



Los Jesuitas en la historia colombiana: La Compañía de Jesús en los tiempos coloniales.

Fernán E. Gonzáles, S.J.

Los inciertos comienzos

El 28 de marzo de 1599 llegaron a Santafé de Bogotá los padres Alonso de Medrano (de Marchena, España) y Francisco de Figueroa (natural de Freyenal, provincia de Badajoz, España), acompañando al arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, que los había pedido al provincial de México. Habían arribado a Cartagena desde el año anterior, el 5 de octubre de 1598, pero solo en enero de 1599 comenzaron a remontar el Magdalena.

Sin embargo, años atrás había habido presencia ya de jesuitas en el actual territorio de Colombia, desde cuando el 8 de mayo de 1589 llegaron, en compañía del presidente Antonio González, los padres Francisco de Victoria, segoviano, Antonio Linero, hermano del yerno del presidente, y el hermano Juan Martínez^[1]. Además, otros jesuitas pasaron por Cartagena con destino al Perú, en 1567 y 1569. Según Pacheco, el primer jesuita nacido en estas tierras fue el H. Andrés de Montalvo, criollo cartagenero, que aparece en el catálogo del Perú en 1571^[2]. Pero esta primera presencia no iba a ser definitiva: los padres Victoria y Linero predicaron una misión en Cartagena hasta que pudieron seguir viaje el 17 de enero de 1590 para llegar a Santafé de Bogotá el 29 de marzo de 1590. En octubre del mismo año, se les juntó el P. Antonio Martínez, navarro, enviado como superior por el provincial de Lima, P. Juan de Atienza, al enterarse de la presencia de jesuitas en el Nuevo Reino, que quedaba bajo su jurisdicción. El presidente González estaba muy interesado en retener a los jesuitas, pero tanto el P. General, Claudio Acquaviva, como la Corte española creían entonces prematura la idea de fundación de un colegio. Desde 1592, los jesuitas habían recibido orden del provincial del Perú de salir del Nuevo Reino, pero todavía en 1594 el padre Victoria permanecía en Santafé. En 1596, el padre general reafirmaba la orden de salir.



En 1599, el desenlace iba a ser distinto: el 6 de diciembre de 1599, el arzobispo Loboguerrero escribía al rey Felipe III para pedir la fundación de casas de la Compañía en Bogotá y Tunja. A su petición, se sumaron el presidente Sande y los cabildos civiles y eclesiásticos de Santafé, Tunja y Pamplona. Para la fundación, el padre Medrano compró unas casas en la esquina de la actual Plaza de Bolívar. Al completar los dos jesuitas dos años en el Nuevo Reino, sin recibir ninguna comunicación de sus superiores del Perú, el arzobispo Loboguerrero creyó conveniente que fueran a Europa a informar directamente al rey y al padre general: salieron de Santafé a mediados de 1600 y, estando en Cartagena, se encontraron con los hermanos José Cabral y Gaspar Antonio, que venían del Perú. Inicialmente, el P. Acquaviva se mostró opuesto a la fundación, pero cambió de parecer al oír los informes más pormenorizados de Medrano y Figueroa, y la representación del P. Diego de Torres, que había venido a Roma como procurador de la provincia del Perú. Así, en carta al presidente Sande, fechada el 14 de marzo de 1602, Acquaviva le anuncia el envío de una docena de jesuitas, con el P. Medrano. Por su parte, el Consejo de Indias, el 10 de noviembre de 1602, recomendaba al rey la fundación en el Nuevo Reino, y el rey Felipe III autoriza la fundación por real cédula del 30 de noviembre de 1602^[3].

Ni el P. Medrano, ni el P. Figueroa regresaron nunca al Nuevo Reino, pues debieron permanecer en España por motivos de salud. La nueva viceprovincia jesuítica del Nuevo Reino y Quito, dependiente de la del Perú, fue creada por Acquaviva por decreto de febrero de 1604 y su primer superior fue el P. Diego de Torres, nacido en Villalpando (Castilla La Vieja), que había llegado a Lima en 1581. La nueva viceprovincia agrupaba, además de Cartagena y Santafé, las residencias de Panamá, fundada desde 1578 por un sacerdote y un hermano, que acompañaban como capellanes a las tropas que defendían la ciudad contra los piratas, y establecida definitivamente en 1584, y el colegio de Quito, fundado en 1586. En julio de 1604, llega a Cartagena con 12 jesuitas: los padres Martín de Funes (de Valladolid), José Dadey (de la provincia de Milán), Juan Bautista Coluccini (de la provincia romana), Pedro Antonio Grossi (de la provincia de Nápoles), Pablo de Torrellas (provincia de Aragón), Gonzalo Núñez y el francés Beltrán de Lumberri (ambos de la provincia de Castilla), Hernando Núñez y Bernabé de Rojas (los dos de la provincia de Andalucía), y los hermanos Francisco Gómez, Diego Sánchez y otro, cuyo nombre no se ha conservado^[4]. En 1607, la viceprovincia fue declarada independiente del Perú y en 1611 fue constituida en provincia, aunque el colegio de Quito había pasado a



depender de la provincia del Perú desde 1609, por las dificultades de comunicación, para regresar, en 1617, a ser parte de la del Nuevo Reino. En 1696 se dividiría la provincia al crearse la provincia de Quito.

De este grupo de jesuitas, los padres Gonzalo y Hernando Núñez, Lumberri, Grossi y dos hermanos (uno de ellos, Francisco Gómez) fueron destinados a la fundación del colegio de Cartagena, que sería la primera casa de la Compañía en nuestro territorio, fundado el 14 de julio de 1605^[6]. Allí moriría el P. Pedro Grossi, al poco tiempo de llegado. El colegio de Cartagena extendería su radio de acción a las ciudades vecinas, con misiones predicadas en Santa Marta, Riohacha y Tenerife. En esas actividades se destacaría el P. Francisco Perlín, rector del colegio, y los padres Juan Antonio Santander y Alonso de Sandoval. Sandoval, llegado de Lima en 1605 organizó una congregación de esclavos negros, dedicada a la atención de los esclavos recién llegados. También se organizó una congregación mariana de caballeros, con un centenar “de lo más honrado y noble de la ciudad”^[6].

La actual Colombia fue una de las últimas colonias españolas en tener presencia de jesuitas. De hecho, la Compañía estuvo entre las últimas órdenes religiosas en llegar a América, ya terminada la ocupación sustancial del territorio, mucho más tarde que los franciscanos, dominicanos, agustinos y mercedarios. Hay que recordar que cuando se fundó la Compañía, en 1540, las demás llevaban casi medio siglo en América. Además, la actividad misionera de los primeros jesuitas se concentró más en las Indias orientales y en las colonias portuguesas, como el Brasil, a donde llegaron en 1549. Esta tardanza explica el que la actividad de los jesuitas españoles se concentrara en las regiones interiores de la América española y en las ciudades coloniales, con sus colegios y residencias, y en las poblaciones indígenas más marginales del imperio español. Así, los jesuitas llegan en 1566 a La Florida, en 1567 al Perú, en 1572 a la Nueva España (México), en 1586 a Quito, en 1593 a Chile y luego a la región de La Plata, donde iban a desarrollarse las célebres reducciones del Paraguay^[7].

Esta llegada tardía al Nuevo Reino, a comienzos del siglo XVII, va a marcar el estilo de la evangelización de los primeros jesuitas, que se inicia cuando se hacen evidentes los problemas culturales y lingüísticos que obstaculizaban la penetración del mensaje cristiano. Además, ya el sistema de las encomiendas ha mostrado sus problemas, se ha producido la catástrofe demográfica de los primeros años de la colonia, comenzaban los procesos de composición de tierras que darían lugar a las haciendas sabaneras, la Iglesia jerárquica comienza a



volverse más criolla y su posición frente a las culturas aborígenes se endurece. Por eso, buena parte del apostolado de la Compañía se va a concentrar en la población criolla y española a través de su red de colegios y templos.

Los primeros encuentros con las diferencias culturales

El encuentro con culturas y maneras de vivir distintas fue el primer desafío que enfrentaron los primeros jesuitas al llegar al Nuevo Reino de Granada, la actual Colombia. El problema comenzaba por las lenguas de indígenas y africanos, pero tocaba todo el conjunto de sus culturas. Más allá de la dificultad normal de traducir las palabras a sus idiomas, era casi imposible hacer entender a los aborígenes conceptos abstractos de la fe cristiana como culpa, pecado y gracia, ya que toda lengua se halla estrechamente ligada con la totalidad de la respectiva cultura. Como señala Urs Bitterli para el caso de los jesuitas en el Canadá^[8], el problema central consistía en que el lenguaje religioso de pueblos como los aborígenes americanos reflejaba mucho menos que el occidental el sentido trágico de la existencia y se orientaba más hacia la actividad cultural y al control de las amenazas externas naturales o no. Si no se tenía en cuenta el diferente contexto cultural, se corría el riesgo de introducir profundas mutaciones de sentido. Pero la adaptación al trasfondo cultural del aborigen corría el riesgo de falsear la esencia del mensaje o de despertar sospechas de heterodoxia. No era fácil en ese entonces la distinción entre los contenidos de la fe y la envoltura cultural con que eran transmitidos.

Por eso, uno de los rasgos distintivos del apostolado de los primeros jesuitas en América hispana es la percepción del carácter relativo de las culturas humanas, que aparece explícitamente formulada en autores como el jesuita peruano José de Acosta (1540-1600) en sus obras **La historia natural y moral de las Indias** (publicada en Sevilla en 1590), y **De procuranda Indorum salute** (“Acerca de la consecución de la salvación de los Indios”, publicada en Madrid en 1589). La concepción que Acosta tenía del carácter histórico de las costumbres y culturas no era nada usual en el siglo XVI, pues consideraba que todos los pueblos de la tierra habían sido inicialmente primitivos sin cultura. Por ello, Acosta quería demostrar que el conocimiento concreto de la historia del mundo indígena podía iluminar el proceso histórico universal: el estudio de una sociedad aparentemente tan distinta de la europea lograría que los europeos comprendieran algunos aspectos del comportamiento natural de las sociedades,



incluida la suya propia^[9]. Así, este jesuita opinaba que América era un verdadero laboratorio para estudiar al hombre no cristiano, de donde podrían deducirse lecciones muy útiles para la evangelización de la India, China y África. Incluso, para el trabajo pastoral con campesinos europeos como los de las montañas de Granada y Calabria.

Por ello, consideraba que el intento de borrar el conocimiento del pasado aborígen, por considerarlo obra del demonio, indicaba un celo necio: Acosta quiere poner fin al desprecio que tenían los europeos por los indios, a los que consideraban seres sin razón ni prudencia, lo que impedía la posibilidad de convertirlos a sus creencias ya que la verdadera conversión dependía de la comunicación, que solo podía establecerse cuando el misionero tuviera algún conocimiento de las culturas y lenguajes aborígenes^[10].

