nessuno ha contribuito proficuamente al lavoro richiesto come i nostri [...]. Volevano essere lì con tutti loro, nei luoghi più dispersi e distanti dalle città, non trascuravano nulla, percorrevano i sobborghi, assistevano morti e vivi; Il collegio ha fornito generosamente tutti i tipi di medicine e bevande necessarie per le persone colpite dall'infezione. Per allontanare una così rovinosa peste, nella nostra chiesa, a richiesta dei magistrati cittadini, si compì la Novena di san Francesco Saverio, che noi siamo soliti fare, con grandissima partecipazione popolare". La lettera descrive la celebrazione e la processione con la statua del Santo. E poi torna a descrivere l'impegno dei gesuiti: "...Quando la peste si fu diffusa, i nostri furono

¹⁷ ARSI, *Paraq.* 6, f. 67v; *Paraq.* 6, f. 76.

¹⁸ Vedi nota 4 al proposito dei temperamenti dei missionari gesuiti.

presenti con tutti, aiutando gli schiavi africani, i guarani e gli Spagnoli, in quel tempo in cui la malattia mortale si sparse dappertutto provocando grande dolore.¹⁹

Questo farsi presenti dei membri della Companhia nelle circostanze della malattia è un aspetto del loro ministero posto fin dalle origini per volontà dello stesso fondatore. L'assistenza ai malati non è motivata appena dalla necessità di munirli dei conforti religiosi (come molte volte suggerito dall'interpretazione degli storici), ma è fondata su una visione antropologica di matrice aristotelico tomista, secondo la quale corpi e anime sono dimensioni dell'unità della persona (Massimi, 2005). Gli ignaziani in missione in Paraguay, dunque, non vivevano lo spiritualismo di matrice cartesiana che caratterizzerà molte realtà ecclesiastiche del periodo post tridentino; erano bensì eredi della tradizione che considerava medicina del corpo e medicina dell'anima come due aspetti fondamentali della cura della persona umana (Massimi, 2020). Infatti, anche il corpo redento è sacro, secondo l'accezione della patristica latina riscattata dalla teologia del Concilio di Trento. Quindi prendersi cura dei malati significava assumere la missione di partecipare della salvezza integrale dell'uomo, realizzata da Cristo attraverso la Chiesa. In questa prospettiva si deve intendere il significato della missione cui fu destinato Onofrio Carpini, per curare i guarani malati presso la Riduzione di Santiago.

L'epidemia che colpì quei territori tra il 1717 e il 1720, è attualmente oggetto di studi degli storici della medicina e dei demografi, secondo i quali essa, come quella recente del covid può venir interpretata come il risultato di un processo di "globalizzazione" (Ramos, 2020). Infatti, il diffondersi del contagio fu conseguenza dei cambiamenti della posizione della Spagna nei confronti delle altre potenze europee, in particolare dell'Inghilterra, dopo la sconfitta spagnola nella Guerra di Successione. A causa di tali eventi, dall'inizio del XVIII secolo, nel porto e nella città di Buenos Aires aumentarono notevolmente i contatti con il mondo esterno attraverso la notevole crescita della tratta degli schiavi e l'intensificazione del commercio legale e clandestino di merci tra Europa e America Latina. L'epidemia arrivò in questo modo e durò circa tre anni: dal 1717 al 1720. I rapporti ufficiali inviati a Madrid da Lima nel dicembre 1720 affermano che l'epidemia fece 400.000 morti, una cifra forse esagerata ma in ogni caso impossibile da verificare. Per la sua estensione geografica e la sua gravità, l'epidemia è stata paragonata a quelle che seguirono l'invasione spagnola nel XVI secolo. La malattia seguì il corso delle principali rotte commerciali dell'epoca: ebbe origine a Buenos Aires, proseguì attraverso l'attuale Argentina nord-occidentale, causò gravi danni a Potosì, proseguì per Cuzco, dove causò 60.000 morti, colpì Arequipa e forse raggiunse Lima, dove sembra abbia causato decine di migliaia di vittime. L'epidemia colpì anche la Provincia del Paraguay. Date le sue caratteristiche, è possibile che si trattasse di una febbre emorragica, cioè di una malattia simile all'Ebola, in cui il contagio avviene attraverso la saliva espulsa dal portatore quando tossisce e starnutisce. La malattia iniziava con sintomi simil-influenzali e si concludeva con una grave emorragia. È possibile che l'infezione sia stata portata dalle navi negriere, poiché diversi tipi di febbri emorragiche sono endemiche sulla costa occidentale dell'Africa. Secondo Ramos, esiste anche la possibilità che l'epidemia sia stata causata da una varietà del virus noto come Junín, endemico della pampa argentina, il cui vettore è un roditore che vive nei campi di stoppie. Data la scarsità di informazioni

¹⁹ Biblioteca Nacional do Brasil, MS-508 (19) DOC. 386. Disponibile on line: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0001935/mssp0001935.pdf.

documentarie e la limitata comprensione di ciò che accadeva all'epoca, è praticamente impossibile sapere come possa essersi diffuso. Le ricerche dimostrano che le autorità delle varie città colpite dall'epidemia avevano una capacità di risposta scarsa, se non addirittura nulla. Le principali misure di protezione furono la quarantena e la chiusura delle strade. Queste azioni furono accompagnate da processioni e altre attività religiose in cui le popolazioni cercavano di trovare un po' di sollievo, ma che contribuivano a spargere i contagi²⁰. Di fronte alla mancanza di organizzazione e di iniziativa da parte delle autorità civili, la Chiesa ha svolto un ruolo di primo piano nella maggior parte, se non in tutte, le città che hanno ceduto alla malattia. I gesuiti si prodigarono nell'assistenza dei malati e in molti casi essi stessi furono contagiati, come avvenne per Carpini.

Conclusione

Le storie di questi due gesuiti della Marca Maceratese e Fermana, missionari nella provincia del Paraguay, mostrano le diverse dimensioni e momenti dell'esperienza missionaria dei gesuiti: la manifestazione del desiderio missionario attraverso la scrittura della lettera indipeta e il servizio al corpo e all'anima delle popolazioni guaraní nelle Riduzioni e dei confratelli nel Collegio. Diversi sono i caratteri e le personalità di ognuno di loro: Sebastiano Discreti si distingue per la vita di preghiera e di contemplazione e per il servizio ai confratelli nella residenza; Onofrio Carpini è una figura esemplare per l'offerta della vita fino al sacrificio nel servizio ai guaraní richiesto da circostanze come quella della peste. Queste due biografie offrono un piccolo spaccato di quel che fu il grande universo costituito dall'epopea missionaria dei figli di Ignazio di Loyola.

Riferimenti bibliografici

Fonti di archivio

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

FG 740

Med. 5

²⁰ Al riguardo si veda lo studio di Garcíá Apolonio (2022), che analizza un documento del 1738 preservato presso la collezione digitale De Angelis nella Biblioteca Nacional di Rio de Janeiro il cui tema è l'epidemia di vaiolo avvenuta nel 1738 presso le riduzioni di Loreto, Candelaria, Santos Cosme y Damián (nell'attuale Paraná) e Apóstoles (in Uruguay). Il documento si riferisce all'epidemia di vaiolo verificatasi nelle riduzioni nel periodo successivo (1738) a quello dell'epidemia del 1718, ma ci fornisce informazioni sull'organizzazione sanitaria messa in piedi dai gesuiti nelle riduzioni, secondo un sistema probabilmente simile a quello presso il quale Carpini aveva prestato il suo apostolato negli anni precedenti. Per impedire la diffusione del contagio, bisognava evitare la comunicazione tra le riduzioni e, soprattutto, il contatto con i malati. Per questo motivo, i pazienti erano trasferiti all'ospedale, situato alla periferia di ogni villaggio cristiano guaraní. Questi ospedali dovevano sorgere in un luogo pulito e al riparo dai venti, vicino a un ruscello o a una sorgente, lontano dalla strada principale. Tra il villaggio e l'ospedale c'erano recinti chiamati teyugas o ranchitos, costruiti in legno in modo che la struttura potesse essere facilmente rimossa e sistemata, e dove venivano isolati da sei a otto individui sospettati di essere infetti. Se la malattia progrediva, venivano inviati in ospedale.

Med. 7

Med. 61

Parag. 6

Parag. 15

Parag. 22

Rom. 56

Rom. 80

Rom. 172

Fejér, J. (1985). *Defuncti Secundi Saeculi Societatis Jesu. 1641 – 1740. Volumen A-C*. Roma: Curia Generalitia S.J. http://www.sjweb.info/arsi/Digital_Repertory.cfm

Biblioteca Nacional do Brasil

MS-508 (19) DOC. 386)

Archivio di Stato di Fermo (ASF):

Fondo Vinci

Vinci, E. (Secolo XIX). *Catalogo degli Uomini Illustri e delle famiglie illustri della città di Fermo*. Tomo I.

Bibliografia

Casalini, C. (2013). Umori, troppi umori: Temperamenti e malattie dell'anima nella formazione dei primi gesuiti. *Rassegna di pedagogia: trimestrale di cultura pedagogica*, LXXI, 3/4, pp. 331-350.

Danieluk, R. (2010). "Documenti dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù sulla presenza e attività dei gesuiti nelle Marche tra XVI e XVIII secolo: possibilità di ricerca". In *Ordini e congregazioni religiose dal Concilio di Trento alla soppressione napoleonica. Atti del XLIV Convegno di Studi Maceratesi (Abbadia di Fiastra – Tolentino, 22-23 novembre 2008)*. *Studi Maceratesi*, 44, pp. 164-191.

Del Techo SJ, N. y Orosz, L. (1759). *Decades virorum illustrium Paraquariæ Societas Jesu : ex historia ejusdem provinciae, & aliunde depromptæ*. Tomo II. Tyrnauiae: typis academicis Societatis Jesu.

Fúrlong Cárdiff SJ, G. (1944). *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*. Buenos Aires: El Colegio del Salvador.

- García Apolonio, M. (2022). Enfermedad y miedo a la muerte. La peste del Paraguay en las reducciones guaraníicas. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 10, pp. 1-19. DOI: <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v10.33879>.
- Hamy, A. (1892). *Documents para servir la histoire des domiciles de la Compagnie de Jesus dans le monde entier de 1540 a 1773*. Paris: Picard.
- Imbruglia, G.; Fabre, P-A.; Mongini, G. (2022). *Cinque secoli di Litterae Indipetae. Il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Leal de Barros, M.; Massimi, M. (2005). Releituras da indiferença: um estudo baseado em cartas de jesuítas dos séculos XVI e XVII. *Paidéia*, vol. 15, núm. 31, mayo-agosto, pp. 195-205.
- Massimi, M. (2000). La teoria dei temperamenti nei cataloghi dei gesuiti in missione in Brasile nei secoli XVI e XVII. *Physis. Rivista internazionale di storia della scienza*, Vol 37, 137-150.
- (2005). *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Editrice Loyola.
- (2020). *Psychological Knowledge and Practices in Brazilian Colonial Culture*. Switzerland: Springer Nature.
- Morales SI, M. M. (2005). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Page, C. A. (2007). De Génova a San Pablo. La relación de viaje del P. Antonio Ripari SJ de 1636. *Tempo da Ciência* (14) 28, 9-30.
- (2021). Diego de Torres Bollo SJ y el culto de Nuestra Señora de Loreto en el Paraguay con atención en el poblado guaraní de Santa Rosa. *Estudios Paraguayos* 2 (39), 93-132.
- Pastells SI, P. (1946). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias...Tomo VI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- Placchi, S. (1989). *Per una gloria piú grande. Padre Antonio Ripari SJ*. Crema: Cassa Rurale ed Artigiana di Casalmorano.
- Ramos, G. (2020). *El cuerpo en palabras. Estudios sobre religión, salud y humanidad en los Andes coloniales*. Paris: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Storni SI, H. (1979). Jesuitas italianos en el Río de la Plata (antigua provincia del Paraguay, 1585-1768). *Archivum Historicum Societatis Iesu* 48, 3-64.

Descripciones retóricas sobre la idolatría y la superstición en el mundo misional sudamericano. La obra del italiano Pablo Maroni (Provincia de Maynas, 1738)

Rhetorical descriptions on idolatry and superstition in the South American missionary world. The work of the Italian Pablo Maroni (Province of Maynas, 1738)

Ismael Jiménez Gómez* <https://orcid.org/0000-0003-0900-9311>

Introducción

En la crónica titulada *Noticias auténticas del famoso río Marañón*¹, escrita en el año de 1738, el jesuita italiano Pablo Maroni daba cuenta de los progresos espirituales que la Compañía de Jesús había logrado en el complejo misional de Maynas, administrado por la antigua provincia de Quito desde el siglo XVII. A partir de su propio discurso y retomando los testimonios previos de misioneros que habían intentado consolidar la doctrina cristiana entre las distintas naciones que habitaban las selvas amazónicas, describía prácticas, actividades y formas de vida que caracterizaban la cultura material y la vida cotidiana de dichos pueblos. Parte esencial de esta crónica era dar a conocer el conocimiento que los “hijos

* Posgrado en Historia, UNAM. E.mail: ismael050894@gmail.com

¹ Para la redacción del presente artículo se trabajó con la siguiente edición: Pablo Maroni, [1738] (1988). *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribiélas por los años de 1738 un misionero de la misma compañía*. Edición crítica de Jean Pierre Chaumeil. Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonia Peruana, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

de Loyola” habían adquirido sobre las costumbres y las prácticas ancestrales que los denominados “neófitos en la fe” conservaban y mantenían gracias al establecimiento del modelo de vida reduccional.

A pesar de que la narrativa del misionero italiano resaltaba aspectos edificantes como la virtud, la moral y la aptitud de los habitantes de la misión, también enfatizaba la presencia de otro tipo de prácticas arraigadas entre los indios amazónicos que debían ser erradicadas, por la posible relación que mantenían con cultos de tipo idolátrico, supersticiones y embustes perpetrados por los especialistas rituales, calificados en ciertas ocasiones como “chamanes” o “mohanes”. Estas actividades podían estar dirigidas a un bien común, como la cura de malestares físicos o enfermedades:

[...] sus principales medicinas se reducen a embustes y abusos para deshacer el hechizo y echar la enfermedad. Lo más usado es dar los médicos unos soplos en el aire entre sus propias manos, refregándolas, y en la parte lesa y cuerpo del enfermo, corriendo la mano por él o su cabeza, pareciéndoles que con este se ahuyenta el achaque. Soplan también la bebida o comida que dan al enfermo, mezclando unas palabras entre dientes, y es como ensalmarla para que eche fuera la enfermedad. Los mismos embustes hacen con el zumo del tabaco y otras cosas con que curan. Pero el modo más autorizado de curar es que el médico se pone dentro de un toldo o cercadilla en una hamaca junto al enfermo [...] y allí, con un canto en falsete, va llamando a varias aves y animales que le den la sanidad o el alma del enfermo, diciendo: no te vayas, no te vayas; para lo cual juntan otros del pueblo que les ayuden a cantar y llamar el alma, y a vueltas de eso le soplan o chupan la parte dolorida. [...] Usan también chupar las partes lesas y doloridas del enfermo tan fuertemente, que exceden a las ventosas, porque chupan y tiran el pellejo levantándolo con tenazas y sacando sangre del o de sus propias encías. [...] En este modo de cura hacen una invención que da a entender muy bien sus boberías. Habiéndole chupado varias veces y con continuación, le dicen al enfermo: “Ya va saliendo el hechizo”; y sacan de la boca unas piedrecillas, fingiendo que se las sacaron del cuerpo (Maroni, [1738] (1988), 193).

Analizando el contenido del párrafo anterior, es posible establecer una relación conceptual inserta en el discurso narrativo del jesuita italiano: el equivalente entre las actividades médicas o terapéuticas desarrolladas por los indios y la presencia de una actividad calificada como supersticiosa, que se podría derivar de la ausencia de un conocimiento occidental, es decir, de la ignorancia. Sin embargo, estas prácticas podían relacionarse con el ámbito espiritual o religioso, sobre todo cuando el discurso misional hablaba de la influencia ejercida por el demonio, nombrado canónicamente como el “simio de Dios” (Estenssoro, 2003, 132), sobre la consciencia y la actuación de los hombres.

Desde la Edad Media, Tomás de Aquino ya había planteado en su *Summa Theologica* que la superstición era una forma de impiedad e irreligiosidad, y la clasificaba en dos tipos: pernicioso y superfluo. La primera podía ser provocada por un culto dañino o falso, que era voluntariamente distorsionado; la segunda representaba una forma errónea derivada del exceso del individuo o la ignorancia. Había distintas formas de ejercer dicho culto, a través de imágenes o figuras, representadas en hombres “dioses”, animales u objetos de fabricación humana (Ramos y Urbano, 1993, 11). De esta manera, la superstición se relacionaba con el

mundo de la experiencia religiosa del hombre, y se le calificaba como un “exceso” frente a la ciencia y a las doctrinas filosóficas (Caro Baroja, 1974, 161).

El problema teológico central era la influencia y el control que ejercía Satanás sobre la actuación y las decisiones humanas, tanto en lo individual como en lo colectivo. Esta situación era nociva, pues establecía la existencia de un pacto explícito entre los hombres y el demonio. En distintas ocasiones, el discurso jesuítico presente en las crónicas y en otros documentos de carácter oficial relacionaban las actividades supersticiosas con cultos idolátricos, y la obra de nuestro misionero en estudio no sería la excepción.

El presente artículo busca poner la mirada en los “saberes” o manifestaciones de la escritura jesuítica en el ámbito misional americano, a partir de la labor y la visión que un jesuita italiano mantenía sobre las prácticas religiosas de los indios amazónicos. El concepto de “saberes” engloba distintos elementos que caracterizaban la actividad de la Compañía de Jesús en América durante el período moderno. Entre estos, destacan las formas de gobierno internas, la administración de las antiguas provincias, los propósitos apologéticos relacionados con la conversión de los neófitos americanos y los conocimientos prácticos y científicos que se desarrollaban al interior del contexto de la misión. (Morales, et. al., 2021, 9) Para llevar estos elementos a un análisis más concreto, se puede registrar su presencia en la obra escrita de los misioneros americanos, compuesta por crónicas, cartas *anuales*, historias oficiales, correspondencia oficial y de tipo edificante. En todo este corpus documental, destacaba la descripción retórica de formas de vida locales anteriores al proceso de reducción, presentándose como discursos derivados de una narrativa particular que legitimaba la presencia y la labor pastoral realizada por la Compañía en aquellos lugares donde el control de la Corona española era escaso poco efectivo, en los territorios fronterizos que se encontraban dentro de la jurisdicción de los virreinos y las audiencias americanas. Como señala Guillermo Wilde, en la escritura jesuítica es posible identificar aquellos “intersticios que se producen entre los ordenamientos globales y las adaptaciones locales, donde cobran vida propia los saberes y escrituras de la alteridad.” (Morales, et. al., 2021, 9) Estos últimos se producen en la simultaneidad de la acción misional, en el desarrollo de la escritura jesuítica que daba cuenta de ciertas descripciones etnográficas.

Las actividades educativas y misionales de la Compañía de Jesús difundidas en el Nuevo Mundo se desarrollaban a partir de cuatro campos: la predicación popular en el ámbito urbano, la enseñanza básica y superior en los colegios establecidos en las principales ciudades españolas, el enfrentamiento a la reforma protestante a través de la “reevangelización” de las masas y la difusión de la doctrina cristiana en el ámbito misional (Rueda, 2018, 65). Para lograr la consolidación del último punto, era necesario que los “hijos de Loyola” conocieran y registraran las cosmovisiones locales de los grupos a reducir. En la literatura misionera podemos apreciar las formas en que estas actividades se modificaban o se adaptaban al programa misional a través de cierta tolerancia, vertida en el fenómeno de la *acomodatio*, acomodación o alteridad. Esto se conformaría como un aspecto clave en el ministerio de la Compañía, ya que “acomodarse” a los otros era el medio necesario para conseguir el fin de ganar las almas para Cristo, y se conformaba como una de las predisposiciones más importantes para la Compañía (Cuturi, 2008, 14-17; Morales, et. al., 2021, 10-11). Por ejemplo, el jesuita Juan de Polanco, secretario general de la orden entre 1541 y 1572, señalaba que era un método que entrañaba la renuncia del propio punto de vista o al ámbito de “lo conocido”. Por el contrario, se debía mantener una actitud abierta a lo que

era “digno de ser aprobado, soportando y disimulando algunas cosas, si bien no estén bien dichas ni hechas” (Prosperi, 1992, 219). No se puede dejar de lado que este fenómeno podía traer dificultades a la legitimación discursiva del ministerio de la misión ya que en la práctica podía tratarse de un acto fingido por los mismos misioneros para lograr sus objetivos espirituales (Prosperi, 1992, 219-221).

Más allá de este asunto, la acomodación hacía referencia al comportamiento de los misioneros frente a las actividades indígenas y que se manifestaba principalmente con una actitud tolerante frente a las prácticas locales, sobre todo cuando estas no contradecían o atentaban el contenido del dogma cristiano. Se reflejaba de forma contundente en el programa reduccional del ámbito misional, y se conformaba como un recurso necesario para evitar la dispersión poblacional y que el proyecto espiritual fracasase. La presencia de la alteridad diversificaba la práctica misionera según las costumbres locales y las características de las poblaciones (Cuturi, 2008, 74-80). A través de este proceso, era posible medir la conservación de aspectos positivos y la erradicación de los negativos, que se podían reflejar en actividades relacionadas con algún culto idolátrico. Por este motivo, podríamos considerar a los misioneros jesuitas como intermediarios o agentes que actuaban bajo un compromiso activo que buscaba la salvación de las almas.

Bajo cierta mirada apologética, la misión jesuita era considerada como un espacio en donde se libraba una “batalla” sobre la religión, donde existían dos binomios claros: bien/mal y civilización/barbarie. Este conflicto o lucha de opuestos se reflejaba en la búsqueda de la erradicación o supresión de la religiosidades y cosmovisiones locales, consideradas como resultado de la influencia demoniaca, donde destacaba la participación de ministros del culto, sacerdotes o líderes locales, principales responsables de fomentar y conservar las antiguas prácticas. De este modo, la narrativa misionera presentaba tres figuras retóricas relevantes: lo maravilloso, lo monstruoso y lo demoniaco (Betrán, 2014, 191). Estos elementos hacían referencia a la existencia de un ambiente o naturaleza “agreste” que favorecía y ampliaba el poder demoniaco. Por tanto, en el discurso jesuítico es posible apreciar la existencia de un “celo extirpador” (Fernández, 2012, 25), donde la preocupación por la descripción y clasificación de las costumbres y cosmovisiones locales era fundamental para dar el primer paso en la conversión de las sociedades reducidas.

Para analizar la documentación emanada de la pluma de los misioneros de la Compañía, es necesario conocer los motivos principales de su existencia y los objetivos que guiaban su escritura. Como lo han señalado diversos estudios historiográficos, en las *Constituciones* escritas por su fundador, Ignacio de Loyola, se establecía el compromiso de llevar el Evangelio a todo el “orbe conocido”. Era preciso promover la escritura y la difusión de textos que dieran cuenta de la historia, los progresos espirituales y las dificultades experimentadas por los misioneros en los confines de las provincias americanas.

Manuel Marzal ofrece una definición bastante amplia sobre aquellos textos que podrían englobarse dentro de la categoría narrativa de crónica jesuítica. Esta era una relación escrita por un misionero o un informante oficial de la Compañía, y que era enviada por el superior de alguna provincia al Prepósito General establecido en Roma, y que daba cuenta de la vida interna, el trabajo pastoral y misional, así como también los sucesos más importantes que ocurrían en los colegios, haciendas y residencias administradas por los jesuitas de dicha provincia (Marzal, 1992, 23). Sin embargo, como señalamos previamente,

es un término amplio que podría englobar a otro tipo de documentación más concreta y con objetivos más particulares, como la literatura *annua*, las historias naturales, los informes y memoriales de viaje, así como también diarios de exploración más personales. El historiador jesuita José del Rey Fajardo ofrece una clasificación más precisa respecto a todo este conjunto de documentación jesuítica: los documentos relativos al género epistolar, en donde se podrían englobar los informes y memoriales que los provinciales debían enviar a Roma al finalizar las visitas a sus respectivas provincias; el epistolario oficioso, referente a cartas de oficio y cartas edificantes, donde se ensalzaba la labor realizada por la Compañía en los territorios respectivos y cuyo fin principal era la obtención de nuevas vocaciones; las cartas *annuas* que presentaban un balance cíclico de los progresos materiales y espirituales de cada provincia y que también se enviaban a Roma, y finalmente, las cartas necrológicas o síntesis biográficas que se redactaban después de la muerte de algún miembro (Rey Fajardo, 1974, XXVII-XXX).

A partir de la difusión de esta cultura escrita, se buscó establecer una relación duradera entre la Compañía y el público lector, alimentando una curiosidad frente a lo maravilloso y exótico, situación que despertaba nuevas vocaciones espirituales. De igual manera, este trabajo podía estimular las fantasías de jóvenes novicios que soñaban con el “martirio por la fe”. Esto se manifestaba a través de un “deseo de las Indias”, reflejado en el anhelo de numerosos miembros de la orden para que se les enviase a las Indias y con ello la posibilidad, siempre presente, de morir de manera violenta (Cañeque, 2020, 279). Por tanto, la revisión de la documentación jesuítica permite observar el papel de los misioneros como exploradores, mártires y agentes del imperio; su presencia era esencial para la expansión y la conservación de territorios inexplorados donde se mantuvieran contextos de pugna o conflicto.

Para poder analizar los elementos discursivos, es necesario partir de cierta metodología conocida como la “construcción retórica de la realidad”, representada bajo cierta estructura o combinación de premisas que se consideraban verdaderas, morales y virtuosas en contra de determinados vicios y errores (Chinchilla y Mendiola, 2006, 16). Era una forma de producir conocimiento y a su vez un medio que resguardaba la memoria histórica de las provincias jesuíticas, y también un medio de persuasión que ornamentaba y exaltaba valores, para atraer la parte emocional de los lectores. La retórica jesuítica desarrollada durante el período moderno destacaba aspectos derivados de la virtud que se desprendía de las prácticas realizadas por los indios que se encontraban establecidos en el modelo de vida reduccional, y que mostraban progresos en la parte espiritual, como la piedad y la devoción revelada en las fiestas más importantes del calendario litúrgico: la Semana Santa, las procesiones del Corpus Christi, las fiestas dedicadas a los santos patronos, entre otros.

Por tanto, los textos jesuíticos tenían fines propagandísticos y de promoción de la Compañía, enfatizando los progresos espirituales de los neófitos. Esto explica el énfasis en la descripción de conductas consideradas pecaminosas como la idolatría, la antropofagia, sacrificios rituales y guerras intertribales, hechos contrarios al orden espiritual y moral de la vida reduccional. Sin embargo, como indica Betrán Moya (2014, 192), en algunas de las provincias misionales sudamericanas, la presencia o la imagen “física” de Satanás se narraba de forma episódica. A pesar de la insistencia sobre la influencia dicho personaje ejercía sobre algunos especialistas rituales, calificados como “chamanes” o “hechiceros”, la retórica jesuítica muestra la existencia de hombres “salvajes” no reducidos, dispersos por los bosques

y selvas, y al mismo tiempo podían ser sujetos predispuestos a recibir la fe cristiana. Por tanto, se mostraba la existencia de una divergencia habitual presente en los juicios de aquellos que escribían sobre las costumbres de las sociedades americanas: los misioneros. (Prosperi, 1992, 229) Estos ejemplos los encontraremos en las crónicas y textos escritos por los jesuitas de la región amazónicas durante los siglos XVII y XVIII, lugar donde se desarrolló nuestro personaje en estudio.

La Compañía de Jesús en el territorio de Maynas (Siglo XVIII)

El complejo misional de Maynas, o conocido también como las misiones del Marañón español y Gran Pará, se asentó en las actuales regiones de la Amazonía peruana y ecuatoriana. Por su localización, quedaría dentro de la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito y el obispado de la misma ciudad, sufragáneo al arzobispado de Lima. Entre los años de 1638 y 1660 tuvo lugar el proceso de establecimiento de las primeras reducciones, gestión realizada por distintas personalidades jesuitas, entre los que destacaron Gaspar Cugía, Lucas de la Cueva, Francisco de Figueroa y Raimundo de Santa Cruz. Estas misiones fueron establecidas en el valle del río Marañón, lugar donde habitaban distintas naciones de indios, entre los que destacaban los xéberos, maynas y los cocamas. En un segundo período, entre las décadas de 1660 y 1720, las misiones se extenderían a los territorios selváticos situados en el río Huallaga, Ucayali y los afluentes meridionales del Marañón, donde destacaba la presencia del grupo omagua. La expansión concluiría en una tercera fase de consolidación, a partir de la década de 1730 hasta 1767, año de la expulsión de la Compañía de todos sus dominios americanos, período en el que los misioneros alcanzaron a las sociedades tupí que habitaban en las orillas de los ríos Napo y Pastaza.

Durante la primera década del siglo XVIII, la provincia jesuítica del Nuevo Reino y Quito continuaba en estado de consolidación. En el ámbito educativo, destacaba la apertura de nuevos colegios, como el de Guayaquil en el año de 1705, gracias a las gestiones realizadas por el nuevo procurador ante la Corte de Madrid, Juan Martínez de Ripalda, y la llegada de nuevo personal proveniente de distintas regiones europeas, principalmente de las provincias que la Compañía administraba en la Europa occidental, en el territorio del Sacro Imperio Romano Germánico (Astráin, 1925, 372). Si bien la entrada de religiosos “extranjeros” se había autorizado desde el año de 1571 por la Corona española bajo ciertas restricciones, el rey Felipe IV había emitido una nueva cédula el 12 de marzo de 1674 que reforzaba el ingreso de nuevos jesuitas provenientes de otros territorios europeos, aparte de España, Italia y los Países Bajos (Lopes, 2016, 105). La llegada de este personaje se reflejaba más en las provincias que carecían de sujetos aptos y convencidos de laborar en el trabajo misionero, y la provincia de Quito no sería la excepción en esta materia. Su crecimiento paulatino representa un punto de inflexión que ayuda a explicar los progresos espirituales y materiales del ámbito misionero. Tomando como base los catálogos del Archivo Romano de la Compañía, el historiador jesuita Antonio Astrain destacaba la presencia de 169 individuos repartidos en colegios, casas y misiones para el año de 1711. Estos números irían en aumento, de forma paulatina: en el año de 1739 aumentaba el número a 177; cinco años después a 208, en 1752 se encontraban 239 y en 1762 hallamos 268 (Astrain, 1925, 378).

Añadiendo las disposiciones contenidas en la cédula real de 1674, el prepósito general Giann Paolo Oliva solicitó el paso de jesuitas no españoles, originarios de los estados

hereditarios de la Casa de Austria, al Consejo de Indias (Maldavsky, 2014, 79). Fue así como algunos miembros germanos de la Compañía establecieron una especie de competencia frente a los operarios españoles y del sector criollo, situación que se reflejó en el campo misional. A pesar de los inconvenientes por traer nuevas vocaciones a la provincia de Quito, las autoridades civiles y eclesiásticas no dejaban de considerar a la selva amazónica como lugar de refugio y resistencia clave para la conservación de las posesiones españolas (Gómez, 2014, 61). De este modo, la Monarquía hispánica estimaba los proyectos misioneros de la Amazonia como estrategia para frenar las expansiones de invasores extranjeros, principalmente *bandeirantes* portugueses.

En 1704 nos encontramos con un jesuita germano ocupando el cargo de superior del complejo de Maynas: el bohemio Samuel Fritz. Una de sus gestiones más relevantes fue la continuación de la política de llegada de nuevos operarios misioneros al territorio amazónico. Dos años después de su nombramiento, viajó a la ciudad de Quito para entrevistarse con el provincial Luis de Andrade en el Colegio Máximo que la Compañía mantenía en dicha ciudad y le manifestó las necesidades que se vivían en el complejo misional y la “extrema” penuria que se sufría en aquel territorio. El encuentro entre el germano y el provincial logró algunos frutos, pues este último designó a nuevos operarios que entraran a las misiones amazónicas. Para esta campaña destacaron los nombres de Pedro Servela, José Jiménez, Andrés Cobos, Guillermo Detré, Pedro Bollarte, Matías Laso, Pedro de Campos y Domingo Pérez. El padre Fritz regresó al Marañón a mediados de 1707, en compañía de estos individuos. Cinco años después, las fuentes indican la presencia de nuevos misioneros en la región del Marañón español: Francisco Vidra, Gregorio Bobadilla, Guillermo Detré, Juan Saldarriaga, José Jiménez, Pedro Servela y Wenceslao Breyer (Astráin, 1925, 403).

A pesar del arribo de nuevo personal, otros problemas pusieron en peligro la estabilidad misionera durante este período. En la década de 1710 incrementaron las avanzadas e invasiones de lusitanos que habitaban en la ciudad de Gran Pará sobre los territorios de misión, cuyo fin principal era la captura de mano de obra esclava para las plantaciones de caña de azúcar que mantenían en el litoral brasileño. Los jesuitas advertían a las autoridades de la audiencia quítense que estas empresas iban en aumento, lo que desencadenaría complicaciones graves para la conservación de las posesiones españolas. Como consecuencia de las campañas lusitanas realizadas por los *bandeirantes*, las misiones perderían los territorios ocupados al oriente del río Yavarí (Rosas, 1986, 55-56). Después de 1730, se planearon nuevas expediciones para entrar al río Napo hasta la desembocadura del Aguarico, situación que diezmaría prácticamente todo el trabajo misional realizado por los “hijos de Loyola”. Ante el escaso apoyo de las autoridades virreinales, era necesario buscar la consolidación misionera a través de otros mecanismos. Podríamos decir que una herramienta eclesiástica que favoreció la búsqueda de la consolidación misionera fue la creación del cargo de visitador general y de misión por parte de la Curia General establecida en Roma, cuya acción fue realmente benéfica. Era obligación del padre superior realizar, anualmente, una visita por todo el complejo de Maynas. En esas visitas, el superior aconsejaba a los misioneros, tanto en cuestiones religiosas como temporales, auxiliaba en la toma de decisiones, verificaba el estado de las iglesias y los ornamentos usados en los rituales católicos, revisaba los libros de bautizos y casamientos (Fernandes, 2021, 6).

Durante el siglo XVIII, tendrían lugar tres visitas al interior de la provincia quítense (Astráin, 1925, 383). El primer visitador, el español Francisco Sierra, visitó la provincia de

Quito entre los años de 1711 y 1714. Gracias a una carta enviada al preposito general, escrita en el año de 1719, se tiene conocimiento de que el padre Sierra se encargó de gestionar una acción concreta que marcaría el estado general de la provincia: el despido de varios miembros activos que carecían de vocación espiritual y que, por tanto, no eran aptos para realizar su ministerio. En 1721 tendría lugar la segunda visita, ejecutada por el padre Ignacio Meaurio, de la cual se carece suficiente información al respecto. Sin embargo, la más importante de todas estas visitas para el ámbito misional sería la tercera, realizada por el padre Andrés de Zárate, respetable varón de la provincia de Castilla, entre los meses de abril de 1735 y noviembre de 1736 en la ciudad de Quito, y durante la mayor parte del año de 1737 en la región del Marañón. Lo más destacado de esta visita es que el padre Zárate representaba la primera autoridad jesuítica que visitaba las misiones amazónicas.

La visita de Zárate a las misiones se realizó entre el 10 de diciembre de 1736, fecha en que arribó a la ciudad española de Archidona, hasta el 27 del mismo mes de 1737 en que salió a la jurisdicción de la villa de Baños, cerca del río Pastaza. Posterior a su visita, viajó a España donde presentó al rey Felipe V, el 28 de agosto de 1739, un informe de sus actividades realizadas en la provincia del Nuevo Reino de Granada (Jouanen, 1941, 450) Regresando a la ciudad de Quito en diciembre de 1737, el visitador concluyó algunos negocios que le restaban, y en el mes de julio de 1738 regresó a Europa.

La visita se centró en el partido de la Misión Baja del Marañón. El primer pueblo visitado por Zárate fue San Joaquín de Omaguas, el 15 de enero de 1737. De igual manera, el visitador aprovechó su permanencia en la misión de Santiago de la Laguna, residencia del superior, a fin de hacer una breve excursión a grupos “hostiles” que no se habían reducido, como era el caso de unos indios llamados “masamaes”. El informe del visitador, dirigido al rey, terminaba mostrando el estado general en que se encontraban las misiones amazónicas durante la tercera década del siglo XVIII:

Entre otras cosas que deje ordenadas con parecer y consulta de los padres misioneros, una fue que los indios hiciesen cada quince días ejercicio militar con las armas que usa cada nación, para que de este modo estén ejercitados y diestros a resistir y defenderse en las entradas y de las invasiones de los portugueses. [...] Otra que cada padre tenga seminario de muchachos, como lo tenía ya en omaguas, el P. Carlos Brentan, con la distribución de rezar a sus horas, oír misa y aprender algunos oficios mecánicos, en que entran muy bien. La tercera que todos los días de fiesta publique el misionero por lista los muchachos y las muchachas que hubieren cumplido la edad de casarse, exhortando a sus padres a que les den estado cuanto antes para evitar muchos y graves inconvenientes que se experimentan de lo contrario. [...] El número de almas que viven en los pueblos de la misión serán cosa de diez mil personas; y los padres que las cuidan son 18 y con el sacerdote seglar D. José Bahamonde, son 19 los misioneros (Jouanen, 1941, 455).

Zárate gestionó lo necesario para que los habitantes de la ciudad de San Francisco de Borja pudieran acudir al auxilio de las misiones cuando estas lo requirieran, principalmente en el tema de defensa. Se preocupó por enfatizar que uno de los trabajos más relevantes que debían realizar los misioneros entre los indios amazónicos era expulsar al demonio, quien en ocasiones se dejaba ver en forma física en las reducciones. Se dejaba ver como una “figura horrible” en algunas casas, desenterraba a los difuntos y cargaba sus cadáveres hacia el

interior del monte (Lopes, 2015, 761). De igual manera, calificaba al Maligno como el causante principal de las epidemias de viruela y sarampión que habían diezmando a buena parte de la población durante los últimos decenios del siglo XVII.

Poco después de la visita de Zárate, bajo la administración del superior Gregorio Bobadilla, comenzó el proceso de reducción los indios payaguas e ichuates, mejor conocidos como los “encabellados”, quienes habitaban en las riberas del río Napo y algunos de sus afluentes. Sería responsabilidad del jesuita Luis Coronado comenzar el trato con estas parcialidades, y en el año de 1720 lograría establecer dos misiones entre ellos (Golob, 1982, 130) En el territorio del Bajo Marañón, la labor evangelizadora de la Compañía continuaría con el adoctrinamiento de los indios yameos, proceso que se consolidó gracias a la intervención de indios ya reducidos y aliados de los jesuitas, omaguas principalmente, quienes realizaron labores de persuasión y convencimiento para que estos se establecieran en una misión en 1732. Por otro lado, entre las naciones de los pebas y caumares, se conformaría la misión de San Ignacio, ubicada a 60 leguas al oriente de la desembocadura del río Napo. Sería en este territorio donde el italiano Pablo Maroni realizaría la mayor parte de su actividad apostólica.

La presencia de un jesuita italiano en el Alto Amazonas. Vida y obra misionera de Pablo Maroni

Pablo Maroni nació el 1 de noviembre de 1695 en Cividale, Friúl, en la región del Véneto italiano. Sin embargo, la información que da cuenta sobre su formación académica en el ámbito europeo es escasa: entró como novicio en el año de 1712, y doce años después, en 1724, pasó al Nuevo Reino de Granada, a través de la vía de Cartagena de Indias. Después de desempeñarse en el colegio de Quito durante algún tiempo, fue destinado al complejo misional de Maynas, donde estuvo entre 1730 y 1742. Durante su estancia en territorio amazónico, administró la misión de San Francisco de Regis, habitada por los indios yameos del Bajo Marañón, y otras misiones establecidas en la cuenca del Napo, donde vivían los indios ichuates o “encabellados”, conocidos así por los españoles de la región, por las largas cabelleras que los caracterizaban (Chaumeil, 1988, 13-14).

La obra escrita más importante que se le ha atribuido es *Noticias auténticas del famoso Río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río*. El documento original, redactado en el año de 1738, se compone de 324 folios y se ubica en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid. El manuscrito puede ser definido, en parte, como una compilación de textos provenientes de la pluma de distintos misioneros jesuitas que laboraron en Maynas durante distintos períodos y que antecedieron a Maroni. Las *Noticias auténticas...* se mantuvieron inéditas hasta el año de 1889, fecha en que fue editada y publicada por el explorador y escritor español Marcos Jiménez de la Espada (Chaumeil, 1996, 12). Este personaje se apoyó en sus propias observaciones, sobre la escritura y la lingüística utilizada en el texto, para atribuir la autoría de la obra al italiano Maroni. Otro elemento que saltaba a la vista era que las *Noticias...* incluían las relaciones de misioneros y viajeros que no estaban incluidas en la última crónica de la región escrita para ese momento: *El Marañón y Amazonas* del jesuita neogranadino Manuel Rodríguez de Villaseñor, de 1684. De igual manera, la obra queda

inconclusa, pues se interrumpe bruscamente en 1738, un par de años antes de que Maroni se retirara de las misiones del Marañón.

Las *Noticias auténticas...* se dividen en tres grandes apartados. El primero compone un tratado sobre la geografía, la cultura material y las costumbres de las distintas naciones que habitaban la región amazónica. Se ofrecen noticias generales sobre los orígenes y los afluentes más importantes del río Marañón, destacando la amplitud, el temple, la cantidad de animales, árboles y otros recursos provenientes de la región amazónica. Al mismo tiempo, se destacan las lenguas, las costumbres más memorables de las naciones que habitaban este territorio, como la religión, el gobierno, su hábitat, las guerras, los casamientos y todas aquellas virtudes dignas de destacar. Esto servía de argumento para justificar, hasta cierto punto, que los indios eran individuos aptos para recibir el dogma cristiano,

En el segundo apartado, que es el más extenso, se aborda el contexto histórico de las misiones en el siglo XVII. Para realizar esta parte, el jesuita italiano retomó un conjunto de extractos provenientes de distintas cartas e informes jesuíticos escritos por misioneros como Lucas de la Cueva, Francisco de Figueroa, Enrique Richter y Samuel Fritz. Finalmente, la parte tercera refiere a las noticias de las misiones más “modernas” del Marañón, establecidas a inicios del siglo XVIII, enfatizando procesos como la conquista de los jíbaros, la misión entre los omaguas y yurimaguas del Bajo Marañón, y la reducción de los yameos, donde retoma su labor en compañía del jesuita Carlos Brentano.