Sin embargo, su pensamiento no superaba del todo el habitual etnocentrismo de la época, pues seguía considerando a los aborígenes como hombres bárbaros en mayor o menor grado, según la forma como se comunicaban entre sí y con otros pueblos, lo que dependía de su grado de organización social, del desarrollo de su religión y de su lenguaje. No obstante, opina nuestro autor, ellos, como todos los seres humanos, podrán percibir la verdad de la fe cristiana si se los educa adecuadamente. De todos modos, en comparación con el pensamiento de Las Casas, Acosta tiene una concepción más pobre sobre el indígena, al que sigue considerando de condición servil : “si no se les mete miedo y se les hace alguna fuerza como a los niños, no entran en obediencia”.

Sin embargo, aclara que este comportamiento servil no provenía de la naturaleza de los indios ni del clima, sino de la educación y socialización a la que habían estado sometidos^[11].

Un jesuita inquieto: Alonso de Sandoval

Es obvia la influencia de Acosta en el título de la obra de Alonso de Sandoval, *De instauranda Aethiopum salute*, (“Acerca de la consecución de la salvación de los africanos”, publicada en Madrid, en 1647), donde recopiló su rica experiencia de más de cuarenta y cinco años. Desde su llegada a Cartagena en 1605 hasta su muerte, permanecería en Cartagena, con algunas misiones esporádicas fuera de la ciudad: en 1606, acompañó al Padre Diego de Torres en



la región de Urabá en 1607, realizó una misión de veinte días en Santa Marta y recorrió la zona minera de Antioquía (Cáceres, Remedios, Zaragoza); entre 1617 y 1619 estuvo en Lima, recogiendo documentación para su obra. Sandoval había nacido en Sevilla pero desde niño su familia se trasladó a Lima, donde su padre desempeñaba un importante puesto en la burocracia colonial. Antes del nacimiento de nuestro jesuita, había tomado parte en la administración colonial de los actuales Chile y Bolivia.

La dedicación de Sandoval a la evangelización de los negros bozales es destacada desde 1612, como se ve en las cartas anuales del Padre Gonzalo Lyra, provincial en ese entonces. Sin embargo, su vida jesuítica no fue nada fácil: los informes sobre él lo describen como de mediana prudencia, experiencia y aprovechamiento en letras y en pocas ocasiones fue propuesto para puestos de responsabilidad. Sin embargo, llegó a ser nombrado procurador general de la provincia en 1620 y rector del colegio de Cartagena en 1623. Como rector de Cartagena, fue considerado imprudente por no entenderse con los miembros de la Inquisición, que se quejaban de Sandoval no les mostraba “el debido respeto”, por permitir que dos muchachos aparecieran con vestidos femeninos en una comedia didáctica y enviar un hermano a vender algunos objetos con el fin de sacar al colegio de sus apuros económicos. Sin embargo, en 1642 la congregación provincial en pleno reconoció su abnegada labor en favor de los esclavos y pidió se le concediera la profesión solemne. La respuesta del padre general, Vicente Caraffa, fue negativa al ratificar los motivos que había tenido el anterior general, Mucio Vitelleschi, para negarla en varias ocasiones^[12].

Como señala la historiadora Enriqueta Vila, Sandoval se presentaba ante la Compañía “como un sujeto incómodo y glorioso a la vez” (lo llama “un jesuita inquieto”): Sandoval tuvo problemas de orden doctrinal con el obispo, que sostenía que los jesuitas se excedían de su competencia al bautizar o “rebautizar” a los esclavos, lo que debería corresponder a los curas párrocos. La polémica se resolvió felizmente porque los sacerdotes designados para ello renunciaron a hacerlo y dijeron al obispo que ese oficio era más propio de los religiosos. Sin embargo, la polémica preocupó al general de entonces porque la ciudad de Cartagena se puso de parte de la Compañía, que nombró un juez conservador para que defendiera sus derechos en contra del obispo, lo que fue desautorizado por el padre general Vitelleschi. Pero, cuando el problema se arregló, el propio padre Vitelleschi envió una carta de congratulación a Sandoval. Además, al parecer, su carácter seco y severo le granjeaba algunos



adversarios, incluso entre sus súbditos, que lo tenían como “áspero, desabrido y riguroso”^[13].

El interés espiritual por los esclavos negros lo llevó a recopilar abundante información sobre las condiciones de vida de los esclavos y sus formas de vida en su nativa Africa, con lo que Sandoval pretendía ofrecer orientaciones útiles para los doctrineros de los esclavos. Su punto de partida era de orden doctrinal : tenía dudas sobre la validez del bautismo impartido masivamente a los africanos en los barcos negreros, lo mismo que sobre la legitimidad de su previa esclavitud en el Africa. Esto tenía consecuencias para la legalidad de su esclavitud en América, ya que, según la teoría de entonces, si no habían sido esclavos en Africa, sino traídos fraudulentamente a América, deberían ser considerados libres. Obviamente, el Consejo de Indias evadió el responder a las consultas en ese sentido, e hizo recaer la responsabilidad y legitimidad de las capturas en los propios africanos que los vendían como esclavos a los traficantes blancos, que simplemente se “limitaban” a comprarlos^[14].

Pero no era Sandoval un antiesclavista radical que hubiera llegado a superar totalmente el etnocentrismo dominante en su época: según nuestra mirada de hoy, su visión antropológica seguía siendo muy discriminatoria. Como muestra la historiadora Marie-Cecile Benassy-Berling, Sandoval afirmaba que la santificación de muchos negros evidenciaba la grandeza de la obra de Dios, que hizo tan grandes santos de “negros gentiles, bárbaros, broncos, bozales, salvajes...”^[15]. Inspirándose en las ideas de Aristóteles sobre la esclavitud natural, Sandoval atribuye a los negros no solo “males de fortuna” sino también “males de la naturaleza”: la suerte los hizo “tan de peor condición, que parece se verifica en ellos lo que Aristóteles dijo, que había hombres que nacieron para siervos y sujetos de otros”^[16].

En resumen, en materia teórica, Sandoval se mueve en un mar de dudas y vacilaciones: a veces se deja llevar por el parecer de los que considera más doctos que él, que tienden a aceptar la esclavitud bajo ciertas condiciones, pero a veces su experiencia cotidiana sobre la condición de los esclavos lo lleva a adoptar una posición de condena más severa. Sin embargo, las denuncias y críticas de Sandoval contra las condiciones de la trata negrera y los malos tratos de los amos evidencian en la práctica, un profundo cuestionamiento de la sociedad esclavista tal como funcionaba, aunque no se interrogara sobre la licitud de la esclavitud en sí misma. Sus escrúpulos lo llevaron a consultar al padre Luis Brandao, rector del colegio de la Compañía en San Pablo de Loanda,



para averiguar su opinión sobre la legitimidad del cautiverio de los esclavos negros. La opinión de este jesuita fue que consideraba lícito el trato: incluso los padres de su comunidad y los del Brasil compraban esclavos para su servicio^[17].

Estas contradicciones con su entorno se plasman en la obra de Sandoval, terminada en 1623, publicada por primera vez en 1627 y completada y perfeccionada para una segunda edición en 1647. Partiendo de que fuera de la Iglesia católica no hay salvación, Sandoval asume la responsabilidad de esas almas en riesgo de perderse y se encuentra con los horrores del submundo de la esclavitud. Su compromiso práctico, sostiene Enriqueta Vila, lo lleva a denunciar valientemente sus injusticias, escribiendo las páginas más vivas, documentadas y gráficas que hasta entonces habían aparecido contra el mundo de la esclavitud negra en América". Pero, sigue diciendo nuestra autora, tal vez nunca pensó en terminar con ese mundo sino que sus afanes eran espirituales, dirigidos a buscar la salvación de los negros: buscar un método catequístico apropiado, intérpretes, averiguar si estaban o no bautizados. Para ello, era menester conocerlos, aprender sus lenguas y sus creencias primitivas, para responder adecuadamente a las necesidades de su evangelización^[18]. Según esta autora, Sandoval poseía un amplio conocimiento de Africa con las confusiones y limitaciones propias de su tiempo: sus conocimientos científicos son a veces certeros y avanzados, mezclados con errores pueriles. Por eso, concluye, su libro resulta ser "una mezcla de realidad y fantasía, de erudición e infantilismo, de utopía y pragmatismo que no le resta méritos a la originalidad de ser el único tratado antropológico, etnológico, sociológico y doctrinal sobre el negro en América"^[19].

El apostolado de Sandoval será continuado por su discípulo san Pedro Claver, nacido en Verdú, en 1580. Por influencia del santo hermano Alonso Rodríguez, pidió ser enviado a las misiones en las Indias. En 1610 llega a Cartagena para continuar su viaje a Santafé, donde reanudó sus estudios. Ordenado en Cartagena en 1616, fue designado como auxiliar del P. Sandoval, al cual reemplazó cuando partió hacia Lima, en 1617. Al regreso de ésta, en 1620, trabajan conjuntamente, siguiendo los métodos desarrollados por Sandoval: a partir de la identificación de las regiones de origen de los esclavos africanos, formaron un equipo de intérpretes, con el fin de enseñar el catecismo en las lenguas propias de ellos. El primer trabajo consistía en averiguar quiénes estaban válidamente bautizados y quiénes no; luego se dedicaba el santo a la instrucción de todos, con la ayuda de los intérpretes y la resistencia de los



armadores de los barcos y de los traficantes negreros. Después de varios días de instrucción, procedía al bautismo de los que no habían sido válidamente bautizados: se calcula que llegó a bautizar más de 30.000. Además, se dedicaba también al cuidado de los enfermos y a impedir los castigos que los amos solían prodigar a sus esclavos. Los domingos y la época de cuaresma eran dedicados a la instrucción de los esclavos que permanecían en la ciudad. Pasada la pascua, salía Claver a misionar a los esclavos de las haciendas de los contornos de Cartagena: en su última misión, en el Sinú, en 1650, cayó enfermo. Nunca se recuperaría de esa enfermedad, hasta su muerte, en septiembre de 1654^[20].

El encuentro con el Otro Aborigen

Muy distinta sería la relación de los misioneros jesuitas con los indígenas del centro del país, aunque hay algunas semejanzas como el interés en las lenguas indígenas y el conocimiento previo de los contextos donde se iba a realizar la evangelización. Recién llegados a Santafé en compañía del arzobispo Loboguerrero, los padres Medrano y Figueroa medicaron a enseñar la doctrina cristiana a los indios y a los niños y abrieron, por petición del arzobispo, una clase de teología moral para los clérigos y otra de gramática para los pajes del prelado y otros niños de la ciudad.