No se puede dejar de lado el contexto político bajo el cual se escribieron las *Noticias*. Retomando el argumento de Sebastián Gómez, mucha de la información contenida en la obra del italiano sirvió como argumento político a las autoridades de la Real Audiencia para justificar la defensa de la provincia de Maynas de algunos invasores extranjeros que buscaban tomar posesión de un territorio que pertenecía a la Corona castellana. Maroni argumentaba que los lusitanos querían extender su dominio hasta la cuenca de los ríos Napo y Aguarico. En esta región planeaban construir un conjunto de presidios o fortalezas que sirvieran de introducción a las gobernaciones de Ávila y Sucumbíos, y así aprovecharse de los supuestos minerales auríferos que ahí se encontraban. Sin embargo, bajo el discurso portugués, se buscaban entablar actividades comerciales con los vecinos españoles que habitaban las ciudades de San Francisco de Borja, Jaén de Bracamoros, Lamas, Moyobamba, Archidona, e incluso desplegar actividades comerciales en Quito y Lima (Gómez, 2012, 187). Desde el lado lusitano no se hablaba de invasión ni de saqueo a los pueblos administrados por los padres de la Compañía de Jesús.

Retomando una de las soluciones propuestas por el misionero italiano, uno de los medios necesarios para la conservación y adelantamiento de las misiones era la procuración en el aumento de vecinos en las villas asentadas alrededor de los pueblos, quienes pudieran conformarse como milicias de protección ante la entrada de y entablar fundaciones similares alrededor de las nuevas provincias que se estaban conformando en el Bajo Marañón y en el territorio del Napo (Fernandes, 2021, 16). Podríamos encontrar una contradicción entre el proyecto de Maroni y los postulados establecidos para la fundación de misiones, en donde se buscaba evitar el contacto con sujetos ajenos que perturbaban el sistema reduccional. Sin embargo, aparte de conformarse como una estrategia de protección y defensa, la integración entre colonos e indios funcionaría como una herramienta productiva para los jóvenes indígenas que, aprendiendo la lengua española, podrían participar de otras actividades de tipo

comercial con poblaciones ya cristianizadas. Bajo la visión apologética del jesuita, esta situación podía favorecer la conversión de los indios amazónicos.

Antes de establecer sus propias reducciones, y por encargo del visitador Zárate, Maroni arribó a la misión de San Juan Nepomuceno, fundada por el jesuita germano Leonardo Deubler y el francés Enrique Francen, sobre el curso de un río denominado Tiputiní. La historiografía jesuítica de la región de Maynas ha destacado las virtudes morales que caracterizaban al italiano y las estrategias pastorales que conllevaban el establecimiento de nuevas reducciones (Chantre, 1901, 358-363; Jouanen, 1941, 460-464). Destacaría su capacidad de gestión y trato con algunos líderes locales. Por ejemplo, establecería relación con un cacique de nombre Maqueye, quien vivía en un paraje cercano a la misión de San Juan Nepomuceno. Este individuo le había contado al jesuita sobre la parcialidad numerosa de indios que estaba a su cargo, además de que contaba con un sitio demarcado, capaz y cómodo en las orillas del Tiputiní para asentar una misión. Fue así como Maroni logró el establecimiento de un pequeño poblado al que se le otorgó el nombre de Jesús de Tiputini. Si bien la gestión del italiano fue relevante para el establecimiento del pueblo, otro de los motivos que guiaban la actuación del cacique era la posibilidad de no tener que asentarse en pueblos de misión habitados por otras parcialidades, situación que era muy común en el complejo de Maynas, ante la escasa presencia de misioneros.

Otra de las fundaciones establecidas por Maroni fue la misión de San Miguel de Ciecoya, gobernada por el cacique Becoari, y que se encontraba a tres días de navegación de la misión de Tiputiní (Chantre, 1901, 359). La gestión realizada y la cohesión política que mantenía sobre distintas parcialidades fue esencial para que estas se sumaran a la reducción. Un año después, el jesuita estableció la reducción de San Estanislao de Zairaza, llamado así en honor a su gobernante, en las riberas del río Aguarico. Algunas fuentes señalan que la gente recibió con mucho agrado al misionero y celebró su llegada con una fiesta, caracterizada por presentar “bailes gentílicos”, y si bien el jesuita no se quedaría de tiempo completo, se determinó que visitaría la misión de forma regular (Chantre, 1901, 362). Posteriormente, el italiano estableció la misión de San Luis Gonzaga de Guatizaya, ubicada a dos días de camino de San Estanislao.

Cabe señalar que la mayor parte de estas fundaciones sufrirían altibajos tanto en su estabilidad material como la espiritual. Una característica relevante del complejo misional de Maynas era que no todas las fundaciones alcanzaban el grado y el número poblacional para conformarse como centros de administración misionera. La mayor parte de ella eran pueblos “anejos” o de visita, los cuales eran frecuentados por los misioneros durante escasos períodos del año. Esta situación era consecuencia de las grandes distancias que existían entre las comunidades, y por el número limitado de religiosos que pudieran atender a todos sus habitantes en un mismo grado o nivel.

A pesar del fruto obtenido en las primeras gestiones, la labor pastoral más relevante ejercida por el padre Maroni tendría lugar en el partido misional del Napo, en la década de 1730. En este lugar se encontraba la nación de los ichahuates y con los yameos, quienes tenían buena relación con el grupo omagua. Los primeros habitaban desde la cordillera oriental hasta la confluencia del Putumayo en el Marañón, ocupando el inmenso trecho comprendido entre el Napo y el Putumayo (Jouanen, 1941, 464) Desde los últimos decenios del siglo XVII, los misioneros del Marañón ejercieron los primeros intentos por reducir las parcialidades que

habitaban en las orillas de los ríos Napo, Aguarico, Bobonaza y Pastaza. El 18 de junio de 1683 se emitió una cédula real que otorgaba el derecho a la Compañía de establecer misiones en esta región, además de que incluía una orden dirigida a la Real Audiencia de Quito para que amparase a los jesuitas durante la realización de esta empresa. (Chantre, 1901, 316) De igual manera, se establecía que los acompañaran cabos militares para las entradas y se prohibía, de forma estricta, que los indios de las nuevas reducciones fueran puestos a trabajar en los repartimientos o en las encomiendas cercanas a los territorios de misión.

Sin embargo, por la falta de personal, la consolidación de esta labor misional tuvo que esperar hasta la llegada de Maroni. El italiano dio cuenta en sus *Noticias auténticas...* sobre algunas estrategias que podían ser de utilidad para el fomento y conservación de la

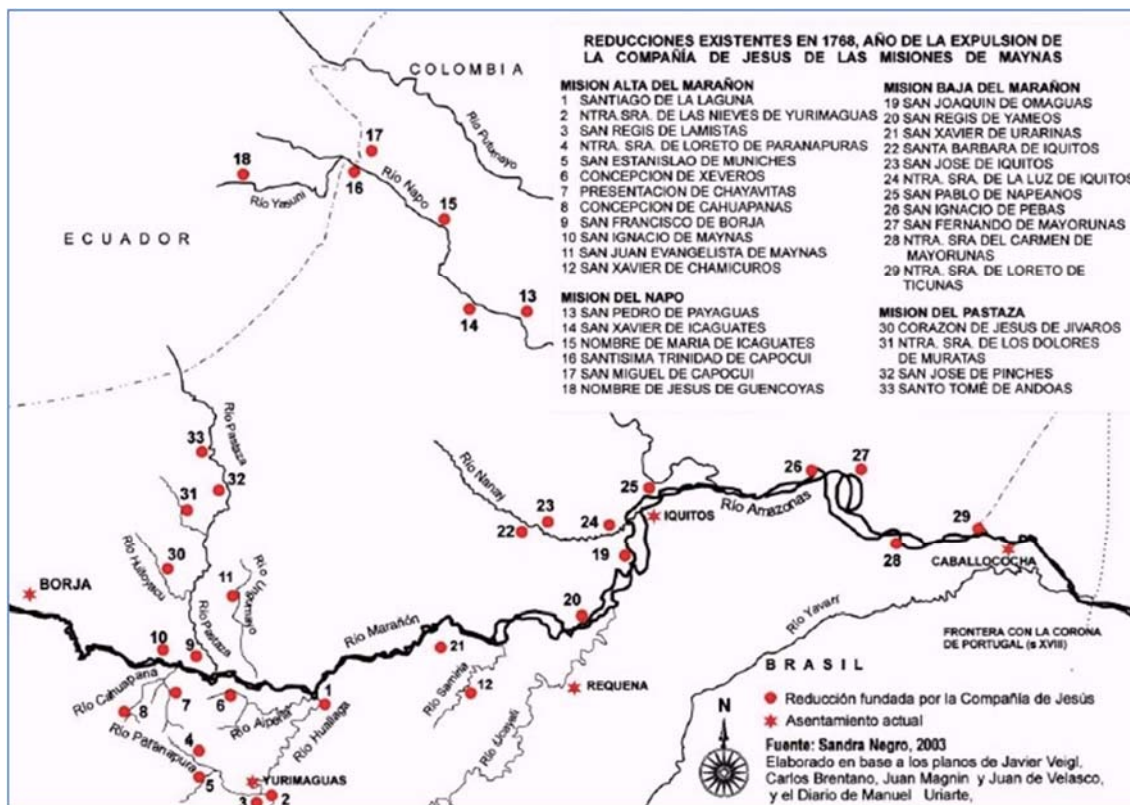


Fig. 1. Las misiones jesuíticas de Maynas. Destacan la Misión Baja del Marañón y la del Napo, lugares donde se desarrolló la labor pastoral del italiano Maroni. Fuente: Negro, (2007, 95).

estabilidad misionera, entre las que destacaban la introducción del quechua como lengua general, así como la lengua omagua. Esto se reflejaría de forma más clara en el proceso de adoctrinamiento realizado con los yameos, quienes se encontraban cercanos a la reducción de San Joaquín de los Omaguas. En el discurso manifestado por el jesuita se enfatizaba que la presencia de colonos españoles en las misiones cumplía dos funciones específicas: una militar, reflejada en la conformación de escoltas armadas subordinadas de forma directa al misionero, y una civil, plasmada en la constitución de nuevas villas o ciudades españolas. (Fernandes, 2021, 14) Para el caso de las misiones amazónicas, la guerra defensiva fue concebida como un medio para alcanzar un bien superior: la paz terrenal y la armonía celestial. Se debe recordar que su objetivo principal era la cristianización de los pueblos

indígenas, la transformación del territorio basada en el principio de vasallaje y el fin de la esclavitud como medio político-legal. Una vez logrado el proceso de reducción, este mecanismo se transformaba en un cambio político y cultural, configurado por la iniciación política y por la transición religiosa, del paso de grupos considerados “bárbaros” a cristianos (Gaune, 2017, 388-389). Es posible apreciar que en la política reduccional propuesta por Maroni se daba cabida al fenómeno de la “acomodación” ante las circunstancias particulares de la región y los pueblos a reducir.

“Si sana el enfermo, dicen que lo resucitó...” Idolatría y superstición en la obra escrita de Maroni

El asunto de la existencia y la pervivencia de la religiosidad indígena es uno de los elementos culturales que resaltan en la obra del misionero italiano. Considero que las descripciones contenidas en la obra de Maroni sobre dichas prácticas muestran la construcción de un discurso retórico que forma parte de los denominados “saberes” jesuíticos. Si bien algunos estudios decimonónicos, como el que realizó el mismo Jiménez de la Espada, consideraron la obra del jesuita italiano como una fuente que ofrecía información de tipo etnográfico sobre las culturas amazónicas, este no era el objetivo principal de la obra, y tampoco pretendía mostrar una descripción exacta del contexto en que se desarrollaban las actividades misionales. En palabras de Pagden, los cronistas e historiadores del siglo XVIII, dentro de su comprensión intelectual, mostraban fenómenos nuevos y que sólo podían describir y hacer inteligibles en los términos de una antropología occidental. (Pagden, 1988, 26) En base a este argumento, podríamos clasificar la percepción y el discurso que Maroni plasmó en su obra sobre las prácticas locales de los indios. Esta situación derivó en la construcción de cierto conocimiento “novedoso” que se plasmó en la escritura jesuítica.

Desde los inicios de la presencia española en la región amazónica, es posible rastrear indicios acerca de la importancia que se le ofrecía al tema de la extirpación de la idolatría, como uno de los principales motivos de legitimación y pacificación de los grupos que habitaban en orillas del río Marañón. Poco tiempo después del establecimiento de la villa de San Francisco de Borja, el gobernador Diego Vaca de Vega daba cuenta al virrey Francisco de Borja, príncipe de Esquilache, lo siguiente:

Y tengo reducidas y llanas a la obediencia de Su Majestad muchas de estas primeras [parcialidades de indios maynas] y poblada una ciudad [San Francisco de Borja] entre ellas con muy buena disposición de poblar otra [...] en el servicio de Dios y del Rey nuestros por los útiles que se esperan y se van consiguiendo en el bien de tantas almas que estaban en sus ritos e idolatrías sin haber tenido luz del santo evangelio desde su principio [...]²

Por otro lado, desde el ámbito religioso, el establecimiento de misiones en el oriente amazónico se debió a la iniciativa de los jesuitas, quienes describían un caso de idolatría entre los omaguas del Napo y Coca. En una carta de 20 de marzo de 1605 escrita por el padre Rafael Ferrer, misionero de la nación cofane, al provincial del Perú Esteban Páez, indicaba

² AGI, Patronato, 29, Ramo 42, F. 2.

que al llegar al distrito de Ávila había encontrado cinco ídolos grandes, que representaban elementos de la fauna local como los pumas o tigres (Moreno, 2020, 156-188) Para contrarrestar la influencia ejercida por el demonio, el jesuita menciona que se dedicó a enseñar a los indios a rezar y aprender el catecismo. De igual manera, indicaba que los “humaguas” u omaguas no conocían cultos de tipo idolátrico ni hechicerías, pero sí mantenían cierta noción sobre un dios o deidad suprema, y su contraparte: el Maligno. Si bien se consideraba que los hombres tendían a buscar a Dios y adorarlo, el conocimiento podía mantenerse confuso, sobre todo si se permanecía en la vaguedad, y si no se apoyaba en conceptos como la revelación y la fe. Bajo este contexto, los misioneros jesuitas tendrían la encomienda de liberar a los indios que vivían bajo el yugo de este personaje. Su influencia podría presentarse a través de distintas prácticas cotidianas, como las danzas, celebraciones especiales o actividades recreativas.

En términos jurídicos, la idolatría como un tipo de superstición o como una falsa religión representaba una forma muy negativa, al ser un delito de fe (Lara, 2014, p. 14) Otro tipo de actividades como las “borracheras”, bailes y ritos mortuorios podían ser clasificadas como vanas observancias, y también eran motivo de delito. Si bien el ídolo físico o material era la forma de la idolatría por excelencia, su esencia no solo se basaba en el culto dirigido a algún objeto, sino también la creencia en otros elementos como los oráculos, la negación de causas naturales y la influencia ejercida por los fenómenos naturales y los cuerpos celestes. Al encontrar un elemento divino en donde no podía haberlo, la actitud mágica y supersticiosa es una usurpación. Por tanto, era producto de una ilusión o intervención demoniaca. Retomando a Rozat, la fuerza de la aparición del Maligno es constitutiva de una auténtica cultura demonológica que alcanzó su apogeo entre los siglos XVI y XVII, situación que se plasmó en la aparición de una literatura demonológica presente en las crónicas religiosas (Rozat, 1995, 79). En nuestro contexto de estudio, el ídola inquietaba, principalmente por su clandestinidad, sobre todo en los territorios fronterizos en donde el control civil no era tan efectivo. Se trataba de sujetos activos que sabían desplazarse y difundir su doctrina (Rozat, 1995, 149). Por esta razón, la lucha contra la idolatría representaba una empresa titánica, pues se debían desarticular todos los elementos que la constituían, y no era fácil distinguirla de la costumbre.

En el ámbito sudamericano, sobre todo en el virreinato del Perú, le correspondió a la Compañía desarrollar una lucha intensa frente a las huacas y a los objetos de culto idolátrico. A pesar de que la mayor parte de este proceso se desarrolló durante la primera del siglo XVII, en el siglo siguiente nos encontramos con actitudes racionalistas, presentes en la narrativa jesuítica, conviviendo con la visión retórica y escolástica que consideraba la importancia de la eficacia moralizadora de la historia. Esta situación explica la presencia de autores que se mantienen atados a las “fórmulas barrocas”, aunque presentaran una clara influencia de las ideas racionalistas ilustradas (Rubial y Escandón, 2010, 273) De igual manera, no había razón de peso para poner en tela de juicio la intervención de la providencia en la erradicación de prácticas contrarias al dogma cristiano, mucho menos cuando se trataba de la difusión del evangelio entre bárbaros. (Rubial y Escandón, 304) Los misioneros europeos, especialmente los jesuitas, concibieron el proceso de conquista espiritual a través de una narrativa o discurso retórico de lucha o enfrentamiento entre las fuerzas del bien y del mal. A pesar de que la figura del demonio diezmó con el período ilustrado, las manifestaciones indígenas se seguían percibiendo como idolatrías, en pleno siglo XVIII (Cañizares, 2008, 159-161). Sin embargo,

se empezó a considerar que estas derivaban de la ignorancia de los individuos. Por tanto, se volvía necesaria su educación, y el ámbito misional era uno de los escenarios más destacables para ponerlo en práctica. Esto explica la razón por la cual los misioneros se presentaban como sujetos que tenían la labor de liberar los indios que vivían acorralados en las garras del demonio, quien se valía de los hechiceros o “chamanes”, para promover una serie de conflictos y daños corporales, fomentando celebraciones y sacramentos que imitaban la religión cristiana. Aquellos conocimientos sobre herbolaria o medicina tradicional podían ser aceptados, aunque había oposición a las formas de aplicación (Fernández, 2012, 68) Por esta razón, el término hechicero se relacionaba con los saberes locales, desde el discurso misionero, con los encargados de administrar y preservar el culto.

Para lograr su cometido pastoral, los jesuitas contaban con diferentes herramientas, como la erección de varias cruces en las orillas de los ríos, las cuales marcaban el territorio en que se asentaba una misión, como un espacio sagrado. Por otro lado, la administración del bautismo era el sacramento por excelencia que permitía expulsar a los demonios de los cuerpos de los individuos. Resulta interesante la interpretación de Francismar Lopes de Carvalho respecto al proceso de “demonización” ejercido por los jesuitas en el territorio amazónico, con el fin de comprender y clasificar las creencias de los indios (Lopes de Carvalho, 2015, 768). Los religiosos intentaban establecer ciertas analogías o semejanzas entre ritos y la cosmovisión local frente al dogma cristiano. Siguiendo la metodología del jesuita y provincial del Perú Joseph de Acosta, autor de obras como el *De Procuranda Indorum Salute* (1588-1589) y la *Historia Natural y Moral de los Indias* (1590) y el misionero debía distinguir entre las costumbres civiles, como podía ser la música y algunos juegos, y los ritos incentivados por el demonio. La razón principal de esto último es que las primeras podían ser actividades toleradas, e incluso estimuladas pues se consideraba que ayudaban a que los indios se adaptaran al nuevo orden social implementado por los misioneros. Es posible apreciar que es muy probable que los indios del Marañón hayan verificado la ambigüedad que permeaba el proyecto misionero: aunque se podían censurar algunos ritos que se creía que estaban vinculados a la idolatría, también se podían tolerar fiestas y danzas relacionadas con la visión religiosa local (Lopes, 2016, 124).

Otra de las estrategias con las que se intentaba hacer frente al demonio era la confesión, considerada como un dispositivo fundamental de “control de las conciencias”, y que a su vez adquirió una dimensión inesperada de negociación y adaptación. Era un instrumento de individuación y de introyección del sentimiento de culpa, al imponer a los nativos una serie de categorías con las cuales deberían evaluar sus propios actos y pensamientos (Lopes, 2016, 121). Se debe tener en cuenta que los indios podían mantener una noción propia de la confesión pues podían consultar a los sacerdotes locales y, al mismo tiempo, a los jesuitas para confesar sus pecados. Esto puede representar uno de los ejemplos clásicos que daban cuenta de la apropiación del contenido doctrinal cristiano por parte de los indios. Otro de estos, que también es relevante para comprender el progreso de las misiones jesuíticas, es el de la analogía entre el papel que jugaba el misionero y el rol de los especialistas rituales o chamanes locales (Lopes, 2016, 112). En sentido contrario, era común que el misionero jesuita fuera considerado un chamán o proveedor de ciertos beneficios materiales por los indios amazónicos. Además de ejercer sus actividades espirituales, siempre buscaba proveer de recursos a los habitantes de las reducciones, ejerciendo una función de protección y cuidado.

Cabe señalar que, desde el obispado de Quito, se habían dictado medidas para resolver el asunto de las supersticiones las vanas observancias desde el siglo XVII. El prelado Alonso de la Peña Montenegro, autor del *Itinerario para párrocos de indios* (1668) aconsejaba a curas y misioneros estar atentos a dichas prácticas, pues muchas de ellas podían ser obra del demonio independientemente de los objetivos médicos o terapéuticos que definían la esencia de dichas actividades:

Esta vana observación se halla en palabras, en ceremonias supersticiosas que usan, y en medicinas que aplican para curar enfermos, o dar buena dicha a los desdichados, y para conocer esta vanidad, ponen los doctores por regla general, que midan y cotejen la causa con el efecto, si este excede y sobrepaja la virtud natural de la causa, señal es de que lo obra el demonio [...] en el modo de obrar las medicinas que se aplican, porque si está aquí el enfermo, y las diligencias de su salud se hacen en otro pueblo, o en tanta distancia, que esté fuera de la esfera y actividad del agente natural, señal es de que el efecto no es natural, sino por obra del demonio, porque obrar la causa naturalmente donde no está presente, es contra buena filosofía, y aunque esté presente la causa con el efecto, si en la aplicación de la medicina piden algunas circunstancias vanas, y ceremonias supersticiosas que son desproporcionadas y disparatadas para el intento, también es indicio de que obran por virtud del demonio (Peña Montenegro, 1668, 192).

De esta manera, el prelado calificaba a estas prácticas como un vicio común entre los indios, representado a través del respeto o temor que estos individuos mostraban ante algunos fenómenos presentes en la naturaleza agreste y la fauna selvática:

Cuando ven culebras que atraviesan el camino que andan, lo tienen por mal agüero o cuando las ven trabadas entre sí, y lo mismo cuando ven otras sabandijas, arañas y mariposas grandes, creyendo que les ha de venir algún grave mal, y a fin de evitarlo, hacen muchas supersticiones. Cuando oyen cantar lechuzas, búhos, buitres, gallinas u otras aves extrañas, y el canto de la tórtola, aullar perros, lo tienen por agüero malo, y pronóstico de muerte para sí, o para sus hijos, o para sus vecinos, y particularmente para aquel en cuya casa o lugar cantan o ahullan, suelen ofrecerles coca y otras cosas, pidiéndoles que maten y dañen a sus enemigos [...] (Peña Montenegro, 1668, 193).

Al igual que con el tema de la idolatría y la superstición, el obispo Peña ofrecía elementos que podían ser retomados por los párrocos y doctrineros, para identificar aquellas prácticas que derivaban de la influencia demoniaca, y otras que solo eran veniales, resultado de la ignorancia. Respecto a esto, indicaba que:

El pacto exterior con el demonio siempre es pecado mortal, y tanto, que ni la ignorancia excusa porque entre los fieles no la puede haber de que el comercio y trato con el demonio, que es tener amistad con él es pecado; más entre los infieles y gente que no han tenido instrucción, puede haber ignorancia invencible, que les excuse de pecado el tener trato y amistad con el demonio. [...] Y también será pecado venial, cuando vía de algunas cosas supersticiosas, sin atribuirles cierta eficacia en ellas, sino que conoce, que son vanas, pero vía de ellas por liviandad que tiene, y cuando las cosas obran por pacto implícito con el demonio, puede en eso haber ignorancia invencible de este pacto, y consiguientemente no será pecado mortal [...] (Peña Montenegro, 1668, 194).

En la obra de Maroni, se destaca la presencia de cierta homogeneidad acerca de la ritualidad presente entre las sociedades amazónicas. Si bien consideraba que estos tenían alguna noticia vaga sobre la existencia de un dios o deidad creadora, la idea era confusa y se encontraba plagada de errores. Sobre este punto, destaca la existencia de un mito entre los indios yameos acerca de la creación del mundo, que partía de la conformación misma de la estrechura del río Marañón, conocida como el Pongo de Manseriche. Este se ubicaba en la entrada de la región administrada por los jesuitas y cerca de la villa española de San Francisco de Borja:

Decían también que antiguamente, bajando un Dios por el Marañón y subiendo otro de abajo, para comunicarse entre sí, abrieron el Pongo, que es aquella célebre estrechura de que hablamos arriba. En este pongo, en una peña alta y tajada, que ocasiona uno de los pasos más peligrosos y llaman Mansariche, por los papagayuelos de ese nombre que en ella a veces se retiran, decían estaba en lo alto de ella el Iñerré (nombre con que llamaban en su lengua a Dios) en una cueva, donde tenía por mujer a un culebrón grande de los que llaman Madre del Agua [Yacu Mama], a donde fueron tres indios de sus antepasados a verle, y había tantos murciélagos en la cueva, que aquella noche los dos quedaron muertos; el que quedó con vida les trujo la noticia de las medicinas con que se curan en sus achaques y se las enseñó dicho Iñerré. (Maroni, 1998, 170)

En relación con el párrafo anterior, bajo la pluma del italiano se confirmaba el conocimiento o la noticia que algunos grupos amazónicos tenían sobre el Diluvio Universal presente en el Antiguo Testamento. Por esta razón, los misioneros jesuitas intentaban establecer ciertas analogías entre la religión cristiana y la religiosidad de los indios, situación que justificaba su virtud y su capacidad moral para recibir el dogma cristiano. Esto demuestra que el conocimiento de las religiones locales era un asunto esencial para que los misioneros jesuitas lograran sus objetivos espirituales. El padre Maroni indicaba el conocimiento que los indios tenían sobre una deidad llamada *Zumi Topana*, a pesar de que no le rendían algún culto específico. Esta situación descartaba, casi de forma inmediata, la presencia de alguna actividad que pudiera clasificarse como idolátrica. Sin embargo, en la escritura del jesuita italiano es posible rastrear ciertos rasgos de “exotismo”, que partía de una necesidad de integrar y adaptar las creencias a los esquemas conocidos. La selva amazónica era la caracterización de lo oscuro, lugar especialmente propicio para la acción demoniaca. De igual manera, este asunto se relacionaba con la caracterización de los indios como bárbaros, pues no solo era un recurso que servía como medio de legitimación de la conquista y la evangelización, sino que representaba el medio necesario para enseñarles a vivir cristianamente, siguiendo los principios de la “vida en policía”.

Si bien Maroni no hablaba específicamente de la pervivencia de cultos idolátricos entre los indios del Marañón, la narrativa que le dedica a la figura del Maligno refiere que este era el principal protagonista de los problemas sufridos por las misiones, y hablaba a través de los mohanes o hechiceros quienes “le consultan [...] y de él aprenden el arte no solo de curar y adivinar, sino también de causarles las enfermedades, pestes y otros desastres que regularmente los atribuyen.” (Lopes, 2015, 772) Era necesario descalificar las prácticas de los especialistas médicos y rituales, tildándolos como mentirosos, charlatanes, y al mismo tiempo como hombres engañados por el “simio de Dios”. En este sentido, resulta preciso enfatizar una distinción importante: si bien los misioneros jesuitas calificaban como

embustes las distintas ceremonias o rituales que realizaban los chamanes, no excluía la posibilidad de que el diablo se inmiscuyera en estos engaños. Era posible afirmar que algunos de ellos mantuvieron un pacto expreso con el demonio.

Sin embargo, también existía una opinión dividida entre los misioneros, aquellos que acreditaban que los chamanes tenían contacto y tratos con el demonio, y otros que los consideraban charlatanes. En el caso de Maroni lo refería como protagonista de todos los daños en la misión (Lopes de Carvalho, 2015, 772). Si bien podían ser embustes, el demonio se inmiscuía en los engaños. Por tanto, en el discurso permeaba una importancia por resaltar una realidad o presencia física del Maligno. De igual modo, la retórica discursiva presente en la obra del italiano podía enmarcarse bajo una premisa específica: si no se percibía de manera evidente la presencia de Dios, entonces el reino con el que se compartía la demarcación debería estar encabezado por el demonio. Por tanto, era contra este personaje y no contra los indios hacia quien debía enfocarse la ofensiva.

Al igual que otras crónicas jesuíticas, en las *Noticias Auténticas...* se menciona la existencia de prácticas supersticiosas que debían ser erradicadas. La superstición considerada como una influencia no explicable por la razón, podía ser relacionada con la ignorancia de los individuos, aunque esto no la eximía de ser una actividad indebida. En casos especiales, sobre todo en la reincidencia de prácticas, se debían imponer castigos físicos como azotes y cortes de cabello. Sin embargo, otros castigos comunes eran el destierro, la cárcel en algún convento u obraje, y la humillación pública en los autos de fe, además de la quema pública de aquellos objetos o instrumentos relacionados con las prácticas idolátricas. El obispo Peña Montenegro señalaba que era esencial la examinación continua de los sacerdotes a través de ciertos cuestionarios, que incluían tres preguntas básicas que permitían conocer el tipo de pacto ejercido por los hechiceros. De esta manera podían evaluar si había un pacto expreso con el Maligno:

La primera si han hecho algún pacto con el demonio de negar la fe, o renegar de Jesucristo y de adorarle a él como a Dios, o si a cerca del Santísimo Sacramento de la Eucaristía para sus hechizos, y embelecados han usado de algunas acciones nefandas. La segunda, si cometieron alguna herejía, persuadiéndole, y creyendo que los sacramentos de la Iglesia son unas ceremonias vanas, sin tener valor ni eficacia alguna. La tercera, es preguntarles, como han hecho los hechizos, si son cosas naturales, o con cosas sagradas, como son las aras del altar, agua bendita, ¿o con alguna reliquia del santísimo sacramento? Y si creyeron que estas cosas sagradas tenían de suyo virtud y eficacia para sus hechizos, que, en tal caso, no solo cometen pecado de sacrilegio, sino también de herejía. La cuarta si han obrado con sus hechizos algún daño a las personas, o cosas suyas, porque en tal caso tienen obligación a restituir, y satisfacer todos los daños que hubieren causado, por cuanto fueron causa eficaz de ellos (Peña Montenegro, 1668, 199).

Relacionando los argumentos del prelado con el texto de Maroni, se señalaba la presencia de algunos vicios comunes entre los indios amazónicos. Destacaban la pereza, la ira, la embriaguez y la gula. A consideración del jesuita, todos ellos podían mantener cierta relación con la influencia demoniaca. Por ejemplo, mencionaba que el principal vicio entre los indios que habitaban la región del río Pastaza era el de la embriaguez (Maroni, 1998, 190). Para remediar estas prácticas, consideraba esencial la ayuda ofrecida por los fiscales

indígenas encargados de la misión, quienes podían ayudar, e incluso erradicar, las borracheras públicas que hacían los indios durante sus ceremonias a través de la persuasión, pues muchos de ellos eran indicios de infidelidad y herejía. De igual manera, los gobernadores del cabildo, los alcaldes, los alguaciles y los fiscales presentas en las misiones podían informar sobre la presencia de adoratorios o huacas en donde se celebraban posibles cultos idolátricos.

Otro elemento importante era la curación de enfermedades por parte de los hechiceros, quienes, a través de embustes, curaban a base de soplos o succionando partes del cuerpo (Maroni, 1998, 193). Los personajes que realizaban este tipo de actividades ganaban cierta estimación entre los indios, cuando estos consideraban que habían sido curados de sus males. Los embustes de estos personajes representaban la influencia directa que ejercía el demonio:

Si sana el enfermo, dicen que lo resucitó, y entonces gana el mohan más estimación y la paga, que se le da de lo mejor que tienen. [...] queriendo un padre quitar este abuso en un principio a los cocamas que vivían en Guallaga, el cacique, ya cristiano, fuese a verse con el padre en nombre de todo el pueblo, y con voz alta, como reprendiéndole le dijo: “He sabido quieres impedir el curarnos a nuestro modo, lo cual no puedes hacer, porque ese es nuestro uso y así volvemos el alma al cuerpo de los que se mueren”. Y añadió: “Yo me morí, y muerto, fui a un lugar muy hermoso, en donde vi una casa muy adornada y en ella muchos asientos cubiertos con mantas; vi más de dos padres como vosotros, los cuales me dijeron: no es tiempo que quedes aquí, tres [así por tus] parientes te llaman mucho, vuelve a consolarles. Con esto resucité.” Oído esto, el padre le declaró como eso era engaño del Diablo, y para convencerlo, le dijo: “Vuestros padres y antepasados murieron ¿cómo no los detuvistes con vuestros cantos? A que respondió el cacique: Esos se murieron de una vez y totalmente ¿cómo los habíamos de resucitar? Juzgan que hay dos modos de morir; el uno es total y de una vez, como ellos dicen, y es la muerte verdadera que todos pasamos; el otro es no totalmente, y es cualquiera enfermedad grave, de esta quieren la resurrección que tanto agradecen a sus mohanes, diciendo que los restituyan el alma que los había desamparado (Maroni, 1998, 193).

Por tanto, los jesuitas debían diezmar el papel de estos personajes, a través del destierro temporal o definitivo de la reducción, dependiendo las consecuencias que se ocasionaban. El daño que ocasionaban los denominados “mohanes” afectaban la estabilidad espiritual de la vida reduccional. Maroni destacaba las “malas influencias” que ejercían sobre los indios, al decirles que sí que entraban a la iglesia de la misión, podían morir “hechizados”, además de que los misioneros eran los causantes directos de los males que aquejaban a los indios, como las epidemias y otras desdichas que se sufrían en la provincia. De igual manera, sobresale el caso de un indio que tenía la capacidad de hablar con el demonio en el interior de su casa, y actuaba a manera de un oráculo al que se consultaba en situaciones particulares.

Es posible observar una característica en común sobre las descripciones presentes en las crónicas religiosas, donde se mostraba una reconstrucción sobre la presencia o figura física del Maligno: podía hablar, aparecer o desaparecer a su antojo, metamorfosearse, inmiscuirse en el sueño de los indios, poseer las almas y cuerpos de los españoles, indios o negros (Rozat, 1995, 88). Si bien era una actividad a la que el jesuita italiano no daba el

suficiente crédito, la situación de una influencia demoniaca no quedaba descartada, pues se relacionaba de forma directa con las costumbres de los indios. Algo parecido ocurría con el caso de los omaguas y el proceso de achatamiento físico de sus cabezas, al considerar que lo hacían para asemejarse a la figura del Maligno (Maroni, 1998, 304-305).

En la tercera parte de las Noticias, Maroni presenta el caso de un indio curaca que decía ver al demonio en los bosques, situación que daba cuenta de que era un personaje al cual los indios temían. Según el testimonio, este se podía presentar en forma de animales presentes en la región como los tigres, aspecto que en la retórica jesuítica daba cuenta de la existencia del “exotismo” en la literatura misionera (Maroni, 1998, 381). Una herramienta para resolver esto era, en palabras del misionero, la administración del bautismo, y la enseñanza de la doctrina a través de ciertos medios visuales, como las imágenes de la virgen y del mismo demonio. Otra solución era el uso de la cruz, al ser el símbolo más importante del cristianismo.

Finalmente, para justificar la labor evangelizadora de la Compañía de Jesús en el Marañón español, Maroni enfatizaba en la existencia de ciertas virtudes que poseían los indios que aceptaban la reducción, principalmente los xéberos y los omaguas, al ser los indios aliados por excelencia de los jesuitas. A diferencia de otras naciones, estos eran puntuales para escuchar la doctrina, pedían permiso para ausentarse de las misiones, aceptaban los castigos si los merecían y mantenían cierto aprecio y respeto a los misioneros (Maroni, 1998, 198-199). Consideraba que las costumbres de los indios reducidos se reflejaban en las virtudes desprendidas de la vida reduccional, y estas derivaban de la correcta enseñanza de la doctrina, especialmente cuando los indios se encontraban en una edad temprana. De igual manera, se buscaba conversar el culto divino, reflejado en la arquitectura, la música, las procesiones y la participación de las sociedades reducidas en sacramentos como el bautismo y la confesión.

De igual forma, indicaba los medios necesarios para reducir a los infieles: tener intérpretes que conocieran o tuvieran la capacidad para aprender las lenguas locales, acompañarse de armadas españolas que les sirvieran de protección, poseer suficientes herramientas y objetos que pudieran servir como regalos para los indios y atraerlos a las reducciones (Maroni, 1998, 203). Era labor del misionero evitar las riñas entre las distintas parcialidades que habitaban en una misma misión, así como también recomendar que los indios cristianos salieran, en ocasiones, a visitar una ciudad o pueblo cristiano para que imitaran las “buenas costumbres” que allí se manifestaban. Al mismo tiempo, eran favorables las visitas anuales realizadas por el superior de la misión, acompañados de soldados españoles y el teniente de Borja, para castigar a los delincuentes y a aquellos reincidentes en las prácticas supersticiosas.

Reflexiones finales

Diversos estudios historiográficos que han atendido la labor espiritual ejercida por la Compañía han insistido en la existencia de una analogía, al considerarla como un ejército al servicio del papado y al proceso de contrarreforma. Por tanto, la defensa de la ortodoxia cristiana y la propagación de la fe era parte de su ministerio (Burrieza, 2008, pp. 182-183), y uno de los medios para lograrlo era a través de la difusión de una cultura escrita vertida en

distintos tipos de documentos tanto, administrativos como edificantes. Gracias a la revisión de la retórica presente en la literatura misionera de la Compañía de Jesús, es posible conocer la construcción de los denominados “saberes jesuíticos”. Uno de estos se centraba en buscar una explicación al ámbito cultural y religioso de las sociedades locales que amoldaban su cotidianidad al proyecto de vida reduccional presente en los sistemas de misión, asentados en los márgenes y territorios fronterizos de la América colonial. El proceso de adaptación, que incluía la imposición del dogma cristiano, afectaba la vida social y cultural de los indios, lo que motivaba a los misioneros jesuitas a desarrollar distintas estrategias que incluían la incorporación del “otro”. Esto se reflejó, en mayor medida, con el fenómeno de la “acomodación”: el sistema misional debía adaptarse o modificarse dependiendo las realidades locales.

Parte de este conocimiento, se plasmó en discursos retóricos que tenían objetivos en común. Entre estos destacaban la evangelización de los indios “neófitos” en la fe, el control político de las fronteras y la legitimación de la labor misionera. Como se señaló previamente, estas narrativas discursivas se constituyeron como un conjunto de saberes o conocimientos que daban cuenta del pasado indígena, destacando las prácticas, creencias o cosmovisiones relacionadas con las religiosidades locales. El problema central para los misioneros era que, algunas de estas, podían ser relacionadas con la idolatría o la superstición. Para revisar este asunto concreto, hemos retomado y analizado fragmentos pertenecientes a la obra escrita de un jesuita italiano que desarrolló sus actividades pastorales en el complejo misionero del Alto Amazonas: Pablo Maroni.

No se puede dejar de lado el contexto histórico que determinaba los discursos provenientes de la pluma del misionero. Este se caracterizaba por ser convulso, e incluso, contradictorio. Se encontraba marcado por el problema de las invasiones lusitanas que diezmaban el “sueño” misionero, y por un complejo proceso de reorganización derivado de las visitas provinciales ejecutadas desde la provincia del Nuevo Reino y Quito. De igual manera, sobresalió un aumento en el número de operarios o misioneros provenientes de distintas regiones europeas, derivado de la fundación de nuevos pueblos en los territorios del Bajo Marañón, Napo y Pastaza. Estos elementos ayudan a explicar la principal justificación de la labor espiritual realizada por la Compañía en estos territorios, y que se intentaba establecer de forma clara en los textos escritos: el aseguramiento del control político de estos territorios.

En la obra escrita del misionero italiano nos encontramos con distintos aspectos que caracterizaron su obra pastoral, destacando la insistencia a establecer algunos cambios o adaptaciones al modelo de vida reduccional, en beneficio de la estabilidad material y espiritual de las sociedades amazónicas. Un claro ejemplo era la incentivación al contacto directo entre los habitantes de la misión con sociedades ya “cristianizadas”, representadas por españoles y mestizos que habitaban en ciudades o villas situadas en los alrededores del complejo misionero. Otra de estas variaciones la encontramos en sus descripciones relacionadas a la capacidad, la moral y la virtud que caracterizaba a los indios reducidos, situación que daba cuenta de los progresos espirituales que justificaban el proyecto espiritual realizado en los territorios jurisdiccionales de la Real Audiencia de Quito.

Sin embargo, a pesar de la existencia de estos elementos en la pluma del jesuita, en la construcción retórica de su propia realidad nos encontramos también con la presencia y

pervivencia de prácticas transgresoras al orden moral y cristiano, que ponían en peligro la continuación de la vida reduccional. Si bien algunas de estas hacían referencia a actividades supersticiosas, no relacionadas a cultos idolátricos y derivadas directamente de la ignorancia, no se descartaba la existencia de influencias ejercidas sobre las consciencias de los indios amazónicos por parte del Maligno. Este asunto puede explicar la presencia de una figura física o visual del demonio en la escritura de Maroni, representada a través de distintos recursos narrativos como la naturaleza agreste y la fauna local, y que afectaban principalmente a aquellos individuos que no aceptaban la vida reduccional.

Otro punto relevante en la escritura del italiano es el de la función o cohesión social ejercida por los especialistas rituales, hechiceros o mohanés, quienes eran considerados como los protectores y difusores de las prácticas supersticiosas, relacionadas directamente con el asunto médico o terapéutico. A pesar de ser tildados como mentirosos o embusteros, la influencia que ejercía el Maligno sobre estos ellos representaba un problema grave hacia la estabilidad y conservación de la misión. De este modo, el argumento que definía a la superstición como una actividad que entorpecía el proyecto reduccional se convirtió en un argumento legitimador de la presencia jesuítica en la región de Maynas. Considerando que la defensa y la propagación de la fe representaba uno de los ministerios que guiaban la actuación de la Compañía, la erradicación de este tipo de prácticas se convertía en una actividad esencial, o al menos así lo demostraba la escritura misionera.

Referencias bibliográficas

Archivos

AGI: Archivo General de Indias.

Fuentes primarias publicadas

Maroni, P. [1738] (1988). *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribiéndolas por los años de 1738 un misionero de la misma compañía*. Edición crítica de Jean Pierre Chaumeil. Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonia Peruana, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Peña Montenegro, A. (1668). *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernández de Buendía.

Bibliografía

Astrain, A. (1925). *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, Tomo VII 1705-1758*. Madrid: Administración de Razón y Fe, Plaza de Santo Domingo.

Betrán Moya, J. L. (2014). Como corderos entre lobos hambrientos. La literatura misional jesuita en las fronteras amazónicas del virreinato peruano entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, 169-194.

- Burrieza, J. (2008). La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía Hispánica. *Hispania Sacra*, LX(121), 181-229.
- Cañeque, A. (2020). *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*. Madrid: Marcial Pons.
- Cañizares-Esguerra, J. (2008). *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons.
- Caro Baroja, J. (1974). *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*. Madrid: Taurus.
- Chantre y Herrera, J. (1901). *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español. 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.
- Chinchilla, P. y Mendiola, A., (2006). La construcción retórica de la realidad como una teoría de la modernidad. La enseñanza de la retórica en los colegios de la Compañía de Jesús en la Nueva España. En Correa, L., Lozano, R., Chinchilla, P., Mendiola, A. y Romano, A. *La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús*. México: Universidad Iberoamericana, 13-55.
- Cuturi, F. (2008). *En nombre de Dios. La empresa misionera frente la alteridad*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Estenssoro, J.C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.
- Fernandes, R. (2021). Os jesuítas no Marañón: Pablo Maroni e sua proposta para o desenvolvimento das Missões de Maynas. *Anos 90*, 28, 1-18.
- Fernández, G. (2012). *Hechiceros y ministros del diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (Siglos XVI-XXI)*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Gaune, R. (2017). Jesuit Missionaries and Missions in the Iberian Colonial World. En Zupanov, I. *The Oxford Handbook of Jesuits*. New York: Oxford University Press, 379-403.
- Gómez, S. (2012). “Contra un enemigo infernal. Argumentos jesuíticos en defensa de la Amazonia hispánica: provincia de Maynas, 1721-1739”. *Fronteras de la Historia*, Vol. 17, Núm. 1, pp. 167-194.
- (2014). *Frontera selvática: españoles, portugueses y su disputa por el noroccidente amazónico, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Jouanen, J. (1941). *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito: 1570-1774*, Tomo II. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Lara, G. (2014). *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lopes de Carvalho, F. (2015). Imagens do demonio nas missoes jesuíticas da Amazonia espanhola. *Varia Historia*, 31(57), 741-785.

- (2016). Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767. *Anuario de Estudios Americanos*, 1(73), 99-132.
- Maldavsky, A. (2014). Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (Siglos XVI-XVIII). *Histórica*, XXXVIII(2), 71-109.
- Marzal, M. (1992). *La Utopía Posible: indios y jesuitas en la América Colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Morales, A.; Radding, C. y Marroquín J. (2021). *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. México: Siglo XXI Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Moreno Yáñez, S. (2020). Misión: quimeras y realidades al este de los Andes ecuatoriales. 1586-1660. En Crespo, M. F. y Nájera, G. *Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 137-196.
- Negro, S. (2007). Destierro, desconuelo y nostalgia en la crónica del P. Manuel Uriarte, misionero de Maynas (1750-1767). *Apuntes*, 20(1), 92-107.
- Pagden, A. (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Prosperi, A. (1992). El misionero. En Villari, R., *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 203-239.
- Ramos G. y Urbano H. (1993). *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú, Cusco*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Rey Fajardo, J. (1974). *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*, Tomo II. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Rosas Moscoso, F. (1986). “La Amazonia en conflicto (Siglos XVI al XVIII)”. *Anthropologica*, 4(4), 39-68.
- Rozat, G. (1995). *América, imperio del demonio: cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rubial, A. y Escandón, P. (2010). Las crónicas religiosas del siglo XVIII. En: Vogetley, N. y Ramos, M. *Historia de la literatura mexicana: desde sus orígenes hasta nuestros días, Volumen 3: Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*. México: Siglo XXI Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, 269-307.
- Rueda Enciso, J. (2018). *Campos de Dios y Campos del Hombre. Actividades económicas y políticas de los jesuitas en el Casanare*. Bogotá: Universidad del Rosario.

**CUARTA PARTE: REGALISMO Y EXPULSIÓN. EL CASO DE LOS JESUITAS
ITALIANOS**

Gabriel Malagrida: missão e conflito no Grão-Pará e Maranhão no século XVIII

Gabriel Malagrida: mission and conflict in Grão-Pará and Maranhão in the 18th century

Luiz Fernando Medeiros Rodrigues* <https://orcid.org/0000-0002-4255-7646>

Introdução

O processo promovido do Tribunal do Santo Ofício português, que condenou o jesuíta italiano, P. Gabriel (1688 - 1761), à morte por garroteamento, seguido por queima do corpo em um auto-de-fé na Praça Rossio, em Lisboa, em 20 de setembro de 1761, segundo, Miguel Real “estabeleceu-se como síntese e coroamento da política antijesuítica pombalina ao longo da década anterior” (Real, 2009, 169). No seu propósito de construção de um Estado racionalista e iluminista, criado à imitação das nações da Europa Central, o ministro josefino, Sebastião José de Carvalho e Melo (Pombal), concentrou as investidas da máquina propagandística contra a Companhia de Jesus nos ataques à pessoa de Gabriel Malagrida (Assis, 2017, 513-533 y Leite, 1949, VII, 354-355).

Malagrida foi um jesuíta que se destacou na história da ação missionária da Companhia de Jesus no norte e nordeste do Brasil do século XVIII. Jesuíta ativo, professor de filosofia e teologia, escritor, dramaturgo, foi também um dos principais “missionários apostólicos” (volantes) da Vice-Província do Grão-Pará e Maranhão, além de profundo conhecedor dos sertões nordestinos e do interior da Amazônia Oriental.

* Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. E-mail: lmrodrigues@unisinos.br

Na sua fase missionária, viveu com os índios Tobajaras, Caicaies, Guanarés e Barbados no Maranhão (e Ceará). Percorrendo estradas de tropeiros e trilhas da caatinga, missionou no Piauí, Bahia, Sergipe, Pernambuco, Paraíba e Ceará, indo a pé de São Luís do Maranhão até a Bahia. Regressando ao Maranhão em 1747, deslocou-se para o Pará, trabalhando nas paróquias suburbanas e nas vilas vizinhas a Belém. Em 1749, viajou pela primeira vez para Lisboa, onde pregou sermões e deu exercícios espirituais à nobreza reinol. De volta ao Maranhão em 1751, passou imediatamente ao Pará, onde trabalhou até 1754, fundando casas de recolhimento para jovens órfãs e prostitutas e Seminários menores, para depois regressar definitivamente a Portugal (Leite, 1949, VIII, 340).

Gabriel Malagrida¹ foi um missionário jesuíta da Vice-Província do Grão-Pará e Maranhão de múltiplas faces. Além de ter sido um intelectual, também foi um jesuíta de ação, No Brasil, se distinguiu pelas fundações de seminários e casas de recolhimentos para as “convertidas”, realizando uma das mais importantes obras sociais e espirituais naqueles tempos (1720-1760).

Entre todos os jesuítas atuantes na colônia lusitana, o Pe. Gabriel Malagrida, destacou-se não apenas pelo seu trabalho missionário no Brasil ao longo de cerca de trinta anos, mas também porque foi alvo das investidas antijesuíticas pombalinas, tanto no Pará quanto em Lisboa.

Pela sua exposição pública milagreira e alto grau de convencimento, que contaminava as suas homilias nos tempos imediatos ao terremoto de Lisboa, em 1755, assumindo um discurso profético-escatológico totalmente adverso às medidas governativas pombalinas, concentrou, na sua pessoa, a violência da repressão política de Sebastião José de Carvalho e Melo, que o acusou de co-autoria moral no falido atentado ao monarca D. José, além de ser um dos principais mentores das dificuldades para a aplicação da política civilista pombalinas na Amazônia. Acusado de heresia, será julgado pelo Tribunal da Inquisição de Portugal e condenado à morte pelo garrote. Seu corpo foi esquartejado e queimado, e suas cinzas foram dispersas no mar (Franco, 2007, 546).

Mais conhecido pela sua atuação em Portugal e pela sua trágica morte, este capítulo se deterá na exposição documental dos últimos anos de ação apostólica de Malagrida no Grão-Pará. Analisando a documentação relativa às fundações dos seminários de Cameté e Parnaíba se evidenciará como a complexa questão do cumprimento das cláusulas contratuais sobre as “dotações” para fundação dos seminários foi motivo para o primeiro grande choque entre o recém chegado governador do Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (meio-irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo), e Malagrida, envolvendo na questão a inteira Vice-Província do Grão-Pará e Maranhão.

Nosso objetivo é avaliar criticamente quanto e como o conflito entre Malagrida e Francisco Xavier contribuiu para acirrar as tensões e a ruptura entre a monarquia portuguesa e a Companhia de Jesus, resultando na definitiva expulsão de todos os jesuítas do Brasil. As fontes consultadas, embora não exclusivamente, consistem-se em textos

¹ Nasceu a 5 de dezembro de 1689, em Managgio – Lago di Como (Itália). Ingressou na Companhia em 1711. Chegou ao Brasil em 1721, já ordenado padre. Foi condenado pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa como herege e executado aos 20 de setembro de 1761 (ARSI, *Bras.* 27, 40r; y Mauricio, 2001, 2481-2482).

produzidos pelos próprios missionários, companheiros de Malagrida, e na correspondência de Francisco Xavier com a administração do reino.

Chegada à Vice-Província do Maranhão e primeiras atividades missionárias

No final de 1721, com 33 anos de idade, Gabriel Malagrida embarcou para São Luís do Maranhão. São Luís era o porto principal, sede do governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, onde também estava a sede da Missão do Maranhão da Companhia de Jesus. Malagrida esteve pouco tempo em S. Luís, pois, como ainda não tinha prestado o seu *examen ad gradum*², foi destinado ao colégio de Santo Alexandre, em Belém do Pará, cerca de 200 léguas de distância. O caminho por mar era difficilíssimo, pois para se chegar a Belém, era necessário ultrapassar 33 enseadas e desviar de inúmeros bancos de areia, que faziam do trajeto um perigo constante para qualquer navegador experiente. Por via terrestre, o caminho passava por espessas florestas, torrentes impetuosas e, sobretudo, pelo território de indígenas em guerra com os colonos. Chegou a Belém em 1722. Ali, além de estudar línguas indígenas, preparando-se para o seu ministério de missionário, dedicou-se também à “cura de almas” dos colonos portugueses, sobretudo com as confissões e as pregações, revelando a sua grande capacidade como missionário popular.

Concluído o exame, juntou-se ao P. Luigi Maria Bucarelli (1684-1749) para trabalhar nas pregações populares em Belém. Descrevendo as suas atividades, Malagrida compara Belém a uma verdadeira Babilônia³, por causa dos maus costumes e da pouca religiosidade do povo daquela cidade. Percebendo que poucos frequentavam a missa e os sacramentos nos domingos, iniciou um movimento chamado “Companhia da Boa Morte” para afervorar a população.

Aos sábados à tarde, iniciava com uma pregação sobre o sentido da vida, a responsabilidade pessoal na salvação e a preparação para o encontro definitivo com Deus. No domingo, a pregação continuava em forma de meditação, seguindo-se a confissão e a missa. O que Malagrida fazia era simplesmente aplicar o método dos Exercícios Espirituais resumidos a um fim de semana. A “Companhia da Boa Morte” ficou tão popular que a associação chegou a reunir mais de 400 ouvintes. Escrevendo a Roma, Malagrida pediu para agregar a sua associação às demais “Companhias da Boa Morte”. Mas a resposta de Roma foi negativa, uma vez que na “Companhia” fundada por Malagrida participavam também mulheres, e isto ainda era uma inovação não aprovada⁴.

Depois de exercer o ofício de *consultor domus* e confessor dos estudantes, Malagrida assumiu como companheiro o P. Marco Antonio Arnolfini (1687-1745), italiano de Lucca⁵, nas pregações dos exercícios de oito dias que fez em Belém. Como pregado

² O *examen ad gradum* é o exame geral de filosofia e teologia que o escolástico deve prestar para concluir a sua formação como estudante jesuíta e que antecede a profissão definitiva dos votos perpétuos.

³ ARSI, *Vitae* 141, 224r. [Giulio Cesare Cordara], *Vita e Difesa del P. Gabriele Malagrida d. C. d. G., scritta dal P. Giulio Cesare Cordara dela med. C. con la giunta d'altri documenti autentici*. S/d.

⁴ ARSI, *Bras.* 25, 19v. Registro da carta do P. Geral Michelangelo Tamburini ao P. Gabriele Malagrida, missionário no Maranhão. [Roma] Ao Pará. Por via de terra e mar[ítima]. 20 de fevereiro de 1723.

⁵ ARSI, *Bras.* 27, 40r. *Catalogus Personarum Missionis Maragnonensis Ann. Dmi. 1722*, 1a. via.

popular, dedicou-se aos povoados vizinhos a Belém, percorrendo a pé a distância de 100 léguas, até os povoados de Camutá e Caeté (Rodrigues, 2010, 87-88).

Em 1723, ao deixar a cidade de Belém para S. Luís do Maranhão, Malagrida inicia a sua vida de missionário junto aos indígenas. Seu primeiro contato será com os índios Caicaies, nos rios Munim e Itapicuru, que, juntamente com os Guanarés, se tinham insurgido contra os portugueses, matando um missionário, o P. Vilar (1663-1719). A missão de Malagrida era a de tentar pacificar os indígenas e renovar o pacto de vassalagem com as autoridades coloniais de Belém (Rodrigues, 2010, 91-92).

Pelas suas cartas, sabe-se que Malagrida encontrou muita resistência por parte dos indígenas. Mas, sobretudo, ficou registrada a surpresa do missionário diante da inconstância dos indígenas. Para o jesuíta, os costumes ancestrais destes grupos indígenas eram entendidos como ação demoníaca. Malagrida conceberá os costumes indígenas não como um contraste cultural de dois mundos totalmente diferentes que se chocavam, mas como uma luta pessoal contra o próprio satanás.

As referências a esta luta pessoal são inúmeras, por exemplo, escreve que chegava a ouvir sibilos do demônio, e relata que tivera ameaças a sua integridade física. Em alguma ocasião, relata que inclusive chaga a vê-lo. Repetidamente relata que o viu, ouviu e que o expulsou de índios possuídos. Para combatê-lo, Malagrida usará o exorcismo. Como resposta, recebia ameaças de vingança.

No ano passado, aparecendo uma esperança, ainda que minguada, de se levar ao conhecimento de Deus e ao culto divino a ferocíssima nação Caicaies, me dirigi a esta missão (ainda que fosse destinado pelos superiores a cultivar a cidade). Em vão se opuseram os prudentes deste mundo, apelando para a experimentada e notória perfídia da nação indígena e para o abominável delito contra o venerável P. Villar, cometido há pouco pelos companheiros e consanguíneos dos Caicaies. Também viam perigo nos Caicaies por terem sido violentados ultimamente pelos portugueses, contra todo o direito das nações, e por sua revolta por terem que pagar o martírio do missionário em lugar de outros. [...] Só isso acrescentarei aos demais fatos, o que exigiria uma escrita a tempo maior. Com frequência, aquela antiga serpente tentou chamar, com sua espertíssima natureza e com vãos enganos e terrores, as nações indígenas aos ritos paternos e bosques dos antepassados. Também a mim apareceu visivelmente e ouvi os silvos do Dragão bem pertinho, atentando pela última vez a ruína dos neófitos, para que levantassem o acampamento, expulsando o missionário de qualquer jeito.

Escarnecia eu as insânias deste matreiro medonho, e dizia à minha boa consciência que já me pertenciam aquelas almas; mas, oxalá, pudesse eu rir um pouco mais! Pouco tempo depois, ao partir da cidade do Maranhão, se propagou um gênero de contágio, que, como entendo, maltratava os europeus mais mansamente, um pouco mais gravemente os Etíopes, os Mamelucos e outros deste tipo de mistura e cores. Quanto aos índios, o entanto, e, sobretudo, aos que saíram mais recentemente daquela vida silvestre e brutal, os atormenta a tal ponto e mata sem remédio, que quase nenhum dos Caicaies sobreviveu, se não reservassem intactos alguns, sobretudo os filhos, espalhando a nação em vários grupinhos. Enfrentei fadigas, angústias, perigos, fome, sede e quenturas aguentadas nestes imensos campos

andando a pé, e estes em péssimas condições. No meu peregrinar encontrava tudo queimado pelo sol canicular, que secava fontes e lagoas a ponto tal, que a lama servia de bebida. E, enquanto, aqui e acolá, eu andava percorrendo tudo para conquistar as ovelhas dispersas pelo medo e fugindo dos eu pastor na suspeita de ter ele próprio contraído a peste de outros. Por sugestão do demônio, penso eu.

Tudo isso, como digo, acho que deva ser imaginado e avaliado por qualquer um, mais do que dito por mim. Estou sumamente admirado, Rev. Padre, dos muitos abismos dos juízos divinos, que, por sinal, são profundíssimos. Quando, guiado por Deus, chegava a alguns semivivos para regenerá-los com o batismo de Cristo, tudo ia bem; para outros, no entanto, o que tentasse era trabalho totalmente perdido, desde que todos faleciam sem remédio, diante dos meus olhos e da água salvadora [...] ⁶.

Continuou nesta missão dos Caicaies, no Itapicuru do rio Munin, até que percebeu uma oportunidade de se aproximar dos Guanarés. Estes estavam localizados primeiramente no riacho Codó, no rio Itapicuru, a 14 dias de navegação de S. Luís do Maranhão.

Tinham sido descidos pelo P. Vilar, mas com o contágio da varíola e os rumores de que os portugueses estavam por vir para escravizá-los, tinham fugido para a floresta, depois de terem incendiado a aldeia. Depois de alguns anos, tinham se reaproximado de S. Luís. Em troca da paz com o governador, se comprometeram em fornecer 30 índios flecheiros aos portugueses, para combater os Barbados. Vilar acompanha os Guanarés e os portugueses na expedição punitiva aos Barbados. E, quando esta chega às terras dos Alguanarés, caem numa emboscada dos Barbados, os quais matam os portugueses, o P. Vilar e muitos dos Guanarés. Desde então, os Guanarés passaram a ser associados aos Barbados na morte de Vilar e dos portugueses que o acompanhavam (Rodrigues, 2010, 93-99).

Na expedição que fez para encontrar os Guanarés, Malagrida foi acompanhado por 20 neófitos Caicaies. Malagrida foi recebido com festa pelos Guanarés, os quais lhe preparam uma taba, levantaram um cruzeiro e acompanharam as pregações do missionário pela manhã e pela tarde.

Nas primeiras horas do dia seguinte, os Guanarés atacam aos Caicaies, matando-os todos. Quanto ao jesuíta, os Caicaies o amarraram a um tronco para ser sacrificado. Foi salvo pela intervenção de uma velha índia. Libertado, foi expulso e abandonado numa canoa no rio Itapicuru. Sem saber remar na forte correnteza do rio, viu-se em perigo de virar e afogar. Novamente, foi socorrido, desta vez, por um menino caicais ferido, escapado da matança dos Guanarés, que ao vê-lo, chamou-o da margem do rio. Nadando até a canoa, ajudou-o a segurar o leme. Passaram dias sem comer, e no limite de suas forças, Malagrida mastigou um pedaço da sua cinta de couro cru de boi. O menino morreu em consequências dos ferimentos, mas Malagrida conseguiu voltar à aldeia dos Caicaies, onde enfrentou a desconfiança dos índios, que o culparam pela emboscada aos Caicaies que o acompanharam.

⁶ ARSI, *Bras.* 26, 236r (cópia, *ibidem*, 235r-235v – com erro na indicação do local, Tapuitapera): Carta do P. Gabriel Malagrida, missionário no Maranhão, ao P. Geral, Michelangelo Tamburini. Missão de Tapicuru, 6 de julho de 1725.

Pouco tempo depois, Malagrida foi enviado como capelão numa expedição militar para um novo contato com os Guanarés. No acampamento da expedição, o jesuíta se desentendeu com o capitão da tropa. Este tinha permitido que os índios habitassem no acampamento de inverno dos militares. E, como se tratava de passar todo o tempo das chuvas no mesmo acampamento com os portugueses, Malagrida percebeu o grande perigo de contágio para os índios. Tentou impedir, mas foi em vão. A promiscuidade e a sujeira do acampamento favoreceram a difusão da peste. Muitos índios morreram contaminados e os que conseguiram sobreviver, fugiram, sendo presas de tribos inimigas.

No final de 1724, Malagrida foi enviado aos índios Tobajaras. A missão estava a cerca de 20 léguas de S. Luís, na margem esquerda do rio Itapicuru. Além dos Tobajaras, os missionários tinham reunido na mesma aldeia os Palajenses e os Tupinambas. Os Tobajaras também se tinham insurgido contra os maus tratos dos colonos portugueses.

Entre os Tobajaras, Malagrida morou sozinho. Como método de evangelização, servia-se de palavras simples para expor o catecismo e o decálogo.

Passada a temporada das chuvas, os portugueses decidiram fazer contato com os índios Ubirajaras, conhecidos pelos europeus como Barbados, a fim de “reduzi-los”.

No final de 1725, Malagrida teve os primeiros contatos com a tribo dos Barbados (Rodrigues, 2010, 111-112). Através de um língua como intérprete e muitos presentes, o jesuíta conseguiu se fazer aceitar pelos índios. E, conforme as instruções que recebera de seus superiores, em colaboração com os militares portugueses, conseguiu que os Barbados aceitassem a autoridade do rei português, entregando-lhe, como reféns, algumas crianças, filhas dos principais da tribo, que deveriam ser enviadas para o colégio de Nossa Senhora da Luz⁷, em S. Luís. Confiando no missionário, os Barbados entregaram-lhe várias crianças, que foram levadas ao acampamento. Depois de alguns dias, constatando o desaparecimento delas, Malagrida percebeu que as crianças tinham sido “atraídas” como escravas pelos portugueses.

Apesar de protestar com o comandante do acampamento, Gabriel Malagrida foi novamente enviado aos Barbados para descer outros reféns. Com muito trabalho, diante da desconfiança dos índios, conseguiu mais três reféns, num diálogo de uma margem à outra do rio, mediante um intérprete. Mas ao voltar ao acampamento dos militares, foi intimado a buscar outros mais, dado que três eram poucos. Por instrução do provincial, contrariado, volta à aldeia. As constantes exigências de reféns pelos portugueses enfureceram os Barbados que atacam os militares. No primeiro ataque, o fogo dos arcabuzes portugueses conseguiu matar muitos indígenas, mas num segundo ataque, literalmente com uma “chuva de flechas”, os Barbados colocaram os militares em fuga. O próprio Malagrida foi flechado no seu barrete. Vencedores, por intermédio do jesuíta, que passou meses tratando e convivendo com os índios, os Barbados estabelecem um tratado de paz com os portugueses (Rodrigues, 2010, 113).

⁷ Também chamado de “Colégio Máximo”, era a principal obra da Vice-Província no Maranhão. Além das aulas de gramática e retórica, ensinava-se a filosofia e a teologia.

Durante o tempo que passou com os Barbados, a peste contagiou uma grande parte dos índios. Para os feiticeiros, era o próprio missionário que a transmitia com a água que batizava os moribundos.

Durante o ano de 1727, com a saúde fragilizada, Malagrida voltou por um certo tempo ao colégio do Maranhão. Ali, pela falta de professores, ensinará humanidades e teologia aos escolásticos da Companhia, além dos vários apostolados com os habitantes de S. Luís e das fazendas vizinhas. No ano seguinte, retornou para a sua missão junto aos Barbados, novamente levantados contra os portugueses.

É nesta época que participa como capelão de tropa numa expedição dos Barbados e portugueses contra os índios Acroases ou Gamelas.

No final de 1729, sem aparente motivo, Gabriel Malagrida foi substituído na missão pelo P. João Tavares. Uma causa provável pode ser atribuída à sua contrariedade ao contato dos militares com os índios. Para assegurar a saúde e a liberdade física dos índios, o jesuíta desejava total aplicação do Breve de Urbano VIII, de 22 de abril de 1639, que proibia o cativo dos índios, e da lei régia de 31 de março de 1640, que mandava libertar os índios cativos, além de pretender criar aldeias independentes, reservando o governo temporal e espiritual aos missionários. Ensinou por um quinquênio Teologia. Quando não podia preparar antecipadamente as aulas com fichas para ditar aos alunos nas aulas, ditava tudo da cátedra, de improviso. Durante estes anos, desempenhou vários ofícios, entre os quais: consultor do colégio e da Vice-Província, confessor, examinar do exame *ad gradum*, prefeito geral dos estudos, além das atividades pastorais. Nas informações anuais da Vice-Província, consta que promovia excelentes *disputationes* de filosofia e teologia (Rodrigues, 2010, 150-152).

Rapidamente, criará fama como missionário popular das chamadas “missões populares” ou *pedaneas*. Estas pregações populares, também conhecidas como pregações “à moda italiana”⁸, consistiam em se concentrar por uma semana ou até quinze dias numa vila e, através de pregações durante todo o dia, dar uma instrução de catequese a toda a população, com uma metodologia bastante cênica e teatral. Pela manhã cedo, iniciava-se com uma procissão para despertar o povo à primeira pregação, seguindo as confissões e a missa. Pela tarde, mais uma procissão em homenagem a Nossa senhora, ou pelas almas do purgatório; ou sobre o inferno, sempre com uma representação teatral das várias passagens e carregando estandartes, imagens, instrumentos de trabalho, caixões de defuntos e toda o que fosse instrumento da vida cotidiana do povo daquela vila.

A grande viagem missionária de 1735 a 1737

Em 31 de julho de 1735, Malagrida iniciou uma nova etapa na sua vida missionária. Deixou definitivamente a missão junto aos índios para dedicar-se exclusivamente às pregações populares, agora com fama de profeta e taumaturgo (Rodrigues, 2010, 160).

⁸ ARSI, *Bras.* 26, 265r-267v: Carta do P. Gabriel Malagrida, missionário no Maranhão, ao P. Geral, Michelangelo Tamburini. Maranhão, 30 de agosto de 1727.

Inicia uma viagem à Bahia, que durará 17 meses e o levará a ser missionário volante no sertão baiano. Na carta de 4 de agosto de 1727, Malagrida já tinha relado ao Geral sobre a sua vontade de ir atender os colonos abandonados nas “aurifondinas” (Govoni, 1992, 34-35), ou seja, no garimpo das minas das regiões mais ao sul⁹. Assim, ultrapassando os limites da Diocese do Maranhão, avançou pela província do Piauí e pela região do Parnaguá.

Por onde passou, o jesuíta realizou missões populares, instruções catequéticas e construção e reforma de igrejas e capelas. As vilas visitadas são muitas. Pregou missões nas Aldeias Altas (Maranhão) e, de lá, vai até Piracuruca (norte do Piauí). Descendo em direção ao sul da Província do Piauí, seguiu caminho para a Bahia, passando por Aroazes, Mocha, indo depois para Parnaguá, até chegar ao rio São Francisco. Ali, esperou pela permissão do seu superior do Maranhão para passar aos sertões da Bahia, uma vez que se tratavam de terras sob outra jurisdição religiosa, a do Arcebispado da Bahia. Das margens do rio S. Francisco escreveu uma relação da viagem ao Geral, concluindo solenemente: “in ora magni Fluminis Sti. Francisci”¹⁰.

Iniciou as suas missões em Sento Sé, Pilão Arcado e Jacobina. Religiosamente, os colonos estavam praticamente abandonados pelo escasso clero diocesano. Muitas das capelas estavam abandonadas ou em completa ruína. E os colonos estavam sem qualquer assistência sacramental e espiritual. Numa das suas relações, Malagrida escreverá que revalidava, às vezes, até 40 casamentos.

Nestas viagens pelos sertões, certa de 1.800 km a pé, Gabriele Malagrida concebe a ideia de fundar conventos de recolhimento para mulheres abandonadas e prostitutas, além de seminários para iniciar um clero local. Escreveu ao geral, pedindo-lhe autorização para iniciar estas fundações. Mas a resposta do geral foi para que Malagrida não se precipitasse, pois havia dificuldade em encontrar apoio financeiro para a manutenção deste tipo de obra. Contudo, o geral permitia a fundação de um convento para moças de “boa família”, como freiras e a elas agregar, depois, as prostitutas, como recolhimento.

Para suprir a falta de clero diocesano nos sertões, Malagrida concebe o projeto de fundar seminários para recolher jovens destinados ao sacerdócio nas suas próprias regiões de origem, conforme os decretos do Concílio de Trento e as Constituições do Arcebispado da Bahia.

Ao chegar a Salvador, em 1738, precedido pela fama de “taumaturgo” e exímio pregador popular, iniciou uma pregação pelas igrejas da cidade, na qual participaram o bispo, governador e demais autoridades da cidade (Govoni, 1992, 40-41).

Em Salvador, Malagrida iniciou a fundação de uma casa de recolhimento-convento para as prostitutas da cidade. Recebeu, como doação para o futuro convento, uma ermida suburbana chamada de “Barroquinha”. Sendo um lugar pouco adequado para o fim proposto, a irmandade de N. Sra. da Soledade ofereceu um outro, onde se instalaram as

⁹ ARSI, *Bras.* 26, 252r-255v: Carta do P. Gabriel Malagrida, missionário no Maranhão, ao P. Geral, Michelangelo Tamburini. Maranhão, 4 de agosto de 1727.

¹⁰ ARSI, *Bras.* 26, 292r-v: Carta do P. Gabriel Malagrida, missionário no Maranhão, ao P. Geral, Michelangelo Tamburini. Das margens do rio S. Francisco, 29 de julho de 1736.

irmãs, todas filhas da terra, que começariam o convento. Receberam do jesuíta as Regras das Ursulinas e, como protetor, o Sagrado Coração de Jesus.

Malagrida permaneceu em Salvador por quase quatro anos, percorrendo o recôncavo baiano com missões populares pelas redondezas de Salvador: Inhambuque, Itaparica, Bonfim, São Felix, chegando quase ao Rio das Contas.

Ainda tentou fundar um seminário, mas sem sucesso. Somente em 1747, depois da compra do “Sítio da Saúde” por 1400 réis (em 1743), o seminário abriu em modo provisório.

A viagem missionária de 1740 a 1749

Chamado ao Maranhão, Gabriel Malagrida chegou a S. Luís em 1745. Na viagem de volta, passou por Sergipe del Rey, onde o seu poder taumaturgo novamente o precedeu (Govoni, 1992, pp. 44-45). As crônicas da sua missão registram que, durante o sermão da missa, estando o povo todo reunido na praça da cidade, armou-se um violento temporal. Acalmando o povo, a tempestade caiu ao redor da praça, sem atingir nenhum dos presentes. Naturalmente, ainda segundo os registros da missão, Malagrida aproveitou a ocasião para convocar à conversão e à reconciliação entre os colonos. O “fato prodigioso” aconteceu na missão popular pregada em Penedo, quando Malagrida libertou um navio encalhado.

Ao chegar em Recife, em 1741, precedido pela fama de “milagreiro”, o bispo, D. Frei Luís de Santa Teresa o aguardava para que também sua diocese o jesuíta iniciasse uma missão de conversão da cidade. A presença de Malagrida ajudou a população a aceitar definitivamente o seu bispo.

A seguinte missão foi em Olinda e nas vilas nos arredores em direção a Igarassu. Em Igarassu, com o apoio do P. Manuel Sepúlveda, Malagrida iniciou um outro convento-recolhimento, já que a sua tentativa de fundação em Recife fracassara. A compra da casa foi facilitada pela doação de D. Antônia Maria de Jesus, mas a manutenção ficou a cargo do comprometimento de futuros doadores. Isto gerou um protesto dos frades da cidade, temerosos de perderem suas próprias fontes de esmolas. Para acalmar os ânimos, o jesuíta recorreu apenas a doações de outras freguesias. Em 1 de março de 1742, entraram as primeiras mulheres pobres e prostitutas. Às irmãs do convento, deu um hábito semelhante ao dos jesuítas, com um coração de pano vermelho no peito (referimento ao patrocínio do Coração de Jesus) e as regras de Margarida Maria Alacoque (1647-1690). A nova congregação passou a se chamar do “Sagrado Coração de Jesus” (Govoni, 1992, 48).

Malagrida ainda passou cerca de três anos entre as vilas da região: Igarassu, Goiana, Paraíba e Ceará. Entre 1741 e 1745, pregou missões nos estados de Pernambuco, Paraíba e Ceará.

Na Paraíba, fundou um seminário para o clero diocesano. A tentativa de fundação de um seminário na Bahia, até 1747, não tinha dado qualquer resultado positivo. A oposição dos seus superiores foi tal que, segundo um dos seus companheiros, P. João Brewer (1718-1789), Malagrida até foi ameaçado de ser detido em cárcere doméstico se não controlasse o seu temperamento ativo e empreendedor.

Na Paraíba a situação era bem diferente. Contava com o apoio do próprio bispo e com a ajuda dos moradores. A dificuldade estava na legislação joanina que impunha para toda e qualquer fundação, não apenas o dinheiro necessário para a construção das obras, mas sobretudo a certeza financeira que a obra seria sustentada sem custos para a fazenda real. Ora, as restrições de ordem financeira não representavam um obstáculo para o jesuíta. Em geral, era um missionário “muito bom de esmolas”. O próprio geral Frantisek Retz (geral de 1730 a 1750) o advertira que cuidasse em não receber muitas esmolas nas suas missões populares.

Em 6 de dezembro de 1745, D. Frei Manuel da Cruz (1690-1764), bispo do Maranhão, foi nomeado bispo da Diocese de Mariana. Logo depois de chegar à diocese, em 28 de novembro de 1748, sabendo que para mandar os seminaristas estudarem no Rio de Janeiro ou na Bahia o custo era muito alto, pediu ao monarca que concedesse que o P. Malagrida o acompanhasse a Mariana, porque tinha demonstrado para toda a América, que as suas doutrinas e o seu exemplo não somente moviam os ouvintes à conversão, mas também a oferecerem esmolas para as pias obras. Mas no Recife, a tentativa de fundação do seminário fracassara pela falta de esmolas. A D. Inácio de Santa Teresa, OSA (1682-1751), Malagrida sugerira, sem sucesso, que usasse a taxas e as multas dos tribunais eclesiásticos para a manutenção dos seminaristas e seus professores. Em Olinda, a situação foi diferente. Primeiro, contava com o apoio do bispo, D. Frei Luís de Santa Teresa, OCD (1739-1753). Enquanto crescia o Mosteiro de Igarassu, Malagrida iniciou a fundação do seminário na cidade de Paraíba. Embora já tivesse arrecadado o necessário para a manutenção dos seminaristas, por desentendimento com o governador, o jesuíta saiu de Paraíba, sem iniciar a construção. No verão de 1744, Malagrida voltou à Paraíba, mas ainda encontrou o governador com parecer contrário. Somente após a morte do governador João Lobo Lacerda, o jesuíta retornou, pela terceira vez, à Paraíba; e com o apoio do novo governador, Antônio Borges da Fonseca, deu-se início à construção do seminário. O seminário da Paraíba começou ao lado do Colégio São Gonçalo dos jesuítas, fundado em 1730. A documentação atual não nos permite reconstruir com certeza nem o currículo de estudos, nem o regimento do seminário. Ao que parece, foi um “Seminário Menor”. Pode-se pensar que o mesmo seguia, em linha de máxima, o regime de vida de internato, com estudos de Humanidades e Retórica (Govoni, 1992, 47-62).

No período da sua permanência na Paraíba, Malagrida continuou com as suas pregações populares nas vilas da região. Em Icó, por exemplo, recebeu a fazenda Formiga (situada no sertão de Piancó, na Paraíba) em benefício do seminário e do convento de Igarassu. Ao terminar a sua jornada na Paraíba (1746), deslocou-se em direção norte, rumo ao Ceará.

Finalmente, chegou a São Luís do Maranhão em maio de 1747. Poucos dias depois da sua chegada à sede da Vice-Província, a pedido do bispo, aos 17 de maio, Malagrida embarcou numa canoa rumo a vila de Tapuitapera, do outro lado da baía de S. Marcos (Santo Antônio de Alcântara). Lá iniciou mais uma das suas missões de pregação popular junto a uma população, na maioria, composta por indígenas. Após fazer os seus exercícios espirituais anuais, dirigiu-se às fazendas vizinhas até a metade de julho, quando voltou para S. Luís. A 2 de agosto, parte para Belém do Pará. E em fevereiro de 1749, chegou ao Pará o novo bispo, D. Frei Miguel de Bulhões e Sousa, OP (1706-1778). As relações entre os jesuítas e o bispo logo se tornaram conflituosas. E um dos focos de tensão foi exatamente a

atuação missionária de Gabriel Malagrida e o seu empreendedor espírito de fundador de seminários.

A “erva” que podia embaraçar a lavoura do monarca

Ao ser nomeado para a Diocese de Belém do Pará, D. Frei Miguel de Bulhões já vinha com o ânimo crítico à presença e atuação das congregações missionárias que estavam na Amazônia; em particular, ainda em Lisboa, recebera inúmeras queixas contra os jesuítas da Vice-Província. Um dos focos de tensão entre os jesuítas e Bulhões será justamente o ativismo apostólico do P. Malagrida.

Na carta de Bulhões ao jesuíta Bento da Fonseca, de 29 de junho de 1749, o bispo pedia ao procurador das missões que entregasse uma carta sua ao P. Carboni, secretário do monarca, na qual relatava um *escandalozo insulto* em desprezo da Igreja¹¹, e como ele defendera os jesuítas do ouvidor-geral daquele Estado, “[...] por conhecer evidentemente que he declaradamente parcial contra a Companhia”¹². Também pedia ao P. Bento que se fizesse seu procurador junto ao rei, fazendo com que o jesuíta lembrasse o monarca dos seus requerimentos, especialmente da sua suplica para que D. José o livrasse daquela terra, “[...] onde alem de viver asustadissimo com este universal contagio [...]”¹³, temia as *mil dezatençoens* do ouvidor, caso ficasse mais anos no seu ofício e soubesse das informações contrárias que enviara à coroa.

Ao procurador das missões em Lisboa, D. Bulhão escrevia informando que, quando chegara ao Pará, encontrara *bastantemente embaraçado* um requerimento do P. Malagrida, sobre a fundação de um recolhimento e a ereção de um seminário. Por isso, para que *serenasse todas estas tempestades*, passara duas provisões: numa entregara a administração do seminário à Companhia, noutra dera licença para o P. Malagrida fundar o recolhimento projetado pelo missionário¹⁴.

Em 31 de maio de 1749, D. Miguel escreveu ao Conselho Ultramarino sobre as fundações que o P. Malagrida já tinha feito e outras que planejava fazer. Informava o monarca sobre uma representação que o missionário jesuíta lhe apresentara¹⁵. O jesuíta desejava fundar um seminário com algumas esmolas adquiridas com o próprio zelo.

¹¹ Tratava-se da subtração da justiça de um condenado à morte (AHU, *cód.* 209, *ff.* 206v-210r: *Parecer do Conselho Ultramarino sobre a subtração do condenado à morte, o índio Joaquim Negro, pelos padres do Colégio da Companhia de Jesus da Capitania do Grão-Pará e Maranhão*. Lisboa, 23 de dezembro de 1749).

¹² BNP, *Reservados*, *cód.* 4529, *f.* 55v: *Carta de D. Miguel de Bulhões, Bispo do Pará, ao P. Bento da Fonseca, Procurador das Missões*. Belém do Grão-Pará, 29 de junho de 1749.

¹³ BNP, *Reservados*, *cód.* 4529, *f.* 56r-v: *Carta de D. Miguel de Bulhões, Bispo do Pará, ao P. Bento da Fonseca, Procurador das Missões*. Belém do Grão-Pará, 29 de junho de 1749.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ AHU, *cód.* 485, *ff.* 388r-v: *Cópia da carta de Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, Governador do Maranhão [e Capitão-General do Pará], a D. Fr. Miguel de Bulhões, Bispo do Pará*. Pallacio 22 de março de 1749. AHU, *cód.* 209, *ff.* 219r-v: *Parecer do Conselho Ultramarino sobre a Provisão passada pelo Bispo do Pará ao P. Missionário Gabriel Malagrida, para a ereção de um seminário e um recolhimento para mulheres*. Lisboa, 20 de maio de 1750.

Todavía, encontrando dificultades, não pudera dar início à execução da obra até aquele momento. Mas, esperava que, com a vinda do novo bispo (de Bulhões), pudesse receber um despacho em seu favor.

Considerando Bulhões, que não podia iniciar o seu governo com maior felicidade que a fundação de uma obra que interessava tanto a fazenda real, quanto o bem espiritual da sua diocese, na qual — dizia — “[...] o pessimo exemplo dos Pays hé a primeira, em que tomaõ liçoens os filhos”¹⁶, decidiu facultar-lhe a licença pedida, passando-lhe uma provisão, que submetia à aprovação do conselho real e do monarca. Também pedia a aprovação das cláusulas vinculantes que impusera para dar a sua provisão, e que, a seu parecer, eram necessárias para a subsistência do seminário, sempre no respeito das regalias do padroado real. À sua carta, o bispo anexava uma outra do governador Francisco Pedro Gorjão, de 30 de maio do mesmo ano, e todos os papéis sobre a matéria¹⁷.