Pronto se encontró el P. Medrano con evidencias de que el culto a los dioses indígenas seguía vivo: por su influjo, el arzobispo Loboguerrero resolvió visitar los pueblos indígenas, en compañía del jesuita. En esa correría, descubrió Medrano que su predicación en español no era comprendida por los indígenas de Fontibón, donde había comenzado la campaña. Por ello, resolvió conseguir a un sacerdote que tradujera sus enseñanzas al muisca. También advirtió Medrano que a ningún indio se lo dejaba comulgar, ni se le administraba la extremaunción. La misma situación encontró en varios pueblos de la Sabana como Bosa, Bojacá, Chía, La Serrezuela (actual Madrid), Suba y Tuna (hoy desaparecida, persiste como fracción de Suba). A pesar de estos esfuerzos, se mantenía la persistencia de los antiguos cultos aborígenes, como aparece en las cartas del arzobispo al rey^[21].



Parte de esta persistencia se debía al peso social de los **xequés**, o sacerdotes muisca, a los que Medrano describe poco favorablemente, desde una perspectiva bastante etnocéntrica: cuenta cómo el futuro xequé es reclutado desde los 16 años, cómo es formado encerrado en un claustro durante 7 años de “noviciado” alimentándose frugalmente (un poco de maíz y un poco de agua), sin cortarse el cabello ni mudarse de ropa, ni hablar con nadie. Allí se le enseña “a emborracharse con ciertos humos de tabaco, así se le aparece el demonio y hace pacto con él, y le instruye en las cosas de su culto, y le queda familiar en adelante”. Después de este período de formación y probación “al gusto de los sacerdotes viejos”, recibe “el grado con cierto bonetillo, como borla de mano, de un gran cacique, a quienes ellos tienen por sumo sacerdote. Y así aprobado, comienza a ejercer su oficio, y a engañar almas y llevarlas al infierno”. Cuenta también Medrano cómo los indios de cada parcialidad estaban obligados a darles oro, cómo estaban obligados al celibato y cómo era su vida cotidiana: “hablaban poco y dormían menos, pues la mayor parte de la noche la empleaban en mascar hojas de coca mezcladas con sal”^[22].

Este fracaso convenció a Medrano de la necesidad de explicar el mensaje cristiano a los aborígenes en su propia lengua, por lo que se dedicó a su aprendizaje. Poco tiempo después, con la ayuda de un clérigo conocedor del muisca, pudo traducir las oraciones y el catecismo básico, lo mismo que redactar una gramática muisca. Escribe el P. Medrano que esta labor se consideraba casi imposible, “por ser tan horrible la lengua y dificultosa de pronunciar y falta de vocablos”. Ahora los indios respondían en las oraciones, “espantados de oír en su lengua tan nuevos misterios que antes no habían entendido... Por eso, decidió aprender la lengua mosca, que, “con la gracia de Dios, la halló fácil... Y con la ayuda de otro clérigo, buen conocedor de la lengua, “ordenaron el arte y gramática, con todos sus preceptos y partes de la oración, y se lleva a España, de suerte que se pueda imprimir, cosa que espantó a toda la tierra, por haberse tenido por imposible”^[23].

Varios de los jesuitas llegados a Santafé se dedicaron al estudio de la lengua muisca: entre ellos, se destacaron los padres José Dadey y Juan Bautista Coluccini. La dificultad más grave era que el muisca no tenía escritura, por lo que fue necesario reconstruir su alfabeto y gramática. Dadey, con un grupo de expertos, tradujo el catecismo y las principales oraciones. Pero, según narra el viceprovincial jesuita, P. Gonzalo de Lyra, la enseñanza del catecismo en lengua muisca encontró dificultades entre los curas, que sostenían que era imposible



aprender “tan peregrina y dificultosa lengua”, que era, según ellos, “bárbara y corta para explicar cosas tan altas”. Por eso, en “lugar de enseñarse verdades, vendrían a enseñarse errores, por no tener vocablos propios para algunos misterios”^[24].

A pesar de esta oposición, el arzobispo Loboguerrero ordenó, bajo pena de excomunión, que se enseñara la doctrina en muisca. Pero los problemas continuaban y el público en general se involucró en la polémica sobre el catecismo. Para acallar estos problemas, el P. Dadey sometió su catecismo a la revisión oficial de una junta de expertos, convocada por el presidente Juan de Borja, que dió su aprobación. Lo mismo que otra junta, a la que asistieron los regidores de la ciudad. Por todo ello, el sínodo arquidiocesano, convocado por el arzobispo, reiteró la obligación de enseñar la doctrina cristiana en “mosca”, bajo pena de excomunión, y prohibió el seguir contradiciendo la traducción de Dadey. Sin embargo, los problemas continuaban los padres Dadey y Coluccini recorrieron, durante dos meses, los pueblos comarcanos de la Sabana de Bogotá para enseñar el nuevo catecismo a los párrocos y a los indios. Pero los resultados fueron escasos: muy pocos doctrineros se interesaron en él y los misioneros jesuitas se convencieron de que los doctrineros necesitarían por lo menos un año para aprenderlo.

Este tipo de problemas llevaron al viceprovincial Lyra a establecer una cátedra formal de enseñanza del muisca en el colegio San Bartolomé, lo que fue alabado por el general Aquaviva. De ella, desde 1619 se encargó el P. Dadey, que estaba dedicado a componer una gramática y un vocabulario para el muisca. Otro jesuita, el P. Pedro Pinto, quedó encargado, desde 1625, de otra cátedra de muisca que había fundado la Real Audiencia. A Pinto lo sucedieron varios jesuitas, entre los que se destacó el P. Francisco Varaiz. En 1647, el presidente del Nuevo Reino, marqués de Miranda pidió otorgar a perpetuidad esta cátedra a la Compañía, pero el rey fue de otro parecer^[25].

Desde 1605, el arzobispo Loboguerrero confió a la Compañía la doctrina de Cajicá, que quedó a cargo de los PP. Dadey y Coluccini, a los que se unieron otros dos jesuitas, que empezaban a aprender el muisca. El templo de Cajicá fue la primera iglesia de indios que tuvo Santísimo Sacramento. Los jesuitas comenzaron por la enseñanza de la doctrina a los niños indígenas todos los días, los niños por la mañana y las niñas por la tarde: con cincuenta de ellos se inició una escuela para aprender a leer, escribir, cantar y tocar algunos instrumentos musicales. Los domingos se consagraban a la instrucción religiosa



de los adultos. El éxito de la doctrina fue notorio: aumenta la asistencia a la misa, incluso en los días ordinarios que se tenía con cantos y música. Antes, “ni con azotes y palos los podían traer los domingos a misa. Aumentan las confesiones y comuniones, disminuye la embriaguez. Para el P. Lyra, el éxito se debía a tres causas: “el desprendimiento y desinterés con que procedían, el buen ejemplo que daban y el haber aprendido las lenguas indígenas”^[26]. Del mismo parecer eran el presidente Borja y el arzobispo Loboguerrero.

En los comienzos, la Compañía se había negado a aceptar doctrinas porque su Instituto prohibía tener parroquias y, además, porque los párrocos, en virtud del patronato, deberían ser presentados por las autoridades civiles y estaban bajo la jurisdicción episcopal. Estos problemas aparecen en la instrucción del P. Aquaviva sobre la doctrina de Cajicá, en 1608, donde el P. General reitera que encargarse de doctrinas perpetuas contradice las Constituciones pero acepta que se constituyan residencias en pueblos de indios, con cargo de adoctrinarlos, hasta que queden bien informados en la fe y vida cristiana y se consiga quien reemplace a los nuestros. Apenas se encuentre reemplazo, se debería pasar a otro pueblo que tenga la misma necesidad. Además, deberían estar por lo menos dos jesuitas en cada doctrina convenir con el obispo que sus sucesores prosigan lo comenzado y quitar todos los gravámenes que los clérigos hubieran impuesto a los indígenas y no ponerles otros nuevos, “ni se vea rastro de codicia alguna, para que se aseguren del todo que no se busca sino el bien de sus almas”. Por otra parte, en las doctrinas a cargo de los jesuitas debería haber “maestro de escuela que enseñe a los hijos de los indios más capaces a leer y escribir y cantar y tañer diversos instrumentos que sirven al oficio de la misa, todo lo cual enseñarán otros indios prácticos...”. Por último, pide que los nuestros, “con la prudencia y términos que se pudiere”, ejecuten las órdenes del rey en favor de los indios^[27].

Siguiendo estas normas, solo hasta 1615 conservó la Compañía la doctrina de Cajicá, que entregaron al clero diocesano para encargarse de la de Duitama considerando que ya su misión estaba cumplida. El éxito obtenido en Cajicá movió al arzobispo Loboguerrero, en 1608, a confiarle también la doctrina de Fontibón donde se evidenciaba la persistencia de los cultos indígenas y el peso social de los xeques muisca. Este encargo despertó la oposición del cabildo eclesiástico, que protestó por la entrega de una doctrina perteneciente al clero diocesano considerando que había clérigos virtuosos y peritos en el muisca capaces de administrarla. Tampoco al P. Aquaviva le gustó inicialmente la



decisión, pero, finalmente, en 1610, aceptó que los jesuitas pudieran aceptar doctrinas estables. En Fontibón, a cargo primero del P. Coluccini y luego del P. Dadey, se estableció también una escuela para un centenar de niños, que aprendían a leer, escribir y cantar.

Sin embargo, no todo era fácil en estas doctrinas: en 1640, el P. José Hurtado se dirigió al presidente Martín de Saavedra contándole sobre la resistencia de los indígenas adultos a venir a repasar el catecismo un día a la semana. Hurtado los amenazó con no celebrarles las fiestas de los santos patronos de las cofradías de sus parcialidades, que solían degenerar en borracheras generales. Ante la petición de la fiesta de San Antonio, Hurtado aceptó celebrarles la misa, sin recibir estipendio, pero rechazó que se nombrara alférez de la fiesta y el que estuvieran una semana bebiendo. Los indios se retiraron disgustados y se negaron a aceptar la invitación a la doctrina: insultaron al fiscal que el misionero había enviado y lo amenazaron con cortarles las orejas. El fiscal huyó del pueblo y el misionero pidió a las autoridades que obligaran a los indígenas a asistir a dos horas semanales de catecismo.