Na sua carta, o governador esclarecia o porquê dos *embarassos*. Depois de missionar em Pernambuco, Ceará e nos sertões da Parnaíba, em 1747, Malagrida chegara ao Maranhão. Em S. Luís, exercera os mesmos ministérios pastorais que fizera no sertão nordestino: pregações, confissões e exercícios espirituais de Santo Inácio. Dali, passara ao Pará, onde, continuando as mesmas funções de missionário popular, recebera muitas esmolas, ou porque pedia, ou porque a devoção dos fiéis lhe concedia. Entre estas últimas, um morador de Belém, um certo Antônio da Costa da Fonseca, doara ao missionário umas casas de sua propriedade, destinadas à fundação de um seminário para estudantes ou para um recolhimento para mulheres que quisessem viver a vida contemplativa em clausura e com votos¹⁸. Para tal intento, celebraram escritura pública, com o beneplácito dos vários credores do próprio Antônio da Costa, cujas casas estavam hipotecadas.

Quando o jesuíta pôs em execução a obra do seminário e tentou dar início a construção do recolhimento, só então fez o requerimento necessário ao governador, pedindo as devidas licenças. Ao governador, logo apresentou-se o problema da mão-de-obra, pois o missionário não tinha os índios necessários para as obras.

O ouvidor-geral da capitania, consultado pelo governador, informou que, sem a explícita ordem do rei, o P. Malagrida não poderia iniciar a construção. E, no seu parecer, aconselhou a convocação de uma junta, para conferir a matéria e resolver tudo sem infração do direito régio.

A junta extraordinária foi convocada para o dia 3 de março de 1748¹⁹. No palácio do governador, com o bispo e o governador reuniram-se: o ouvidor-geral, Luiz José Duarte Freira; o provedor da fazenda, Lourenço de Anveres Pacheco; Fr. Inácio da Conceição, superior dos religiosos de Nossa Senhora do Monte do Carmo; Fr. Manuel Álvares, comissário geral dos religiosos de Nossa Senhora das Mercês; o juiz ordinário, Manuel

¹⁶ AHU, cód. 485, f. 383r: *Cópia da Carta de D. Fr. Miguel de Bulhões, Bispo do Pará, ao Rei*. Belém do Grão-Pará, 31 de maio de 1749.

¹⁷ AHU, cód. 485, ff. 385r-396v: *Cópia da Carta de Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, Governador do Maranhão [e Capitão-General do Pará], a D. João V, Rei de Portugal*. Pará, 30 de maio de 1749.

¹⁸ *Ibid.*, f. 385r.

¹⁹ APEP, vol. 46/961, ff. 4v-5r: *Termo de Junta Extraordinária*. Belém, 3 de março de 1748.

Correia de Oliveira, e o vereador mais velho da Câmara, Caetano José de Figueiredo, além do P. Malagrida. A todos, foram apresentados os requerimentos do missionário, que *na substancia da suplica* eram:

[...] fundar hum recolhimento nesta cidade, que não seja por agora com forma de claustros conventuaes, mas só por modo de huma caza ordinaria *para* nella recolher algumas Donzellas pobres; e *que* outro sim intenta erigir hum seminario *para* educação doutrinal dos Estudantes desta cidade, pedindo *para* a construcção desta obra adjutorio de Indios forros pelo seu salario²⁰.

A junta ponderou se fosse permitida uma e outra fundações, sem a expressa licença do monarca, e se era lícito conceder índios trabalhadores na forma pedida pelo jesuíta, sendo este caso fora do serviço indicado no *Regimento das Missões*. Também considerou que, pela ordem real de 6 de fevereiro de 1714, o monarca proibia qualquer obra de convento ou hospício (residência), exceção feita unicamente para um hospital, construído pelos religiosos da Província da Conceição, com a provisão real de 13 de janeiro de 1724. Ainda mais que, com a ordem régia de 1 de abril de 1739, o monarca mandava expulsar os religiosos do Carmo do hospício da Vila da Vigia, como punição por terem feito aquela fundação sem a sua explícita permissão. Por outro lado, o Conselho Ultramarino comunicara ao governador Gorjão, com a provisão de 21 de fevereiro de 1747, que se erigisse um seminário naquela capitania.

O ouvidor-geral da capitania opinou que não se poderia edificar o recolhimento sem licença do rei, mas que se poderia fundar o seminário, sempre com a prévia licença do monarca, sem contrariar as leis já estabelecidas. A este parecer se conformou o juiz ordinário. Fr. Inácio da Conceição aconselhou que uma e outra obra poderiam ser fundadas, mas sob faculdade real. Do mesmo parecer foi vereador mais velho, Caetano José. Acrescentou, porém, que a fundação do recolhimento era imprópria porque era *terra pobre e com dificultosa economia* para se sustentarem pessoas congregadas em comunidade. Do mesmo parecer, sobre o recolhimento, foi o voto do Fr. Manuel Álvares. Mas sobre o seminário, propôs que o governador o permitisse *pro mune*. Finalmente, o voto do provedor da fazenda se associava aos demais²¹.

Neste momento, Malagrida tentou votar, uma vez que o reitor do colégio da Companhia, o P. Manuel Ferreira(107-1760), ao ser convocado, o enviara como seu representante. A ata da junta diz simplesmente que “[...] se lhe não admittio o votto, por ser a mesma parte que requeria as fundaçõens”²². A junta decidiu que o missionário não deveria continuar com as fundações, até receber a licença do monarca²³.

Não fazendo atenção à decisão da junta, Malagrida continuou insistindo nas fundações; não apenas de um seminário e um recolhimento para mulheres, mas acrescentando também a intenção de erigir uma casa para exercícios espirituais. E, como o

²⁰ Idem, f. 4v.

²¹ Idem, ff. 4v-5r.

²² Idem, f. 5r.

²³ AHU, cód. 485, ff. 385v: *Cópia da Carta de Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, Governador do Maranhão [e Capitão-General do Pará], a D. João V, Rei de Portugal*. Pará, 30 de maio de 1749.

governador continuasse a se opor às construções, o missionário insistiu que, pelo menos, permitisse construir um recolhimento para órfãs, anexo à igreja da misericórdia.

Malagrida argumentava que se o monarca era servido acabar as obras da Igreja da Sé, construir o Palácio Episcopal e um seminário, não via o porquê, durante o tempo das construções, de não poder antecipar aos seminaristas a forma de vida que os dispusessem para o ministério sacerdotal nas casas doadas, onde haveria um mestre religioso para instruí-los.

Diante desta argumentação, o governador Gorjão cedeu e ordenou que fossem cedidos os índios necessários para a modificação das ditas casas²⁴. Mas, como o governador preparava uma visita ao Maranhão, deu ordens ao capitão-mor João de Almeida da Mata para que não consentisse o início das obras, até que ele voltasse a Belém.

Com efeito, o capitão-mor cumpriu a ordem. Todavia, Malagrida, não apenas deixou de lado a ordem do governador, mas insistiu a viva voz com insistentes requerimentos para construir o recolhimento junto à misericórdia, sem querer esperar qualquer ordem real²⁵.

De volta a Belém, o missionário continuou a pressionar o governador com pedidos para a fundação do seminário e do recolhimento, argumentado que no caso do recolhimento, já havia até comprado uma casa por mais de 11.000 cruzados em cacau, sob a administração da Companhia. Neste momento, o governador solicitou o parecer da mais alta autoridade eclesiástica da capitania: o bispo Bulhões²⁶.

Após várias reuniões, o governador e o bispo entraram em negociação com o vice-provincial da Companhia. Houve acordo sobre as condições necessárias para a fundação do seminário, tendo presente algumas condições vinculantes, impostas pelo bispo. Todavia, as partes em causa não concordaram na quantidade da renda necessária para o sustento de quatro seminaristas, uma vez que o reitor do colégio não queria dispor dos bens do colégio, se as esmolas não fossem suficientes para a subsistência dos seminaristas. Quanto ao recolhimento para as órfãs, como não havia renda para sustentá-las, e como também não havia o suficiente para dotes matrimoniais, o governador escreveu à coroa para que não permitisse a sua fundação naquela situação.

Pelo mesmo motivo, aconselhava que o monarca também não aprovasse o recolhimento para as mulheres que se dedicassem à vida contemplativa, ainda mais quando aquela capitania resultaria escandaloso, dada a grande falta de gente para a colonização. Contudo, nada impedia a sua fundação no futuro, quando aquela terra fosse suficientemente

²⁴ AHU, cód. 485, ff. 386r: *Cópia da Carta de Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, Governador do Maranhão [e Capitão-General do Pará], a D. João V, Rei de Portugal*. Pará, 30 de maio de 1749.

²⁵ APEP, vol. 55/986, ff. 4v-5r.

²⁶ AHU, cód. 485, ff. 388r-v: *Cópia da carta de Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, Governador do Maranhão [e Capitão-General do Pará], a D. Fr. Miguel de Bulhões, Bispo do Pará*. Pallacio 22 de março de 1749.

povoada²⁷. Tudo foi enviado à Lisboa para a aprovação do rei. E, para tratar destas fundações, Malagrida embarcou para Lisboa, em 7 de dezembro de 1749²⁸.

Em Lisboa, o procurador da fazenda real²⁹, visto os documentos, propôs que o conselho ultramarino enviasse tudo para a deliberação do rei e que o monarca aprovasse a licença concedida, bem como as condições elencadas pelo bispo, colocando-as como vinculantes à sua aprovação real.

A cláusula principal determinava que fosse examinado se, com efeito, havia um fundo suficiente para a fundação do estabelecimento e se havia rendas que garantissem o sustento de quatro seminarista, um reitor, um mestre, e demais pessoas de serviço, que deveriam ajudar no seminário.

Além disto, o procurador recomendava que o monarca ordenasse ao bispo de não consentir a fundação do seminário, sem fazer antes um *juízo prático*, assegurando que houvesse renda suficiente para a manutenção da obra. De tudo o bispo prestaria contas diretamente ao rei.

O parecer do procurador também recomendava que, se fosse do serviço do monarca conceder a administração do seminário à Companhia, dever-se-ia então participar esta resolução ao governador, aprovando-se-lhe o eventual veto, se a administração fosse passada antes que o jesuíta tivesse obtido a faculdade real para a fundação do seminário, que sem dúvida a deveria preceder.

Quanto ao *recolhimento* que Malagrida pretendia criar, também parecia ao procurador que o Conselho deveria ordenar ao governador que não consentisse a sua fundação sem que houvesse uma ordem precisa.

O motivo de tanta cautela era de ordem prática. Não parecia justo ao procurador que o monarca permitisse a fundação de um convento feminino de clausura, com profissão regular, quando, nas *Conquistas*, especialmente no Maranhão, de ordinário havia falta de gente, ainda mais para se dedicarem àquele estado. Tão pouco, argumentava o mesmo oficial régio, havia rendas que bastassem para dotar um convento com aquela abundância necessária para a boa observância de seus membros. Porém, não via qualquer inconveniente na edificação de um *conservatório* ou *recolhimento* para mulheres. E, se tais mulheres, quer por vocação, quer por outro motivo qualquer, quisessem se retirar, teriam toda a liberdade de saírem. Por fim, opinava que aprovava a fundação de um *recolhimento* para órfãs, que poderia ser entregue à administração da Misericórdia, para serem educadas e depois casarem.

Para as duas fundações propostas, o monarca poderia conceder a sua licença, sob a exclusiva condição de serem respeitadas as cláusulas impostas pelo ordinário a respeito do seminário, ou seja, que não se desse princípio às fundações, sem que o governador e o bispo fizessem uma plena averiguação da existência dos fundos necessários para a ereção

²⁷ AHU, cód. 485, ff. 385r-396v: *Cópia da Carta de Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, Governador do Maranhão [e Capitão-General do Pará], a D. João V, Rei de Portugal*. Pará, 30 de maio de 1749.

²⁸ BNP, *Reservados*, cód. 4529, f. 58r-v.

²⁹ AHU, cód. 485, ff. 383r-384r: *Parecer do Procurador da Coroa*. Lisboa, 23 de março de 1750.

das fundações. Também deveriam certificarem-se que os fundos disponíveis fossem suficientes e que houvesse um rendimento fixo, que assegurasse a observância da finalidade de cada uma das obras: o sustento das recolhidas e os dotes competentes às órfãs, destinadas ao matrimônio.

Por último, o procurador também sugeria que, nesta matéria, o bispo e o governador teriam de proceder com toda a cautela e prudência, uma vez que o conhecido zelo apostólico do P. Gabriel Malagrida, algumas vezes, o podia fazer esquecer dos meios temporais concretos, persuadindo-se que os conseguiria mais facilmente do que na realidade poderia suceder.

O parecer do procurador da coroa³⁰, também interpelado pelo conselho ultramarino, conformava-se com o do colega da fazenda real. E, assim, decidiu fazer o conselho, em 20 de maio de 1750³¹.

Quanto à ereção do seminário, o conselho ultramarino sugeria que o monarca encarregasse o bispo das averiguações necessárias que o procurador da fazenda apontara³² no seu parecer; quanto ao recolhimento *educatoris* para as órfãs e ao conservatório para mulheres, antes que o monarca concedesse a licença para a sua ereção, determinava que taxativamente fossem demonstrados os meios e as condições que o missionário jesuíta dispunha para as devidas fundações³³.

Com tais advertências, o monarca tudo aprovou no seguinte 27 de maio, passando-se as provisões correspondentes: uma para o bispo³⁴ e outras duas para o governador.

Na primeira provisão, de 29 de maio, D. João V ordenava ao governador que informasse ao conselho ultramarino se havia benfeitores dispostos a doarem dotes para as fundações; em caso positivo, a quanto amontavam estes dotes, em que lugares se fariam as fundações e quais seriam os estatutos respectivos³⁵.

Na segunda provisão, com data de 23 de julho de 1750, o monarca não só confirmava a utilidade de se fundarem no Brasil recolhimentos para mulheres e meninas, bem como de seminários para a mocidade, mas recordava como seu pai, o defunto D. Pedro

³⁰ *Ibíd.*

³¹ AHU, *cód.* 485, *f.* 343r-343v: *Consulta em que o Conselho pede a Sua Magestade declaração às resoluções do mesmo Senhor para a fundação dos Conventos, Conservatorios do Brasil.* Lisboa, 3 de novembro de 1750, com o *Cumpra-se* de 18 de Janeiro de 1751.

³² AHU, *cód.* 485, *ff.* 383r-384r: *Parecer do Procurador da Coroa.* Lisboa, 23 de março de 1750. AHU, *cód.* 485, *f.* 386r: *Cópia da ordem de Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, Governador do Maranhão [e Capitão-General do Pará], ao P. Malagrida, concedendo alguns índios para uma casa em troca do serviço devido ao dito ministério.* Pará, 7 de março de 1748 [*sic!*]. AHU, *Vol.* 209, *ff.* 219r-v.

³³ AHU, *cód.* 485, *f.* 380r: *Parecer do Conselho Ultramarino.* Lisboa, 20 de maio de 1750. AHU, *vol.* 209, *ff.* 219r-v.

³⁴ AHU, *cód.* 485, *ff.* 379r-379v: *Provisão de D. João V a D. Fr. Miguel de Bulhões, Bispo do Pará.* Lisboa, 3 de julho de 1750.

³⁵ AHU, *cód.* 485, *ff.* 344r-v: *Provisão de D. João V, Rei de Portugal, a Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, Governador do Maranhão [e Capitão-General do Pará].* Lisboa, 29 de maio de 1750.

II, para incentivar a fundação de recolhimentos femininos, impusera como condição apenas a licença do ordinário. Portanto, D. João concedera a licença ao P. Malagrida para fundar seminários na Paraíba, Parnaíba, São Luís do Maranhão, Belém do Pará e Camutá; e o recolhimento de Igarassu, com os estatutos que o padre desse; mas com uma ressalva: que os recolhimentos só podiam ser para mulheres professoras, com trinta anos de idade, e com dote suficiente para a sua vida em clausura, além das manifestas virtudes necessárias para o estado de vida religiosa. Além disto, fazia mercê ao jesuíta para estabelecer semelhantes fundações em qualquer outra parte da América, havendo comodidade e subsistência necessária. Também ordenava que fosse executado o breve pontifício que instituía em convento de religiosas professoras o recolhimento das Ursulinas do Coração de Jesus, na Bahia; e que os demais recolhimentos, atuais e futuros, assumissem a mesma forma de clausura. Finalmente, para as sobreditas fundações bastariam aprovação e licença do ordinário e do governador, sem esperar pela licença do conselho ultramarino, mas que deveria ser informando de todas as novas ereções. E, tomando sob a sua real proteção os ditos conventos, seminários e recolhimentos, concedia 300.000 réis anuais para os seminários que se erigissem na Bahia e no Rio de Janeiro e 200.000 réis anuais para cada um dos que já estavam iniciados ou se erigissem *ex-novo* nos outros lugares, sendo as referidas côngruas pagas pelos rendimentos dos dízimos das respectivas provedorias, que se entregariam aos reitores e superiores da Companhia para o sustento dos seminaristas³⁶.

O suplemento de informações, pedido pela primeira provisão real (de 29 de maio), foi respondido por Gorjão com a carta de 30 de agosto de 1750. O governador informou ao conselho ultramarino que apresentara o problema dos dotes para as fundações aos homens que eram capazes de concorrerem com seus bens, expondo-lhes a utilidade que seguiria para todas as famílias daquela capitania. Porém, todos se achavam em condições tais que não podiam doar qualquer ajuda, não por falta de vontade, mas pela indigência de posses em que se achavam, após a grande epidemia de varíola. Assim também responderam os oficiais da câmara de Belém, quando indagados pelo governador.

Muitos colonos tinham prometido esmolas para as fundações do P. Malagrida. E, segundo lhe constava, as promessas assinadas estavam em poder do bispo da diocese, D. Bulhões. Todavia, depois do contágio da epidemia de varíola, que dizimara inteiras tribos indígenas, ficou apenas a boa vontade, pois os benfeitores estavam reduzidos à miséria, sem bens suficientes para satisfazerem as promessas de doações³⁷. Nestes termos, era impossível qualquer fundação. Somente o soberano dispunha de recursos suficientes para efetuar tais obras.

Todavia, quando Malagrida ainda se achava em Belém, deu princípio ao seminário, juntando alguns filhos dos moradores da cidade, numas casas que estavam *metade satisfeitas*; além de algumas esmolas, duzentas vacas e uma *sorte de terras* para o rendimento do seminário. Mas, “[...] tudo hoje se acha em ser, maz ainda não dá utilidade

³⁶ AHU, cód. 485, ff. 379v: *Provisão de D. João V, Rei de Portugal, a Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, Governador do Maranhão [e Capitão-General do Pará]*. Lisboa, 23 de julho de 1750.

³⁷ ANTT, *Ministério do Reino, Ultramar, Papéis Diversos, Maço 598, Cx. 701, f. 1r-v: Assento de Obitos da Aldea do Caaby, 1748*, P. José de Morais.

alguma por ser necessario primeiro estabeleceremse currais, e maes manufacturas conducentes”³⁸.

Embora reconhecendo a utilidade dos seminários no Brasil, o governador advertiu o conselho ultramarino que a capacidade das casas alugadas não permitia a acomodação para mais de vinte e tantos meninos. Entretanto, porque pequenas, as despesas da fazenda real seriam poucas, ainda mais se o monarca ordenasse que das 19 aldeias dos padres da Companhia no Pará fossem dados três ou quatro índios de serviço de cada uma delas, enquanto durassem as obras do dito seminário. Além disto, recomendou que D. João concedesse uma pequena cômputa anual para o sustento de quatro seminaristas e dos padres jesuítas que se ocupariam da administração do seminário³⁹.

Na sua carta de 18 de setembro de 1750, D. Miguel de Bulhões avisava ao seu correspondente que recebera a resposta da Secretaria de Estado a respeito das fundações que o P. Malagrida intentava fazer. Como o governador Bulhões reafirmava a utilidade do recolhimento para a capitania, mas sublinhava que a obra excedia toda a possibilidade dos moradores daquele bispado, os quais estavam reduzidos à miséria, “Neste ponto — dizia o bispo — sempre eu fuy contra a facilidade do Padre Malagrida ao mesmo tempo que veneravo o seo grande zello”⁴⁰.

Para Bulhões, o projeto do missionário era simplesmente recolher algumas mulheres em casas particulares, considerando-as como recolhimento. Porém, “[...] por mais que combateo o meo consintimento, nunca o pode conseguir, por conhecer que devendo todo o recolhimento ser feito com grande defeza, nesta terra *muíto* mais”⁴¹.

Já para um seminário, qualquer edifício bastaria. Por isso, o bispo indicava ao rei os meios pelos quais poderia fazê-lo e sustentá-lo com pouca despesa para a fazenda. Contudo, mesmo sem grande despesa, a ajuda real era necessária. A construção de seminários era uma obrigação para os soberanos, não havendo a mesma obrigação, porém, para os recolhimentos.

Nesta mesma carta, Bulhões expressava o desejo de fazer os Exercícios Espirituais com o P. Malagrida:

Estimo *muíto* que o Padre Malagrida merecesse à *Vossa Reverendissima* aquelle bom conceito, de que he digno. Elle alem de ter grande espirito tem igual cabeça. So lhe falta a língoa para ser o primeiro missionario neste Bispado. fes notaveis serviços à *Deus*, e dezejara eu ter ainda a ventura de tomar com elle os exercicios de Santo Ignacio. Devilhe nesta frota a lembrança de me escrever pedindome que dessi os exercicios à todos meus conegos. Hey de cuidar *muíto* em obedecer aos seus Santos dictames, e suposto que nem tenho caza, nem oratorio com capacidade para

³⁸ AHU, cód. 485, f. 384v: *Cópia da carta de Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, Governador do Maranhão [e Capitão-General do Pará], a D. João V, Rei de Portugal*. Pará, 30 de agosto de 1750.

³⁹ Idem, ff. 384r-v.

⁴⁰ ANTT, *Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça*, Maço 60, Cx. 49, f. 1r, N° 1: *Carta de D. Fr. Miguel de Bulhões, Bispo do Pará*. Belém do Grão Pará, 18 de setembro de 1750.

⁴¹ Idem, f. 1v.

tomar juntamente com os conegos os Santo exercicios, hey de ver se descubro algum retiro ainda *que* seja com algum custo mais. Agora no principio de outubro vou ao certão que he a jornada *que* o anno passado pertendi fazer e não pude concluir acabada a vezita do certão entro à vezitar a cidade e acabada ella recolhome à algum retiro por quinze dias a tomar os exercicios com os conegos, devidindo-os em dous choros. Se eu tivesse mais rendas algumas couzas havia de fazer com que pudesse dar exemplo; mas sou demaziadamente pobre, e *quem* he pobre não pode fazer acçoens publicas de charidade⁴².

Finalmente, aos 3 de novembro, o conselho ultramarino se reuniu. Deliberando todas as informações suplementares enviadas pelo bispo e pelo governador, os pareceres do procurador da Fazenda e do serventuário do procurador da coroa, os pareceres dos demais conselheiros e os decretos reais, os membros do conselho resolveram apresentar tudo ao monarca. Em 18 de janeiro de 1751, D. João, através do secretário de estado Diogo de Mendonça Corte Real, ordenou o cumprimento de tudo quanto fora já estabelecido em 20 de maio do ano anterior⁴³. Dois meses depois, o rei concedeu um alvará para a ereção do Recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação e Remédios, no Maranhão⁴⁴. Uma cláusula distinguia este alvará dos anteriores: em razão dos dízimos que cobrava, a coroa empenhava-se em fundar um único seminário na capital de cada uma das dioceses e que as côngruas destinadas aos seminários, cujas fundações não fossem de obrigação, mas de mera graça do soberano, não deveriam ser tais que pudessem vir a prejudicar a balança das provedorias dos Estados do Brasil e do Maranhão.

Em outras palavras, somente haveria futuras fundações de seminários se não comprometessem as contas das respectivas provedorias. A coroa cumpria a sua obrigação de promover a evangelização da terra, mas advertia claramente aos missionários, particularmente a Malagrida, que não manteria obras sem a necessária cobertura financeira. A evolução deste problema, sob o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, mostrará que o P. Malagrida não deu atenção a esta cláusula.

Conclusão

A questão das fundações dos seminários (especialmente dos Seminários do Cameté e de Parnaíba), com o passar do tempo, tornou-se foco de tensões entre o bispo D. Miguel de Bulhões, o novo governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado e os jesuítas.

⁴² Idem, f. 1r.

⁴³ AHU, cód. 485, f. 342r-345v: *Consulta em que o Conselho pede a S. Mag^e declaração às resoluções do mesmo Senhor para a fundação dos Conventos, Conservatorios do Barsil*. Lisboa, 3 de novembro de 1750, com o *Cumprasse* de 18 de Janeiro de 1751.

⁴⁴ BNP, *Coleção Pombalina*, cód. 653, ff. 240r-241r: *Alvará concedendo licença ao P. Gabriel Malagrida para fundação de Seminários e Recolhimentos no Brasil*. Lisboa, 2 de março de 1751.

As fundações pretendidas por Malagrida tinham sido aprovadas. Contudo, o missionário ficara obrigado a comprovar antecipadamente que as fundações teriam o sustento necessário para a sua manutenção.

A ratificação da cláusula de compromisso fora feita em presença dos superiores de Malagrida, os quais tinham aceitado a cláusula que se lhes impusera, ou seja, que o sustento do reitor e do mestre dos seminários fosse feito à custa dos bens próprios para o sustento dos seminários. Mas, como Malagrida continuava a apresentar petições à corte, pedindo dispensa e isenções, Francisco Xavier interpretou este comportamento “contorcido” como uma forma da Companhia, especialmente de Malagrida, explorar a benevolência real. E, como a mesma situação se repetia nas demais fundações de seminários (como na fundação do Seminário do Parnaíba), o governador, irado, denunciava à corte a ganância dos jesuítas da Vice-Província, ainda mais diante das dificuldades financeiras que o Estado do Grão-Pará e Maranhão se encontrava.

A cláusula imposta pelo monarca não foi cumprida. Malagrida não conseguiu provar que dispunha de fundos suficientes para o sustento dos seminários. Francisco Xavier, contrariado, denunciou à coroa como os jesuítas planejavam enganar o monarca, uma vez queriam administrar os novos bens (seminários e casas de recolhimento), além de receberem as cômmodas que o monarca lhes fazia mercê, sem que houvesse qualquer benefício para o bem público do Estado do Grão Pará. Para o governador, os religiosos da Companhia se serviam dos benefícios reais para enriquecimento próprio, sem prover ao bem-público de qualquer benefício. Antes, pelo contrário, com prejuízo, e às custas da fazenda real. Francisco Xavier e o bispo D. Bulhões denunciavam os jesuítas do Grão Pará como fraudadores dos recursos reais na capitania.

Tais críticas são de vital importância, porque lançam as bases para as futuras acusações contra a Companhia de Jesus no Grão-Pará e Maranhão: de enriquecimento ilícito, de “comércio e negócios de bens de raiz” que visavam o lucro, com engano da vontade dos benfeitores e de desvio dos benefícios reais recebidos, causando grande dano ao bem-comum dos colonos e da coroa. Era a “erva” daninha que podia embaraçar a lavoura do monarca.

Referências bibliográficas

Archivos

- ARSI Archivum Romano Societatis Iesu (Roma)
- AHU. Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)
- ANTT. Arquivo Nacional Torre do Tombo (Lisboa)
- APEP. Arquivo Público do Estado do Pará (Belém do Pará)
- BNP. Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa)

Bibliografia

- Assis, G. M. de (2017). O processo inquisitorial 8064 de 1761: a trajetória do Jesuíta Gabriel Malagrida junto ao Santo Ofício Luso. *Anais do VI Congresso Internacional UFES/Paris-Est. Culturas Políticas e Conflitos Sociais*, 513-533. <https://periodicos.ufes.br/ufesupem/issue/view/800>.
- Franco, J. E. (2007). *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Vol. III. Lisboa: Gradiva.
- Govoni, I. (1992). *Padre Malagrida. O missionário popular do Nordeste (1689-1781)*. Porto Alegre: Livr. Pe. Reus.
- Leite SI, S. (1949). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. VII, VIII. Rio de Janeiro: Instituto Nac. do Livro.
- Maurício, D. (2001). Malagrida, Gabriel. Misionero, predicador. En: O'Neill SI, C. E., Domínguez SI, J. M. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Biográfico-Temático. Vol. III. Roma-Madrid: IHSI-Comillas, 2481-2482.
- Real, M. (2009). Padre Malagrida e o Marquês de Pombal. *Revista Brotéria*, 2/3, (169), 169-190.
- Rodrigues, M. (2010). *Vida do padre Gabriel Malagrida*. Trad. de Ilário Govoni. Belém do Pará: Centro de Cultura e Formação Cristã.

Los jesuitas italianos expulsados de América y su regreso a Italia

Italian Jesuits expelled from America and their return to Italy

Elisabetta Marchetti* <https://orcid.org/0000-0002-5328-8082>

Introducción

La expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús de los territorios de ultramar de la monarquía española acaecida bajo el reinado de Carlos III conllevó la llegada forzosa de un ingente número de jesuitas a los puertos peninsulares de la Corona y, más tarde, su traslado a distintas ciudades del Estado Pontificio.

Entre los protagonistas de este triste viaje de retorno desde tierras americanas encontramos también a jesuitas italianos obligados, como sus hermanos, a un viaje y a un regreso no deseados. Este estudio tiene por objeto seguir a los jesuitas italianos que, alejados de los territorios iberoamericanos, fueron desembarcados en El Puerto de Santa María y desde aquí extraditados a los territorios pontificios¹. En concreto, ante estos eventos que afectaron de una manera tan trascendental la existencia de los jesuitas, así como la vida de la propia orden, es interesante ahondar en el destino de estos hombres y observar si su suerte y condiciones de vida fueron parecidas o no a las de sus compañeros “americanos” o “españoles”. Son de particular interés las investigaciones llevadas a cabo sobre las huellas que dejaron los jesuitas americanos extrañados en los territorios pontificios donde, la mayor parte de ellos, transcurrieron sus últimos días. Ya se ha estudiado la influencia y las señales dejadas en Bolonia por

* Università di Bologna. E.mail: e.marchetti@unibo.it

¹ Sobre la importancia de la ciudad de El Puerto de Santa María en los acontecimientos que vieron y acompañaron la expulsión y el exilio de los padres de la Compañía de Jesús véase: Pacheco, 2007; Pacheco, 2018.

parte de aquellos que pertenecían a la provincia mexicana, y está ahora en fase de estudio el paso por la ciudad de Rávena de los jesuitas provenientes principalmente de Quito y de la provincia de Paraguay². El retorno de los italianos a su península y a las islas mayores nos lleva a reflexionar sobre cuál fue el papel y el peso cultural que estos ignacianos italianos tuvieron una vez de vuelta a su patria. A día de hoy faltan todavía estudios concretos sobre las aportaciones que los jesuitas italianos que habían regresado de los territorios de ultramar realizaron en las ciudades italianas que los acogieron después de 1767.

Para este análisis son importantes los textos de Guglielmo Kratz (1942) y otros estudios posteriores como el de Hugo Storni (1980), Carlos A. Page (2007), Manuel Pacheco Albalade (2011). La presencia de jesuitas italianos en los territorios españoles de ultramar - en los decenios que vieron la presencia de la Compañía en estas tierras- se vio influenciada por las distintas condiciones y políticas que la monarquía española fue estableciendo progresivamente. Al inicio, como ha subrayado Carlos A. Page, los religiosos que deseaban partir hacia tierras de misión debían obtener una licencia de parte de los respectivos superiores de las órdenes y eran evaluados por el Consejo de Indias. Como resultado de una restricción impuesta por la Corona, con la *Real Cédula* de 1664 de Felipe IV, respecto a los misioneros extranjeros se especificaba que se permitía “l’ingresso della quarta parte del totale degli uomini, sempre che fossero vassalli della Corona e *hereditarios* della Casa d’Austria. “Dovevano inoltre possedere la corrispondente autorizzazione del superiore e restare un anno nella Provincia di Toledo” (Page, 2007, 392). En 1674 el número de estos misioneros se amplió hasta la tercera parte del número total y fue abolida la obligación del año de residencia en Toledo³. Conjuntamente con lo expuesto aquí, algunos estudios han profundizado sobre cómo identificar a los jesuitas italianos que regresan de ultramar. Es significativa la posición adoptada por Kratz que considera italianos -si bien con alguna excepción- a los padres provenientes de las provincias religiosas de la Asistencia de Italia y de los territorios donde se hablaba italiano, excluyendo por lo tanto a los que, aunque habían mantenido la forma del apellido italiano, estaban desde hace tiempo naturalizados en tierras españolas o bien habían nacido en Italia pero eran de familia de origen y nacionalidad puramente española⁴. El peso y la peculiaridad de la presencia de jesuitas “italianos” en las misiones americanas ha sido, y es todavía, objeto de numerosas e interesantes investigaciones que también han examinado el viaje realizado por los padres de la Compañía exiliados desde los territorios americanos a las costas españolas. Esta primera parte del viaje de exilio fue la misma, de hecho, para la práctica totalidad de los jesuitas activos en las provincias de ultramar.

² Los acontecimientos que afectaron a los expulsos del Paraguay o de Quito han sido abordados en varios estudios que también profundizan en textos y escritos en el exilio. Entre ellos, el libro de Pedro Calatayud SI (2022) o los escritos de Lorenzo Casado (2019) analizados por Carlos A. Page autor, entre otros, de un análisis y compilación de relatos del exilio (2011) y el funcionamiento de la universidad del Paraguay en el exilio (2020). Sobre las huellas dejadas por los jesuitas expulsos en el patrimonio cultural de la ciudad de Bolonia véase Marchetti (2014 y 2015), mientras que para la ciudad de Rávena: Marchetti, (2018).

³ La política de la Corona en relación a los misioneros no españoles cambia con el tiempo como subraya, aunque Kratz en su referencia a los jesuitas: “Esclusi da Carlo V, ammessi con riserve da Filippo II, i gesuiti non spagnuoli furono in seguito ora esclusi, ora ammessi secondo le oscillazioni della politica europea del momento. È vero che Filippo V concesse nel 1737 e di nuovo nel 1743 che la quarta parte dei missionari gesuiti inviati alle “Indie” spagnuole potesse d’ora in poi essere costituita da stranieri, ma nondimeno le difficoltà politiche e burocratiche si protrassero quasi fino al tempo dell’espulsione dei missionari” (Kratz, 1942, 28).

⁴ Como en el caso de los padres Masdeu que nacieron en Palermo.

El Viaje de Regreso...

Por lo tanto, a partir de marzo de 1767 con la aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III y la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los territorios españoles -tanto peninsulares como los de América y Filipinas- inicia un exilio que Niccolò Guasti divide en dos fases: la primera conduce a los miembros de la orden a los correspondientes centros de recogida; naturalmente esta acción afectó también a los que se encontraban en ultramar, si bien “Più lunga e complicata del previsto -a causa delle enormi distanze e degli oggettivi ostacoli logistici- si rivelò l’operazione militare in America (dall’Argentina alla California) e nelle Filippine” (Guasti, 2006, 7). Como señala el estudioso, la segunda etapa de esta expulsión, que consistió, en cambio, en el transporte por mar de los exiliados desde las costas españolas hacia el Estado Pontificio, fue difícil y compleja y, por lo que ahora nos interesa, fue precisamente en esta fase cuando el destino de los “italianos” se distinguió del de la mayor parte de sus hermanos “españoles y americanos”. De hecho, el ser jesuita “italiano” influyó -al menos en parte- en el desarrollo del viaje desde las costas españolas, en particular desde El Puerto de Santa María sobre el que haremos ahora especial hincapié, mientras que condicionó de manera radical los lugares en los que estos jesuitas fijaron su residencia cuando regresaron a Italia. Como subraya Manuel Pacheco (2011), entre 1767 y 1774, llegaron a El Puerto de Santa María casi 2.300 jesuitas procedentes de 170 comunidades de América y Filipinas; prácticamente todos estos hombres serán re-embarcados después para continuar su viaje al exilio definitivo. Pacheco, cuando ha podido, ha llevado a cabo un estudio anotando en cada caso y para cada miembro de la Compañía el navío de embarque desde El Puerto hacia Italia u otro país. Es por lo tanto en este punto del viaje de exilio cuando la suerte de algunos de estos italianos empieza a diversificarse. Muchos de ellos fueron separados de sus compañeros de provincia -Chile, Filipinas, México, Paraguay, Perú, Quito, Santafé de Bogotá- y fueron embarcados en naves dirigidas a Italia, pero destinadas a los extranjeros -“stranieri”⁵- como sucedió precisamente a la:

Santa Isabel, nave Capitana del convoy formado por los buques *El Nuevo Estado del Reino de Suecia*, *El Stokolmo*, *El Jasón*, *La Amable Señora*, *La Constanza*, *El Rosario*, *El Nerón*, y *El Buen Consejo o Diamante de Ragusa* con destino a Córcega. A bordo de este navío de S.M. *Santa Isabel*, capitaneado por Alfonso de Albuquerque, embarcaron el 12 de junio de 1768, todos los jesuitas extranjeros que en esa fecha se encontraban en El Puerto de Santa María. La partida del convoy se efectuó el 15 de junio. En el puerto de Cartagena (España), ante el agua que hacía *La Constanza*, los jesuitas que en él viajaban fueron transbordados a esta nave Capitana, *Santa Isabel*⁶.

Entre los jesuitas “separados” de los hermanos pertenecientes a la misma provincia encontramos al padre sardo Angelo Albado-Carta coadjutor formado perteneciente a la provincia mexicana; el padre Giovanni Maria Aspergal, nacido en Pavía, obligado a regresar

⁵ El trato recibido por los padres “extranjeros” se menciona también en Fernández Arrillaga (2009) en concreto en el cap. II, *Los misioneros extranjeros en El Puerto*, pp. 67-71.

⁶ El texto de Pacheco (2011) se completa con una utilísima base de datos en la que se recogen también “datos con las biografías de los jesuitas extrañados de ultramar que llegaron a El Puerto de Santa María (1767-1774)”. (p. 61-71) para la descripción de los criterios y de los datos recogidos. Entre las informaciones también la sección relativa a: “Navío de embarque desde El Puerto de Santa María para Italia, u otro país” como en el caso de las dos embarcaciones ya recordadas.

desde Quito; el padre Bernardo Atenolfi Marzati, napolitano y exiliado de la provincia de Santafé de Bogotá y muchos otros. Es interesante subrayar que en la misma embarcación se reunieron a muchos ignacianos no españoles: alemanes, checos, húngaros, franceses, etc.

Esta división, que destacaba las diferentes condiciones y procedencias de los exiliados, respondía a una necesidad práctica y de funcionalidad organizativa útil a la repatriación ordenada en los territorios italianos de todos aquellos que no eran súbditos de la Corona. Asimismo, es evidente que una política tal de subdivisión tenía que desempeñar también una función destinada a debilitar y mortificar a los padres que veían como eran arrancados tanto de las tierras donde estaban desempeñando su ministerio como del apoyo de sus compañeros de misión. En un primer momento de la expulsión de los territorios ibéricos, peninsulares y de ultramar, por parte de las autoridades españolas se aplicaron toda una serie de políticas y estrategias encaminadas a debilitar la fidelidad y firmeza de los padres sujetos a la expulsión. Por ejemplo, han captado la atención de los estudiosos las situaciones y las condiciones psicológicas a las que fueron sometidos aquellos que en el momento de la puesta en práctica de la Pragmática todavía eran novicios y los que daban señales o esperanza, de poder solicitar la secularización (Fernández Arrillaga, 2002; Fernández Arrillaga, 2003). Pacheco, siempre a propósito de las subdivisiones de los expulsos que salían desde El Puerto de Santa María específica, por ejemplo, que sobre la nave denominada:

El Terror, navío inglés: capitán Nicolás Quartín. El 21 de agosto de 1770, al amanecer, embarcaron en la bahía gaditana 19 regulares que habían firmado la secularización en El Puerto de Santa María (9 chilenos, 4 mexicanos y 6 peruanos), por lo que viajaron solos separados de los demás hermanos de comunidad con destino a Génova (Pacheco, 2011, base de datos).

Mientras el:

Jasón, navío sueco. Capitán Samuel Loberg. Formó parte de la primera expedición de jesuitas secularizados (49 sacerdotes y 50 coadjutores) en El Puerto de Santa María, quienes viajaron hacia Italia separados de sus hermanos de Compañía. Embarcaron en la bahía gaditana el 14 de junio de 1768, y pertenecían a las siguientes comunidades: 1 de Chile, 7 de México, 8 del Paraguay, 77 de Perú, 4 de Quito y 2 de Santafé de Bogotá⁷.

Sobre estas naves tenemos constancia de que fueron embarcados algunos italianos dado que también entre los italianos hubieron casos de secularización como, por ejemplo, la solicitada por Francesco Coz (o Cos, o Cozu), coadjutor temporal sardo nacido en 1707 en Tempio (Sassari), activo en los últimos tiempos en el Colegio del Espíritu Santo en Puebla de los Ángeles quien solicitó y obtuvo la secularización el 2 de junio de 1768 en Ajaccio, y que posteriormente se casaría en la misma ciudad⁸.

Además de los secularizados, entre los expulsos italianos emergen también otras tipologías que merecen nuestra atención. Por ejemplo: durante los viajes hacia y desde El Puerto de Santa María, o en la misma ciudad gaditana, debido a la fatiga, al hambre, a la sed

⁷ *Ibíd.*

⁸ Cfr. Pacheco, 2011 base de datos provincia de México n. 575: Francisco Coz. (De ahora en adelante los datos extraídos de la base de datos se indicarán del siguiente modo: Pacheco, 2011, nombre de la provincia, n. progresivo asignado al jesuita, nombre del jesuita, así: Pacheco, 2011, México, 575: Francisco Coz).

o a causa de la avanzada edad, un buen número de padres, italianos incluidos, murieron terminando así anticipadamente su exilio. Además, las investigaciones realizadas han identificado a un grupo de algo más de cincuenta “sobre el que recaía ‘especial orden de detención’ por parte del Real Consejo, aquellos que, por aparentes motivos políticos, no llegaron nunca a alcanzar la libertad, viajando como presos, tierra adentro, a diferentes conventos” (Pacheco, 2011, 52).

Entre los exiliados italianos encontramos uno de estos casos, el del padre Giuseppe Garrucho Mazolo, sacerdote sardo de cuarto voto, que había participado en las misiones de Sonora. Como destaca Pacheco, el padre Garrucho “perteneciente al grupo en que recaía “especial orden de detención” del Consejo Extraordinario, recién efectuada su arribada a El Puerto de Santa María se le apartó del grupo y salió preso para la Corte”⁹. Aparte de estas excepciones -novicios, secularizados, difuntos¹⁰- una parte de los italianos fueron llevados junto a sus compañeros hasta los territorios pontificios para después ser separados de estos una vez alcanzado el destino.

... y la llegada a los Territorios Pontificios

Este es un punto que merece especial atención, ya que el destino y los acontecimientos que afectaron la vida de los “italianos” una vez llegados a Italia, fueron distintos respecto a los de sus hermanos dependientes y sometidos al control de la corona española. De hecho, la mayor parte de los jesuitas provenientes de tierras americanas fueron extrañados en ciudades del Estado Pontificio que para ellos eran desconocidas y cuyas costumbres y particularidades les resultaban a menudo raras y extravagantes, como se desprende -por ejemplo- de las reacciones que tuvieron los que llegaron a Bolonia desde las provincias de México y Castilla frente a los adornos de la ciudad con motivo de la Navidad, de la Pascua y de otras festividades religiosas y civiles. Las palabras del padre Luengo recogidas en su *Diario* -en parte transcrito y estudiado por Inmaculada Fernández Arrillaga- reflejan todo el desconcierto experimentado por los jesuitas exiliados en Bolonia al observar las costumbres de los ciudadanos durante las celebraciones por la fiesta de Francisco Javier. Los padres exiliados tuvieron que seguir la ceremonia en la jesuítica iglesia de Santa Lucía no desde una posición de privilegio sino:

⁹ “José Garrucho Mazolo Pacheco, Castillo de Aragonet (1715) Ingresó en la Provincia de Cerdeña, noviciado en el de Caller [Cagliari actual], estudió filosofía en el Máximo de la Universidad Zaver donde principió la teología que concluyó en la ciudad de Córdoba (España), tercera probación en la Casa Hospicio de El Puerto de Santa María. Partió desde la bahía de Cádiz para la Provincia de México el 22 de febrero de 1744 en el navío San Francisco, alias “La Peregrina” en la expedición del padre José Bejarano. Para esta partida llegó a El Puerto de Santa María desde Alger. Después de una rocambolesca navegación donde su navío fue apresado por ingleses, una vez arribado a aquellas tierras, fue destinado para los indios de la Pimería Alta de la Provincia de Sonora, donde permaneció el tiempo de siete años hasta que, con motivo de la sublevación de aquella nación, fue mudado por sus superiores a las misiones de indios convertidos nombrados Opatatz, en el pueblo de Opor-suna (hoy Moctezuma) de dicha Provincia, en que se hallaba.” (Pacheco, 2011, México 642: José Garrucho Mazolo).

¹⁰ A día de hoy no se tienen noticias de italianos que obtuviesen el permiso para regresar a América, como sin embargo sí que sucedió con otros padres como recuerda Pacheco (2011, 52) en el caso “del padre Pedro Nolasco Mejía Munibe, de la Provincia de Chile, hijo de los condes de Sierra Bella. Por lo que concierne a los de Paraguay, ver Lovay & Page (2008).

mezclados y adocenados con el pueblo, y no menos hombres y mujeres, pues en esto no aquí distinción alguna, y no hay cosa más ordinaria, que ver sentado en un mismo banco un hombre entre dos mujeres o una mujer entre dos hombre (Luengo, 2010, 324).¹¹

Como es bien sabido, los padres expulsos de los territorios españoles fueron apartados y rechazados por sus hermanos italianos que no los acogieron en sus casas, además de ser desautorizados para realizar sus tareas y funciones comunes de cara a la sociedad: es decir la de confesores, directores espirituales, docentes y profesores en los colegios. En efecto:

en la Bolonia de finales del XVIII la comunidad de jesuitas era numerosa y gozaba de renombre; el temor a que ambos factores disminuyeran y a que su Orden pudiera verse todavía más perjudicada explicaría el trato frío y distante, cuando no ofensivo, que estos jesuitas boloñeses brindaron a sus hermanos hispánicos, pretendiendo alejarse así del estigma que parecía marcar a los expulsos y tratando de esquivar la temible espada de Damocles que se cernía sobre la Compañía de Jesús: su total extinción. (Giménez López, 2008, 25)

Como es sabido, si bien al principio a los expulsados se les permitió reconstruir las comunidades de origen en las casas que con mucha fatiga habían adquirido en alquiler, pronto nuevas indicaciones recibidas desde España prohibieron el uso de los nombres de las casas religiosas de procedencia, limitando incluso el número de padres que podían residir en un mismo sitio. Este es el testimonio del padre Luengo respecto a la hospitalidad que los jesuitas residentes en Bolonia en el Colegio de Santa Lucía concedieron a sus hermanos españoles extrañados que acababan de llegar a la ciudad:

Como en este Colegio vive el P. Isidro López de nuestra Provincia, entramos en él muchas veces y encontramos, como era regular, ya uno, ya dos y ya muchos juntos de los jesuitas italianos, y es cosa bien singular que ninguno de todos ellos nos saludó, nos preguntó dónde íbamos o qué buscábamos, ni nos habló siquiera una palabra, como si fuéramos unos hombres para con quienes no sólo no había razón alguna de usar alguna atención y cortesía, sino que había un rigurosísimo precepto y una gravísima obligación de tratarlos con un sumo desprecio y con toda la posible descortesía y rusticidad. (Luengo, 2010, 25 de junio de 1769)

En este cuadro general de exilio, rechazo y aislamiento que la Compañía española se encontró en las ciudades pontificias de acogida, se puede observar que el destino final del exilio de los italianos era diferente dependiendo de si procedían o no de provincias sometidas a la monarquía y desde las cuales habían salido años atrás hacia América. Los jesuitas italianos que debían regresar a aquellas casas y provincias situadas en territorios que durante el siglo XVIII estaban bajo el control de la corona española, pudieron reunirse con sus comunidades italianas, que a su vez en realidad ya se encontraban, por lo general, en condiciones de exilio en ciudades del Estado Pontificio.

En este sentido, son particularmente evidentes los casos de los que entraron y se formaron, antes de su partida hacia tierras americanas, en las provincias de Nápoles y Sicilia. Entre ellos recordamos al padre Bernardo Atenolfi que ingresó en la Compañía en Nápoles

¹¹ A lo largo de su *Diario* Luengo expresa más de una vez su asombro y, a menudo, su perplejidad ante las costumbres y tradiciones boloñesas.

y que vivió y trabajó muchos años en el colegio de Santafé de Bogotá llegando a desempeñar la tarea de procurador en el Colegio de las Nieves (Bogotá), pasando posteriormente a ser procurador general en las Misiones, y por último, procurador en el Colegio Máximo¹². Una vez desembarcado en Italia, Atenolfi fue llevado a Velletri donde se encontraban sus compañeros exiliados de la provincia napolitana y donde murió el 13 de enero de 1772. También el palermitano padre Ignazio Maria De Francisci (Francisci) que partió de la provincia siciliana hacia Quito y que fue sorprendido por la expulsión en el territorio del Guayaquil, regresó a Italia y se reunió con sus compañeros sicilianos exiliados en Viterbo donde permaneció incluso después de la supresión, hasta fallecer el 24 de septiembre de 1777¹³. También en Viterbo -tras su regreso desde la provincia de Quito- encontramos al padre Mario Cigala (Sigala) que en esta misma ciudad publicó un libro sobre la Agonía de Cristo en 1787¹⁴.

El doble exilio de estos padres, expulsados de las tierras americanas adonde habían llegado partiendo desde Italia y obligados a no poder regresar a sus provincias italianas de origen sino a seguir su destierro en otras ciudades del Estado Pontificio, merecerá un estudio más exhaustivo que sea testimonio de las peripecias y de los sufrimientos experimentados por estos hombres.

Fue diferente el destino de la mayor parte de los jesuitas que habían nacido o habían ingresado en provincias italianas de la orden no sometidas a la Corona española y que, destinados a provincias americanas de la Compañía, fueron traídos de vuelta a Italia como consecuencia de la Pragmática Sanción de Carlos III. Éstos pudieron regresar a sus casas y colegios de origen y permanecieron allí hasta la posterior y total supresión de la Compañía en 1773. Estos padres, por lo tanto, a diferencia de sus hermanos confinados en diferentes ciudades del Estado Pontificio, fueron acogidos por los jesuitas residentes en Italia y algunos de ellos llegaron incluso a desarrollar importantes funciones y a ocupar cargos de relevancia en

¹² Bernardo Atenolfi Marzati (Cava dei Tirreni 15/10/1700). “Sus padres eran los marqueses del Castillo. Entró en la Compañía en la Provincia de Nápoles siendo ya sacerdote. El 10 de marzo de 1734 llegó a El Puerto de Santa María procedente de Nápoles para pasar al Nuevo Reino de Granada, en la expedición del padre Ignacio Meario, partiendo de la bahía de Cádiz el 28 de mayo de 1735 en el guardacostas real El Incendio, y arribado a Bogotá vivió de procurador en el Colegio de las Nieves; después pasó a las misiones de procurador general, y posteriormente vivió de procurador en el Colegio Máximo, donde vivía en el momento del extrañamiento de operario. En el viaje hacia el exilio llegó a la Habana el 9 de noviembre de 1767 y partió el 18 del mismo mes y año”. (Pacheco, 2011, Santafé de Bogotá, 2074: Bernardo Atenolfi Marzati)

¹³ Ignazio Maria Francisci Caninos nació en Palermo en 1705. “Ingresó en la Provincia de Sicilia, noviciado en Palermo, filosofía y teología en el Colegio Máximo de Palermo donde hizo su tercera probación en el de San Javier, maestro de Retórica en dicho Máximo, de filosofía en Monreal, Trapani y Mesina, maestro de teología en los de Módena y Piazza. Se embarcó desde la bahía de Cádiz para Quito el día 15 de abril de 1743 en el Registro a Cartagena de Indias compuesto por la saetía Nuestra Señora de Montserrat y en el navío francés El Dichoso al mando del capitán Tomás Breuil, en la misión del padre José María Mangueri. Para efectuar esta partida llegó a El Puerto de Santa María desde Mesina el día 29 de noviembre de 1741. Habiendo arribado fue destinado a la misión de Darién y en las del Río Marañón, operario en el de Guayaquil, donde se hallaba.” (Pacheco, 2011, Quito, 1921: Ignacio María Francisci Caninos)

¹⁴ Mario Maria Cigala Parici nació en Fiumedinisi (Sicilia) en 1719. “Ingresó en la Provincia de Andalucía, noviciado en el Hospicio de Indias de la ciudad de Sevilla, que continuó en el viaje para América en misión que se embarcó en la bahía de Cádiz, y lo concluyó en el Máximo de Quito donde estudió teología, maestro de gramática en el de Panamá, volvió al Máximo para la tercera probación, en la Residencia de Ambato operario y maestro de gramática, en el de Guayaquil procurador, superior de la Residencia de Ambato, y volvió con el mismo cargo de procurador al de Guayaquil, donde se hallaba.” (Pacheco, 2011, Quito, 1893: Mario María Cigala Parici)

estridente contraste con lo que paralelamente les sucedía a sus hermanos americanos y españoles. Por ejemplo, el padre Giuseppe Maria Forneri, que nació en Montañaro (Turín) en 1719 y que ingresó en la provincia romana¹⁵ tras su parábola americana vivida sobre todo en las misiones del Orinoco, en un primer momento fue a vivir al colegio jesuita de Fano y a continuación fue ministro y penitenciario en Loreto. El padre Giovanni Maria Aspargallo (o Espergalo) de Pavía una vez acabados los estudios en Quito trabajó como profesor, predicador y obrero en los colegios de Pasto, Cuenca e Guayaquil. Cuando regresó se mantuvo en activo hasta la supresión como confesor y director de la Congregación en el Colegio (1769) y después en la casa profesa de Milano (1770-73). A este importante grupo de jesuitas que regresó a sus provincias de origen pertenecen los que provenían de Cerdeña. Este es el contingente más numeroso de misioneros italianos que partieron hacia las tierras de ultramar y después fueron reenviados a Italia, como subrayan los estudios de Carlos A. Page, Raimondo Turtas y otros (Page, 2007, Turtas, 2009).

Questo fatto sorprendente trova in parte la sua spiegazione nella lunga unione politica e linguistica della Sardegna con la monarchia spagnola. La conseguenza ne fu che, dalla sua erezione, la Provincia di Sardegna fu annoverata nell'Assistenza di Spagna, fu soltanto nell'anno 1766 che, a domanda del re Carlo Emanuele III, fu aggregata all'Assistenza d'Italia" (Kratz, 1942, 30).

Muchos de estos sardos que regresaron a sus casas desarrollaron en ellas tareas y oficios en línea con sus funciones y grados. Podemos recordar algunos. Entre los misioneros que estuvieron activos en las misiones se distinguió el padre Giovanni Cubeddu, sacerdote de cuarto voto¹⁶. En las Misiones de los Chipanas desempeñó el cargo de superior y visitador y de vuelta a Cerdeña pasó a ser confesor en el noviciado de Cagliari. Entre los que integraron el grupo de padres sardos emerge también la figura del padre Antonio Maggio (Magio), sacerdote de cuarto voto, que de regreso del Perú fue padre espiritual en el colegio de Sassari hasta la supresión, mientras que el hermano coadjutor Giovanni Gavino Maria Massala, expulsado de Paraguay, se convirtió en el sacristán del colegio de Ozieri donde falleció antes de 1773¹⁷.

¹⁵ Giuseppe Maria Forneri (Fornari Masslla) "Se incorporó en la Provincia Romana. Tuvo parte de su noviciado en ella que concluyó en el Hospicio de Sevilla. Pasó a Indias en misión que partió de la bahía de Cádiz con destino a la Provincia del Paraguay. Acabó de estudiar filosofía y teología en el Colegio Máximo de Santafé de Bogotá. Fue destinado a las misiones del río Orinoco por dos ocasiones, y en el intermedio estuvo en la fundación del Colegio de Caracas. En la actualidad se hallaba en dicha misión. Fue uno de los misioneros volantes que, sin estar fijo en una reducción, daban vueltas por la selva en busca de los fugitivos para entrar en relaciones con las tribus aún gentiles." (Pacheco 2011, Santafé de Bogotá: 2117. José María Forneri)

¹⁶ Giovanni Cubeddu Cano, (Patada Sardegna 3/3/1703). "Ingresó en la Provincia de Cerdeña, noviciado en el de Caller [actual Cagliari] donde estudió filosofía y teología y donde fue maestro de gramática, vicerrector en el Colegio de Oliena y después se embarcó para la ciudad de El Puerto de Santa María en cuya Casa Hospicio para Indias fue ministro y concluyó su tercera probación que dio principio en Baeza (Córdoba). Partió desde la bahía de Cádiz para la Provincia de México el 22 de febrero de 1744 en el navío San Francisco, alias "La Peregrina" en la expedición del padre José Bejarano. Para esta partida llegó a El Puerto de Santa María desde Caller. Misionero de la Provincia de Chinipas (Santa Inés), donde se hallaba." (Pacheco, 2011, México, 576: Juan Cubedo Cano)

¹⁷ Antonio Banchieri que nació en Génova "Ingresó en la Provincia de Milán, noviciado en el Colegio de Génova de donde fue a la Casa Profesa de San Ambrosio de la misma ciudad para compañero del padre ministro. Se embarcó desde la bahía de Cádiz para Quito el día 15 de abril de 1743 en el Registro a Cartagena de Indias compuesto por la saetía Nuestra Señora de Montserrat y el navío francés El Dichoso al mando del capitán Tomás

Estos jesuitas que vuelven a territorios no sometidos al control de la monarquía española comparten con sus hermanos una situación económica cada vez más difícil, tanto es así, que algunos de ellos solicitaron ayudas estatales al no poder disfrutar de una pensión española. Tenemos pruebas respecto al hecho de que algunos obtuvieron una pensión del Senado de la República genovesa como en el caso del hermano coadjutor Antonio Banchieri que, de vuelta de la provincia de Quito donde había ejercido la función de procurador y había participado en la gestión de las tierras del Colegio Máximo, obtuvo una pensión del Senado genovés en cuyos listados aparece como ex-jesuita, como se recoge en el *Catalogo dei Rev.di Sacerdoti, Chierici e Laici ex-gesuiti pensionati dal Serenissimo Senato della Serenissima Repubblica di Genova*¹⁸. Lo mismo sucede con el hermano coadjutor Domenico Ordango, del “contado” genovés, sorprendido por la expulsión en la casa del noviciado de Lima y que, de regreso a Italia, vivió hasta la supresión en el colegio de Savona. También él se benefició de una pensión otorgada por el Senado genovés¹⁹.

En este marco de un regreso ordenado y controlado de la monarquía española de los jesuitas italianos tenemos en cambio interesantes excepciones. De hecho, gracias al trabajo realizado por Kratz y por Pacheco se tiene noticias del coadjutor temporal Francesco Saverio Gerardi, nacido en Nonza en Córcega en 1707 y que en el momento del extrañamiento pertenecía a la comunidad del colegio del Espíritu Santo en Puebla donde desempeñaba la función de portero. Gerardi era corso y debido a la convulsa historia política de Córcega de aquellos años, caracterizada por el paso desde la órbita de la potencia genovesa al control francés, hizo que Francesco tuviera que seguir a sus hermanos en exilio en Bolonia.

Gracias a las *Memorias de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de la Nueva España difuntos después del arresto acaecido en la capital de México el día 25 de junio del año 1767* del mexicano Félix de Sebastián disponemos de las noticias

Breuil, en la misión del padre José María Mangueri. Para efectuar esta partida llegó a El Puerto de Santa María desde Génova el día 28 de enero de 1742. Fue destinado al Colegio Máximo de Quito ejercitándose en cuidar de la hacienda nombrada Chillo perteneciente al mismo Máximo en que se hallaba.” (Pacheco, 2011, Quito, 1872: Antonio Banquieri Banquieri)

Antonio Maggio (Alghero 1710) “Ingresó en la Provincia de Cerdeña siendo ya sacerdote desde hacía un año y con intención de pasar a Indias. Tuvo parte de su noviciado en Cerdeña que concluyó en la ciudad de El Puerto de Santa María, desde donde pasó a la Provincia del Perú el 2 de junio de 1738 en el guardacostas Europa, y arribado a ella, a los cuatro meses, pasó a las misiones de Moxos, en las que ha permanecido veintinueve años en tres pueblos, el primero llamado la Concepción, el segundo San Martín, y el último San Nicolás de Bari, donde se hallaba.” (Pacheco, 2011, Perú. 1622: Antonio Magio)

Giovanni Gavino Massala (Alghero 5/11/1713). “Ingresó en la Provincia de Cerdeña. En 1744 pasó a la del Paraguay desde Cádiz a donde llegó, al puerto de Buenos Aires el 15 de julio de 1745. Portero en el Colegio San Ignacio de Buenos Aires, de allí pasó de estanciero en el Máximo de Córdoba, y después al de la Rioja de despensero, y de allí al de Santiago del Estero con el mismo oficio. Con posterioridad al de Tucumán donde fue despensero, estanciero y maestro de primeras letras. Después al de Salta donde fue administrador de los molinos y maestro de primeras letras; y de allí al de Córdoba donde asistió a la panadería, por último al de San Ignacio de Buenos Aires de despensero, de donde partió al destierro.” (Pacheco, 2011, Paraguay, 1231: Juan Gavino Massala)

¹⁸ Hist. Soc. 223, I

¹⁹ Domenico Ordango Mano, natural de Villa Cona (Génova). “Entró en la Provincia de Perú, noviciado en San Antonio Abad, donde en la actualidad se hallaba de portero. En el viaje hacia el exilio hizo escala en la Habana arribando el 10 de marzo de 1768, partiendo el 16 del mismo mes y año.” (Pacheco, 2011, Perú, 1665: Domingo Ordango Mano). Posteriormente fue embarcado en la Santa Isabel.

biográficas relativas a los mexicanos fallecidos durante el exilio en la capital emiliana, ciudad en la que se había hecho residir a la provincia de Nueva España. Bolonia ha llamado la atención de manera reiterada de históricos y estudiosos de historia jesuítica, tanto por el papel que la ciudad desempeñó en la economía del territorio pontificio, como por la consistencia de las provincias jesuíticas aquí canalizadas tras la Pragmática Sanción: la de Castilla y la mexicana.

Igualmente, otro padre de la Compañía nacido en los territorios de la península itálica, pero que procedía de Nápoles, que estaba sometida al control de la monarquía española, una vez que regresó a Italia desde México fue exiliado también a Bolonia. Se trata del padre Nicolò Sachi (Saqui Garrafalo, Sacco o Zachi), sacerdote de cuarto voto natural de Nápoles y activo en las misiones de Chinarras, Tobares, Chinipas y por último en Serocagui. De él Pacheco proporciona algunas noticias relativas a la vida y la nave que lo transportó a Italia:

Ingresó en la Provincia de Nápoles, noviciado en el de la Nunciatura de Nápoles, filosofía y teología en el Colegio de Jesús Viejo del mismo Nápoles, tercera probación en el de Amausa (sic). Se embarcó para América en misión desde la bahía de Cádiz y habiendo arribado al Colegio Máximo San Pedro y San Pablo de México fue destinado para las misiones de Chinarras, Tobares y Chinipas, todas pertenecientes a la Provincia de México, hallándose últimamente en Serocagui. (Pacheco, 2011, México, 892: Nicolás Saqui Garrafalo)

Mientras que Félix de Sebastián en sus *Memorias* especifica su residencia en la ciudad de Bolonia:

Llegando ya muy deprimido de fuerzas a la Italia donde le tocó por habitación la Ciudad de Bolonia. Aquí vivió ocupado solo en encomendarse en Dios: hasta que acaecida la Abolición, le fue necesario el apartarse de la Casa donde vivía, por tener todos orden de no vivir en comunidad. Estos con los grandes trabajos padecidos fu causa de su pronta muerte. Fue conducido en el Hospital de los Sacerdotes Forasteros en Bolonia donde a pocos días, todos llenos de internas consolaciones, y de grandes dolores dió su alma à su Creador el día 12 de Mayo 1774.²⁰

Con respecto a la distribución de los expulsos dentro de Bolonia con los testimonios recogidos en el *Diario de la expulsión de los jesuitas de España* del castellano Manuel Luengo ha sido posible reconstruir el mapa de las residencias y casas donde se alojaron y vivieron sus años de exilio italiano (Fernández Arrillaga-Marchetti, 2012), mientras está en proceso una ulterior investigación que permitirá individuar con mayor precisión palacios, parroquias, hospitales y cementerios que acogieron a estos padres ignacianos. En cambio, tenemos noticias más precisas sobre cultos, devociones, obras de arte que gracias a su presencia son todavía hoy en día visibles en las calles de Bolonia (Marchetti, 2015).

²⁰ Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Felix de Sebastián, *Memorias de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de Nueva España difuntos después del arresto, acaecido en la capital de México, el día 25 de junio del año 1767*, p. 233.

Conclusiones

Los jesuitas italianos sorprendidos por la Pragmática Sanción de Carlos III en los territorios de la América hispana compartieron con sus hermanos el dolor, el desconcierto y las dificultades asociadas a la expulsión de sus residencias, al largo y peligroso viaje hacia España y posteriormente hacia los territorios pontificios y, por último, a la condición de exiliados. En este contexto, sin embargo, se observan excepciones y una gran diversidad de situaciones. Los “italianos” provenientes de territorios de la península no sometidos en aquellos años al dominio español generalmente regresaron a las provincias de origen donde pudieron retomar sus actividades, aunque como se ha visto, algunos decidieron quedarse al lado de sus compañeros “americanos”. El mismo José del Rey Fajardo (2008, 47) acerca del jesuita Sanna destaca: “Llama la atención el caso del P. Demetrio Sanna (1729-¿?), quien siendo de Cerdeña no se vinculó a su antigua Provincia italiana de origen, sino que optó por permanecer entre sus colegas del Nuevo Reino”. Menos numerosas parecen ser las excepciones en el caso contrario: la mayor parte de los jesuitas italianos originarios de tierras entonces españolas -por ejemplo, la zona napolitana- una vez llegados a los territorios pontificios tuvieron que residir en aquellas ciudades de exilio que ya acogían a sus hermanos expulsos de los territorios bajo dominio de la corona, como ocurrió, por ejemplo, como hemos visto con Viterbo que se convirtió en lugar de exilio para muchos jesuitas sicilianos. Todavía son pocas las investigaciones sobre miembros italianos de la Compañía que eludieron esta norma.

El estudio del regreso de los jesuitas italianos nos lleva también a realizar otras reflexiones. La investigación histórica de estos últimos años, siguiendo el camino indicado por Miguel Batllori (1966) se ha centrado en cuál fue la influencia que los jesuitas expulsos ejercieron sobre el debate cultural y político que caracterizó la Italia de los siglos XVIII - XIX, y sobre el uso funcional que la propia monarquía española hizo de los escritos y obras de los exiliados (Guasti, 2017).

La aportación realizada por los padres italianos en tierras americanas resulta notable; algunos de estos jesuitas después de su vuelta forzada por el exilio contribuyeron de manera significativa y original a la vida cultural de la época. Entre los italianos que a su regreso se distinguieron por relevantes intervenciones o contribuciones destaca Filippo Salvatore Gili (Gilij) del que Pacheco especifica:

Ingresó en la Provincia Romana. Tuvo su noviciado parte en Roma y parte en Sevilla en el Colegio de San Hermenegildo donde empezó la Metafísica. Se embarcó desde la bahía de Cádiz para el Nuevo Reino de Granada el día 19 de enero de 1743 en el navío francés San Rafael, en la misión del padre José Gumilla. Para efectuar esta partida llegó a El Puerto de Santa María desde Roma. En el Colegio Máximo estudió la teología, en donde fue maestro de Retórica, y pasó a las misiones del Orinoco y se ha mantenido en el pueblo de la Encaramada entre los indios tamacanos, donde le halló la orden de S.M. Por haber muerto el superior fue nombrado Vice-superior en la Guaira. (Pacheco, 2011, Santafé de Bogotá, 2126: Phelipe Gily Santi).

Tras la expulsión de los territorios de la América hispana, encontramos al padre Felipe Salvador Gilij primero en Viterbo, después en Macerata, Montesanto y Orvieto²¹. Después

²¹ Sobre los jesuitas expulsos del Nuevo Reino y Venezuela véanse los estudios de Juan Manuel Pacheco, en concreto Juan Manuel Pacheco (1989), *Los jesuitas en Colombia*, t. III (1696-1767), Bogotá, 507-537. Sobre la

de la supresión de la Compañía se desplazó a Roma donde, trabajando en el material que había recogido como misionero, se dedicó a la elaboración de su *Saggio di storia di America, o sia Storia naturale, civile e sacra de' Regni e delle provincie spagnole di terra-ferma dell'America meridionale* al que posteriormente seguirían obras menores. José del Rey Fajardo (2008, 45) analiza la riqueza de las obras de Gilij. En particular, “dentro de las provincias de la historia de la cultura hay que resaltar que todo el tomo IV de su *Ensayo de Historia Americana* es una visión histórica, cultural, social y religiosa de Venezuela y Colombia”, y añade:

En verdad con el *Saggio di Storia Americana* (Roma 1780-1784) se completa el ciclo historiográfico de autores jesuitas que escribieron sobre Orinoquia durante el período hispánico (...) para los europeos el *Saggio di Storia Americana* se puede considerar como una de las primeras visiones de nuestro mundo escrita para los hombres del viejo mundo que pretenden reinventar la historia de nuestras tierras y nuestros hombres.

La peculiaridad de la reflexión de Gilij, tocando también ámbitos geográficos y lingüísticos, se concretó en una serie de estudios que animaron las discusiones de aquellos decenios²². Junto a este jesuita sardo, otros italianos que regresaron de la América Hispana, nos han dejado testimonios y escritos cuya aportación no ha sido todavía debidamente estudiada en profundidad y cuyo estudio permitirá comprender mejor las corrientes que se iban afirmando en aquel momento en la península. Así pues, la reconstrucción de lo ocurrido en los años sucesivos a 1767 y las obras del piemontés Giuseppe Maria Forneri, del sardo Antonio Maggio, del veneto Giovan Domenico Coletti, del siciliano Giuseppe Saverio Alagna y de tantos otros menos conocidos jesuitas italianos contribuirán a profundizar en un momento de la vida de la Compañía, al igual que la particular aportación dada por estos hombres a las reflexiones y debates que animaron la vida cultural entre los siglos XVIII y XIX.

Referencias Bibliográficas

Manuscritos

Félix de Sebastián, *Memorias de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de Nueva España difuntos después del arresto, acaecido en la capital de México, el día 25 de junio del año 1767*. Bolonia, Italia: Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, s.n.

Bibliografía

Fernández Arrillaga, I. (2002). Los novicios de la Compañía de Jesús: la disyuntiva ante el autoexilio y su estancia en Italia. *Hispania Sacra*, 109 (LIV) enero-junio, 169-196.

figura y obra del padre Felipe Salvador Gilij véase José del Rey Fajardo, en particular “La presencia de Venezuela en la cultura italiana de fines del siglo XVIII”, *Procesos Histórico*, 2008, 13, enero-junio, 38-65.

²² Como por ejemplo subraya del Rey Fajardo (2008, 45) insistiendo en la utilidad de conocer el escrito del padre Antonio Julián, *Historias útiles en que el autor impugna algunos puntos de la Historia de Gilij*.

- (2003). Entre el repudio y la sospecha: los jesuitas secularizados. *Revista de Historia Moderna*. Anales de la Universidad de Alicante, 21, 7-42.
- (2009). *Jesuitas rehenes de Carlos III. Misioneros desterrados de América preso el Puerto de Santa María (1769-1798)*, BTP 32. Cadiz: Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de El Puerto de Santa María.
- Fernández Arrillaga, I. y Marchetti, E. (2012). *La Bolonia que habitaron los jesuitas hispanicos (1768-1773)*. Bolonia: Du Press, Bolonia.
- Giménez López, E. (2008). *Misión en Roma: Floridablanca y la extinción de los jesuitas*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Guasti, N. (2006). *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- (2017). *Juan Andrés e la cultura del Settecento*. Milano-Udine: Mimesis.
- Kratz SI, G. (1942). Gesuiti italiani nelle missioni spagnuole al tempo dell'espulsione (1767-1768). *Archivium Historicum Societatis Iesu*, 11 (1), 27-68.
- Lovay, S. M. & Page, C. A. (2013). El regreso del P. Diego León de Villafañe, último jesuita de la antigua Provincia del Paraguay, *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*. 1 (2), 155-169. Disponible: <https://www.carlospage.com.ar/wp-content/2008/06/El-regreso-del-P-Villafa%C3%B1e.pdf> (consultado en 1/11/2022).
- Marchetti, E. (2014). Los pasos de los jesuitas mexicanos en su destierro boloñés. En: *El nacimiento de la Libertad en la Península Ibérica y Latinoamérica*. Actas del XVI Congreso Internacional de AHILA, San Fernando, España, 6 al 9 de septiembre de 2011. San Fernando, 765-779. Cadiz: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA) y Ayuntamiento de San Fernando.
- (2015). El exilio jesuita, visible e el patrimonio de Bolonia. En: *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*. Alfaro, Alfonso; Escamilla, Iván; Ibarra, Ana Carolina; Reinoso, Arturo (eds), 133-153. México: FCE, UIA, IIH, UNAM, ITESO.
- (2018). Una presenza attiva: devozioni e cultura strumenti di permanenza per i gesuiti espulsi. Il caso di Ravenna. En *Memoria de la expulsión de los Jesuitas por Carlos III*. pp. 531-540, Madrid: Anaya.
- Pacheco Albalate, M. (2007). *El Puerto: ciudad clave en la expulsión de los jesuitas por Carlos III*. Cadiz: Concejalía de Cultura, Ayuntamiento de El Puerto Santa María.
- (2011). *Jesuitas expulsos de ultramar arribados a El Puerto de Santa María (1767-1774)*. Cadiz: UCA.
- (2018). *El porqué de la ciudad de El Puerto como "caja de concentración" de expulsos de ultramar de embarque hacia el exilio*, en *Memoria de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*. 15-26, Madrid: Anaya.

- Pacheco, J. M. (1989), *Los jesuitas en Colombia*, III (1696-1767), 507-537. Bogotá. Disponible en <https://ia904509.us.archive.org/18/items/losjesuitasencol00pach/losjesuitasencol00pach.pdf> (consultado en 28/10/2022)
- Page, C. A. (2007). I Gesuiti sardi nelle missioni del Paraguay. *Theologica & Historica, Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*. (XVI), pp. 385-407.
- (2011). *Relatos desde el exilio. Memoria de los jesuitas expulsos de la antigua provincia del Paraguay*: Asunción del Paraguay: Servi Libro.
- (2019). *El jesuita expulsado Lorenzo Casado y su "Relación exacta de la provincia del Paraguay"*. Córdoba: CIECS-CONICET-UNC y Báez ediciones.
- (2020) *La universidad de San Ignacio en Córdoba (Argentina) en el exilio de Faenza*. Disponible https://www.academia.edu/44310626/La_universidad_de_San_Ignacio_en_C%C3%B3rdoba_Argentina_en_el_exilio_de_Faenza (consultado en 1/11/ 2022).
- (2022). *"El tratado sobre la provincia jesuítica del Paraguay del P. Pedro de Calatayud y sus descargos contra el anti jesuitismo"*. Córdoba: CIECS-CONICET-UNC.
- Pinedo Iparraguirre, I. y Fernández Arrillaga. I. (eds,) (2010). [*Diario de 1769*]. *La llegada de los jesuitas españoles a Bolonia. Manuel Luengo SI*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Rey Fajardo SI, J. del (2008). La presencia de Venezuela en la cultura italiana de fines del siglo XVIII". *Procesos Histórico*, 13, enero-junio, 38-65.
- Storni SI, H. (1980). *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia de Paraguay (Cuenca de Plata) 1585-1768*. Roma: Institutum Historico S.I.
- Turtas, R. (2009). Gesuiti sardi in terra di missione tra Seicento e Settecento. *Bollettino di Studi Sardi* 2, 49-88.

Balance de la literatura de los jesuitas italianos expulsados de América por Carlos III en 1767

Balance of the literature of the Italian jesuits expelled from the America
by Charles III in 1767

Antonio Astorgano Abajo* <https://orcid.org/0000-0001-5585-7499>

Introducción

En el momento de la expulsión de España, en abril de 1767, la Compañía de Jesús contaba con cerca de 5.000 jesuitas: 2.727 en la metrópoli y 2.267 en América y Filipinas, procedentes de 170 comunidades (Ferrer Benimeli, 2008, III, 322). No es fácil determinar cuántos de esos jesuitas habían nacido en Italia, que, por otra parte, no era un vivero de vocaciones jesuíticas misioneras, con la notable excepción de Cerdeña.

Un buen número de trabajos apunta a la dificultad de determinar con absoluta exactitud el número total de los miembros de la orden en el momento de la expulsión. Hemos encontrado ochenta expulsos italianos rastreando los catálogos modernos más completos, tanto del conjunto de las provincias, como los de Manuel Pacheco Albalade (2011) y Enrique Giménez (2020), como los específicos de las distintas provincias americanas, como Carlos Page (2007) y Turtas (2009) para Cerdeña, Hugo Storni (1979; 1980) y Carlos A. Page (2018) para el Paraguay, Eduardo Tampe (2008) para Chile, Zambrano y Gutiérrez Casillas (1961-1977) para México, Del Rey Fajardo (2020) para la Provincia de Santa Fe o Espinosa Polit (1960) para la de Quito. Pero no descartamos el olvido de algún otro, como suele ser

* Real Academia de Extremadura. E-mail: astorgano1950@gmail.com

habitual en catálogos de amplio espectro¹. Grosso modo se suele hablar de que la mitad de los jesuitas expulsados por Carlos III eran de las siete provincias de América y Filipinas, y la otra mitad de las cuatro provincias de España (Ortega Moreno y Galán García, 2018, 412).

Para contextualizar la literatura de los jesuitas italianos expulsos, escasa en cantidad y pobre en variedad, exceptuados un par de relevantes escritores (el veneciano Juan Domingo Coleti y el perusiano Salvador Felipe Gilij), trataremos de conocer el lugar de nacimiento, el colegio y provincia jesuítica de la que procedían, edad, nivel de estudios y grado que tenían al ser desterrados. Observaremos la edad en el momento de partida camino del destierro italiano, el centro, la provincia en que se encontraban en el momento de la expulsión y la ciudad italiana a la que retornaron.

Las fuentes consultadas se encuentran fundamentalmente en la sección de contratación del Archivo General de Indias, en el Archivo General de Simancas (sección de Marina), en los catálogos provinciales del Archivo Romano de la Compañía y, en especial para los jesuitas americanos, en la sección Clero-Jesuitas del Archivo Histórico Nacional.

El número de jesuitas expulsos italianos adscritos a provincias americanas en 1767 eran 80, un insignificante 3,52% de los 2267 que algunos estiman la totalidad de los expulsos no peninsulares. Formaban parte de los 487 jesuitas europeos que años antes habían cruzado el Atlántico y ahora se vieron obligados a volver. Si el esfuerzo evangelizador fue un empeño europeo, con una mayor presencia española, seguida de Italia y de Alemania, lógicamente en 1767 encontramos más jesuitas expulsos de esas tres nacionalidades (Ortega Moreno y Galán García, 2018, 414).

El perfil de los ochenta jesuitas expulsos italianos

Atendiendo a los años del nacimiento, ingreso en la Compañía y años dentro de la misma hasta 1767 (año de la expulsión), datos proporcionados por los registros o matrículas que se llevaron a cabo para identificar a todos y cada uno de los expulsos en el momento de embarcar camino del exilio, podemos hacernos una idea de la trayectoria demográfica del jesuitismo expulso italiano, según la siguiente tabla:

Jesuitas italianos expulsados de Iberoamérica por Carlos III en 1767. Total ochenta (Once literatos).
PROVINCIA DE MÉXICO. Total 10. Ningún literato.
ALVADO Y CARTA, Ángel. Montemuros (Cerdeña), 21 de agosto de 1717-¿Sassari, 1772? Coadjutor temporal formado, sacristán y portero.

¹ Por ejemplo, Turtas (2009) reseña al P. Ángel Quessa [Chessa] (Sassari, Cerdeña, 10 de enero de 1734-Sassari, 1780), sacerdote escolar, profesor de filosofía en Guadalajara (México), no recogido por Manuel Pacheco, ni por Enrique Giménez. Ingresó en la Compañía de Jesús de Cerdeña el 31 de diciembre de 1749 y se trasladó a la de México en 1758. En el curso 1764-1765 estuvo a cargo de la cátedra de poesía en el Colegio de Guadalajara (México) y después fue profesor de Filosofía (Osorio Romero, 1979, 293). Después del destierro de 1767, retornó a su ciudad natal (Sassari), donde falleció en 1780, según Turtas (2009). Palomera (1997, 119-121) no cita a Quessa entre los 12 jesuitas expulsados de Guadalajara en 1767.

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

COZÚ, Francisco. Cerdeña, 4 de octubre de 1707-¿Budrio, Bolonia? Coadjutor temporal, secularizado, casado con hijos.
CUBEDDU [CUVEDU, CUBEDO], Juan. Pattada, Cerdeña, 3 de marzo de 1703-¿Después de 1767 en Cagliari? Sacerdote de 4º voto, misionero, visitador de Chínipas.
GARRUCCIU [GARRUCHO], José. Castelsardo, Cerdeña, 31 de marzo de 1715-Lupiana (Guadalajara, España), 1 de diciembre de 1785. Sacerdote de 4º voto. Misionero, superior, visitador, rehén de Carlos III.
GERARDI [GERARDO], Francisco Javier]. Nonza (Córcega) 3 de diciembre de 1707-Medicina (Bolonia, Italia), 11 de mayo de 1786. Coadjutor temporal formado, ropero y portero.
MIRALLA BRUNO, Gaspar María. Palermo (Italia), 11 de marzo de 1719- Roma, 5 de marzo de 1810. Sacerdote de 4º voto, operario y prefecto de salud en el Colegio de San Gregorio de indios mexicanos, siendo rector el P. Ignacio Lizasoáin.
POLO AQUENA, Antonio. Ozieri (Cerdeña), 3 de marzo de 1721-Cagliari, 16 de enero de 1789. Sacerdote de 4 votos. Misionero.
QUESSA ¿[CHESSA]?, Ángel. Sassari (Cerdeña), 10 de enero de 1734-Sassari, 1780. Sacerdote escolar, profesor de filosofía en Guadalajara (México).
SACHI, Nicolás. Nápoles, 4 de julio de 1703-Bolonia, 12 de mayo de 1774. Sacerdote de 4º voto. Misionero en Chínipas.
ZAMBELI [SANVELLI], Eugenio. Milán, 7 de noviembre de 1707-El Puerto de Santa María, 10/11 de junio de 1768. Coadjutor temporal formado “manteísta” (Zelis, 1871, 116).
PROVINCIA DE CHILE. Total 4. Ningún literato.
CONTUCCI, Nicolás (Niccolò). Montepulciano (Siena, Italia), 10 de octubre de 1692-1 de febrero de 1768, en el mar, cerca de Cádiz. Sacerdote de 4º voto, superior, misionero, maestro de novicios, provincial de Chile (1753-1757) y visitador de la Provincia del Paraguay (1760-1765). Llegó a Chile en 1724.
CUBEDO SPANO, Miguel Ángel. Alghero (Cerdeña), 5 de noviembre de 1729-Turín, octubre de 1786. Misionero, sacerdote de 4º voto (1760). Se trasladó a Chile en 1755.
CUBEDO, Juan María. Pattada, Cerdeña, 1 de octubre de 1722-Cagliari, después de 1767. Sacerdote de 4º voto, operario, misionero. Pasó a Chile en 1755.
FABRI TANINI, José. Livorno (Italia), 1711-¿Livorno?, después de 1768. Coadjutor temporal formado. Pasó a Chile en 1755.
PROVINCIA DE PARAGUAY. Total 17. Ningún literato.
CANO [CANU], Mateo. Ozieri (Sassari, Cerdeña), 6 de julio de 1726-Sassari, 1773. Sacerdote de 4º voto, misionero entre los guaraníes.
DANESI, Pedro Pablo. Frosinone, Lacio (Italia), 18 de diciembre de 1719-6 de abril de 1769 en el mar. Sacerdote de 4º voto. Misionero.
ESTELLA [STELLA, ESTELA], Andrés. Morsiglia, Córcega (Francia), 13 de diciembre de 1739-Faenza, Italia, 16 de enero de 1805. Coadjutor, oficios domésticos.
LEONI, Francisco. Florencia (Italia), 27 de marzo de 1697-Puerto de Santa María, 16 de junio de 1769. Coadjutor temporal formado, ropero, misionero.
LOGU [DELOGU], Pedro. Ozieri, Sassari (Cerdeña, Italia), 19 de diciembre de 1700-Sassari, Cerdeña, 27 de febrero de 1769. Sacerdote de 4º voto, misionero y docente.
LUGAS, Antonio María. Santo Losurcho (Santu Lussurgiu), Cagliari (Cerdeña), 7 de enero de 1698-Bosa (Nuoro) Cerdeña, 12 de mayo de 1769. Coadjutor temporal formado y despensero.