Una de las innovaciones introducidas por la Compañía en sus doctrinas y templos fue el conceder la comunión a los indios, no sin el escándalo de algunos, ya que desde el siglo XVI y buena parte del XVII se había generalizado en toda la América hispana la costumbre de negarles el acceso a la Eucaristía por dudar de sus disposiciones. Esta costumbre había sido institucionalizada por el primer Concilio de Lima, que solo permitía administrar a los indios los sacramentos del bautismo penitencia y matrimonio y exigía licencia del vicario o provisor para dejarlos comulgar. Esta disposición había sido refrendada para el Nuevo Reino por el primer sínodo, convocado en 1556 por el arzobispo Juan de los Barrios, que, sin embargo, permitía comulgar a las indias casadas con españoles. El propio arzobispo Bartolomé Loboguerrero solo permitía la comunión de indios y negros como viático a la hora de la muerte: en los demás casos, se necesitaba licencia del obispo o de su provisor.

Los sermones públicos de varios jesuitas influyeron en la modificación de estas restricciones. Movido por uno de estos sermones en la fiesta de Corpus Christi de 1636, el arzobispo Cristóbal de Torres convocó una junta de expertos para estudiar la manera de fomentar la comunión entre los indios. El resultado fue un decreto, fechado el 25 de noviembre de 1636, que censuraba “el abuso tan pernicioso.., de negar la comunión a los indios, casi generalmente, aun en la hora de la muerte”. Y se manda a los curas y doctrineros convocar a todo sus



pueblos, un domingo o día festivo, para leer públicamente este decreto, y se anuncia el envío de predicadores a todas las doctrinas para preparar a los indios para la comunión. En ese sentido, se envió a los PP. Dadey y Coluccini a diversos pueblos de la Sabana, como Engativá. Fontibón, Tunjuelo, Usme, Une, Fosca y Cáqueza. Después de un breve descanso, continuaron por Facatativa y siguieron a las tierra de los panches: pasan a Tocarema, La Mesa, Tena, Ciénaga (hoy desaparecida), Bojacá, Zipacón, para regresar a Facatativa. Luego, en una tercera expedición llegaron a Fusagasuga, Pasca, Sutagaos, Tibacuy y Cubia (hoy fracción de la actual Bojacá)^[28].

Desde años atrás, los indios de Duitama habían pedido que los jesuitas se encargaran de su doctrina pero no había sido posible por escasez de personal. En 1615, al quedar vacante esa doctrina, el presidente Borja persuadió al cabildo eclesiástico de Santafé a confiarla a la Compañía, que renunció entonces a la de Cajicá. Lo primero que hizo el P. Jerónimo Navarro al encargarse de la doctrina, fue traducir el confesionario a la lengua de la región y empezar a confesar en ella, “aunque con gran trabajo”.. “con el confesionario en la mano y con gran atención a lo que decían. Pero, con la ayuda de Dios, quince días después, no tenía necesidad de tener el libro en la mano”. Navarro encontró bastante persistencia de los cultos indígenas y bastante ignorancia de la doctrina cristiana por eso, dudó de la validez de muchos bautismos y bautizó **sub conditione** a más de 300 adultos.

Tampoco fue idílico el desarrollo de la nueva doctrina un grupo de indígenas, empujados, según el P. Pacheco, “por unos cuantos soldados de mal vivir”, presentaron a la Real Audiencia un memorial de agravios contra los doctrineros jesuitas. Para investigar el fundamento de estas acusaciones, fueron a Duitama, en marzo de 1620, el provincial jesuita (Manuel de Arceo), el rector del colegio de Tunja (Sebastián Murillo) y Juan de Figueredo, cura doctrinero de Paipa. Bastante fácil fue demostrar que la mayoría de los cargos carecían de fundamento. Después de estos incidentes, renació la calma en la doctrina, escribía el P. Navarro al general Vitelleschi “me persuado, que pues el demonio por tantos medios ha procurado echar a la Compañía de ese lugar, es porque teme lo mucho que en él se ha de ayudar a las almas, sacándolas de su dura servidumbre”. La Compañía permaneció en Duitama hasta 1636, cuando la permutó por la de Tópaga, lo que disgustó al P. Vitelleschi parece mal cambiar la doctrina de Duitama, con “dos mil almas por trabajar”, donde “la Compañía



ha resistido tantos años con tanto sudor y fatiga” por la de Tópaga, con solo 190 indios encomendados, “por esperanzas poco seguras”^[29].

También administraba, desde 1618, la Compañía la doctrina de Tunjuelo, antigua población indígena pero con una notable disminución de sus pobladores indígenas para 1643, poblada entonces en su mayoría por estancieros españoles. Por el reducido número de indios, se pensó en anexarla a la de Fontibón, pero se presentaron algunas dificultades. Finalmente, en 1649 la Compañía renuncia a esta doctrina por los pocos indios que tenía y por el inconveniente que era el vivir allí un religioso solo, el P. Pedro Navarro, ya anciano y achacoso.

También recibió la Compañía la parroquia de Santa Ana y Las Lajas (actual Falan, en el departamento del Tolima), para atender a los indígenas que eran trasladados del altiplano a las minas de plata cercanas a Mariquita con graves inconvenientes: según escribía el P. Gabriel Melgar en su carta annua, las condiciones de trabajo eran inhumanas, “enterrados en vida” dentro de hondos socavones, donde tenían que estar metidos en el agua. Además, eran separados de sus pueblos y familias. Algunos llevaban consigo a sus mujeres e hijos, que quedaban viviendo “en tanta miseria, que apenas alcanzan el sustento. Han sido estas minas la principal causa de la mengua de indios en todo el Reino”, concluye Melgar^[30]. La suerte de los negros esclavos, llevados a las minas de plata, era incluso peor, pues sus amos apenas les daban para comer y vestir, viéndose obligados a trabajar en el campo los domingos y días de fiesta, para poder subsistir. Estos esclavos eran catequizados en lengua angola y tenían una misa especial, muy de mañana. Para 1659, ya los jesuitas habían dejado esta difícil doctrina.

En Tópaga encontraron los misioneros jesuitas, Domingo Molinello y Pedro Varáiz, el templo casi en ruinas. Con la ayuda de los indígenas, lo convirtieron en el más amplio y capaz de la comarca, que hoy se conserva como ejemplo de la arquitectura misionera de la Orden. En 1642 se inauguró la nueva iglesia, siendo doctrineros los PP. Francisco Ellauri y Alfonso González. En esta doctrina fue notable el grupo de indios cantores y músicos, como cuenta el P. Ellauri, “tan diestros en canto de órgano y variedad de instrumentos de chirimías, flautas, bajones, cornetas, fagotes, órgano, viguela, discantes, rabeles, vigolones y otros instrumentos, que pueden competir con lo bueno y lo mejor del Reino”^[31]. En 1636, la Compañía cambió esta doctrina por la de Pauto, para



ir estableciendo un centro de operaciones en el Casanare, para preparar la ulterior penetración en los Llanos orientales.

El apostolado en la sociedad criolla: colegios y residencias

La mayoría de las actividades apostólicas de los jesuitas del Nuevo Reino se concentraron en la red de colegios, iniciada con la fundación del colegio seminario de San Bartolomé en 1605, que respondía a una de las necesidades más sentidas por el arzobispo Loboguerrero: la formación intelectual del clero, cuyo nivel era considerado bastante precario, que no sabían “sino un poco de latín mal sabido por falta de universidad o estudio general”. Finalmente, el 18 de octubre de 1605 fue erigido y fundado este colegio seminario, en el ahora Palacio de San Carlos, y el P. Martín Vásquez fue nombrado como su primer vicerrector^[32]. Cerca, en la esquina de la Plaza mayor, funcionaba, desde el 1 de enero de 1605, el Colegio Máximo de la Compañía, con setenta discípulos, pertenecientes, en su mayoría, a las principales familias de la ciudad^[33]. El P. Daniel Restrepo, siguiendo el clásico libro de José Joaquín Borda^[34], remonta al 27 de septiembre de 1604 la inauguración del colegio, con un discurso del P. Dadey, fecha que Pacheco considera equivocada, puesto que las cartas anuales hablan del día del año nuevo. Borda añade que el Colegio comenzó labores en el edificio que se llamó de las Aulas, donde servía de templo el salón donde se reunía entonces el Congreso nacional los padres se alojaban en las piezas altas que hoy ocupa la biblioteca nacional y las piezas bajas se destinaron para “las escuelas”. Al fusionarse las dos instituciones, quedó el P. Martín de Funes como rector de ambas^[35].

La pequeña capilla del colegio se convirtió pronto en un centro importante de culto y apostolado, por el ejercicio de la predicación y la organización de las congregaciones marianas: una, para caballeros, bajo el patrocinio de Nuestra Señora de Loreto; una segunda, para estudiantes, bajo la advocación de Nuestra Señora de la Asunción. Para los esclavos, se organizó otra congregación. Pronto la capilla del colegio quedó estrecha para la concurrencia de fieles; por ello, el P. Gonzalo de Lyra, viceprovincial, lanzó la idea de construir un templo más amplio. El entusiasmo despertado por la idea se hizo patente en las limosnas, una de ellas enviada por el propio presidente, Juan de Borja, que se encargó él mismo de pedir contribuciones por toda la ciudad. Así, el 1 de noviembre de 1610 se dió comienzos a su edificación, bajo la dirección del P. Juan Bautista



Coluccini. Después de algunos tropiezos, el templo fue dedicado el 29 de julio de 1635, en honor a san Ignacio de Loyola, que había sido canonizado en 1622. En la construcción del templo colaboraron igualmente los hermanos Pedro Pérez, arquitecto, y Diego Loessing, insigne ebanista^[36].

El Colegio de la Compañía se inició solamente con clases de gramática, a las que se añadieron luego clases de humanidades y retórica; en 1608 se empiezan a dar clases de filosofía y en 1614 ya se comienza a enseñar también la teología, con lo que se completa todo el ciclo de estudios eclesiásticos y se empieza a pensar en que el colegio pueda adquirir la categoría de universidad. El problema consistía en que la Corona española ya le había negado esta posibilidad a los dominicanos en varias ocasiones. Sin embargo, el 25 de junio de 1616, el rey otorgó a la Academia Xaveriana la facultad de otorgar grados en filosofía y teología. Y el 8 de agosto de 1621, la Compañía obtuvo un breve del papa Gregorio XV, que permitía que los prelados o los cabildos eclesiásticos **sede vacante** de las Indias pudieran graduar a los estudiantes que aprobaran los cursos de los colegios jesuitas en los sitios donde no hubiera universidades. Luego, el 23 de marzo de 1622, se consiguió una cédula real que mandaba aplicar el breve papal^[37]. Estas normas produjeron la normal protesta de los dominicanos, hasta que, después de varios años de encarnizada controversia finalmente se otorga tanto a dominicanos como a jesuitas la misma facultad, de dar grados: ambos establecimientos quedan así reducidos a la categoría de universidades particulares y menores, cuyos grados solo tendrían validez en las Indias occidentales. Permanecen siendo universidades privadas, pero con la delegación de la Corona para otorgar grados^[38]. En 1619, se funda facultad de medicina^[39] y en 1706, se abre la facultad de derecho, civil y canónico, que afrontó inicialmente la dificultad de encontrar catedráticos aptos; desde 1723, se tenía también cátedra de Sagrada Escritura^[40].