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

MASALA [MASSALA], Juan Gabino. Alghero, Cerdeña (Italia), 5 de noviembre de 1713-Ozieri, después de 1772. Coadjutor temporal formado, estanciero, despensero y maestro de primeras letras.
PALOZZI [PALLOZZI], Esteban. Scandriglia (Rieti, Roma), 9 de octubre de 1697-Portobello (Panamá), 21 de diciembre de 1768. Sacerdote de 4º voto. Superior de misiones. Biografiado por Peramás.
PASSINO, Jaime. Bosa (Nuoro), Cerdeña, 14 de septiembre de 1699-Cerdeña-después de 1772. Sacerdote de 4º voto. Superior de las Misiones del Paraguay.
PERFETTI, Domingo Antonio. Roma (Italia), 3 de agosto de 1725-Roma, después de 1773. Sacerdote de 4º voto, misionero.
PIFFERETTI, Bernardo. Pavía (Italia), 25 de noviembre de 1722-Italia, después de 1773. Sacerdote de 4º voto, maestro de Humanidades y misionero entre los guaraníes.
PIROLA, Carlos María. Milán (Italia), 21 de abril de 1714-Milán, 1 de marzo de 1782. Coadjutor temporal formado, procurador, estanciero, enfermero.
POLLINGER, [POLINGER], José. San Paolo, Bolzano (Italia), 7 de marzo de 1729-después de 1772. Coadjutor temporal, herrero.
SALIS, Juan Agustín. Sassari (Cerdeña), 22 de octubre de 1722-Ozieri, después de 1772. Sacerdote de 4º voto (1759), misionero entre los guaraníes.
SANNA, Pedro Bautista. Cagliari (Cerdeña), 2 de junio de 1700-Faenza, 2 de septiembre de 1775 (Cagliari, 1772, según Turtas). Sacerdote de 4º voto (1733), operario, misionero entre los guaraníes durante 38 años.
SCOLA, Antonio. Loano (Savona, Génova), 18 de agosto de 1735-Tívoli, 1785. Coadjutor temporal, ayudante de novicios.
SIMONI, Santos de. Monterosso al Mare (Spezia, Génova), 28 de abril de 1716-¿? Sacerdote de 4º voto, misionero entre los guaraníes.
PROVINCIA DE SANTA FE. Total 11. Seis literatos.
ATENOLFI MARZATI, Bernardo. Cava dei Tirreni, La Campania, Nápoles (Italia), 15 de octubre de 1700-Velletri, Italia, 13 de enero de 1772. Sacerdote de 4º voto, Procurador General de la Provincia.
BATALLA, Ambrosio. Treviso, Venecia (Italia), 6 de agosto de 1705-Módena, ¿después de 1773? Sacerdote de 4º voto, Procurador General de la Provincia en las Cortes de España y Roma.
FORNERI, José María. Montanaro, cerca de Turín (Piamonte), 18 de septiembre de 1719-después de 1773. Sacerdote de 4º voto. Superior de la Misión del Orinoco.
GILIJ, Salvador Felipe. Legogne, Perugia (diócesis de Espoleto, Estados Pontificios), 27.VII.1721-Roma (Italia), 10.III.1789. Sacerdote de 4º voto. Misionero destacado, escritor, etnógrafo e historiador del Orinoco.
GUTIÉRREZ, Ignacio. Ittiri, provincia de Sácer (Cerdeña), 26 de diciembre de 1726-Roma, después de 1790 (Alghero, después de 1767, según Turtas). Sacerdote de 4º voto secularizado, operario.
MANNA [MAGNA], Juan Bautista. Alghero (Alguer, Cerdeña), 12/15 de enero de 1717-Después de 1767¿? Sacerdote de 4º voto (1751), operario, catequista de negros y consultor de Provincia.
OTGIANU [OGIANO], Juan Gabino. Sassari (Cerdeña), 28 de febrero de 1723-Iglesias (Cerdeña), 1772. Coadjutor temporal formado, procurador, hacendero.
POLO, Juan Bautista. Sassari (Cerdeña), 25 de noviembre de 1723- Alghero, Cerdeña, ¿1782? Sacerdote de 4º voto, maestro de gramática, operario y misionero en el Orinoco.
SALES SICA, Juan María de. Vietri sul Mare (Salerno, región de Campania, Nápoles), 14 de noviembre de 1719-Sezze (región de Lacio, Italia), 7 de julio de 1769. Sacerdote escolar, misionero.

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

SANNA, Demetrio (pseudónimo, “ <i>P. Mariano Postofilo degli Eusebij di città Geropoli</i> ”. Tiesi (Cerdeña), 12 de enero de 1729-Fano, 1801 ¿después de 1805? Sacerdote de 4º voto (1764), operario, escritor, teólogo antijansenista.
SORBO ROMANÓLI, Salvador. Roma (Italia), 28 de marzo de 1741-¿?. Sacerdote escolar.
PROVINCIA DEL PERÚ. Total 15. Un literato.
BERUGINI, Pedro. Turín (Italia), 1733-Turín, después de 1768. Sacerdote escolar, operario, misionero entre los Mojos.
COS, Carlos José de. Balestrino (Savona, Liguria, Italia), 1735-¿?. Coadjutor temporal no formado, hacendero.
ESCRIBANILLA GARCÍA, Simón. Venecia (Italia), 1738-¿?. Coadjutor que no sabía firmar.
ESPINAL, Antonio. Gaeta (Nápoles), 1733-Ferrara (Italia), después de 1797. Coadjutor temporal no formado, sacristán, secularizado y casado, con una hija.
LEONCINI, Andrés. Roma (Italia), 1732-Puerto de Santa María (España), 12 de marzo de 1769. Sacerdote, operario, maestro de Gramática.
MAGGIO, Jaime Andrés. Alghero (Cerdeña), 21 de abril de 1704-Alghero, después de 1767 (de 1771, según G. Kratz). Hermano del escritor Antonio Maggio. Sacerdote de 4º voto (1739), operario, superior, misionero entre los Mojos y Chiquitos.
MAGGIO, Antonio. Alghero (Cerdeña), 10 de abril de 1710-Sassari, después de 1773 (1767, según Turtas). Sacerdote de 4º voto (1751), operario, escritor, misionero entre los mojos, autor del <i>Arte de la lengua de los Indios Baures</i> , publicado en 1880 en París.
MASALA [MASSALA], Ignacio. Cagliari (Cerdeña), 23/24 de junio/julio de 1716-Cagliari, Cerdeña, después de 1767. Sacerdote de 4º voto (1750), operario, procurador y rector en el Colegio de Trujillo.
MEDAS, Ignacio. Guasila (Cerdeña), 8 de enero de 1714-Cerdeña, después de 1767. Coadjutor temporal formado (1751), hacendero.
MICHI, Natal. Nápoles (Italia), nacido en 1723-¿?. Coadjutor temporal no formado, hacendero.
ORDANGO, Domingo. Génova, nacido en 1720-¿?. Coadjutor temporal formado, portero.
PINTO, Antonio Gavino. Sassari (Cerdeña), 29 de marzo/4 de abril de 1723-Cagliari, después de 1767. Sacerdote de 4º voto (1757), operario, prefecto de estudios.
SALIS, Francisco María. Santulussurgiu (Cerdeña), 4/8 de octubre de 1704/1705-Cagliari, después de 1767. Sacerdote de tres votos (1750), maestro de Humanidades, misionero entre los mojos, rector de colegios.
TURIANO VARONA, José. Volgeto de Santiespíritu, en la República de Génova (Italia), 1725-¿Roma? Novicio secularizado.
USAI [USAY], Andrés. Sassari (Cerdeña), 10/13 de febrero de 1726-Sassari, después de 1767. Sacerdote de 4º voto (1758), operario, misionero entre los mojos.
PROVINCIA DE QUITO. Total 23. Cuatro literatos
ALBRIZZI, Carlos. Venecia (Italia), 1733-¿?. Coadjutor espiritual formado, misionero de Maynas.
ALEJANDRO SANTORI, Juan de. Salerno (Italia), 30 de diciembre de 1691-El Puerto de Santa María, 24 de abril de 1768. Coadjutor temporal formado, dispensero, hacendero.
ASPERGALO, Juan María. Pavía (Italia), 1719-Milán, 13 de diciembre de 1778. Sacerdote de 4º voto, operario, misionero entre los indios guaimíes.

La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial

BANCHIERI, Antonio. Génova (Italia), 1711- ¿?. Coadjutor temporal formado, hacendero en el Valle de los Chillos (Ecuador).
BASTIANI, Santiago. Arza (Génova), 1702-Faenza (Italia), 10 de mayo de 1771. Coadjutor temporal formado que no sabía escribir.
BIZOCHI, Luis. Prato (Italia), 1720-¿Prato? Sacerdote operario, misionero en los ríos Napo y Marañón.
CAMPOS, Francisco. Cerdeña, 1697-¿?. Sacerdote de 4º voto, operario, misionero en el río Marañón y en Maynas, rector de colegios, instructor de los padres de tercera probación.
CICALA, Mario. Fiumedinisi, Sicilia (Italia), 1719-¿Viterbo? (Italia), c. 1790. Coadjutor espiritual, maestro de gramática, procurador, escritor con el pseudónimo de <i>Eustachio de Parisios</i> .
COLETI, Juan Domingo (Giandomenico). Venecia (Italia), 5 de octubre de 1727-Venecia, 5 de enero de 1798. Sacerdote de 4º voto, misionero, geógrafo e importante escritor.
ESQUINI, Pedro. Florencia (Italia), 1717-¿Florencia? Sacerdote de 4º voto, misionero en Maynas.
FRANCISCI, Ignacio. Palermo, Sicilia (Italia), 1705-Viterbo, Lacio ¿? Sacerdote de 4º voto, misionero en las regiones de Darien (Panamá) y del Marañón, operario en Guayaquil, escritor de temas lingüísticos.
GANDOLFI, Venancio. Mantua (Italia) 1725-¿Mantua?. Coadjutor temporal formado, arquitecto.
GARRACINO, Felipe. Italia ¿?-En el mar, Canal de Las Bahamas, 30 de agosto de 1768. Coadjutor, hacendero de la hacienda de Guaraca (Ecuador).
LINATI, José María. Busseto, ducado de Parma y Piacenza, (Italia), 1735-¿Roma, después de 1802? Sacerdote escolar de las misiones de Maynas y del río Napo. En 1802 se agregó a la Compañía en Rusia.
LIRO, Ignacio. Opavia (Sicilia), 1729-¿? Coadjutor temporal formado, médico.
MANCA, Ángel María. Cerdeña, 1688-En el mar, 13 de octubre de 1768. Sacerdote de 4º voto. Tres veces provincial y dos veces rector del Colegio Máximo de Quito.
MILANESIO, Pedro José. Turín (Italia), 14 de marzo de 1707-Carmagnola (Turín), 11 de septiembre de 1788. Sacerdote de 4º voto, operario, profesor de filosofía y teología y cánones en el Colegio Máximo de Quito, orador, filósofo, teólogo, escritor reseñado por Hervás.
MONTES [DEMONTIS], José María. Bonorva (Cerdeña), 29 de septiembre de 1720-Sassari, 1771. Sacerdote escolar, operario, misionero en Maynas.
NEGRI, Máximo. Pavía (Italia), 1736- ¿?. Sacerdote escolar, operario, misionero en Maynas.
RAYMER, Felipe. Viterbo (Italia), 1736-¿? Sacerdote escolar, maestro de gramática.
ROMEY, José. Bolonia (Italia), 1732-¿? Sacerdote de 4º voto, misionero en Maynas.
SANNA, Francisco. Cagliari (Cerdeña), 17/19 de septiembre de 1697-Cerdeña, después de 1767. Sacerdote de 4º voto (1735), predicador, maestro de teología y prefecto de estudios en el Colegio Máximo de Quito.
ZEPHIRIS, Francisco Javier. Brunico (Bolzano, Trentino Alto Adige, Italia), 1693-¿? Sacerdote de 4º voto. Operario, misionero en el Río Marañón, rector de colegios de la Provincia de Quito. Impedido de la mano derecha.

Tabla 1. La totalidad de los jesuitas italianos expulsados de Iberoamérica por Carlos III en 1767. Datos esenciales.

Haremos algunas consideraciones globales sobre los jesuitas italianos expulsos, partiendo del grado que tenían cuando fueron expulsados, información básica y especial-

mente útil en una congregación tan rígidamente estructurada como era la Compañía, como demuestran los grupos clasificatorios dentro de cada colegio, que aparecen en los distintos catálogos trienales.

Grado con el que contaban al ser extrañados

Según Ortega Moreno y Galán García (2018, 416), en términos generales, los sacerdotes representaron el 56,10%; los coadjutores el 24,09% y los estudiantes el 16,84%. Los calificados como novicios apenas llegan al 2%, y otros, como aspirantes al sacerdocio o “padres formados”, no suponían ni el 1%. Estos porcentajes que encontramos en los dos millares largos de jesuitas expulsos de ultramar, viene a coincidir con los 80 italianos que analizamos: 41 (51,25%) sacerdotes y 27 (33,75%) coadjutores. La gran diferencia está en la ausencia de estudiantes y novicios italianos, porque ya venían formados de sus provincias de origen o de la andaluza, mientras esperaban el embarque para América.

PROVINCIA (Giménez-Mz. Gomis, 1997, 291).	GRADO DE LOS 80 JESUITAS ITALIANOS EN EL MOMENTO DEL EXTRAÑAMIENTO. RESIDENCIA ASIGNADA EN ITALIA						
	Sacerdote de 4º voto	Coadjutor	Sacerdote escolar	Novicio	Ciudad de residencia en Italia	Nº total italianos	Nº total Provincia
Chile	3	1	0	0	Ímola	4	238
México	5	4 (1 casado)	1	0	Bolonia	10	650
Paraguay	10	7	0	0	Faenza y Ravena	17	449
Perú	5	6	3	1 nov. secularizado	Ferrara	15	338
Quito	10	8	5	0	Ravena y Faenza	23	183
Santa Fe.	8	1	2	0	Gubbio y Fano	11	178
TOTAL	41 (51,25%)	27 (33,75%)	14 (16,09%)	1 (1,25%)		80 (100%)	2026

Tabla 2. Grado de los ochenta jesuitas italianos expulsos

En la evolución de los grados de los jesuitas expulsos americanos, Ortega Moreno y Galán García (2018, 420) observan que si comparamos la situación del grupo de europeos que habían ido a América, en el momento en el que salieron desde Europa, y el momento en que volvieron a ella en 1767, su situación cambió lógicamente y considerablemente. Los coadjutores pasaron de un 10 a un 16%; los sacerdotes, de un 23 a un 64 y los estudiantes, como resultado lógico de su proceso de formación, pasaron de un 66 a un 19%. El enriquecimiento, no sólo en conocimientos sino también en experiencia y en adaptación en aquel contexto, que fueron ganando con el paso del tiempo, se desvanecería con la expulsión.

Examinando las clases de grados de formación, destaca un mayor número de sacerdotes americanos, mientras que la mayoría de los coadjutores eran españoles, y los estudiantes se repartían de forma más o menos equitativa entre americanos y españoles, siendo bastante inferior los estudiantes procedentes del resto de Europa. Entre los 80 jesuitas italianos adscritos a provincias jesuitas americanas, encontramos 41 sacerdotes de 4º voto, 14 sacerdotes de tres votos o escolares, y 27 coadjutores, casi todos formados, aunque había dos que no sabían escribir², lo que denota la dedicación esencialmente pastoral y misional de los jesuitas italianos que fueron a América, puesto que muchos de los coadjutores se quedaban sirviendo en los colegios o en la administración de las numerosas estancias agrícolas o ganaderas dependientes de los mismos. En la proporción entre sacerdotes de 4º voto y coadjutores, estos predominaban en las provincias de Perú y Quito, mientras en las de Chile, México, Paraguay y Santa Fe prevalecían los sacerdotes, quizá priorizando los destinos misionales.

Lugar de nacimiento de los jesuitas expulsos italianos, por regiones y su distribución en Hispanoamérica

Guillermo Kratz (1942, 27-68), precisa el concepto de jesuita italiano, incluyendo a los ignacianos nacidos en las provincias de la Asistencia de Italia y que hablaban el italiano, excluyendo a los de origen español, aunque nacidos en Italia. Sin embargo hay que considerar que la provincia de Cerdeña perteneció a la asistencia de España entre 1597 y 1766, causa importante de que encontremos 30 jesuitas sardos en Hispanoamérica en 1767 (Zanfredini, 2001, 2079). Además, el español todavía era lengua administrativa y de cultura en la isla, pero ya en retroceso; el catalán seguía presente, y el italiano pugnaba por imponerse al sardo, lengua que tenía variantes todas ellas activas (Payàs y Pes, 2020).

Para contextualizar mejor a cada uno de los literatos jesuitas expulsos italianos, vamos a ver el número total de jesuitas de cada región de la Italia actual, y su distribución entre las seis provincias jesuíticas hispanoamericanas. Nos parece mejor que la estructura que tenía la asistencia italiana en el siglo XVIII en cinco provincias (romana, siciliana, lombarda, veneciana y napolitana), que en total sumaban 3395 socios en 1710, alcanzando la cifra máxima de 3622 en 1750, año en que empezó la disminución, si bien en 1766 la asistencia italiana tenía 3713, al incorporarse los 287 de la provincia de Cerdeña, que había pertenecido a la asistencia de España. En 1770, cuando retornaban los expulsos de América,

² Simón Escribanilla García (Venecia, 1738) destinado en la Provincia del Perú y Santiago Bastiani (Arza, Génova, 1702- Faenza, 10 de mayo de 1771), de la provincia de Quito, quien, a pesar de ser “Coadjutor temporal formado”, no sabía escribir.

la asistencia italiana tenía 1770 sacerdotes más 114 sardos, 1054 coadjutores más 126 sardos y 638 escolares más 34 sardos (Zanfredini, 2001, 2079-2080). En esta masa de ignacianos, no siempre acogedores, se tuvieron que diluir los 80 expulsos de América y sus once escritores.

Regiones italianas de procedencia	Provincias jesuitas americanas de destino de los 80 jesuita expulsos italianos						
	Chile	México	Paraguay	Perú	Quito	Santa Fe	Total
Cerdeña	2	6	7	7	3	5	30
Liguria			2	3	2		7
Nápoles		1		2	1	3	7
Lombardía		1	2		3		6
Lacio			3	1	1	1	6
Toscana	2		1		2		5
Sicilia		1			4		5
Véneto				1	2	1	4
Piamonte				1	1	1	3
Córcega		1	1				2
Umbría						1	1
Ducado de Parma					1		1
Trentino Alto Adige					1		1
Destino desconocido, 1							80 en total

Tabla 3. Provincias jesuíticas de procedencia y americanas de destino de los ochenta jesuitas expulsos italianos

Por esta tabla se observa que el principal caladero italiano en el que las Provincias jesuitas hispanoamericanas se surtían de jesuitas era, sobre todo, Cerdeña (30 jesuitas), destinados 6 en México, 2 en Chile, 7 en Paraguay, 5 en Santa Fe, 7 en Perú y 3 en Quito. Le

seguían, a gran distancia, Liguria, Nápoles, Lombardía, Lacio, Toscana y Sicilia con entre cinco y siete ignacianos.

A partir del verano de 1773 (supresión de la Compañía), muchos expulsos españoles decidieron cambiar de residencia, buscando fortuna en el centro y el norte de Italia, sobre todo, en Lombardía y en las repúblicas de Génova y de Venecia (Guasti, 2009, 262), libertad de la que ya gozaban los expulsos italianos desde 1767, considerados extranjeros, regresando a sus regiones de nacimiento, a cambio de perder la pensión real.

Ortega Moreno y Galán García (2018, 415) sitúan la edad media de los jesuitas expulsos de las provincias de ultramar en los 41,19 años, contando el más joven con 16 y el mayor con 82. El 50% de ellos tendrá como máximo 40 años y la edad más frecuente los 46. La edad media en el momento de la partida del último puerto de Indias hacia la bahía gaditana, es de 39, 21 años para los americanos; 50,63 para los europeos, excluyendo a los españoles, y 41 años en el caso de los españoles. Observemos que la diferencia de edad entre americanos y europeos es más notable al desvincular a los españoles, cuya diferencia en la edad media, con los americanos, es apenas de dos años.

Fijándonos en los años de nacimiento de los jesuitas expulsos italianos, oscilan entre 1688 (Ángel María Manca, Cerdeña, 1688- en el mar, 13 de octubre de 1768, destinado en la provincia de Quito), y 1741 (Salvador Sorbo Romañoli, Roma, 28 de marzo de 1741-¿?, destinado en la provincia de Santa Fe), que hemos clasificado por décadas en la tabla adjunta, nº 4.

Años de nacimiento por décadas de los ochenta jesuitas expulsos italianos³					
Antes de 1700 (12 jesuitas, 15%)	Entre 1700 y 1709 (14 jesuitas, 17,5%)	Entre 1710 y 1719 (17 jesuitas, 21,25%)	Entre 1720 y 1729 (22 jesuitas, 27,50%)	Entre 1730 y 1739 (13 jesuitas, 16,25%)	Entre 1740 y 1749 (1 jesuita, 1,25%)

Tabla 4. Años de nacimiento por décadas de los ochenta jesuitas expulsos italianos

Sobre ochenta jesuitas con año de nacimiento documentado, doce jesuitas (15%) habían nacido en el siglo XVII y solo uno (1,25%) entre 1740 y 1749. Antes de 1720 habían nacido 43 (el 53,75%) y después de ese año 36 (45%). Llegamos a la conclusión de que los jesuitas expulsos italianos fueron sorprendidos por la expulsión de 1767 bastante envejecidos y que más de la mitad tenía al menos 46 años.

Esto es evidente si los comparamos con el colectivo de jesuitas expulsos extremeños de parecidas dimensiones (Astorgano, 2022). Sobre un total de 87 ignacianos, 56 (el 66,66%) habían nacido después de 1720 y tenían menos de 46 años, sorprendiéndolos la expulsión en la mitad de su vida, cuando mejores frutos podían aportar a la sociedad.

³ Un jesuita italiano de fecha de nacimiento desconocida.

Años de nacimiento por décadas de los 87 jesuitas expulsos extremeños⁴					
Antes de 1700 (4 jesuitas, 4,76%)	Entre 1700 y 1709 (9 jesuitas, 10,71%)	Entre 1710 y 1719 (15 jesuitas, 17,85%)	Entre 1720 y 1729 (19 jesuitas, 22,61%)	Entre 1730 y 1739 (15 jesuitas, 17,85%)	Entre 1740 y 1749 (22 jesuitas, 26,19%)

Tabla 5. Años de nacimiento por décadas de los 87 jesuitas expulsos extremeños

Este envejecimiento de los expulsos italianos no solo es respecto a los jesuitas extremeños, sino también si lo comparamos con la totalidad de los ignacianos de las provincias de ultramar, según Ortega Moreno y Galán García (2018, 414), quienes apuntan que el 50% de los jesuitas contaban en 1767 con una edad igual o inferior a los 40 años.

Atendiendo a la procedencia, la edad media de ingreso en el noviciado de los americanos expulsos fue inferior a la de los europeos en aproximadamente dos años; y los jesuitas de origen español van a ingresar, de media, unos 15 meses antes que los del resto de Europa. Según los cálculos de Ortega Moreno y Galán García, la edad media a la hora de ingresar en la orden estaba en los 19,48 años. El 50% de ellos contaba con 18 años o menos y la edad más frecuente fue 17 años. El 90% de ellos ingresa con 26 años o menos.

Respecto a la antigüedad en la Compañía de cada jesuita desterrado hasta 1767, Ortega Moreno y Galán García (2018, 416) detectan que el tiempo medio de pertenencia a la orden estaba en los 21 años, aunque podemos encontrar desde el que lleva un año hasta 60 años; al menos la mitad llevaba unos 19 y la mayoría de ellos contará con al menos 12 años. Atendiendo al origen, los americanos contaban con 19 años, 20 los españoles y 28 los europeos no españoles.

Teniendo en cuenta este envejecimiento de los jesuitas expulsos italianos, su agotadora labor misionera en América (Pradeau, 1959; Astorgano, 2020A; 2020B) y su dispersión y lamentable situación económica, por ser privados de la real pensión vitalicia de cien ducados, por ser considerados extranjeros, esbozaremos su producción literaria, antes y después del destierro de 1767.

La literatura de los jesuitas italianos expulsos, según las distintas provincias americanas a las que estaban adscriptos.

Dejando aparte los diversos escritos de carácter estrictamente administrativo que los superiores y rectores de colegios redactaron, en función de su oficio, hemos encontrado a once jesuitas italianos con textos de carácter y temática más o menos literarios, predominando la teología y la lingüística, procedentes de las actuales regiones italianas siguientes: Cerdeña, Lacio (Roma), Sicilia, Véneto (Venecia), Piamonte (Turín).

⁴ Un jesuita italiano de fecha de nacimiento desconocida.

Según los cálculos de Guido E. Mazzeo (1968, 344-355) fueron expulsados en 1767 unos 5400 individuos, 2.746 jesuitas que fueron expulsados de España y 2.630 de los territorios de ultramar, Hispanoamérica y Filipinas. Parece acertada su afirmación al dar una interpretación sociológica de estos datos: "Rara vez en el transcurso de la historia se ha visto obligado un grupo tan grande de insignes eruditos, críticos y profesores a emprender un éxodo de la magnitud del que tuvo lugar en 1767 y años siguientes".

Según Mazzeo, más de 600 de los jesuitas expulsos se dieron a conocer por alguna publicación durante el exilio, en concreto 460 de los jesuitas de España y 145 de los provenientes de los territorios ultramarinos.

Analizando la *Biblioteca jesuítico española* de Hervás, elaboramos una Tabla-resumen con la producción literaria cuantitativa de las distintas provincias jesuíticas americanas, en la que solo aparecen tres escritores italianos expulsos (Astorgano, 2004, 203).

Provincia	Nº total jesuitas embarcados en 1767	Ciudad de residencia en Italia	Nº escritores fallecidos antes de llegar al destierro	Nº total de escritores de la Provincia	Escritores nacidos en América	Escritores misioneros nacidos en Europa	Escritores nacidos en Italia	Pensiones dobles. Muestra de 40 pensiones
México	650	Bolonia	7	62	54	7		2/40
Santa Fe	178	Gubbio y Fano	0	8	4	4	1 (Giliij)	1/40
Quito	183	Ravena y Faenza	3	35	21	14	2 (Coleti y Milanesio)	1/40
Perú	338	Ferrara	6	26	23	3		1/40
Chile	238	Ímola	0	18	10	8		2/40
Paraguay	449	Faenza y Ravena	2	34	6	28		2/40

Tabla 6. Tabla-resumen con la producción literaria cuantitativa de las distintas provincias jesuíticas americanas

Resumiendo, Hervás resalta una cincuentena de escritores importantes con los que poder diseñar perfectamente el mapa de la producción literaria de los expulsos españoles, entre los que se encuentran tres expulsos italianos, además de tres que no podemos considerarlos como tales. Hervás (2007, 741-764), reseña la producción literaria de seis jesuitas italianos en el catálogo IV, "Escritores extranjeros de obras impresas, establecidos en España", donde hay un total de 16 autores nacidos en el extranjero, pero encuadrados en la Asistencia de España. Son italianos tres, que no pueden ser objeto de nuestro estudio: dos, adscritos a la provincia de México, que no son propiamente expulsos, por haber fallecido poco antes del destierro: el siciliano José Alaña/Alagna (Palermo, 1707-17 de febrero de 1767), misionero, explorador y cartógrafo en la Provincia de México, y Segismundo Taraval

(Lodi, Milán, 1700-Guadalajara, México, 1763), misionero e historiador. Tampoco estudiaremos a Salvador Fundoni (Sassari, Cerdeña, 15 de abril de 1706-Rimini, febrero de 1776), operario y biógrafo, quien desempeñó “celosamente” los ministerios apostólicos en Andalucía y nunca estuvo en América (Hervás, 2007, 753).

Italianos expulsados de América, y objeto de nuestro estudio, son los otros tres: Juan Domingo Coletti (Venecia, 1734-Venecia, 5 de enero de 1798), misionero, geógrafo y erudito, adscrito a la provincia de Quito; Felipe Salvador Gilij (Perugia, 1721-Roma, 1789), misionero, etnógrafo y lingüista, adscrito a la provincia de Santa Fe, quien solo gozó de pensión real, a partir de 1784 (Hervás, 2007, 753-756); y Pedro José Milanésio (Turín, 1707-Turín, 1768), misionero y predicador, en la provincia de Quito (Hervás, 2007, 756-757).

Por nuestra parte, añadimos otros siete escritores, ciertamente de menor relevancia, completando un total de once, sobrepasando el 10% sobre el conjunto de los 80 expulsos italianos, porcentaje razonable, del que habla Mazzeo y comprobamos en la *Biblioteca jesuítico española* de Hervás (Astorgano, 2004, 195-199).

La literatura de los diez jesuitas italianos expulsos de la provincia de México (ningún escritor)

En otro lugar hemos contextualizado la totalidad de la literatura de los jesuitas expulsos americanos en general (Astorgano, 2013, 411-430), y mexicanos en particular (Astorgano-Garrido. 2013; Astorgano, 2017). Hervás no reseña ni uno de los diez expulsos italianos (seis sacerdotes y cuatro coadjutores), (ver tabla nº 1), aunque casi todos tienen su necrológica en las *Memorias* de Félix Sebastián (1767). Del único que nos consta que tuvo inquietud literaria, aunque no conocemos ningún escrito suyo, es Francisco Javier Gerardi (Nonza, Córcega, 3 de diciembre de 1707-Medicina, Bolonia, Italia, 11 de mayo de 1786), coadjutor temporal formado, ropero y portero en el Colegio del Espíritu Santo de La Puebla de los Ángeles, durante más de 30 años (Sebastián, 1767, II, 6-7; Zelis, 1871, 115; Zambrano y Gutiérrez Casillas, 1961-1977, 672; Giménez, 2020, 1097). A pesar de ser “extranjero”, percibía la pensión real y en 1780, residiendo en Bolonia, figuraba entre los “signori associati” de la *Storia antica del Messico* de Francisco Javier Clavigero (Belletini, 1998, 615).

Por otros motivos llama la atención Francisco Cozú (Cerdeña, 4 de octubre de 1707), coadjutor temporal en el Colegio de Espíritu Santo de Puebla. Secularizado el 12 de junio de 1768, se casó en Ajaccio. Tuvo hijos y residió en Budrio, legación de Bolonia, pero no es reseñado por F. Sebastián (Giménez, 2020, 1064).

El más conocido de los jesuitas expulsos italianos, por motivos extraliterarios, es José Garrucciu [Garrucho] (Castelsardo, Cerdeña, 31 de marzo de 1715-Lupiana, Guadalajara, España, 1 de diciembre de 1785), sacerdote de 4º voto, misionero en Sonora y Sinaloa, quien fue sometido a interrogatorio en el Hospicio de Indias de El Puerto de Santa María el 29 de abril de 1769, y depositado prisionero desde 1775 en el Convento de San Jerónimo de Lupiana. Luengo dice que fue “conducido con toda seguridad y como prisionero de Estado a la Corte de Madrid y en ella encerrado en un calabozo. Allí se le hizo proceso con todo rigor [...] No se le cortó a este padre la cabeza en una plaza pública de Madrid, y esto es una prueba evidente, en aquellos tiempos de furor y brutalidad, de que no se le halló culpado en cosa

alguna de consecuencia” (Luengo, *Diario*, día 11.5.1786; F. de Sebastián, 1767, I, pp. 585-591; Zelis, 1871, 89; Fernández Arrillaga, 2009, 115; Giménez, 2020, 1096).

La literatura de los cuatro jesuitas italianos expulsos de la provincia de Chile(ningún escritor)

Tampoco se le conocen escritos a los cuatro expulsos italianos de la provincia de Chile (tres sacerdotes de 4º voto y un coadjutor), originarios dos de la Toscana y dos de Cerdeña, ninguno reseñado por Hervás (ver tabla nº 1).

Los dos sardos (Miguel Ángel Cubedo Spano [Alghero, 5 de noviembre de 1729-Cerdeña, después de 1767] y Juan María Cubedo [Pattada, Cerdeña, 1 de octubre de 1722-Cagliari, después de 1767], sacerdotes de 4º voto) retornaron a Cerdeña después de 1767 (Giménez, 2020, 816-817) y hay serias sospechas de que protegieron y ocultaron al polemista y perseguido por el gobierno regalista de Madrid e importante lingüista jesuita catalán, Andrés Febrés (Manresa, Barcelona, 29.VII.1734-Cagliari, 21.V.1790). Publicó anónimamente la *Segunda Memoria Católica de los jesuitas* (Febrés, 1783-1784) donde acusa duramente a los ministros de Portugal, Francia y España, de tramitar la pérdida de la Iglesia en su ataque a los jesuitas. El catalán añadía, en tono profético, que la expulsión de la Compañía de América, unida a la independencia de Estados Unidos, ocasionaría la de los dominios españoles. Oculto en Cagliari, abrió una escuela para niños, mientras escribía una gramática del sardo-callarés, que no se publicó (Astorgano, 2022). Gertrudis Payàs y Emanuele Pes (2020) buscaron posibles vínculos de Febrés con alguno de sus hermanos de orden de origen sardo en la provincia de Chile. Encontraron que Giovanni Cubeddu (Juan María Cubedo) y Michele Angelo –o Michelangelo– Cubeddu (Miguel Ángel Cubedo), habían partido de Europa para Chile en 1755 en el mismo barco que Andrés Febrés (AGI, *Contratación*, 5549), y habían realizado sus estudios en el Colegio Máximo de San Miguel de Santiago. Concluyen que cabe conjeturar que algún correligionario sardo lo haya ayudado a refugiarse en Cagliari, quizá alguno de los dos con los que hizo su viaje inicial a Chile o a la provincia del Paraguay (Manca di Nissa, 2021, 126).

La literatura de los diecisiete jesuitas italianos expulsos de la provincia del Paraguay (ningún escritor)

Carlos A. Page (2018) ha publicado una visión global de la literatura de los jesuitas expulsos del Paraguay, donde destaca la importancia del provincial José Manuel Peramás (Mataró, 1732-Faenza, 1793), autor de dos series de biografías de sus comprovincianos, entre las que incluye la del italiano Esteban Pallozzi, sacerdote de cuarto voto (Peramás, 1793; Peramás, 1946).

Centrándonos en los diecisiete expulsos italianos (diez sacerdotes de 4º voto y ocho coadjutores), de los cuales siete eran sardos, ninguno reseñado por Hervás, encontramos poca relevancia literaria en los mismos (ver tabla 1).

Solo nos fijaremos en algunos que debieron redactar documentos administrativos, en razón de su oficio, superiores y procuradores, generalmente relacionados con las misiones guaraníes, en la que permanecieron muchos años. Esteban Pallozzi (Scandriglia, Rieti, Roma,

9 de octubre de 1697-Portobello, Panamá, 21 de diciembre de 1768. Sacerdote de 4º voto, superior de misiones), tuvo el honor de ser biografiado por Peramás, como hemos insinuado. Ingresó directamente en la Provincia del Paraguay el 7 de octubre de 1716. El 13 de julio de 1717 llega a Buenos Aires (Argentina), formando parte de la expedición de los padres Jiménez y Aguirre. Posiblemente fue ordenado de sacerdote el año de 1725. Pasa a los chiquitos, entre los cuales habría de permanecer toda su vida. El 8 de septiembre de 1734 emite la profesión solemne en la reducción de San Javier (Bolivia). Por dos periodos es superior de todas estas reducciones: la primera de 1743 al 46 y la segunda alrededor de 1763. La expulsión (22 de agosto de 1767) lo encuentra en la reducción de chiquitos de San Rafael (Bolivia) (Peramás, 1793, 304-329; Storni, 1979, 36; Giménez, 2020, 1411).

Pedro Logu [Delogu] (Ozieri, Sassari, Cerdeña, 19 de diciembre de 1700-Sassari, Cerdeña, 27 de febrero de 1769), sacerdote de 4º voto, misionero y docente, debió redactar bastantes escritos. Tras pasar por las misiones de guaraníes, volvió al Colegio de San Ignacio de Buenos Aires; más tarde, fue rector en el de Tucumán. Storni (1979). Toda su vida estuvo dedicada a la enseñanza: fue profesor de filosofía tres años, siete de teología y derecho canónico, prefecto de estudios del Colegio de San Ignacio de Buenos Aires y canciller de la Universidad de Córdoba. Designado en 1751 como procurador extraordinario a Europa, en Río de Janeiro se vio impedido por el gobernador Gomes Freire de Andrada de proseguir su viaje, y fue devuelto a Buenos Aires (Storni, 1979, 21; Storni, 1980, 79-80; Giménez, 2020, 1377).

Cierta relevancia administrativo-política tuvo Jaime Passino (Bosa, Nuoro, Cerdeña, 14 de septiembre de 1699-Cerdeña-después de 1772), sacerdote de 4º voto y dos veces procurador y superior de las Misiones del Paraguay, a las que defendió en la Guerra Guaranítica, que enfrentó, entre 1754 y 1756, a los indígenas guaraníes de las misiones jesuíticas frente a las fuerzas españolas y portuguesas, como consecuencia del *Tratado de Madrid* (o Tratado de Permuta), firmado en 1750. Storni (1979) subraya que Passino fue uno de los jesuitas, que según las instrucciones reales, firmadas el 31 de enero de 1756 en Buen Retiro, Pedro Ceballos (Cádiz, 29.VI.1715 – Córdoba, 26.XII.1778), virrey del Río de la Plata, debía detener y enviar a España. El mes de agosto de 1768 la expulsión lo encuentra en la misión de San Carlos (Corrientes, Argentina). Llegó a la bahía gaditana en abril de 1769 y a La Spezia el 28 de septiembre de 1770. Por su condición de extranjero quedó excluido del cobro de la pensión. Vuelto a Cerdeña, en 1772 estaba en el noviciado de Cagliari (Storni, 1979, 37; Giménez, 2020, 1413-1414).

Resumiendo, los jesuitas italianos expulsos de la provincia del Paraguay, en gran parte sardos, entregaron todas sus fuerzas a la evangelización de los guaraníes, y, retornados a Italia muy envejecidos (diez nacidos antes de 1720 y seis antes de 1700), no tuvieron tiempo ni ganas de ocuparse de cuestiones literarias.

La literatura de los once jesuitas italianos expulsos de la provincia de Santa Fe (seis escritores)

José del Rey Fajardo (2020) ha catalogado todos los jesuitas de la provincia de Santa Fe, con especial atención a su producción literaria. Centrándonos en los once expulsos italianos (diez sacerdotes de cuarto voto y un único coadjutor), de los cuales cinco eran

sardos, Hervás (2007, 753-756) solo reseña a su amigo, el perusiano Salvador Felipe Gilij, muy relevante escritor. Nosotros debemos añadir al notable polemista antijansenista, el sardo Demetrio Sanna. Siguiendo la infatigable labor de José del Rey Fajardo, reseñaremos brevemente escritos de otros cuatro expulsos italianos, fundamentalmente de carácter administrativo y lingüístico (ver tabla 1).

Salvador Felipe Gilij

No podemos dedicarle ahora a Salvador Felipe Gilij el espacio que se merece (Legogne, Perugia, diócesis de Espoleto, Estados Pontificios, 27 de julio de 1721-Roma, Italia, 10 de marzo de 1789), sacerdote de 4º voto, importante misionero, etnógrafo e historiador del Orinoco. La bibliografía sobre Gilij es abundante y variada (Sommervogel, 1890, cols. 1415-1416; Salazar, 1947; Romero, 1955; Tovar, 1965; González Oropesa, 1989; Rey Fajardo, 2006; Hervás y Panduro, 2007; Donís Ríos, 2010; Rey Fajardo, 2020, I, 688-694; Astorgano, 2019). Olza, (2016) considera a Gilij a la vez auténtico ilustrado y romántico, “cuando se acerca al Orinoco y se siente más seguro y más libre, abriendo varios boquetes en la episteme clásica y asomándose al mundo del romanticismo”.

Gilij y el veneciano Juan Domingo Coleti elevan la literatura de los expulsos italianos de Hispanoamérica a la altura de los mejores eruditos europeos de la Ilustración. Había hecho dos años de filosofía en el Colegio Romano, antes de ingresar en la Compañía en la Provincia Romana el 27 de agosto de 1740. Inició su noviciado en Roma y lo concluyó en Sevilla. Fue embarcado el 19 de enero de 1743 en misión organizada por el padre Gumilla a la Provincia de Santa Fe. Estudió Teología en el Colegio Máximo de Santa Fe, y en él fue maestro de retórica. Tres etapas creemos descubrir en su biografía orinoquense. La inicial (1749-1756) que diera la impresión de haber sido bastante sedentaria; la de movilización por el gran río Orinoco (1756-1767); y la intermedia que estaría definida por su superiorato de la misión (1761-1765).