En 1611, se fundó el colegio de Tunja, al cual luego se anexó el noviciado en 1613; en 1625 se inició en esa ciudad la construcción del templo de san Ignacio, que sería la sede de dos congregaciones la de españoles, cuyo titular era la Asunción, y la cofradía del Niño Jesús para indios y mestizos. En 1620, la compañía aceptó el curato de Honda, cuya residencia pasó en 1634 a ser colegio incoado, lo que produjo muchas resistencias y contradicciones pues no era costumbre que los religiosos se encargaran de la cura de almas de españoles^[41]. En 1624, se inició el colegio incoado de Pamplona, después de la predicación de varias misiones en la ciudad, a cargo de los padres Juan Gregorio y Mateo



Villalobos. Cuatro años después, se daba principio a otro colegio en Mérida, que sería la primera fundación de la Compañía en el actual territorio de Venezuela. En 1642, la Congregación provincial juzgó conveniente establecer una hospedería en Mompox, sitio de paso obligado para cualquier viajero entre la costa y el interior, mientras el P. General autorizaba una fundación en forma. Siguiendo esta idea, se envió al padre Marcos González y al hermano Francisco Martín, en la cuaresma de 1643, que González predicó con mucho éxito. Ese año se llevaría a cabo la fundación, no sin alguna oposición del cabildo^[42].

Entre 1621 y 1630, se abría camino la idea de la fundación de una obra en Popayán, después de varias misiones predicadas con mucho éxito por los pp. Pedro Varaiz, Gabriel de Alzola y Vicente Imperial. En 1630, la congregación provincial abreviada, integrada por los vocales de Quito, designó al P. Francisco de Fuentes como procurador encargado de gestionar en Madrid y Roma los permisos para nuevas fundaciones y para formar una viceprovincia separada. El P. General de entonces, Mucio Vitelleschi, aceptó las fundaciones de Ibarra, Cuenca, Latacunga, Popayán y Pasto, lo mismo que la creación de una viceprovincia independiente. Entre tanto, a partir de 1634 se hacían preparativos para fundar en Popayán y en 1640 se envió al P. Fuentes a gestionar el asunto ante la Audiencia de Quito. La idea era tener una base para las misiones entre los aborígenes barbacoas, telembíos, paeces y guanacas, lo mismo que para las misiones populares en Anserma, Buga y Cartago. Así, el 16 de diciembre de 1640, el obispo Francisco de la Serna tomó posesión, en nombre de los jesuitas ausentes de la casa y el templo de la nueva residencia. Los jesuitas pronto obtuvieron del obispo La Serna un decreto que ordenaba a los párrocos administrar el viático a indígenas y esclavos; además, en el templo de la Compañía se comenzó a facilitarles la comunión pascual, previa instrucción. En 1643, el obispo le confió a la Compañía la fundación del colegio seminario de San Francisco, cuyo primer rector fue el P. Bartolomé Vásquez Polo^[43]. La casa de Popayán se convirtió en el centro de la actividad misionera del P. Juan de Rivera, que empezó en 1645 a misionar en las rancherías de los esclavos ocupados en el laboreo de las minas, en las cercanías de Popayán. Estuvo luego predicando en Cali, Buga, Toro, Anserma, Arma, Sopetrán y Santafé de Antioquia^[44].

En 1630, la población de Pasto comenzó a pedir que se fundara una residencia de la Compañía, pero se produjo mucha oposición por parte de otras comunidades religiosas y del cabildo, que argumentaban que los jesuitas los



iban a dejar sin recursos con qué sustentarse. Pero, muy pronto, las opiniones cambiaron después de varias misiones predicadas por jesuitas: el P. Vásquez Polo, que se encontraba predicando la cuaresma, convenció al vicario para sacar el santísimo sacramento y una imagen de la Virgen para calmar el terror ocasionado por una erupción del volcán, acompañada por temblores de tierra. Así, el 15 de marzo de 1643, el cabildo rectificaba su negativa y pedía al rey la fundación, pues “es de sabios mudar consejos”. Esta petición fue apoyada por el clero y los notables de Pasto. En consecuencia, el obispo de Quito, fray Pedro de Oviedo, extendió una licencia temporal para fundar en la ciudad. No fue fácil conseguir la licencia del rey, ya que a Madrid habían llegado quejas en contra de la Compañía, a la que acusaban de haber fundado colegios en lugar de residencias, tanto en Popayán como en Cuenca. Era visible la oposición del cabildo eclesiástico de Quito y de otras comunidades religiosas. Por estos problemas, la residencia de Pasto se clausuró en 1664^[45], y solo en 1712 se estableció nuevamente el colegio con los PP. Ignacio Hormaegui y Francisco Monerri.

En 1632, el P. Vitelleschi encarga al P. Baltasar Mas estudiar la posibilidad de fundar en la isla de Santo Domingo, que había visto pasar a numerosos jesuitas, como los enviados a evangelizar la Florida en 1566 y los que pasaban al Perú. A pesar de algunos ofrecimientos financieros, las enfermedades de los enviados y algunas dificultades con algunos miembros de la Real Audiencia, llevaron, en 1654, a abandonar la idea, después de varios intentos. Solo en el siglo siguiente, en 1723, la provincia del Nuevo Reino lograría fundar en Santo Domingo. Mientras tanto, en 1651 se establecía colegio en Panamá, aunque las cátedras solo se establecieron en 1744 y se erigió como universidad^[46].

En el siglo XVIII continúa la expansión de la red de colegios jesuíticos: en 1729 se crea un colegio en Santafé de Antioquia y en 1745 en Buga, pero fracasan los intentos de fundar también en Cartago y Cali, lo mismo que en Ocaña. En el actual territorio de Venezuela, después de varios intentos fallidos y muchas dificultades, se funda una residencia en Maracaibo (1735), y un colegio incoado en Caracas (1752), donde se comenzó a construir el colegio, con una casa de ejercicios, hacia 1763, ya en vísperas de la expulsión; pero se frustra la fundación en Coro, donde permanecieron varios jesuitas hasta 1763^[47].



También se dedicaron los jesuitas a las misiones populares por diversas ciudades del Nuevo Reino, como Cartagena, Santafé, Tunja y Pamplona. También recorrieron, en la última década del siglo XVI, 27 poblaciones y 28 haciendas en los actuales departamentos de Boyacá y Santander, lo mismo que las poblaciones del oriente del actual Cundinamarca. En 1692, se tuvo una misión en Salazar de las Palmas y en 1693 fueron misionadas las poblaciones de Santafé de Antioquía, Medellín, Sopetrán y Rionegro. También en 1692, se realizaron misiones en La Palma, Pacho, Pasuncha Cachipay, y en 1693, en Tocaima, Ibagué, Neiva, Purificación y La Mesa. Entre 1694 y 1695, se realizaron misiones en el norte del Tolima y en 1697 se misionó de nuevo en Pacho y La Palma, de donde se extendió la misión a Muzo, Caparrapí, Honda y Mariquita^[48].

Nuevos impulsos misioneros: De Urabá al Pacífico

Desde Cartagena se realizaron expediciones misioneras entre los indígenas del Urabá (1606) y la Guayana (1646). En 1640, el obispo Francisco de La Serna resolvió confiar a la Compañía la evangelización de los indígenas paeces, donde los jesuitas habían intentado penetrar años atrás, en 1632 y 1636. El P. Francisco Navarro estuvo evangelizando a los paeces, mientras que el P. Juan Rivera se concentraba en los indios guanacas. La misión experimentó dificultades y fracasos, debidos al desconocimiento del idioma, las penurias económicas, el poco apoyo de los encomenderos y la resistencia de los aborígenes a vivir en poblados, para esquivar el servicio personal. Por esas dificultades, ya en 1657 no había jesuitas en estas misiones y se pide enviar nuevos misioneros. Sin embargo, en 1689, se habla de esta misión como abandonada desde años atrás^[49].

Desde Quito, se intenta la evangelización de los indígenas de Barbacoas y Timbiquí, a partir de 1632. En esa misión se destacaron los padres Francisco Rugi, de Salerno, y Juan de Henebra. Rugi tendría fuertes enfrentamientos con las autoridades locales y los colonos de Santa Bárbara (que trasladaría el mismo P. Rugi al actual Tumaco en 1640), que pretendían esclavizar a los indios y venderlos en Pasto. Rugi sería también el fundador de Timbiquí (Cauca). En 1646, después de algunos enfrentamientos con el gobernador de Popayán y algunas dudas sobre el escaso fruto del trabajo, los jesuitas dejaron la región^[50].



En 1651 y 1669, la Compañía intentaría establecerse en el Chocó, pero sus esfuerzos no serían duraderos, pues la misión encontró mucha resistencia entre los blancos y poca receptividad de los indígenas. En 1672, se intenta nuevamente la misión el P. Benito de Carvajal se establece en S. José de Noanamá, desde donde atiende la región de las minas de Sed de Cristo, Nóvita y S. Agustín del Sipí, y el P. Antonio Marzal se dirige al Citará. La pobreza, el clima, los viajes, los sinsabores y las resistencias de los blancos minaron la salud de Carvajal, que debió retirarse a Popayán para restablecerse. Por su parte, Marzal escogió como centro de actividades a S. Francisco del Atrato, hoy Quibdo, donde no encontró mucha receptividad. Con la llegada de los franciscanos, Marzal decidió cederles el campo y concentrarse en la región de Noanamá: desde ahí extendió su actividad hasta los indios del río Raposo y las minas del Sipí. Su labor era difícil por la dificultad de las comunicaciones y la resistencia cultural de los aborígenes, que recibían con burlas sus enseñanzas. Según Pacheco, esta resistencia se debía a la influencia de los hechiceros, que aterraban a los indígenas con las amenazas del poder del diablo, con quien decían tener comunicación. Por otra parte, la conducta desorganizada de los blancos, incluso algunos clérigos, no incentivaba para nada la conversión. Tampoco existía colaboración de las autoridades locales. Por estas dificultades y la escasez de personal, la Compañía abandona este terreno en 1687, a pesar del interés del P. General de entonces, Tirso González, en que permanecieran allí^[51].