Recibió la ordenación sacerdotal en 1748 de manos del arzobispo Pedro de Azúa en Santafé de Bogotá (Colombia) e hizo los últimos votos el 28 de marzo de 1756 en Los Llanos (Orinoco, Venezuela). Misionó dieciocho años en el Orinoco, donde fundó (1749) la misión San Luis de la Encaramada, entre los ríos Orinoco y Guaya, para los indios tamanacos, a los que se añadieron maipures, abaricotos y parecas. Fue el primer escritor de las gramáticas y de los vocabularios de las lenguas de esos pueblos (Hervás, 2007).

Donís Ríos (2010) subraya que Gilij es uno de los más destacados jesuitas que contribuyó al poblamiento y evangelización de la Venezuela Profunda (los territorios de los ríos Casanare, Meta y Orinoco). Además de misionar y fundar varios pueblos, dejó una útil labor geográfica y cartográfica. La mayor parte de la información recogida provino de los indígenas. Gilij y sus correligionarios dejaron una nueva perspectiva económico-misionera, cuyo centro de gravedad estaría en Santo Tomé de Guayana y en Trinidad. Aportaron ideas fundamentales de la geografía de Venezuela, particularmente de la Orinoquia, que influyeron poderosamente en el célebre Tratado de Límites Hispano-Luso de 1750.

Cuando se encontraba en el puerto de La Guira para ser embarcado camino del destierro, fue nombrado Vicesuperior por fallecimiento del Superior. Llegó a Cádiz el 2 de

mayo de 1768 y partió para Córcega el 15 de junio, y desde ella pasó a Roma, donde vivió a expensas de sus familiares, al quedar excluido de la pensión por su condición de extranjero. A fines de 1768 vivía en el colegio de Macerata, como encargado de la espiritualidad de la institución educativa. El 29 de enero de 1769 se le nombró rector del colegio de Monte Santo de Potenza. El 25 de diciembre de 1770 asumió el rectorado del colegio de Orvieto, cargo en el que permaneció hasta la extinción de la Compañía de Jesús (agosto de 1773). Gilij contaba cincuenta y dos años de edad y, a finales de ese mismo año 1773, se radicó en Roma, donde se dedicó casi exclusivamente a escribir hasta el fin de su vida, y desde allí colaboró, asimismo, con las obras lingüísticas de Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809). Es uno de los ex jesuitas cuyos escritos y amistad más influyeron en las investigaciones lingüísticas del abate español, a quien personalmente le procuró noticias sobre las lenguas del reino de Nueva Granada y le buscó colaboradores para otras lenguas de la América Meridional, según se deduce de unas cartas a Hervás desde Roma, fechadas el 25 de marzo y 3 de abril de 1784 y 20 de marzo de 1785.

En 1780 figuraba entre los “signori associati” de la *Storia antica del Messico* de Clavigero. El 1 de enero de 1784 fue habilitado para el cobro de 100 vitalicios de la pensión real, de la que había sido excluido por ser extranjero, al comunicar al gobierno madrileño que estaba escribiendo en italiano la *Historia del Orinoco*, de la que había publicado en 1784 tres tomos, y preparaba el cuarto y último, donde defendía la conquista y evangelización de los españoles.

Una simple enumeración de los títulos de sus obras manifiesta su relevancia literaria. Al efectuarse la expulsión de los jesuitas por decreto (que le fue intimado el 3 de julio de 1767 en San Luis de la Encarnada) de Carlos III, Gilij dejó en dicha misión cinco manuscritos (*Gramática de la lengua tamanaca*, *Vocabulario tamanaco-español*, *Gramática de la lengua maipure*, *Vocabulario maipure-español* y una *Colección de doctrinas cristianas y sermones morales en las lenguas tamanaca y maipure*), según Hervás (2007).

Pero sus obras más importantes fueron redactadas y publicadas en el exilio italiano: *Saggio di Storia Americana ossia storia naturale, civile e sacra dei Regni e delle provincie Spagnuole di Terraferma nell’America meridionale*, Roma, 1780-1784, 4 vols.; *Novena dell’apostolo dell’Indie San Francesco Saverio, composta in lingua spagnuola dal P. Francesco Garzia, tradotta ora di nuovo in italiano da un divoto del medesimo santo*, Fuligno, Tomassini, 1787 (anónima); *Dissertatio de martirum ossibus repertis prope Castellum Legoniae* (inéd.); *Sulla lapida di Papacqua in vicinanza di Legogne* (inéd.).

Fuera de su labor en las misiones venezolanas, su aporte más significativo, alabado por los hermanos von Humboldt, fue la clasificación de las lenguas del Orinoco, de las que dominó tres matrices y varios dialectos, y la redacción de las desaparecidas gramáticas, diccionarios, narraciones y poesías de las lenguas tamanaca y maipure. Su obra más destacada es su *Saggio di Storia Americana*, importante en la historia social, cultural y lingüística de América del Sur. El *Saggio* se compone de dos partes: la primera —la fundamental— trata sobre la Orinoquia, y la segunda sobre Tierra Firme, que podríamos catalogarla de apéndice dentro de la Orinoquia. Gilij encuadra su historia circunscrita a las naciones misionadas por los jesuitas. Según Hervás (2007, 755): “La experiencia adquirida por el autor misionero, que fue muchos años en aquellas provincias, el amable candor, justa crítica, claridad y orden con que procede, le han merecido los títulos de instruido,

desapasionado, veraz y metódico, con que le honran los sabios de Italia. Sin adular, celebra lo mucho bueno y grandioso que la nación española ha obrado y obra en las Indias”.

Se podría afirmar que, en conjunto, ninguno de sus antecesores gozó de las singulares coyunturas que envolvieron la biografía de Gilij para legar el mejor aporte jesuítico al estudio de los hombres que habitaron el Orinoco. El misionero italiano escribe como testigo presencial del auge que vivió el gran río venezolano al mediar el XVIII (1749-1767), porque convivió con los actores históricos de esa época, ya fuera por sus tareas de superior de la misión (1761-1765), ya por sus conexiones con los miembros de la Expedición de Límites. Añadió interminables horas de estudio, observación y análisis que conllevó su vida solitaria en la reducción de San Luis de la Encaramada. Además, entre la redacción del *Saggio* y sus experiencias misionales se interpone aproximadamente una amplia década en Italia, espacio importante para la sedimentación de tantos hechos históricos que le tocó vivir.

Cuando falleció fue sepultado en la iglesia del Gesù, y su amigo Hervás (2007, 754) dejó este retrato: “El señor Gilij fue varón insigne en doctrina y virtud. No obstante, de haber estado dieciocho años tratando siempre con naciones bárbaras, en su llegada a Italia mostró en las ciencias sagradas y físicas un conocimiento tan grande, como si las hubiera estado enseñando todo el tiempo de su apostolado. En este no perdonó trabajo ni fatiga por convertir al cristianismo las naciones gentiles, de las que con amor tierno se acordaba en su vejez con deseo de reverlas. En Italia vivió con el mayor retiro y meditación santa, lección y escritura de las obras que publicó, y de algunos manuscritos hallados después de su muerte”.

Ciertamente la estructura intelectual de Gilij se había configurado, parte en Europa y parte en América. Su sólida formación clásica, adquirida en Italia, no le abandonó en ningún momento, de manera que la temática americanista del *Saggio* está empapada de los aromas grecolatinos.

La figura de Gilij, con su *Saggio di Storia Americana*, apunta a un nacionalismo emergente en la provincia del Nuevo Reino de Granada en el área de la geo-historia. Siendo escritor muy conocido en la literatura científica europea de finales del siglo XVIII, supo aprovechar los conocimientos de muchos de sus compañeros de misión, algunos todavía inéditos, como Antonio Salillas, Roque Lubián, Joaquín Subías y Antonio Julián.

En resumen, para comprender la vida y la obra de Gilij hay que tener en cuenta dos criterios permanentes en su espíritu: su posición proespañola, a pesar del papel pernicioso que jugaron las autoridades madrileñas en su vida y en el destino de la Compañía de Jesús; y la actitud conciliatoria e ilustrada que asume en el aparente conflicto entre religión y ciencia.

Demetrio Sanna

Demetrio Sanna, (pseudónimo, “P. Mariano Postofilo degli Eusebij di città Geropoli”. Tiesi, Cerdeña, 12 de enero de 1729-Fano, 1801 [después de 1805, según otros]), sacerdote de 4º voto (1764), operario, escritor y teólogo antijansenista, ingresó en la Compañía en la Provincia de Cerdeña el 26/27 de mayo de 1747. Atravesó el Atlántico en la expedición dirigida por el padre Ignacio de Olarte, el 7 de septiembre de 1760, descrito como: “de treinta años de edad. Mucho cuerpo, delgado, moreno, poca barba, ojos hundidos, pelo negro” (AGI. *Contratación*, 5549. Expedición de 1760). En 1762 llegó al Colegio de Caracas y allí ejerció

como profesor de Gramática durante algunos años. La expulsión le sorprendió en la capital venezolana el 15 de junio de 1767 (Sommervogel, VII, 573-574; Kratz, 1942, 44; Pacheco, 1953, 62; Giménez, 2020, 1875; Rey Fajardo, 2020, II, 620-622).

Llama la atención que Sanna no se vinculase a su antigua Provincia italiana de origen, regresando a Cerdeña, sino que optó por permanecer entre sus comprovincianos del Nuevo Reino de Granada. En Italia se dedicó a las labores intelectuales, residiendo ininterrumpidamente en Fano, al menos hasta 1805, donde recibía la pensión real (en 1800 en Urbino), según los padres Uriarte y Lecina (AIUL. *Papeletas*: Sanna, Demetrio).

Sin duda, el haber permanecido en Fano junto al resto de sus comprovincianos de Santa Fe estimuló la creación literaria de Demetrio Sanna, redactando media docena de textos conservados; tres impresos: Sanna (1791). *Il Peccato in Religione ed in Logica degli Atti e Decreti del Concilio Diocesano di Pistoia*. Assisi, 1791; Sanna (1792). *Seconda Parte, ossia Appendice all' Opera intitolata Il Peccato in Religione...* Pesaro, 1792; *In insanientem Theologum Pistoiensem. Elegia* (Sommervogel, VII, 574). Dos manuscritos, al menos: A. Manuscritos varios contra los Jansenistas de Italia, especialmente los de Pistoia; B. *Carta al Duque de Alcudia*. Fano y marzo 16 de 1793 (AIUL. *Papeletas*: Sanna, Demetrio).

El hecho de haber publicado sus obras principales bajo el pseudónimo, ha provocado dudas sobre su autoría, atribuyéndolas algunos, como José Toribio Medina (1888, 163), al chileno Diego José de Fuensalida (Santiago de Chile, 12.IX.1744-Ímola (Italia), 1.X.1803), doctor en Teología y profesor en el seminario de Ímola desde 1783, quien se enfrentó a los dominicos y atacó las tesis jansenistas de Pietro Tamburini y del Sínodo de Pistoia (Hanish, 1972).

Ha sido el padre Uriarte (1909, 245-247) quien ha clarificado la verdadera paternidad de Demetrio Sanna, apoyándose en testimonios de Diosdado Caballero y una carta del propio Demetrio a Manuel Godoy, fechada en Fano el 16 de marzo 1793.

El insigne padre Uriarte se hubiese ahorrado el trabajo, si hubiese leído atentamente el *Diario* del también jesuita expulso Manuel Luengo, acérrimo enemigo del jansenismo y seguidor muy atento a la polémica surgida en torno al sínodo de Pistoia. El diarista reseña sucesivamente los dos tomos de *Il peccato in Religione* en diciembre de 1791 y 1792. Con no poca ironía se refiere al anonimato del pseudónimo (“arbitrio o estratagema ya demasiado común”), puesto que no pocos en Bolonia conocían que el autor era Demetrio:

“Contra el famoso Sínodo Diocesano de Pistoia, aunque había bien poca necesidad de nuevas impugnaciones después de las que se notaron aquí el año pasado [1790], se han escrito otras dos obras, si bien una sola se ha impreso. Ésta tiene este título, que traducimos al español: *El pecado, contra la Religión y contra la Lógica, de las Actas y Decretos del Concilio Diocesano de Pistoia, celebrado el año de 1788, en el cual se confutan y demuestran algunos errores, faltas de exactitud y contradicciones de que está lleno y atestado el dicho Sínodo de Pistoia = Obra póstuma del difunto P. Mariano Pistófilo de los Eusebios de la Ciudad de Gezopolis = en Italia = año de 1792 = con permiso de los Superiores*. Es un tomo en folio de 362 páginas.

Todo lo que se dice en esta obra póstuma del Autor y de sus circunstancias, como también del lugar de la impresión, es un arbitrio o estratagema ya demasiado común y muchas veces necesario en este género de escrito contra el Jansenismo, [...]. El

verdadero autor, y vivo, y no muerto, es el P. Demetrio Sanna. [...] Da en general una idea del Sínodo de Pistoia, en el que se hallan casi todos los errores contra la Fe, y de su intento en escribir esta obra. Y en efecto, siguiendo el Sínodo paso a paso descubre en él con perspicacia muchos errores y otras faltas; y con buen juicio, con sólida doctrina y erudición, con franqueza y, no sin alguna gracia y energía, las rebate e impugna. Y así juzgo que, aun después de tantas y tan buenas obras contra este aborto de Sínodo, no es inútil la de este jesuita español o americano” (Luengo, 1767, *Diario*, día 6.12.1791).

Al año siguiente, Luengo reseña el segundo tomo, sin haberlo leído, y se lamenta de que dicho sínodo no hubiese sido condenado todavía, puesto había sido convocado en 1786 por el obispo Scipione de Ricci, animado por el teólogo Pietro Tamburini, con la intención de reformar la Iglesia católica, pero no será condenado por el papa Pío VI hasta 1794:

“El tercer escrito contra los Jansenistas es un segundo tomo de una obra contra el famoso Sínodo Pistoiese del Ilmo. Ricci, con el título de *Pecado en Religión y en Lógica de las Actas y Decreto del Sínodo Diocesano de Pistoia*. No he podido ver este segundo tomo, que será sin duda en folio, como el primero, y su Autor, aunque se ponga otro muy diferente en el título, es el P. Demetrio Sanna, jesuita español, y el mérito de este segundo tomo se puede entender de alguna manera por lo que se dijo en el tomo antecedente, por el mes de diciembre [1791], del primer tomo de esta obra. Y con tantos escritos, en que se demuestran herejías, errores y otros vicios, en gran número, del escandaloso Sínodo de Pistoia, y estando ya abatido del todo el fanático Obispo Ricci, y, habiéndole faltado a éste y a su Sínodo la poderosa protección del Emperador Leopoldo y la no menos poderosa del Ministro de España, Moñino, a vuelta de 10 meses ¡aún no se ha condenado en Roma, ni se ha tomado contra él la providencia de una provisional prohibición, para que no ande con tanta franqueza en la manos de todos, y aun de la gente ignorante!” (Luengo, *Diario*, día 17.12.1792).

Finalmente, sospechamos que la financiación de la impresión de *Il peccato in Religione* fue debida a su pariente el exjesuita, siempre asentado en Cerdeña, Juan Bautista Sanna, amigo y protegido por el dominico Fray Víctor Melano de Portola, arzobispo de Cagliari. Juan Bautista falleció en 1791, siendo alabado en una carta pastoral por el arzobispo y en la necrológica de Luengo (Luengo, *Diario*, día 27.6.1791).

Otros expulsos italianos escritores de la provincia de Santa Fe

Bernardo Atenolfi Marzati (Cava dei Tirreni, La Campania, Nápoles, Italia, 15 de octubre de 1700-Velletri, Italia, 13 de enero de 1772), sacerdote de 4º voto y procurador General de la Provincia, era hijo de los marqueses del Castillo Nuevo. Tras estudiar Filosofía y Cánones entró en la Compañía en la Provincia de Nápoles el 16 de julio de 1731, siendo ya sacerdote. Se embarcó para América el 28 de mayo de 1735 en la expedición dirigida por el P. Ignacio Meaurio. Su biografía americana se circunscribe a la ciudad de Santafé, con un paréntesis en las misiones de Casanare, casi siempre en el empleo de procurador. La expulsión de 1767 los sorprendió en el cargo de procurador del Colegio Máximo de Santa Fe

de Bogotá. Llegó a la bahía gaditana el 9 de enero de 1768 y partió para Córcega el 15 de junio del mismo año, siendo descrito como "... alto, delgado, trigüeño claro, y nariz aguileña" (Kratz, 1942, 41; Pacheco, 1953, 28; Giménez, 2020, 1794; Rey Fajardo, 2020, I, 178-179).

Escribió dos textos, en función de su oficio de procurador: *Bernardo Atenolfi, Procurador de las misiones de Casanare y Orinoco, defiende a sus religiosos de los cargos que se les hiciera*. 1743 (ANB. *Curas y Obispos*, t. 20, fol., 93); *Memorial del P. Bernardo Atenolfi, procurador del Colegio Máximo sobre deudas* (3 marzo 1750) (ANB. *Curas y obispos*, 36, fol.456).

Ambrosio Batalla (Treviso, Venecia, 6 de agosto de 1705-¿Módona, después de 1773?), sacerdote de 4º voto, operario y Procurador General de la Provincia en las Cortes de España y Roma, ingresó en la Compañía en Novellara (Provincia de Venecia) el 16 de octubre de 1722. El 3 de diciembre de 1734 pasó a América. Fue operario y misionero en los colegios de Santa Fe, Antioquia, Mompo y Santa Marta. Fue elegido procurador a Roma y Madrid en la Congregación Provincial de 1750. En julio de 1752 se encontraba en la Corte española y, entre otras diligencias, debía procurar la aprobación de los colegios de Maracaibo y Caracas (Pacheco, 1989, III, 316-318). A su regreso a Santa Fe, fue rector y maestro de novicios en Tunja (1757-1761), pasando posteriormente a Cartagena de India, de rector. La expulsión de 1767 le sorprendió en el Colegio Máximo de Santafé. Llegó a la bahía gaditana el 9 de enero de 1768 y partió para Córcega el 15 de junio. Una vez en su patria laboró en el colegio de Carpi (provincia de Módona) como consejero espiritual y confesor del colegio (Kratz, 1942, 41; Pacheco, 1953, 28; Giménez, 2020, 1796-1796; Rey Fajardo, 2020, I, 226-228).

Redactó dos escritos en función de su oficio de procurador: "Entrega que hace de este colegio de Tunja el P. Rector Ambrosio Batalla al P. Antonio Naya en 26 de diciembre de 1760" (ANB, *Miscelánea*, 69 fol., 50); "Memorial de los PP. Martín de Egúrvide y Ambrosio Bataglia al Consejo de Indias, Madrid, julio de 1752" (AGI. *Santafé*, 408) (Pacheco, 1989, III, 316-318).

José María Forneri (Montanaro, cerca de Turín, Piamonte, 18 de septiembre de 1719-después de 1773), sacerdote de 4º voto y superior de la Misión del Orinoco. Ingresó en la Compañía en la Provincia de Roma el 27 de agosto de 1740, y pasó a América el 19 de enero de 1743, en la expedición dirigida por el P. José Gumilla, descrito como "de veinte y tres años, mediano de cuerpo, blanco, barbilampiño, ojos azules, pelo rubio" (AGI. *Contratación*, 5549). Tras estudiar Filosofía y Teología en el Colegio Máximo de Santa Fe, fue misionero en las Misiones del río Orinoco, participando en la creación del Colegio de Caracas (1756-1765). Nombrado superior de la Misión del Orinoco (1765-1767), la expulsión lo sorprendió el día 2 de julio en Carichana, como misionero volante, cuya acción consistía en recorrer las selvas para reclutar nuevas naciones indígenas para las reducciones. Habiendo regresado a su patria, vivió primero en el colegio de Fano (1769) y de 1770 a 1773 en Loreto (Kratz, 1942, 42; Giménez, 2020, 1818; Rey Fajardo, 2020, I, 624-627).

Del Rey Fajardo (2020) enumera 15 títulos sacados de las papeletas “Fornieri” del Archivo Inédito Uriarte-Lecina de Madrid (AIUL). Los más interesantes son los relacionados con las lenguas, por lo que ya han sido publicados, total o parcialmente, por Hervás y Panduro: 1. *Carta del P. Forneri al P. Hervás y Panduro sobre los yaruros* (Hervás, *Catálogo de las Lenguas*, I, 225-227); 2. *Fragmentos de Cartas y noticias del P. Forneri* (Gilij, 1780-1784, IV); 3. *Elementos gramaticales de la Lengua Yarura* (Del Rey Fajardo, 1971, II, 277-288).

Los doce títulos restantes permanecen inéditos, o publicados parcialmente, según las papeletas “Fornieri” del AIUL: A. *Gramática y diccionario de la Lengua Yarura* (ARSI. *Opera Nostrorum*, 342, fol. 202-202v); B. *Gramática y vocabulario de la lengua Yarura*; C. *Relación de la religión, costumbres y ceremonias de los indios yaruras*; D. *Informe y relación de las costumbres y supersticiones de los indios Guaipunabis*; E. *Descripción de la planta de donde se saca la cera vegetal*; F. *Memoria del estado de la misión de Caracas por su misionero el Padre Forneri*; G. *Relación de la vida y muerte del P. Manuel Román, escrita por el P. José María Forneri, su compañero de misiones*; H. *Memorias del P. Francisco del Olmo*; I. *Memorias de los apostólicos trabajos y virtudes heroicas del P. Francisco González*; J. *Carta al P. Jaime de Torres*. Caracas, noviembre 1.º de 1758; K. *Epistolario*; L. *Carta del P. Forneri al P. Provincial*. Carichana, 7 de octubre de 1766.

A juzgar por los títulos, su temática es lingüística, etnológica y biográfica. A modo de ejemplo, el *Epistolario* contiene un legajito de cartas escritas por el Padre Joseph María Forneri al Padre Provincial, Manuel Balzategui, y al P. Ignacio Olarte, “relativas a asuntos de Misiones y oposición a la concesión que S. M. hizo a los Capuchinos de esta Provincia del distrito del Alto Orinoco y Rio Negro que S. M. le encargó para la propagación del Santo Evangelio entre aquellos ynfieles”(AHN, Madrid, *Jesuitas*, 128/1. *Inventario del archivo del colegio de Caracas*, fol. 16v-17).

Juan Bautista Polo (Sassari, Cerdeña, 25 de noviembre de 1723- Alghero, Cerdeña, ¿antes de 1782?), sacerdote de 4º voto, operario y misionero en el Orinoco, ingresó en la Compañía en la Provincia de Cerdeña el 10 de junio de 1740. Inició su tercera probación en el Colegio de Baeza (España), y la concluyó en el Colegio de Tunja en 1755, pasando a diversas misiones en el Orinoco. Desterrado el 2 de julio de 1767, y regresado a su patria, fue procurador del colegio de Alghero (Kratz, 1943, 43). Desconocemos la fecha de su muerte (Kratz, 1942, 43; Pacheco, 1953, 71; Giménez, 2020, 1863; Rey Fajardo, 2020, I, 406-408).

Como escritor dejó dos textos lingüísticos, a los que el padre Gilij (1965, II, 27; III, 88) le dedica conceptos muy apreciables: *Apuntes varios sobre la lengua /ilegible/ del P. Juan Bautista Polo, misionero del Orinoco* (AIUL. *Papeletas*: Polo, Juan Bautista); *Cartas del P. Polo* (AHN. *Jesuitas*, 128/1, *Inventario del archivo del colegio de Caracas*, fol., 17).

La literatura de los quince jesuitas italianos expulsos de la provincia del Perú (un escritor)

Hemos encontrado 15 jesuitas italianos expulsos de la Provincia de Perú, de los cuales siete eran sardos, pero ninguno reseñado por Hervás, quien en su *Biblioteca jesuítico española* incluye a 26 escritores de esta provincia, de los cuales 23 habían nacido en América y 3 en Europa, pero ninguno en Italia. Lo esperable era encontrar un par de literatos italianos, siguiendo el porcentaje de un 10% de escritores sobre la totalidad de ignacianos que observó Mazzeo (1968) (Ver tabla n° 6).

Puestos a buscar una explicación, no encontramos otra que la deficiente formación intelectual y humanística de los misioneros italianos enviados al Perú. Analizando la tabla n° 1, descubrimos solo cuatro sacerdotes de cuarto voto, un sacerdote escolar, un sacerdote operario, un sacerdote de tres votos, un novicio secularizado y seis coadjutores, de los cuales cuatro eran no formados, muchos hacendados, de los cuales uno no sabía firmar (Simón Escribanilla) y otro (Antonio Espinal, que había sido sacristán) estaba casado y con una hija. La provincia del Perú fue la que más secularizaciones tuvo, rondando la mitad (Giménez López y Martínez Gomis, 1995; Fernández Arrillaga, 2003).

Afortunadamente hemos hallado un escritor de cierta importancia: Antonio Maggio (Alghero, Cerdeña, 10 de abril de 1710-Sassari, después de 1773 (1767, según Turtas), sacerdote de 4° voto (1751), operario, misionero entre los mojos, autor del *Arte de la lengua de los Indios Baures*, publicado en 1880 en París, aunque había sido redactado en 1749, en la misión de San Nicolás (Maggio, 1880).

Era hijo de Serafín Sana y María Maggio y hermano de Jaime Andrés Maggio, sacerdote en el Colegio peruano de La Paz. Antonio ingresó en la Compañía en la Provincia de Cerdeña el 18 de febrero de 1736 siendo ya sacerdote, y pasó a Perú en 1738 (1741, según Turtas), tras pasar por el noviciado de El Puerto de Santa María. A los cuatro meses de su llegada pasó a las misiones de los Mojos, en las que permaneció 29 años en tres pueblos: Concepción, San Martín y San Nicolás de Vari, donde se le intimó el Real Decreto de expulsión en 1767. Decretado el destierro, se encontraba en el Convento de San Agustín de El Puerto de Santa María el 13 de septiembre de 1769, desembarcando en La Spezia el 29 de septiembre de 1770, y pasando a su Cerdeña natal, donde fue padre espiritual en el Colegio de Sassari hasta la extinción de la Compañía (Kratz, 1942, 53; Giménez, 2020, 1573).

El *Arte de la lengua de los Indios Baures* constituye una guía meticulosa de la lengua de los indios del noreste de Bolivia (actual Departamento del Beni, Provincia de Iténez), dirigida tanto al lingüista tanto como el gramático, como puede observarse leyendo el índice: “Del acento y declinación.-- De los pronombres.-- Del verbo substantivo.-- Verbo activo.-- De la transición.-- Del verbo frecuentativo y derivativo.-- De los relativos, comparativos y superlativos”. La siguiente nota advierte de su dificultad: “Es defectiva la Lengua Baure de tal cual letra que no le hace falta su uso, según se podrá ver en el vocabulario. No tiene consonantes seguidas. La R se pronuncia muy suave. Ninguna voz acaba en consonante” (Maggio, 1880).

Sabido es que los jesuitas fomentaron las lenguas indígenas en su tarea evangelizadora. Los jesuitas encabezados por el navarro padre Cipriano Barace, contactaron con el pueblo Baure alrededor de 1690, después de la fundación de las reducciones de Moxos.

Se llegaron a constituir nueve misiones baures: Purísima de la Inmaculada Concepción de Baures, El Carmen, San Joaquín, San Juan, Santa María Magdalena, San Miguel, San Nicolás, Santa Rosa y San Simón. Fracasado este primer intento, el 8 de diciembre de 1708, el padre Lorenzo Legarda, comisionado por el padre superior Lorenzo Orellana, se estableció definitivamente. Según los pocos datos que quedan sobre los baures, era uno de los pueblos indígenas con mayor crecimiento en las reducciones; en 1740 llegaron hasta dieciséis mil personas, población que fue diezmada después de la expulsión de los jesuitas. La población que se auto reconoció como baure en el censo boliviano de 2001 fue de 475 personas, número que aumentó a 3.328 en el censo de 2012.

El trabajo que da más detallada descripción de esta época para contextualizar el *Arte de la lengua de los indios Baures* de Maggio, es la *Brevis descriptio missionum Societatis Jesu provinciae Peruvanae, vulgo Los Moxos, auctore quodam ejusdem societatis sacerdote per XV annos missionario* del padre Francisco Javier Eder (1791), traducida en 1888 al español (Eder, 1888). Su trabajo es casi el único dato sobre los baure que, a pesar de ser uno de los grupos más importantes de la región, quedaron marginados en las descripciones e informes de funcionarios y viajeros⁵.

La literatura de los 23 jesuitas italianos expulsos de la provincia de Quito (cuatro escritores)

Hemos hallado 23 jesuitas italianos expulsos de la Provincia de Quito, de los cuales cuatro eran sardos, y dos reseñados por Hervás (Juan Domingo Coleti y Pedro Milanésio), quien en su *Biblioteca jesuítico española* incluye a 35 escritores de esta provincia, de los cuales 21 habían nacido en América y 14 en Europa (dos en Italia, los citados Coleti y Milanésio). (Ver tabla 6). Teniendo en cuenta que la provincia quíteña solo tenía 183 expulsos, no le faltaba afición a la pluma, fructificando en abundantes escritores, a diferencia de lo que ocurría en la de Perú.

Analizando la tabla 1, encontramos diez sacerdotes de cuatro votos, cuatro sacerdotes escolares (uno de los cuales, José María Linati, se agregará a la Compañía en Rusia en 1802), un sacerdote operario, siete coadjutores formados (varios hacenderos, un médico, un arquitecto), y uno que no sabía escribir.

Nos centraremos en los cuatro escritores conocidos de esta Provincia: los citados Coleti y Milanésio, y en el coadjutor sardo Mario Cicala, que en Italia, bajo el pseudónimo de *Eustachio de Parisios*, esbozó una agonía de Cristo. Más nebulosos son los escritos lingüísticos del siciliano Ignacio Francisci. Sin duda, los personajes importantes jerárquicamente de la provincia han dejado escritos, de carácter más o menos administrativos,

⁵ Francisco Javier Eder (Banská Stiavnica, Eslovaquia, 1.IX.1727-Banská Bystrica, Eslovaquia, 17.IV.1772), sacerdote de 4º voto, misionero y cronista, ingresó en la Compañía en la Provincia de Austria en 1742. Realizó su noviciado en el de Viena. Comenzó la Teología en el Colegio de Granada (Andalucía, España), y la concluyó en el Máximo de San Pablo de Lima, a donde llegó en 1751. En 1753 fue destinado a la Misión de Mojos y trabajó siempre en San Martín de Baures. Con la expulsión de los jesuitas decretada por Carlos III —formó parte del último grupo de jesuitas expulsados de Moxos, en el oriente boliviano en 1768—, llegó a Cádiz en agosto de 1769 y, como extranjero, regresó a su país. Desde 1770, residió en Banská Bystrica, dedicado a su labor sacerdotal y a escribir en latín sobre Mojos (Chávez, 1944; Marzal, 1992, 317-340; Giménez, 2020, 1552).

como el sardo Ángel María Manca (Cerdeña, 1688-en el mar, 13 de octubre de 1768), sacerdote de 4º voto, tres veces Provincial y dos veces rector del Colegio Máximo de Quito (Espinosa Pólit, 1960, 185-186; Giménez, 2020, 1732).

Mario Cicala

Cicala (Fiumedinisi, Sicilia (Italia), 1718/1719-Viterbo (Italia), c. 1790), coadjutor espiritual, maestro de gramática, procurador, escritor con el pseudónimo de *Eustachio de Parisios Penippense*, ingresó en la Compañía en la Provincia de Andalucía en 1741, y concluyó el noviciado en el Colegio Máximo de Quito, donde estudió Teología. Fue maestro de gramática en el Colegio de Panamá, tras lo que regresó al Colegio Máximo para la tercera probación. En la Residencia de Ambato fue operario, y pasó posteriormente al Colegio de Guayaquil, donde fue maestro de gramática. Tras ser procurador en la Residencia de Ambato, volvió con el mismo encargo de procurador al Colegio de Guayaquil, donde se hallaba en 1767 como coadjutor espiritual. Fue embarcado en Cartagena de Indias el 12 de febrero de 1768 y partió para Córcega el 15 de junio, pero terminó estableciéndose en los alrededores de Viterbo (Medina, 1915, 251; Bravo Santillán, 2003; Astorgano, 2018; Giménez, 2020, 1698).

Es bastante nebulosa la biografía literaria de este “operario insigne por muchos años en las misiones de Quito”, porque, además de escribir poco, lo hizo bajo pseudónimo.

En Viterbo publicó en 1786 *Trattenimento spirituale in ossequio dell'agonia del nostro Redentor Gesù Cristo* (“Retención espiritual con motivo de la agonía de nuestro redentor Jesucristo para ser practicada por los fieles cristianos el Viernes Santo... propuesta por el sacerdote Eustachio de Parisios Penippense”), con un grabado en la portada con la insignia jesuita de un Corazón de Jesús (Cicala, 1786).

En 1994, el jesuita Julián B. Bravo tradujo la obra que Cicala escribió en italiano en 1771, con el título de *Descripción histórico-topográfica de la provincia de Quito, de la Compañía de Jesús* (Cicala, 1994). En ella, Cicala hace algunas referencias a su vida, como que viajó bastante por la Provincia de Quito (“En verdad, que en ninguna otra ciudad de la Provincia de Quito vi jamás aquellas concurrencias tan numerosas y de todas las personas más prominentes a los sermones”), y que estuvo en Riobamba y en Panamá. Por la lectura de este libro, se adivina a un Cicala de carácter muy detallista, pues sus descripciones minuciosas nos hablan de un personaje que en su mente registraba todo lo que veía y lo que le sucedía, como si llevara una cámara fotográfica o una grabadora de periodista, tanto en el retrato de personas, como cuando se fija en las cosas; por ejemplo, en las lujosas mansiones de la pujante Riobamba.

Ignacio Francisci

Francisci (Palermo, Sicilia, 1705-Viterbo ¿?), sacerdote de 4º voto, misionero, ingresó en la Compañía en la Provincia de Sicilia el 23 de mayo de 1719. Se embarcó para el Reino de Perú el 15 de abril de 1743, y, tras llegar a la Provincia de Quito, fue destinado a la misión del Darien, y posteriormente a las del Marañón. Fue operario en el Colegio de Guayaquil, donde se hallaba en 1767. Fue embarcado en Cartagena de Indias, llegando a la bahía

gaditana el 12 de junio de 1768. Regresó a su país natal, para terminar estableciéndose en Viterbo (Giménez, 2020, 1712).

Al parecer fue escritor de temática lingüística. Espinosa Pólit recoge el testimonio del padre Juan de Velasco, según el cual los jesuitas no pudieron volver a entrar en el país Darién (llamado también Dariel, en la diócesis de Panamá) hasta el año 1740, “en que los mismos darieles pidieron misioneros. En este tiempo fueron enviados cuatro misioneros, y uno de éstos, que era el P. Ignacio Franciscis (sic), observó pacíficamente todas las tres provincias de los darieles, y escribió gramática, vocabulario y catecismo cristiano en la lengua dariela, que con no poca uniformidad hablan todos los darieles. El dicho P. Franciscis, en nuestra llegada a Italia, murió en la ciudad de Viterbo, y no he podido saber si había conservado algunos escritos sobre la lengua dariela, la cual se cree comúnmente ser matriz” (Espinosa Pólit, 1960, 116-117).

Pedro José Milanesio

Milanesio (Turín, Italia, 14 de marzo de 1707-Carmagnola, Turín, 11 de septiembre de 1788), sacerdote de 4º voto, operario, orador, filósofo, teólogo, escritor profesor de filosofía y teología y cánones en el Colegio Máximo de Quito, era hijo del conde Costillolo y Coassolo, don Pedro Pablo Milanecio, y doña Magdalena Pelior, condesa del mismo título. Ingresó en la Compañía en la Provincia de Milán en 1722, y se incorporó a la provincia jesuítica quiteña en 1731. Comenzó la Teología en el Colegio de Milán y la concluyó en el Máximo de Quito. Hizo la tercera probación en el de Latacunga, y fue maestro de filosofía y teología y cánones en dicho Colegio Máximo. Posteriormente fue Secretario de Provincia y Rector en los Colegios de San Luis de Quito y de Cuenca, donde se hallaba cuando la expulsión de 1767. Fue embarcado en Cartagena de Indias el 9 de noviembre de 1767, arribando a la bahía de Cádiz el 12 de junio de 1768. Por ser extranjero no gozó de pensión. En Italia se radicó en su provincia jesuítica de Milán, y murió en su Turín natal (Espinosa Pólit, 1960); Rodríguez Castelo, 2002, 218-219 y 1143-1167; Giménez, 2020, 1740-1741; Rodríguez Castelo. (2022).

Milanesio fue un buen catedrático y afamado orador. Hervás y Panduro (2007, 756-757) resume: “Imprimió: *Sermones de Cuaresma*. Quito, 1766. En el colegio real mayor y seminario de San Luis. Escribió: *Curso filosófico*. En tres volúmenes; Seis tratados del derecho canónico y algunos tratados de teología”.

En Quito fue catedrático de Filosofía tres años, y mantuvo la Cátedra de Prima de Teología en la Universidad de San Gregorio. De esta cátedra han quedado, al menos, dos tratados: *De Deo uno* y *De beatitudine*.

Pero su gran pasión y el campo en que, con mayor riqueza, desplegó sus grandes talentos y poderes expresivos fue la predicación. “Apenas es creíble, y numerable, lo que ha producido en Sermones, ya Panegíricos, ya Morales, en Pláticas diarias, en Misiones fervorosas, en Congregaciones y Ejercicios de todo el año”, escribió el prologuista de una de sus obras. Fue el más famoso y admirado orador de un tiempo en que la oratoria sacra alcanzó su mayor brillo en el Quito español.

Debido a su fama y prestigio se le encomendó predicar los seis jueves cuaresmales,

en 1766, en una ciudad que acababa de protagonizar una de las más violentas, largas y radicales revoluciones de la historia del siglo XVIII en América, la llamada Revolución de los Estancos (22 de mayo de 1765), que culminó en lo que se conoce como la Guerra de Quito. Milanesio dedicó esos sermones penitenciales a “los enemigos y vicios capitales, que destruyen la ciudad de Quito”: los dos primeros a la embriaguez, el tercero a la discordia, el cuarto a la falta de obediencia a los superiores y al Rey —éste fue el sermón más arduo y menos sólido como argumentación—, el quinto a la falta de justicia, y en el sexto metió cuanto se le iba quedando fuera, vicios y armas de los demonios, como excesos de libertad y ociosidad. Más allá de la doctrina y exhortación moral, esos sermones fueron vivas y dramáticas pinturas de Quito, que merecieron publicarse.

En el Quito de su época, Milanesio fue considerado uno de los más bellos y universales entendimientos, un notable filósofo, un profundo teólogo, un diestro escriturario, un legista y canonista eminentísimo, y maestro de mística y moral.

Entre sus piezas oratorias publicadas destacan: *Oración fúnebre predicada en las solemnes exequias de el Ill.mo señor doctor D. Juan Nieto Polo del Águila, Obispo de la ciudad de Quito, en su Iglesia Catedral el día 21 de marzo de 1759...*, en la Villa de Hambato, 1759; *El santo más amable, la delicia y el encanto de el orbe. Oración panegírica que, en el día solemne de el glorioso S. Antonio de Padua y en la iglesia de el Convento Máximo de el Seraphico Padre S. Francisco de Quito, predicó el P. Pedro Joseph Milanesio*, Quito, Impreso en la Compañía de Jesús, 1761; *Panegírico fúnebre que, a la dulce y venerable memoria de nuestro Rey Fernando VI el Justo, dixo en la iglesia del Colegio Máximo de Quito de la Compañía de Jesús el P. Pedro Joseph Milanesio*, Quito, impreso en la Compañía de Jesús, 1761; *La hidra de muchas cabezas, es a saber, los enemigos y vicios capitales que destruyen la ciudad de Quito, descubiertos para la enmienda a sus nobles ciudadanos, y combatidos con las armas de la doctrina christiana. En los seis Jueves de la Cuaresma del año de 1766...*, Quito, en el Colegio Real y Mayor y Seminario de San Luis de la Compañía de Jesús, s. f.; *Breve Relación de los Esmeros con que la Compañía de Cavallería de Voluntarios, el día 4 de Noviembre de 1766, celebró en Quito los Días de Nuestro Catholico Monarca el Señor D. Carlos III*, s. l. s. f.

Juan Domingo Coleti

Giandomenico Coleti (Venecia, 5 de octubre de 1727-Venecia, 5 de enero de 1798), sacerdote de 4º voto, misionero, geógrafo e importante escritor, es, sin duda, el literato más relevante de los jesuitas italianos expulsados de Hispanoamérica por Carlos III.

Nació en una familia de grandes eruditos: su padre, Sebastiano, fue un acreditado impresor; su tío, Nicola, editor en 1720 de la *Italia sacra* de Ferdinando Ughelli, y en 1728 de la *Collectio Conciliorum* del jesuita francés Philippe Labbé (Bourges 1607-París 1667); su hermano menor, Giacomo (1734-1827), también jesuita, colaborador del *Illyricum sacrum* (historia de los obispos de la región de Dalmacia), de Daniele Farlati (Udine, 1690-Padua, 1773) y coeditor de las *Opera omnia* de Lucífero de Cagliari. Su madre fue Marina Corradini Dall’Aglia.

Previamente a entrar en la religión tenía una sólida formación humanística con los jesuitas del Colegio de Nobles de Rávena. Posteriormente estudió Filosofía, Teología, Leyes

y Cánones, en que se hallaba graduado por la Universidad de Padua. Ya sacerdote, ingresó en la Compañía en la Provincia de Venecia en 1753. Realizó su noviciado en el Colegio de San Ignacio de Bolonia y lo concluyó en el viaje que hizo para la Provincia de Quito, para donde fue embarcado el 25 de junio de 1754.