En el Marañón, los jesuitas de la hoy provincia del Ecuador habían establecido misiones desde 1638, pero queremos recordar, con el P. Pacheco, la presencia en ellas de varios jesuitas nacidos en el actual territorio colombiano: los PP. Francisco de Figueroa, de Popayán y Pedro Suárez, de Cartagena, que morirían a manos de los indígenas en 1666, el P. Juan Lorenzo Lucero, de Pasto, y los caleños, PP. Esteban Caicedo y Miguel de Silva^[52].

En 1740, por petición del rey y de las autoridades coloniales, las provincias del Nuevo Reino y Quito reciben conjuntamente la misión del Darién: el Sur se encomienda a la provincia de Quito y el Norte a la del Nuevo Reino. Los PP. Joaquín Álvarez y Claudio Escobar, de la provincia de Quito se dirigen a Panamá, desde donde recorren los ríos Yaviva y Chucunaque. Estos misioneros fueron luego reemplazados por los PP. Jacobo Walburger, austríaco, e Ignacio de Francis, de Palermo. La misión del Norte se demoró más en comenzar, por causa de la guerra entre España e Inglaterra, pero en 1744 fueron enviados los



PP. Pedro Fabro, flamenco, antiguo superior de la misión de los Llanos y Salvador Grande, que encontraron grandes dificultades: en la región no había ningún poblado, ni de blancos ni de indios, que vivían dispersos y nunca habían reconocido el dominio español ni estaban preparados para recibir a los misioneros. Solo en 1745 llegaron los misioneros a Urabá, donde se establecieron junto al río Caimán y se encontraron con el descontento de los colonos franceses allí establecidos en una situación bastante precaria. Los jesuitas se encontraron impotentes y faltos de recursos, sin apoyo de las autoridades locales, por lo que el P. Grande fue enviado a Cartagena a conseguir auxilios y a informar al virrey Eslava sobre la verdadera situación del Urabá. El viaje del P. Grande fue una verdadera odisea, pues tuvo que transpasar las montañas hasta encontrar las cabeceras del río Sinú, donde se embarcó hasta salir a Lorica para pasar a Cartagena. Por estas dificultades, el P. Fabro tuvo que abandonar el Urabá a principios de 1749^[53].

Avances en los Llanos: Meta, Casanare y el Orinoco.

De mayor proyección, serían las misiones de los Llanos, que tuvieron varios períodos, desde el primer intento fallido (1625-1629) hasta el establecimiento en el Meta y Orinoco (desde 1715 hasta la expulsión en 1767). El primer intento se centraría en Chita, Morcote, Támara, Pauto y Guaseco, que se iniciaría con la visita del arzobispo Hernando Arias de Ugarte en 1621, que lo dejó muy preocupado por el abandono espiritual de los indígenas del Casanare, por lo que pensó en confiar su evangelización a la Compañía. El proyecto despertó el entusiasmo de los jesuitas del Nuevo Reino y del general Vitelleschi, pero se presentaban serios obstáculos: escasez de personal, lejanía de la región, dificultad para el abastecimiento y no contar con un clima sano que permitiera la reposición de los jesuitas enfermos. Para obviar estas dificultades, el arzobispo ofreció también la doctrina de Chita, población situada en clima sano y cabeza de encomienda, de la que dependían los demás pueblos del Llano. El 17 de octubre de 1624 comenzó la misión: los padres Miguel Jerónimo de Tolosa José Dadey, Diego de Acuña, Domingo Molinello y José de Tobalina fueron encargados de ella. A pesar del abundante fruto conseguido, se presentaron dificultades con el clero diocesano y el nuevo arzobispo de Bogotá, Julián de Cortázar. Por ello, después de no pocos conflictos e incidentes desagradables, la Compañía resolvió, no sin cierta nostalgia, renunciar a esas doctrinas, el 17 de agosto de 1628^[54].



Sin embargo, este fracaso permitió a los jesuitas extraer importantes conclusiones para su futuro apostolado: en esas doctrinas se constataba la inadecuación persistente de los indígenas a la organización socioeconómica de la colonia española. Por eso, la llegada de la Compañía significó una transformación de los conflictos entre aborígenes, encomenderos, autoridades civiles y eclesiásticas, ya que su política de hacer respetar las normas de las leyes de Indias encontraba, obviamente, la resistencia de encomenderos, curas y burócratas locales. Esas dificultades los llevaron a concluir la necesidad de actuar con cierta independencia frente al Estado español, sin desconocer sus leyes, lo mismo que a buscar grupos indígenas que no estuvieran todavía “viciados” por el “mal ejemplo” de los blancos, y lugares donde no se hubiera establecido todavía el régimen de encomiendas^[55].

En parte, el éxito de las misiones jesuitas de los Llanos se debió, como en las reducciones del Paraguay, al carácter fronterizo de la región, muy marginalmente integrada al Estado español, cuyo control del área era precario y donde había pocos atractivos económicos que atrajeran a conquistadores y colonos españoles. Solo había algunos yacimientos auríferos en S. Martín del Puerto del Ariari (“Medina de Torres) y en S. Juan de los Llanos, y las salinas en la zona aledaña a Chita. Tampoco había muchas posibilidades de establecer allí el régimen de encomiendas, ya que la mayoría de los aborígenes de la región eran cazadores y recolectores, y muy pocos habían alcanzado la horticultura. A esto se sumaban la difícil comunicación con los centros administrativos de Santafé de Bogotá y Tunja, lo mismo que unas duras condiciones ambientales^[56].

El segundo intento se inicia en 1659, cuando los padres Francisco Alvarez y Francisco Jimeno fueron enviados por el provincial de entonces, Hernando Cabero, a explorar las condiciones existentes para restaurar la misión, en respuesta a una petición de los indios giraras de Tame. Para tener un centro de operaciones en los Llanos, la Compañía permutó su floreciente doctrina de Tópaga por la de Pauto (hoy Manare), que estaba en manos del clero diocesano. En 1662, el presidente del Nuevo Reino, Diego Egues de Beaumont, constituyó una Junta **de Propaganda fidel** (que repartió los territorios de misiones entre las órdenes religiosas y el clero diocesano. A la Compañía le correspondió el territorio junto al río Pauto, y de allí abajo hacia la villa de San Cristóbal y ciudad de Barinas y todos los llanos de Caracas, corriendo una línea imaginaria desde el río Pauto hasta el río Airico (selvas al sur del río Meta)^[57].



Para dar comienzo a la nueva misión, en 1661 fueron enviados los PP. Ignacio Cano (de Cerdeña), Juan Fernández Pedroche y Alonso de Neira (españoles), a los que se añadiría luego el P. Antonio Monteverde (francés, cuyo apellido original era Boislevvert).

El P. Fernández Pedroche se internó en las tierras de los tunebos, donde fundó el pueblo de Nuestra Señora del Pilar de Patute, mientras el P. Neira reactivaba el pueblo de San Salvador del Puerto, a la orilla del río Casanare, entre los indios achaguas. Por su parte, el P. Monteverde se encargaba de reanimar el pueblo de lame, semiabandonado, poblado por los indios giraras^[58]. Estas poblaciones tuvieron más larga vida, debido a que los indios sálivas, tunebos, airicos, jiramas, betoyes y achaguas tenían una estructura social más propicia para reducirse a poblados. En cambio, fallaron los intentos de reducir otros indios del Casanare, especialmente los Guahibo-Chiricoas, nómadas e “irreductibles”. La experiencia práctica fue enseñando a los jesuitas a distinguir qué pueblos eran susceptibles de ser reducidos y cuáles no: en estas ocasiones, se necesitaba escolta armada^[59]. Esta situación explica los problemas del P. Monteverde para fundar las reducciones de S. Ignacio de los Guahibos y Ariporo, a una y otra orilla del río Pauto, que eran frecuentemente abandonadas por sus nómadicos habitantes. También hubo dificultades externas, debido a los intereses económicos de algunos hacendados, que querían esclavizar a los indios en sus hatos y trapiches^[60]. En noviembre de 1664, el P. Alonso de Neira fundaba una misión entre los achaguas, en Onocoture, en la banda izquierda del río Meta, que se trasladaría en 1665 a una reducción formal a orillas del Atanarí, con el nombre de S. Joaquín de Atanarí. Pero los continuos ataques de los guahibos obligarían a trasladar a los indígenas, en abril de 1668, a San Salvador del Puerto^[61].

Una de las características más notables de los misioneros jesuitas en los Llanos fue su capacidad de aprender de la experiencia de los fracasos y éxitos, tanto de los propios como de los otros lugares. Es obvia la influencia de las experiencias de las reducciones del Paraguay, lo que evidencia una buena red de comunicación entre las diferentes provincias. Además, el buen conocimiento de la geografía llanera y la capacidad de experimentar con flexibilidad les permitían adaptarse a las condiciones sociales y climáticas de la región. Lo mismo que una adecuada planeación y exploración de los lugares más adecuados para el establecimiento de los poblados^[62]. Otra de las ventajas fue el



uso de la música, del canto, la danza y la pintura como instrumentos de evangelización, que aprovechaban las dotes artísticas de los aborígenes^[63]. Lo mismo que el estudio de las lenguas nativas, que se plasmó en textos de gramática, diccionarios, vocabularios, catecismos y sermonarios en las lenguas respectivas de los pueblos aborígenes: hubo misioneros como el P. Ribero que alcanzó a dominar 7 lenguas indígenas y el P. Dadey, que manejaba 6, además del chibcha y su nativo italiano.

Para apoyar el trabajo misionero, la Compañía pidió la adjudicación de unos terrenos baldíos en las márgenes del río Casanare, ya que una de las lecciones aprendidas en el primer intento misionero era la necesidad de crear una base económica estable, para no depender de los recursos esporádicos y poco confiables de la Real Audiencia, ni de las limosnas de los encomenderos y colonos blancos, ni mucho menos de los tributos y limosnas de los indios. Por otra parte, las dificultades con españoles y criollos aumentarían cuando los jesuitas lograran crear una estructura económica productiva para financiar a sus misiones y la cierta autonomía de las misiones fuera a suscitar también desconfianza entre las autoridades civiles y eclesiásticas de la colonia. Así, uno de los factores del éxito de las misiones fue la conformación del complejo económico de las haciendas, que permitieron independizar el trabajo misionero de la precaria y nunca oportuna ayuda del Estado.

Estas tierras baldías serían el comienzo de Caribabare, la principal hacienda de la Compañía, que daría origen a la de Tocaría, en 1679, y más adelante, a la de Cravo. Estas tierras quedaban contiguas y cubrían buena parte de los actuales departamentos de Arauca y Casanare: así, los jesuitas contribuirían al desarrollo de la ganadería en la zona, lo mismo que al cultivo de la caña y el algodón. Todo el conjunto de pueblos, misiones y haciendas funcionaba como un complejo administrativo y económico, que se articulaba con el Colegio Máximo de Santafé de Bogotá, cuya tienda abastecía de mercancías a los predios llaneros, que devolvían fundamentalmente ganado en pío y cueros. La hacienda de Caribabare estaba estratégicamente ubicada, entre los pueblos de Pauto, San Salvador del Puerto y lame: desde ella se podía ir a Santafé de Bogotá por Chita o por Labranzagrande, así como a las misiones del Meta y las haciendas de Cravo y Tocaría^[64]. Este éxito económico despertaba los conflictos con los comerciantes locales de telas de algodón y los importadores de telas de España^[65]. Para Germán Colmenares, el éxito económico de los jesuitas como empresarios precapitalistas se debió primordialmente menos a su capacidad de



innovación y más a su continuidad y a su estrategia de conjunto, adecuada a las posibilidades económicas de cada región, que contrastaba con la fragmentación económica y política que caracterizaban a la época colonial^[66].

En un tercer período, a partir de 1664, los jesuitas hicieron varios intentos de penetrar en el Meta y Orinoco, lo que solo lograrían en el siglo siguiente, en 1715. En 1666, se informaba al rey de los avances misioneros de los jesuitas en Morcote, Juano, Pizúa, Paya, Támara, Guasco, Pauto, el pueblo de la sal y Chita, que significaban la reducción de las tribus achaguas, giraras, tunebos, sálivas, guahibos y chiricoas. Y se empezaba a explorar la posibilidad de salir a la Guayana por el Orinoco, lo que permitiría un acceso más fácil a la comunicación con la metrópoli, evitando el pesado viaje por Cartagena, río Magdalena, Bogotá y Los Llanos. Se pensó incluso en fundar un centro misional en la isla Trinidad, para pensar en un trabajo de conjunto sobre la Orinoquía, cuyo centro de gravedad se desplazaría a S. Thomé^[67]. Todo esto despertó gran entusiasmo en la provincia, que envió a los PP. Francisco Ellauri, entonces de 62 años, y Julián de Vergara. En julio o agosto de 1664, se embarcaron en el río Casanare, para pasar al río Meta y de allí navegar por el Orinoco. En la Guayana, se encontraron con solo un puñado de soldados españoles, semidesnudos, bastante abandonados por la metrópoli, que les debía varios sueldos. Allí moriría el P. Ellauri el 12 de febrero de 1665.

Tres años más tarde, en 1668, se envió una nueva expedición, con los PP. Ignacio Cano y Julián de Vergara, con varios soldados, cuyos malos tratos a los indios remeros hicieron que éstos volcaran las piraguas con todas las provisiones y huyeran luego a la selva. Después de 26 días de navegación, llegaron a S. Tomé, que encontraron casi abandonada por las amenazas de los ingleses y los caribes. En 1671, todavía estaban los dos jesuitas en la Guayana pero ya en 1681 no había ninguno, por lo que la Compañía renunció formalmente a la misión^[68].

En 1669, el P. Monteverde logró fundar el pueblo de Nuestra Señora de los Sálivas, no lejos del río Cinaruco, afluente del Casanare. Allí morirían los PP. Monteverde y Antonio Castán, su cooperador. Sus reemplazos, los PP. Alonso de Neira y Bernabé González encontraron desierta la reducción, pues los indios habían huido por miedo a ser culpados de la muerte de los misioneros. Después de convencerlos de regresar, reanudaron las labores de evangelización. Fundaron luego otros dos pueblos, Adules y S. Lorenzo^[69]. Para 1676, la misión languidecía, sobre todo por la disminución de los aborígenes, que huían cuando



eran castigados por las autoridades españolas y los propios misioneros. Así, en 1679 quedaban solo cuatro reducciones en el Casanare: S. Salvador del puerto, Pauto, Tame y Macaguane. Patute quedó despoblada por los abusos del capitán Juan de Jerez y refundada luego a orillas del Tacoragua. Y solo nueve misioneros: siete en el Casanare y dos en la Guayana^[20].

En cambio, la misión en el Orinoco, a pesar de las dificultades, empezaba a abrirse camino desde 1679, cuando se envió a los PP. Felipe Gómez e Ignacio Fiol (mallorquín) a explorar el terreno. Después de los informes de Fiol, el presidente Francisco Castillo aprobó la misión, para la cual fueron nombrados los PP. Fiol, Gaspar Poeck (alemán), Cristobal Rüel (alemán) y Agustín de Campos, que llegaron al Orinoco el 21 de diciembre 1681. Fiol se estableció en Catarubén, al que bautizó como San Salvador y el P. Campos en S. María de los Adules, mientras que el P. Rueld le correspondió Peruba y al P. Poeck, los de Cusia y Duma. Todos eran indios sálivas. A estos padres se añadirían luego los PP. Julián de Vergara e Ignacio Toebaest, belga. En 1684, los PP. Fiol, Beck y Toebaest murieron asesinados por una expedición de indios caribes, que destruyó las misiones de Catarubén, Cusia, Duma y Peruba, cuyos indios se dispersaron^[21]. Estos problemas dificultaron el envío de nuevos misioneros, hasta que en 1690 el presidente Cabrera y Dávalos ofreció suministrarles escoltas y lo que fuera necesario. Fueron enviados entonces los PP. Alonso de Neira, José Cavarte, José de Silva y Vicente Loverzo (siciliano). En 1693, Loverzo también moriría a manos de los caribes y los demás misioneros se vieron obligados a abandonar la región^[22]. En 1694, los jesuitas intentaron de nuevo penetrar en el Orinoco, pero se vieron forzados a regresar a los Llanos. Estas dificultades hicieron pensar al P. General, Tirso González, la conveniencia de desistir de esa misión^[23].

Ante la imposibilidad de penetrar el Orinoco por las incursiones caribes, los misioneros jesuitas resolvieron concentrarse en los indígenas de las márgenes del Guaviare y Ariari: en 1695, fueron enviados los PP. José Cavarte y José de Silva a explorar el terreno y luego los PP. Alonso de Neira y Mateo Mimbela. La empresa despertó las protestas de los franciscanos, que sostenían que los jesuitas estaban invadiendo sus terrenos. Pero, los problemas de salud de los misioneros y el poco fruto previsto hizo que se cancelara el intento en 1702. Así, la acción misionera quedaba reducida a conservar los núcleos establecidos, ya que los caribes impedían expandir el radio de acción. Según Angel Santos, en 1711 el P. General de entonces, Tamburini, ordenó que quedara solo una



misión, San Salvador, como entrada para emprender nuevas misiones en el Orinoco y se cerraran las otras. Pero, la resistencia del protector de los indios, Antonio de Lana y Geusa y del fiscal de la Real Audiencia, Manuel Antonio Zapata, y la negativa del arzobispo Cossío y Otero, no permitieron ejecutar la orden. De modo que en 1735 permanecían ocho pueblos en manos de la Compañía; para 1758, se habla de nueve pueblos en Casanare y otros seis en el Orinoco, con casi 10.000 indígenas^[74].

En 1715, el cacique girara Antonio Calaimi pidió al P. Mimbela, entonces provincial, un misionero para un grupo de indios betoyes de Pedraza (actual Venezuela), que había hecho trasladar primero a Tame y luego a Casiabo, donde el cacique había asumido las labores de catequista. El designado fue el P. José Gumilla, que en 1716 trasladó a los indios al nuevo pueblo de S. Ignacio, a orillas del río lame. Allí estableció una escuela de música y montó un hato de ganado para atender a las necesidades de la nueva reducción, a la que logró atraer un centenar de indios lolacas. También hizo varias entradas entre los anabalés, para atraerlos a S. Ignacio^[75]. Luego, se dedicó Gumilla a la evangelización de guahibos y chiricoas, cuyas reducciones habían tenido hasta entonces vida efímera. Gumilla obtuvo de la Real Audiencia la prohibición de perseguirlos y cautivarlos, e hizo saber a los indígenas que podían salir a poblarse sin temor. Así se logró fundar la reducción de Santa Teresa, a orillas del lame, cerca de S. Ignacio de Betoyes, que tuvo poca duración, pues los indios huyeron por el castigo de azotes a una india^[76].

Con Gumilla, se abre una nueva etapa en las misiones de los Llanos, caracterizada por la expansión lineal a lo largo del río Meta, especialmente el espacio comprendido entre la desembocadura del Casanare y la confluencia del Meta con el Orinoco. Para Del Rey Fajardo, los fracasos misioneros y el estancamiento del siglo XVII se debió a haber ignorado este punto de apoyo para la penetración en el Orinoco. La nueva estrategia se inicia con Gumilla, que asienta las bases de una nueva estructura misionera que distinguía la región del Meta de la del Orinoco-Casanare^[77].

En 1721 se estableció la misión de San Francisco de Regis en Guanapalo, a petición de los indios achaguas, en la confluencia del río de este nombre con el Meta, a 6 días de distancia del Casanare. Esta distancia hizo dudar de la conveniencia y se trató de convencer a los indios achaguas de reubicarse en el Casanare o en sitios más cercanos a las reducciones llaneras, pero ninguno de los sitios posibles agradó a los indígenas. Esta reducción, encomendada al P.



José Cavarte, se iba a convertir en el centro de la nueva misión del Meta: a ella llegaría, en octubre de 1722, un joven misionero, el P. Juan de Rivero, futuro historiador de estas misiones. Gracias a sus esfuerzos, la población se expandió rápidamente y en 1727, el pueblo se trasladó a un lugar más cómodo y seguro, entre el Guanápaio y el Meta. A partir de esta misión, se funda, en 1730, una nueva reducción, entre los sálivas, junto al caño Macuco, con el nombre de S. Miguel, encomendada al P. Manuel Román. El P. Román realizaría varias expediciones al Vichada, con poco éxito. Por gestiones de Gumilla, se fundaron S. José de Macarabure, a orillas del Pauto, con un grupo de guahíbos y chiricoas, y la Concepción, también de guahibos, que tampoco prosperaron, por rivalidades internas entre los aborígenes, sus tendencias nomádicas y la escasez de recursos que obligaba a los indígenas a salir continuamente de cacería. Por eso, se consideraba casi un milagro la permanencia de San Luis Gonzaga de Casimena, con indios guahibos, a orillas del Meta^[78].