Completado su noviciado en Latacunga y sus estudios en Quito, se dedicó a la investigación histórica, geográfica, arqueológica y estadística, de tal manera que sus superiores, en vez de enviarlo a las misiones del río Marañón, como era el deseo de Coleti, lo destinaron a enseñar la Teología moral en la Universidad de San Gregorio de Quito, donde organizó la Biblioteca Ignaciana, con más de trece mil volúmenes y cuatrocientos manuscritos, una de las mejores bibliotecas de América. Al mismo tiempo, y mediante un largo y paciente trabajo archivístico y bibliográfico, recogía materiales con los que se proponía escribir la historia “pienissima” de la América hispana: tablas de objetos de la naturaleza, armas, mapas, vistas panorámicas, cuadros, dibujos... El 16 de junio de 1757 firma el manuscrito de su *Relación de la ciudad de Quito*, que apareció en italiano en 1849, donde informa a un colega europeo de su vida cotidiana, y suministra curiosas noticias de dicha ciudad y de la clase dirigente local. Hizo los últimos votos el 15 de agosto de 1766 en Latacunga (Cotopaxi, Ecuador).

Cuando estaba proyectando una serie de viajes a otras regiones de América, fue devuelto a su patria por la expulsión (1767), que lo sorprendió en el Colegio Máximo de Quito. Fue embarcado el 16 de febrero de 1768 en Cartagena de Indias, llegando a la bahía gaditana el 19 de abril de 1768. Por ser extranjero quedó excluido del cobro de la pensión real.

Enseñó Teología moral en Tívoli y Bagnacavallo in Romagna (Ravena), de cuya iglesia arciprestal redactó una historia en 1772 (*Notizie storiche della chiesa arcipretale di San Pietro in Sylvis di Bagnacavallo*). En 1772 era profesor de Teología moral en Bagnacavallo, y donde parece que continuaba con influencias en 1783, cuando Juan Francisco Masdeu lo incluye entre los amigos que podían ayudar a Bodoni en esa ciudad, en la difusión de su proyectada *Storia critica*.

Suprimida la Compañía de Jesús en agosto de 1773 por el papa Clemente XIV, Coleti pronto gozó de la protección papal: “El papa Pío VI, felizmente reinante, le ha condecorado con el título de prelado eclesiástico. Reside en Venecia” (Hervás, 2007, 746-749). Desde 1777 fue secretario del obispo de Foligno y arcipreste de Spערcenigo (Treviso).

Retornado a Venecia, aceptó de su amigo el conde Vinciguerra di Collalto, abate de San Eustachio di Neryessa, la parroquia de Spערcenigo di Treviso, donde pasó los últimos años de su vida, y obtuvo del obispo Paolo Francesco Giustiniani el empleo de vicario foráneo. Sus contactos epistolares con numerosos eruditos (Affò, Algarotti, Mengotti, Zanon, Tiraboschi, Morelli, Muratori) y sus viajes por la Italia septentrional y central le proporcionaron la ocasión de recoger noticias de epigrafía e historia eclesiástica.

La Biblioteca Marciana de Venecia posee numerosos volúmenes manuscritos suyos con las correcciones a Ughelli, inscripciones antiguas, una *Geografia universale divisa in Stati e Provincie*, disertaciones, poesía latina e italiana, **entre otros**.

Sommervogel enumera veintidós publicaciones, casi todas ejecutadas en la imprenta familiar de Venecia, y dieciocho manuscritos de Coleti. Hervás parece referirse sólo a las

aparecidas en Italia. Pero antes se había publicado en Lima una *Vida de San Juan Apóstol y Evangelista* (1761), donde Coleti acredita un notable dominio de la lengua española. El abate de Horcajo destaca la colaboración de Juan Domingo en la continuación de la vieja *Collectio Conciliorum*, fundada por los jesuitas Philippe Labbé y Gabriel Cossaritus en 1728, e impresa por su tío Nicola desde 1759. Giandomenico Coleti, quien dedicó los últimos años de su vida a la epigrafía, estudiando y recogiendo inscripciones y monedas de la zona de Venecia y Padua, sólo pudo participar a partir de 1770, cuando la *Colección* agilizó el ritmo, a partir del tomo XIX de la *Colección* (Venecia, 1774).

Sin duda, su obra más personal e importante fue el *Diccionario histórico-geográfico de la América meridional*, primera descripción detallada del continente. En dos volúmenes, dispuestos en orden alfabético, da informaciones precisas y de primera mano sobre ríos, lagos, regiones y pueblos de América. Su mérito estriba en el conocimiento personal y directo de las tierras americanas, con mapas dibujados por él, datos etnográficos y estadísticos sobre el sistema impositivo, los monopolios y cargas fiscales, los procesos de despoblación y decadencia, que ilustran la situación americana en vísperas del proceso independentista. Evita los juicios históricos y polémicos sobre la colonización española y no menciona la obra del abate Guillaume Raynal. Sus conocimientos históricos le valieron la entrada en varias Academias.

Por todo ello debe considerarse a Coleti como uno de los precursores de la ciencia geográfica americana. Sin olvidar la poligrafía de su genio vasto, fértil y lleno de vivacidad, que cultivó con éxito la arqueología y las bellas letras, y fue al mismo tiempo buen poeta latino y toscano. Se hizo estimar de los literatos no solo por sus investigaciones, sino también por sus escritos.

Como resumen sobre la personalidad de Coleti, valga el juicio de Felipe Scifoni (1842), quien, en su *Dizionario biografico universale* afirma que “todos los más ilustres italianos de su tiempo lo estimaron y admiraron. Era elocuente en el discurso, elegante en la poesía latina e italiana, puritísimo en la lengua española en la que dejó varios escritos y dibujaba a pluma con mucha gracia” (Tomitanus, 1799; Sommervogel, 1890, vols. II, IX y XII; Giraldo Jaramillo, 1954; Astorgano, 2004, 171-268; Hervás y Panduro, 2007, 746-748; Astorgano, 2015; Giménez, 2020, 1700).

Ahora solo podemos enumerar lo más sobresaliente de su poligrafía: *Vida de San Juan Apóstol y Evangelista, escrita en lengua latina por un sacerdote devoto del Santo y ahora traducida a nuestro idioma. Sácala a la luz el Dr. D. Agustín Zambrano, canónigo tesorero, dignidad de la Santa Iglesia de Quito*, Lima: Oficina de los Niños Expósitos, 1761; *Dizionario storicogeografico dell’America meridionale*, Venecia, 1771, 2 vols. (ed. facs. en Bogotá: Publicaciones del Banco de la República, 1974-1975, 2 vols.); *Notizie storiche della chiesa arcipretale di San Pietro in Sylvis di Bagnacavallo, tratte dalle Memorie mss. d’Ignazio Guglielmo Graziani, Canonico dell’ insigne Collegiata di S. Michele, ordinate, accresciute ed illustrate da Itelco Medonico*, Venezia: Stamperia Coleti, 1772; *Ritratti e Vite di Donne illustri del secolo XV fino al XVIII*, Venecia, 1775; *Memorie istoriche intorno al Cardinale Cesare Ercolani*, Venezia, 1776; *Luciferi episcopi Calaritani Opera omnia*, Venecia, 1778; *Hispellates inscriptiones emendatae*, Venezia, 1785; *Notae et siglae quae in nummis et lapidibus apud Romanos obtinebant explicatae*, Venezia, 1785; *Relazione della città di Quito nel Perù*, Bassano, 1849 (Quito, 1934); *Vite degl’Incas*

Imperatori del Perù colle loro immagini (ms.) (desapar.); *Italia Sacra Ferdinandi Ughelli correcta et aucta* (ms.).

Conclusiones

Es bastante apreciable la valoración de la producción literaria de los once autores jesuitas italianos expulsos, entre los que encontramos escritos de muy distinta importancia y certeza, la mayor parte redactados y publicados después de la supresión de 1773, aunque relatando experiencias vividas en el continente americano. Nuestro conocimiento de los escritos y sus autores es muy variado. Va desde la vaga noticia y la simple referencia de otros jesuitas, hasta la biografía de auténticos eruditos, como Salvador Gilij y, sobre todo, Juan Domingo Coleti, equiparables a los más afamados de la Europa de su tiempo. Ambos fueron esencialmente historiadores y redactaron sus obras cumbre en el destierro italiano. Es memorable el *Saggio di Storia Americana* (1780-1784, 4 vols.) de Gilij, obra importante en la historia social, cultural y lingüística de América del Sur. Lo mismo el *Diccionario histórico-geográfico de la América meridional* (2 vols.) del polígrafo Coleti, que es la primera descripción detallada del continente en variados aspectos, geográficos, etnográficos, estadísticos e históricos, evitando los juicios polémicos sobre la colonización española, lo que fue premiado por las autoridades españolas, concediéndole la pensión vitalicia.

Menos importancia tienen los escritores que sobresalieron en las disciplinas eclesiásticas. Así, el orador sagrado, el turinés Pedro José Milanés, a pesar de la gran fama que gozó en su tiempo por sus sermones y panegíricos, pronunciados casi todos en Quito. Cierta difusión tuvieron los dos tomos del *Trattenimento spirituale in ossequio dell'agonia del nostro Redentor Gesù Cristo*, del coadjutor sardo Mario Cicala, también de la provincia de Quito. El sardo Demetrio Sanna, (pseudónimo, "P. Mariano Postofilo degli Eusebij di città Geropoli"), de la Provincia de Santa Fe, intervino en la ruidosa polémica suscitada por el Sínodo de Pistoya con los dos tomos de *Il Peccato in Religione*, sin que el mismo Manuel Luengo, siempre atento y vigilante sobre el tema, le prestase excesiva atención.

Cierta relevancia lingüística tiene el sardo de la provincia de Perú, Antonio Maggio, autor del *Arte de la lengua de los Indios Baures*, publicado en 1880 en París, aunque había sido redactado en 1749. Constituye una guía meticulosa de la lengua de los indios del noreste de Bolivia.

El resto de escritores expulsos italianos que hemos reseñado redactaron escritos de carácter administrativo, en función de sus oficios como superiores o procuradores de colegios o de provincia, no faltando los panegíricos edificantes de la vida de otros ignacianos. Como también habían sido misioneros, con frecuencia redactaron apuntes lingüísticos, más o menos amplios y estructurados. Así algunos adscritos a la Provincia de Santa Fe, como el piemontés, José María Forneri, a quien José del Rey le documenta 15 títulos, siendo los más interesantes los relacionados con la lengua yarura (*Carta del P. Forneri al P. Hervás y Panduro sobre los yaruros; Elementos gramaticales de la Lengua Yarura; Gramática y diccionario de la Lengua Yarura; Relación de la religión, costumbres y ceremonias de los indios yaruras; Informe y relación de las costumbres y supersticiones de los indios Guaipunabis*).

A juzgar por estos títulos, los jesuitas expulsos italianos de Hispanoamérica participaron de los temas y afanes, de muchos de los escritores expulsos de todas las

provincias peninsulares y americanas, de la necesidad de demostrar que, a pesar de ser perseguida y suprimida, la Compañía de Jesús continuaba trabajando y reivindicando su labor evangelizadora anterior a la expulsión de 1767 (Hervás, 2007, 51-53). Carlos Page (2018, 203), refiriéndose a los escritores de la Provincia de Paraguay, afirma que parecía que los jesuitas expulsos estaban escribiendo no solo para lectores de su tiempo, sino para dejar asentada su labor en América, que sabían que sería borrada de la historia.

Los escritores jesuitas expulsos italianos redactaron obras enmarcadas dentro de los seis temas más tratados por el jesuitismo expulso (Bellettini, 1998, 567), es decir, temas históricos, devocionales, edificantes, apologéticos, polémico-teológicos (sínodo de Pistoia)... Pero los más recordados e importantes son los históricos, etnográficos y lingüísticos de los pro hispánicos, Gilij y Coleti, para demostrar que los americanos no solo tenían cultura, sino también historia, y que la Compañía de Jesús había desarrollado una excelente evangelización, estimulada por la monarquía española, lo cual tenía su mérito, cuando prestigiosos jesuitas italianos (Tiraboschi, Bettinelli, Andrea Rubbi y Giovambattista Roberti) se hacían eco de la Leyenda Negra antiespañola respecto a la dominación española de América.

Referencias bibliográficas

Fuentes y siglas

- AGS. Archivo General de Simancas, *Estado*, Leg. 5650.
- AGI. Archivo General de Indias, Sevilla, *Santafé*, leg. 408.
- AHN. Archivo Histórico Nacional de Madrid, *Jesuitas*, leg. 128.
- ANB. Archivo Nacional de Colombia [Bogotá]. *Curas y Obispos*, t. 20.
- AIUL. Archivo Inédito Uriarte-Lecina (Madrid), *Papeletas*.

Bibliografía

- Astorgano Abajo, A. (2004). “La *Biblioteca jesuítico española* de Hervás y Panduro y su liderazgo sobre el resto de los ex jesuitas”, *Hispania Sacra*, 112, 171-268.
- (2013). Pinceladas sobre la literatura silenciada de los jesuitas expulsos a través de la Biblioteca jesuítico-española de Hervás y Panduro. En: José F. Forniés Casals y Paulina Numhauser (Eds.), *Escrituras silenciadas. El paisaje como historiografía*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 411-430.
- (2014). Febrés, Andrés. En: *Diccionario Biográfico Español* (<https://dbe.rah.es/biografias/20279/andres-febres-oms>. Consulta, 10-julio-2022).
- (2015). Coleti, Juan Domingo. En: *Diccionario biográfico español* (<https://dbe.rah.es/biografias/20123/juan-domingo-coleti>. Consulta, 2-julio-2022).
- (2017). “Bosquejo de la Literatura de los jesuitas mexicanos expulsos a través de la *Biblioteca jesuítico-española* de Hervás y Panduro”. En: Cristina Torales y Juan

- Carlos Casas (Coords.). *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús*, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana /Universidad Pontificia de México, 283-329.
- (2018). Cicala, Mario María. En: *Diccionario Biográfico Español* (<https://dbe.rah.es/biografias/41271/mario-maria-cicala>. Consulta, 30-junio-2022).
- (2019). Gilij, Salvador Felipe. En: *Diccionario Biográfico Español* (<https://dbe.rah.es/biografias/22403/felipe-salvador-gilij>. Consulta, 7 de julio de 2022).
- (2020A). Ignacio Lizasoáin y Bernardo Pazuengos, los últimos provinciales de los jesuitas expulsos de México y Filipinas”, *Montalbán, Revista de Humanidades y Educación*, n° 56 (Julio-diciembre), 80-249.
- (2020B). El provincial Ignacio Lizasoáin, misionero y guía de los jesuitas mexicanos expulsos, *Príncipe de Viana*, año LXXX, n° 277 (mayo-agosto, 2020), 501-566.
- (2022). Los jesuitas extremeños expulsos en 1767: una visión global biográfica, *Boletín de la Real Academia de Extremadura*. N° XXX (en proceso de edición).
- Astorgano Abajo, A. y Garrido Domené, F. (2013). Panorama esquemático de la literatura de los jesuitas mexicanos expulsos (1767-1830), *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 2, 60-120.
- Bellettini, P. (1998). Tipografi romagnoli ed ex gesuiti spagnoli negli ultimi decenni del Settecento. En: *Il libro in Romagna. Produzione, commercio e consumo dalla fine del secolo XV all'età contemporanea. Convegno di studi (Cesena, 23-25 marzo 1995)*. Firenze: Leo S. Olschki, 557-657.
- Bravo Santillán, J. G. (2003). *Mario María Cicala, S.I. y su contribución a la historia de la antigua Provincia de la Compañía de Jesús y de la Audiencia de Quito: discurso de incorporación a la Academia Nacional de Historia en calidad de individuo de número*. Quito: Academia Nacional de Historia.
- Cicala, M. (1786). *Trattenimento spirituale in ossequio dell'agonia del nostro Redentor Gesù Cristo, da praticarsi da' fedeli cristiani nel Venerdì Santo ed in tutti Venerdì dell'anno. Proposto dal sacerdote Eustachio de Parisios Penippense*. Viterbo: Stamperia Poggiarelli, impresor episcopal, VIII, 120 pp., 4°.
- (1994). *Descripción histórico-topográfica de la provincia de Quito, de la Compañía de Jesús*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Polit, 669 pp., 24cm (1.ª ed. ital. 1771).
- Chávez Suárez, J. (1944). *Historia de los mojos*. La Paz: Fenix, 1944.
- Del Rey Fajardo SI, J. (1971). *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana*. Caracas: Editorial Universidad Católica, II, 277-288.
- (2006). *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- (2020). *Nomenclátor biográfico de los jesuitas neogranadinos: 1604- 1831*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2 vols.
- Donís Ríos, M. (2010). *Historia territorial y cartografía histórica venezolana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Eder, F. J. (1791). *Descriptio Provinciae Moxitarum in regno Peruano, quam e scriptis posthumis FXE e Soc. Jesús annis XV. sacri apud eosdem Curionis digessit expolivit et adnotatiunculis illustravit Abb. et Consil. registro Mako*. Buda: Imprenta Universitaria, edit. Pal Makó.
- (1888). *Descripción de la Provincia de los Mojos en el reino del Perú*. La Paz: El Siglo Industrial, edit. Nicolás Armentia, 1888 (2.^a: Cochabamba, Historia Boliviana, edit. Josep M. Barnadas, 1985).
- Espinosa Pólit, A. (edit.), (1960). *Los jesuitas quiteños del extrañamiento*. Introducción, selección y traducciones latinas e italianas por Aurelio Espinosa Pólit. Quito: Biblioteca ecuatoriana mínima: la colonia y la república.
- Febrés, A. (1783-1784), *Seconda Memoria Cattolica contenente il trionfo della fede e Chiesa de monarchi e monarchie e della Compagnia di Gesù e su apologie*. Roma: Stamperia Camerale di Buonaria, 1783-1784 (trad. de J. de Amar [Madrid, 1789]), 3 vols.
- Fernández Arrillaga, I. (2003). “Entre el repudio y la sospecha: los jesuitas secularizados”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 21, 349-364.
- (2009). *Jesuitas Rehenes de Carlos III*. El Puerto de Santa María: Ayuntamiento.
- Ferrer Benimeli, J.A. (2008). “Estudio comparativo de la expulsión de los jesuitas de Portugal, Francia y España”. En: *Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz*, Granada: Universidad, III, 312-326.
- Gilij, F. S. (1780-1784). *Saggio di Storia Americana ossia storia naturale, civile e sacra dei Regni e delle provincie Spagnuole di Terraferma nell’America meridionale*. Roma: Luigi Perego Erede Salvioni, 1780-1784, 4 vols.
- (1965). *Ensayo de Historia Americana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (trad. A. Tovar;), 3 vols.
- Giménez López, E. (2020). *Biografía del exilio jesuítico (1767-1815)*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Giménez López, E. y Martínez Gomis, M. (1995). “La secularización de los jesuitas expulsos”, *Hispania Sacra*, 47/96, 421-471 (Reedición en *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*. Alicante: Universidad, 1997).
- Giraldo Jaramillo, G. (1954). El P. Juan Domingo Coleti y su *Diccionario histórico-geográfico de la América Meridional*. *Estudios históricos*, Bogotá: Ed. Santafé, 113-146.
- González Oropesa, H. (coord.) (1989). Bicentenario de Filippo Salvatore Gilij (SJ) (1789-1989), *Montalbán, Revista de Humanidades y Educación*, nº 21, 9-248.
- Guasti, N. (2009). Rasgos del exilio italiano de los jesuitas españoles, *Hispania Sacra*, 61

- (123), pp. 257-278.
- Kratz, G. (1942). Gesuiti italiani nelle Missioni spagnuole, *Archivum historicum Societatis Iesu*, 1, 27-68.
- Hanish, W. (1972). *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)*. Santiago de Chile: Ediciones Andrés Bello.
- Hervás y Panduro, L. (2007). *Biblioteca jesuítico-española*, ed. de A. Astorgano. Madrid: Libris Asociación de Libreros de Viejo.
- Luengo, M. (1767-1814). *Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del rey de España al principio de sola la Provincia de Castilla la Vieja, después más en general de toda la Compañía, aunque siempre con mayor particularidad de la dicha Provincia de Castilla*. Ms. en el Archivo Histórico de Loyola (63 vols.).
- Maggio, A. (1880). *Arte de la lengua de los indios Baures, de la provincia de los Moxos, conforme al manuscrito original del P. Antonio Magio de la Compañía de Jesús, por L. Adam y C. Leclerc*. París: Maisonneuve, Libreros Editores, 120 pp.
- Manca di Nissa, M., (2021). Andrés Febrès, S.J., e l'orologio solare del Duca Mattei, *Accademie & Biblioteche d'Italia*, XV, 125-137.
- Marzal, M. (1992). *La utopía posible*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, I, 317-340.
- Mazzeo G. E. (1968). Los jesuitas españoles del siglo XVIII en el destierro, *Revista Hispánica Moderna*, nº 34, 344-355.
- Medina, J. T. (1888). *Bibliotheca Americana. Catálogo breve de mi colección de libros relativos a la América Latina con un ensayo de bibliografía de Chile durante el período colonial*. Santiago de Chile: Typis Authoris.
- (1915). *Noticias bio-bibliográficas de los jesuitas expulsos de América en 1768*. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana,
- Olza, J. (2016). El padre Felipe Salvador Gilij entre la Ilustración y el Romanticismo, *Montalbán, Revista de Humanidades y Educación*, 47, 1-243.
- Ortega Moreno, M. y Galán García, A. (2018). La expulsión de los jesuitas desde el punto de vista del capital humano: una aproximación cuantitativa y cualitativa. En: Fernández Arrillaga, I. y otros (coords.). *Memoria de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*. Madrid: Grupo Anaya, 409-421.
- Osorio Romero, I. (1979). *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1567)*. México: UNAM.
- Pacheco Albalate, M. (2007). *El Puerto: ciudad clave en la expulsión de los jesuitas por Carlos III*. El Puerto de Santa María: Ayuntamiento.
- (2011). *Jesuitas expulsos de ultramar arribados a El Puerto de Santa María (1767-1774)*. Cádiz: Universidad.
- Pacheco, J. M. (1953). Los jesuitas del Nuevo Reino de Granada expulsados en 1767,

- Ecclesiastica Xaveriana*, III, 23-78.
- (1989). *Los jesuitas en Colombia*. Bogotá: Ed. Universidad Javeriana, 3 tomos.
- Page, C. A. (2007). “I gesuiti sardi delle missioni del Paraguay”, *Theologia et Historica. Annali delle Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*, XVI, 385-407.
- (2018). La literatura de los jesuitas expulsos de la provincia del Paraguay. Memorias de una intensa labor, *Cuadernos Dieciochistas*, 19, 169-211.
- Palomera, E. J. (1997). *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara 1586-1986. Una visión histórica de cuatro siglos de labor cultural*. México: Universidad Iberoamericana.
- Payàs, G. y Pes, E. (2020). “Como uno que yo me sé”. Nuevos aportes a la biografía y obra de Andrés Febrés, S.J. (Manresa, 1732-Cagliari, 1790), *Historia* (Santiago), 53(1).
- Peramás, J. M. (1793). *De vita et moribus tredecim virorum Paraguaycorum*. Faenza: ex Typographia Archii.
- (1946). *Vida y obra de seis humanistas*. Buenos Aires: Editorial Huarpes, (1ª ed. 1791).
- Pradeau, A. F. (1959). *La expulsión de los jesuitas de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa en 1767*. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- Rodríguez Castelo, H. (2002). *Literatura en la Audiencia de Quito. Siglo XVIII*, Ambato: Consejo Nacional de Cultura, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Núcleo de Tungurahua.
- (2022), “Milanesio, Pedro José”. En: *Diccionario biográfico español* (<https://dbe.rah.es/biografias/41284/pedro-jose-milanesio>. Consulta, 10-julio-2022).
- Romero, M. G. (1955). Introducción. En: F. S. Gilij, *Ensayo de Historia Americana*. Bogotá: Biblioteca de Historia Nacional, V-XVIII.
- Salazar, J. A. (1947). El Padre Gilij y su *Ensayo de Historia Americana*, *Missionalia Hispanica*, 4, 249-328.
- Sanna, D. (1791). *Il peccato in Religione, ed in Logica degli Atti e Decreti del Concilio Diocesano di Pistoia celebrato l'anno 1786, nel quale si confutano e dimostrano alcuni errori, inesattezze e contraddizioni, di cui n'è peno zeppo il detto sinodo di Pistoja. Opera Postuma del fu P. Mariano Postofilo degli Eusebij di città Geropoli*. In Assisi: per Ottavio Sgariglia.
- (1792). *Seconda Parte, ossia appendice all'opera intitolata Il peccato... l'anno 1788 in cui si prende di mira singolarmente la giusta difesa dello Stato monastico e regolare troppo ingiustamente attaccato dalla moderna Filosofia per detto Diocesano Concilio. Opera postuma del medesimo fu P. Mariano Postofilo degli Eusebij di città Geropoli*. In Pesaro: dalla stamperia Garelli, 4.º, 159 pp.
- Scifoni, F. (1842). *Dizionario biografico universale*. Florencia: David Passigli Tipografo-Editore.

- Sebastián, F. (1767). *Memorias de los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de Nueva España, difuntos después del arresto acaecido en la Capital de México el día 25 de junio de 1767. Escritas por Félix de Sebastián, sacerdote de la misma provincia, misionero que era de la nación jubara*. Tomos I y II, manuscrito en la Biblioteca Comunale del Archiginnasio de Bolonia, mss. A-531 y A-532.
- Sommervogel, C. (1890). *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. III, Bruxelles-Paris.
- Storni, H. (1979). Jesuitas italianos en el Río de la Plata (antigua provincia del Paraguay 1585-1768), *Archivum historicum Societatis Iesu*, 48(95), 3-64.
- (1980). *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) (1585-1768)*. Roma: Institutum Historicum S.I.
- Tampe, E. (2008). *Catálogo de Jesuitas de Chile: Catálogo de regulares en la Compañía en el antiguo reino de Chile y en el destierro*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Tomitanus, J. B. (1799). *Jo. Domenico Coletio Seb. F. Nic. Julius Bernardinus Tomitanus non sine lacrymis* (elogio fúnebre). Venezia: Coletii fratres.
- Tovar, A. (1965). Estudio preliminar. En: F. S. Gilij. *Ensayo de Historia Americana, Ensayo de Historia Americana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, vol. I, pp. XI-XXXIII.
- Turtas, R. (2009). Gesuiti sardi in terra di missione tra Seicento e Settecento, *Bollettino di Studi Sardi*. II (2), 49-82.
- Uriarte, J. E. (1909). *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia española*. Madrid: Sucesores de Ribadeneyra, 1904-1916, 5 vols. (vol. III, 1909).
- Zambrano, F. y Gutiérrez Casillas, J. (1961-1977). *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, vol. XV. México: Jus.
- Zanfredini, M. (2001). Italia. En: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Zelis, R. de (1871). *Catálogo de los sujetos de la Compañía de Jesús que formaban la provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767...*, México: Imprenta de L Escalante y Compañía.

Colaboran en este libro

Antonio Astorgano Abajo: Fue catedrático de Lengua y Literatura española desde 1973 hasta 2010 en que se jubiló. Estudios de Filosofía y Derecho en las Universidades de Oviedo y Complutense de Madrid, donde adquirió todos los grados académicos. Ha centrado sus investigaciones históricas y literarias, circunscritas al periodo 1750-1840, relacionadas con diversos personajes ilustrados y variados aspectos, destacando el literario (Meléndez Valdés), la última Inquisición y el mundo jesuítico expulso, sobre el que ha publicado varias monografías (Lorenzo Hervás y Panduro, Vicente Requeno...), múltiples biografías y estudios críticos. Es socio residente de la Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País, socio de número de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País y miembro de la Real Academia de Extremadura.

Carlos A. Page: Doctor en Historia, con estudios posdoctorales en el CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España). Investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina). Profesor de posgrado en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de Misiones. Miembro del Comité Científico del SIEJ (Société Internationale d'Études Jésuites, París) e investigador extranjero del grupo "Jesuitas nas Americas" del CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico de Brasil) y el CLEPUL (Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Lisboa). Dirige el programa "Antiguos Jesuitas en Iberoamérica" (CIECS/CONICET-UNC). Fundador-Director de la revista científica "IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica". Publicó alrededor de trescientos artículos en revistas científicas y de divulgación en Iberoamérica, Estados Unidos y Europa. A ellas se suman más de treinta libros.

Cristian Javier Neris: Profesor en Historia para el Tercer Ciclo de la Educación General Básica y Polimodal (ISARM). Estudios avanzados en Licenciatura en Ciencia de la Educación (Facultad de Ciencias Humanas de la UCAMI). Docente de Nivel Superior. Profesor Investigador en el Centro de Investigaciones Históricas "Guillermo Furlong" del ISARM. Tiene varias publicaciones sobre la temática patrimonial, regional y de las Misiones Guaraní-Jesuíticas.

Elisabetta Marchetti es profesora asociada del Departamento de Patrimonio Cultural de la Universidad de Bolonia. Su actividad investigadora se centra en la historia del cristianismo y de las Iglesias, especialmente en los siglos de la edad moderna y contemporánea. Sus

campos de investigación incluyen la historia de las órdenes religiosas -sus campañas misioneras, pastorales y artísticas- en relación con la sociedad civil, en su evolución, y con el territorio. Estudia la expulsión y supresión, de la Compañía de Jesús de los territorios ibéricos y sus repercusiones en el Estado Pontificio, con especial atención a las ciudades de Bolonia y Rávena, centros de reunión de jesuitas de las tierras mexicanas y de las provincias de Paraguay y Quito.

Emilia Marozzini: Laurea triennale in Lettere classiche presso l'università degli studi di Macerata con tesi dal titolo "I codici liturgici della biblioteca civica Romolo Spezioli di Fermo" (2018). Laurea magistrale in Filologia classica e moderna presso l'università degli studi di Macerata con tesi dal titolo "Per una edizione critica del Panegirico di Napoleone di Pietro Giordani" (2020). Tirocinio formativo presso la biblioteca Romolo Spezioli di Fermo nel 2018, e presso la stessa struttura volontario del servizio civile da dicembre 2020 a novembre 2021 e da marzo 2022 – ancora in corso. Collaboratrice con il progetto "Indipetae" della Boston University dal 2021.

Gilberto López Castillo: Es Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Sinaloa, Maestro en Historia por El Colegio de Michoacán y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Tiene estudios posdoctorales en el European University Institute (Florencia). Es profesor-investigador tiempo completo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH-Sinaloa, México. Sus líneas de investigación y sus publicaciones tienen que ver con historia de las misiones jesuíticas, etnohistoria, sistemas de propiedad de la tierra y procesos de poblamiento. Ha dirigido tesis de licenciatura y doctorado y es coordinador del Seminario de Estudios Novohispanos y del Seminario sobre la presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial. Es miembro de la Sociedad Internacional de Estudios Jesuitas y del Sistema Nacional de Investigadores CONACYT, Nivel I.

Guadalupe Romero-Sánchez: Doctora en Historia del Arte. Profesora Titular de Didáctica de las Ciencias Sociales de la Universidad de Granada, en el Campus de Ceuta. Pertenece a los grupos de investigación HUM-806 "Andalucía-América: patrimonio cultural y relaciones artísticas" dirigido por Rafael López Guzmán y "Estudios histórico-artísticos de los bienes culturales" coordinado por María del Pilar López Pérez adscrito a la Universidad Nacional de Colombia. Sus líneas de investigación principales son el arte de los pueblos de indios en el Virreinato del Perú y las relaciones artísticas y culturales entre el sur de España y América, así como a la educación patrimonial. Sus trabajos están centrados en el análisis de la arquitectura y la vida cotidiana de estas comunidades indígenas, especialmente en el área de Nueva Granada, y en el mecenazgo indiano a ambos lados del Atlántico.

Horacio Bollini: Se especializa en técnicas antiguas de pintura, Historia del Arte y Filosofía del Arte. Desde el año 2010 es profesor titular de Historia del Arte, Estética y Filosofía del Arte en el IUPA (Instituto Universitario Patagónico de las Artes, Gral. Roca). Ha publicado 16 libros, entre otros: "Detrás de la Imagen", colección de ensayos; "Misiones Jesuíticas, visión artística y patrimonial" (Corregidor); "La Imagen Secreta" (Corregidor). Editorial Las cuarenta de Buenos Aires publicó cinco obras suyas: "Materia y Signo", ensayos sobre Filosofía del Arte, "El Barroco Jesuítico-Guaraní", "Fra Angelico y el Silencio", "Iconicidad Jesuítico-Guaraní" (en colaboración con Norberto Levinton), y "Los Sueños en el Gótico", libro dedicado al plano onírico en la Edad Media y sus raíces interpretativas. También tradujo y realizó la edición crítica de *El Peregrino Querubínico*, del poeta místico alemán

Angelus Silesius. Ha dictado numerosos seminarios y conferencias en Universidades y diversos espacios culturales de todo el país. Durante 2019 realizó el ciclo *De Occulta Philosophia* en colaboración CONICET-IUPA.

Ismael Jiménez Gómez. Licenciado en Estudios Latinoamericanos y Maestro en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Proyecto PAPIIT IG400619: “Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesiásticas en los mundos ibéricos, época moderna”, adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Sus principales líneas de investigación son la Historia de la Iglesia durante el período colonial, la Historia de la Compañía de Jesús y el establecimiento de misiones en las regiones del Noroeste novohispano, la Orinoquia y la Amazonia peruana. Actualmente cursa el programa de Doctorado en Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde realiza un estudio comparativo sobre la labor misionera de la Compañía de Jesús en el proceso de extirpación de idolatrías y supersticiones en la Sierra del Nayar y Maynas, durante el siglo XVIII.

Liliana Mirta Rojas: Profesora y Licenciada en Historia, Mgter. en Cultura Guaraní-Jesuítica (UNaM). Fue Coordinadora del Centro de Investigaciones Históricas “Guillermo Furlong” y Directora de Investigación (ISARM). Es vicepresidente de la Junta de Estudios Históricos de Misiones y directora del Museo Regional Aníbal Cambas. Tiene varias publicaciones vinculadas a la historia regional y de las Misiones Guaraní-Jesuíticas.

Luciano Migliaccio. Es licenciado en Letras por la Scuola Normale Superiore Di Pisa, Licenciado en Letras y Filosofía por la Università degli Studi di Pisa y Doctor en Storia dell'arte Medievale e Moderna por la Università degli Studi di Pisa. Actualmente es profesor del Departamento de Historia de la Arquitectura y Estética del Proyecto de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de São Paulo y Profesor Colaborador de la Universidad Estadual de Campinas. Fue curador del módulo Siglo XIX del Redescubrimiento de Brasil 500 Años de Artes Visuales, Curador Asistente del MASP y de las exposiciones "Entre Nosotros" y "Toulouse-Lautrec en Rojo". Tiene experiencia en el campo de la Historia del Arte, trabajando principalmente en las siguientes materias: Historia del Arte, Historia de la Crítica de Arte. Fue coordinador del Proyecto Temático de la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de São Paulo – FAPESP, Plus-Ultra. Es investigador asociado del Proyecto JP2 FAPESP, Barroco-Açu.

Luiz Fernando Medeiros Rodrigues: Professor do Curso de História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), possui doutorado em História Eclesiástica pela Pontificia Università Gregoriana. Pesquisa a História da América, a História do Brasil, a História da Igreja e História Medieval, privilegiando temas como as formas discursivas, análise de conteúdo, instituições religiosas no mundo colonial e moderno, jesuítas, Companhia de Jesus, anti-jesuitismo, ilustração pombalina, Brasil colonial e expulsão dos jesuítas.

Ma. Isabel Marín Tello. Es licenciada en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, estudió la Maestría en Historia en El Colegio de Michoacán y Doctora en Historia de América en la Universidad de Sevilla, España. Es Profesora Investigadora de la Facultad de Historia de la UMSNH. Miembro del Núcleo Académico Básico del programa de Doctorado en Historia de la misma universidad. Miembro del Sistema Nacional de

Investigadores de México, Nivel I. Ha dirigido 16 tesis de licenciatura, 4 de maestría y 4 de doctorado e impartido más de 65 cursos entre licenciatura, maestría y doctorado. También ha desempeñado cargos administrativos, como Coordinadora de la opción en Historiografía de la Maestría en Historia, Jefa de la División de Estudios de Posgrado, Directora de la Facultad de Historia y Secretaria Académica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Marina Massimi: Docente senior presso l'Istituto di Studi Avanzati (IEA) dell'Università di San Paolo (USP), Brasile, dove è coordinatrice del gruppo di ricerca "Tempo, Memoria e Appartenenza". I suoi tempi di ricerca comprendono la storia dei saperi psicologici nella cultura brasiliana e dei saperi psicologici elaborati nell'ambito della Compagnia di Gesù. È stata presidente e fondatrice della Società brasiliana di storia della psicologia dal 2013 al 2017. È membro dell'Accademia Ambrosiana (Milano, Italia). Coeditrice della rivista *Memorandum: Memória e História em Psicologia*. È borsista per la produttività presso il CNPq (Consiglio Nazionale di Ricerca, Brasile).

Mauro Brunello: Laureato in Conservazione dei beni culturali (indirizzo archivístico librario) all'Università degli Studi di Udine si è poi formato alla Scuola Vaticana di Biblioteconomia e alla Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica. Borsista dal 2000 al 2004 all'ex Istituto centrale per la Patologia del libro, dal 2005 è archivista all'Archivio centrale della Compagnia di Gesù (Archivum Romanum Societatis Iesu).

Milena Corsini: Laureata in "Scienze e conservazione dei beni archivistici e librari (classe L 13 Beni culturali), ha conseguito il titolo di Master di I livello in "Formazione, gestione e conservazione di archivi digitali in ambito pubblico e privato". In qualità di socia ANAI, ha collaborato alla progettazione ed organizzazione di corsi di formazione archivistici svolti nell'ambito della regione Marche. Archivistica libero professionista, ha eseguito interventi di riordinamento ed inventariazione di archivi storici con inserimento dati nel SIUSA (Sistema Informativo Soprintendenze Archivistiche), principalmente degli archivi di Enti territoriali (Comuni), inserimento delle schede descrittive delle cartelle cliniche dell'ex Ospedale psichiatrico di Fermo nel Software Arcanamente, organizzazione e formazione per la gestione di archivi correnti digitali. Attualmente collabora con l'Archivio di Stato di Fermo per il servizio di trasporto del materiale archivistico, ricollocazione, supporto alla ricerca archivistica e catastal.

Norberto Levinton: Arquitecto, Especializado en Historia y Crítica de la Arquitectura y el Urbanismo, Doctor en Historia. Dedicado a la Historia del Arte, la Arquitectura Colonial y el Urbanismo de las ciudades del Río de la Plata, los Pueblos de Encomiendas y las Misiones Jesuitas y Franciscanas. Ha sido profesor universitario de grado y posgrado de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de las Universidad de Buenos Aires. Fue becado como Hispanista Extranjero por el Ministerio de Cultura de España. También se desempeñó por sus conocimientos del espacio regional del Paraná Medio y Superior, como asesor de importantes proyectos como la Represa de Yacyreta. Tiene escritos treinta libros e innumerables artículos para revistas científicas sobre la Historia Regional de la Mesopotamia (Corrientes, Misiones y Entre Ríos), el Gran Chaco Gualamba, el Tucumán y la frontera Argentino-Brasileña.

Paulina Numhauser, es doctora en Historia de América por la Universidad de Alcalá, España. BA en Historia de América por la Universidad Hebrea de Jerusalén y licenciada en Historia por la Universidad de Sao Paulo, Brasil. Miembro fundador del grupo de investigación de la Universidad de Alcalá, “Escrituras Silenciadas-UAH”. Ha publicado numerosos libros y artículos especializados. Entre otros, Numhauser, P. (2005) *Mujeres Indias y Señores de la Coca. Potosí y Cuzco en el siglo XVI*, Madrid, España: Editorial Cátedra. Laurencich-Minelli, L. y Numhauser, P. Eds. (2007), *Sublevando el virreinato, Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala y recientemente, Forniés Casals, J. y Numhauser, P. Eds., (2021) *De asiento minero a Villa Imperial, Potosí espacio de privilegios y miserias*, Madrid, España: Editorial UAH.

Renata Maria de Almeida Martins. Arquitecto y Urbanista por la Universidad Federal de Pará, y pasantía en el Museu Paraense Emilio Goeldi. Especialista en Historia y Memoria del Arte por la Universidad de la Amazonía. Doctorado por la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de São Paulo, con investigación sándwich por la Università degli Studi di Napoli L'Orientale / CNPq. Post-Doctorado por la FAU-USP / FAPESP (Pasantías en la Scuola Normale Superiore di Pisa, Pontificia Università Gregoriana di Roma y Universidad Pablo de Olavide de Sevilla). Posdoctorado por el Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas / PNPd-CAPES. Fue investigadora residente de la Biblioteca Brasileira Guita y José Mindlin, e investigadora externa del Museo de Arqueología y Etnología de la USP. Es profesora de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de São Paulo – FAUUSP. Coordinó el Proyecto Joven Investigador - FAPESP Barroco Cifrado. Coordina el Proyecto Joven Investigador Fase 2 - FAPESP, Barroco-Açu.

Los estudios presentados en este libro abarcan un amplio repertorio, donde por un lado se profundiza en personajes ya conocidos entre los jesuitas de origen italiano y por otro se abordan algunos no tratados por la historiografía sobre la Compañía de Jesús. Esto no quiere decir que se haya agotado el tema, sino por el contrario lo que se pretende es la apertura de nuevas y diversas líneas de investigación. A partir de estas premisas se buscó revalorizar la experiencia y contribución de jesuitas italianos que aportaron al mundo americano no solo aspectos relacionados con la educación y la evangelización, sino también en variadas áreas de la ciencia y el arte, como el pensamiento de su tiempo frente a los problemas de una sociedad compleja de la que fueron protagonistas. Se trata de focalizar el punto de investigación en una parte minoritaria del conjunto de jesuitas que realizaron su trabajo pastoral en Iberoamérica pero que, a la vez, efectuaron un trabajo específico y relevante que merece ser destacado.

Esta iniciativa emerge de la coordinación del proyecto “Misioneros jesuitas italianos en el noroeste novohispano”, el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (INAH), en su centro regional de Sinaloa, México, el cual se enlaza con una línea temática del programa de investigación “Antiguos jesuitas en Iberoamérica” del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, asociado a la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina (CIECS-CONICET/UNC).