Para reemprender los esfuerzos de penetrar en el Orinoco, el provincial capuchino, Salvador de Cádiz, propuso al provincial jesuita, P. Ignacio de Meaurio, presentar, a las autoridades coloniales, un proyecto de defensa contra los caribes. El intendente Pedrosa y Guerrero, que regía entonces los destinos del Nuevo Reino, pidió que los jesuitas exploraran el río para esta misión, en 1719, fueron enviados los PP. Juan Capuel y Juan Romeo. Por sus informes, el rey ordenó levantar un fuerte en la isla Fajardo. Esto permitió a la Compañía restaurar la misión del Orinoco, encomendada ahora a Gumilla y al P. Bernardo Rotella; se fundan las reducciones de la Concepción, con los guaiqueríes, en el río Uyapi, de S. José, con los mapoyes, de S. María de los Angeles, entre los sálivas y S. Teresa^[79].

Gumilla se entrevista con las autoridades civiles, para conseguir su apoyo, y firma en 1732 un convenio con los capuchinos de la Guayana, que fijaba el río Caroní como frontera entre las dos misiones^[80]. Pero los ataques caribes se reanudaron y los misioneros tuvieron que abandonar La Concepción y S. José, y reubicar a S. Teresa y S. María de los Angeles en sitios más escondidos^[81].

Ante los nuevos ataques caribes, la Compañía se vio obligada a tomar dos medidas significativas: la fundación del fortín de S. Francisco Javier de Marimota (1736) y la fijación de Cabruta (1740) como frontera de defensa misional, para controlar las vías fluviales. Pero, los caribes reanudaron sus ataques por vía terrestre y en 1741 volvieron a quemar S. Regis^[82]. La fundación



de Cabruta fue muy discutida porque se consideraba territorio de los capuchinos, según el acuerdo de Caracas.

Sin embargo, los avances continuaban: el aumento de población de N. Sra de los Angeles de Pararuma llevó, en 1736, a una nueva fundación de indios sálivas en Carichana, bajo el patrocinio de S. Teresa, mientras que en 1739, el P. Francisco del Olmo comienza la reducción de S. Francisco de Borja, en Burari, que sería trasladada varias veces. En 1747, se fundó el pueblo de S. Juan Nepomuceno, con más de 700 indígenas de diversas tribus, en el raudal de Atures, sitio estratégico para controlar el Alto Orinoco, que pronto fue destruido por los guaipunaves y tuvo que ser reconstruido. En 1748, se funda el pueblo de Uruana, a orillas del Orinoco, para los otomacos, y en 1749, el posteriormente célebre Felipe Gilij comenzaba el pueblo de S. Luis de la Encaramada, con indios tamanacos. Pero, epidemias de viruela y sarampión obligaron al abandono de N. Sra de los Angeles, cuyos sobrevivientes fueron llevados a Carichana. También se fundó S. Estanislao de Patura, cerca de Atures, de efímera duración.

Mientras tanto, en el Meta, el pueblo de S. Francisco de Regis se trasladó a Surimena, nombre que adoptó desde entonces y la reducción de La Quebradita, fundada en 1749 por el bávaro P. Juan Walch, se trasladó a Jiramena, en 1756.

En Santa María de los Angeles, el P. Román fue informado de la existencia de un paso entre el Amazonas y el Orinoco, a través del Casiquiare y Río Negro, que era utilizado por los portugueses para la trata de esclavos indios. Por ello, en 1744 se dirigió al Río Negro y se entrevistó con el cacique de los guaipunaves, con los misioneros carmelitas y el P. Aquiles Avogadri, jesuita enviado por el rey de Portugal a examinar el asunto de la trata de indios. Con los misioneros portugueses, Román acordó que se apoyarían mutuamente, que no se suministrarían armas a los indígenas no cristianizados y que se impediría a los portugueses pasar al Orinoco a esclavizar indios.

En su viaje, el P. Román levantó un croquis de todo el trayecto, que iba a servir luego para la Expedición de Límites entre Portugal y España. La Comisión de límites, encargada de ejecutar el tratado de 1750, entraría a las misiones jesuíticas en 1755 y permanecerían en ellas hasta 1760. La Expedición perjudicó bastante las labores misioneras porque los enviados españoles querían tener siempre a su disposición a los indios de las reducciones. José Iturriaga, que dirigía la expedición, había pedido al coronel Eugenio de Alvarado que



investigara las misiones de la Compañía. El informe de Alvarado fue bastante elogioso, pero fue utilizado por el conde de Aranda, en 1766, en su campaña para la expulsión y posterior supresión de la orden. Aranda había pedido un nuevo informe a Alvarado sobre la actitud de los jesuitas, contraria al tratado de límites, y reelaboró ambos informes con sus propias observaciones y reflexiones, bastante hostiles a la Compañía.

Reformas Borbónicas y expulsión de los jesuitas.

Obviamente, el clima favorable que la Compañía había tenido en la Corte española ya había desaparecido, por un cúmulo de razones de diferente orden, que tenían que ver con las circunstancias europeas y americanas, que iban a modificar las relaciones de la Iglesia con el Estado español y la posición de los jesuitas en el Nuevo Mundo. La creación del virreinato de la Nueva Granada, que buscaba remediar las tendencias al desgobierno que caracterizaban a este territorio, se enmarcaba en el contexto de las reformas borbónicas, que significaban una tendencia a una mayor centralización política, administrativa y militar. Este intento modernizador de la estructura estatal en la metrópoli española y en las Indias se iba a reflejar también en un mayor control del Estado sobre la Iglesia, cuya jerarquía no sigue siendo parte asociada al gobierno sino que es considerada cada vez más como un instrumento subordinado. Estas medidas reforzaban las tendencias regalistas de la Corona española, que siempre había tratado de ampliar su control sobre los asuntos de la Iglesia. Pero, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, estas tendencias adquieren un matiz más antirromano y algo más laicizante, bajo los reyes Carlos III y Carlos IV, debido al influjo de algunos ministros anticlericales como Ricardo Ward, Manuel de Rada, José Moñino y Pedro Rodríguez Campomanes^[83]. Este creciente intervencionismo de la Corona española en la Iglesia produjo una serie de tensiones, que tratan de solucionarse con el Concordato de 1753.

Una de las medidas más típicas del reformismo borbónico fue la expulsión de la Compañía de todos sus dominios americanos en 1767. Las causas de esta expulsión fueron de diversa índole, en las que se mezclan motivos políticos con motivaciones religiosas y asuntos europeos^[84] con problemas americanos. Uno de los factores coadyuvantes en este desenlace fue el conflicto presentado a propósito de las reducciones del Paraguay, que eran la frontera de la América española frente al avance portugués y las excursiones de los “bandeirantes” de



Sao Paulo. En este sentido, el tratado de límites con Portugal y la delimitación efectiva de las fronteras en 1750 producirían como reacción la rebelión indígena y la consiguiente guerra de los guaraníes contra las tropas lusoespañolas (1753-1756). En este problema se hicieron evidentes la ignorancia geográfica de las autoridades peninsulares, la lentitud de las comunicaciones, agravadas por la incompreensión e inflexibilidad de la comisión delimitadora. Este episodio sirvió como detonante de muchos conflictos, a veces larvados y a veces abiertos, incluso violentos en ocasiones esporádicas, de los jesuitas con los colonos españoles y criollos y algunas autoridades locales de Asunción, incluidos algún gobernador y ciertos obispos.

En buena parte, habían cambiado las circunstancias que habían permitido un desarrollo más autónomo de las misiones jesuíticas: el crecimiento económico y demográfico de la región, tardíamente colonizada, y el avance sistemático de los portugueses, y la consolidación de una burocracia colonial más eficaz significaron el fin del ambiente aislado que había permitido el crecimiento casi autónomo de las misiones^[85]. Según Tulio Halperín, la conclusión del libro clásico de Morner se puede interpretar como una invitación a ver en el “violento final” del experimento jesuita “el signo de un ascenso imperial y regional que hacia menos necesaria la presencia jesuítica; en ese sentido, la Compañía iba a ser víctima de sus éxitos más aún que de sus fracasos”^[86].

En resumen, todos estos factores terminaron por producir en Madrid la convicción de que los jesuitas funcionaban como una especie de estado dentro del Estado español, como los principales obstáculos para el fortalecimiento y la modernización que la dinastía borbónica estaba tratando de impulsar^[87]. Por otra parte, la fama de las riquezas acumuladas por la orden en esos territorios era otro factor de conflicto. Además, los conflictos con varios obispos, que sentían a los jesuitas como un especie de rueda suelta, muy autónoma, lo mismo que sus rivalidades con otras comunidades religiosas, hacían que la expulsión de los jesuitas de los dominios borbónicos y la posterior supresión de la orden no despertara demasiada resistencia en el seno de la Iglesia española y americana^[88].

En la Nueva Granada, el virrey Pedro Messía de la Zerda fue el encargado de llevar a cabo la expulsión de los 227 que componían entonces la provincia^[89]. Con la salida de los jesuitas, decayó la educación ya que sus colegios eran casi los únicos existentes en las ciudades secundarias y las misiones en los Llanos orientales se vieron afectadas, porque fueron entregadas a otras comunidades



pero sin trasladarles los recursos económicos del conjunto de las haciendas que la Compañía había organizado para sostenerlas: estas haciendas pasaron a la Real Hacienda.

A medida que los jesuitas del Nuevo Reino iban llegando a Cádiz, eran trasladados al puerto de Santa María y encerrados en el Hospicio, casa construida por los jesuitas americanos para albergar a los misioneros que salían de Europa al nuevo mundo. En junio de 1768, fueron embarcados hacia Córcega, de donde pasaron a Italia, donde se asignó a los jesuitas del Nuevo Reino la legación de Urbino como sitio de residencia la ciudad de Gubbio se convirtió en el centro de la provincia, que debió adoptar el nombre de viceprovincia del Sagrado Corazón, ya que la corona española les había prohibido usar el nombre del sitio de origen. A pesar de los estímulos y presiones de los agentes reales, pocos jesuitas de la provincia aceptaron secularizarse: solo 16, 7 sacerdotes, un escolar y 8 coadjutores. Pero, pronto se vieron obligados a separarse cuando el breve **Dominus ac Redemptor**, del 21 de julio de 1773, extinguió a la Compañía en todo el mundo.

Entre los exjesuitas del Nuevo Reino, se destacarían como escritores el P. Antonio Julián, con su obra **La Perla de América. Provincia de Santa Marta**, que recoge sus anotaciones sobre esta región, recorrida por él durante diez años como misionero rural y el P. Felipe Salvador Gilij, con su **Saggio di Storia Americana**, editada en 4 tomos y dedicada al río Orinoco, donde había sido misionero. El P. Julián escribió también otras varias obras, como una historia geográfica, natural, político-cristiana del río Magdalena y otro libro, **El Paraíso terrestre en la América meridional y Nuevo Reino de Granada**, encaminada a demostrar que en nuestras tierras había estado ubicado el paraíso terrenal. Otra de sus obras, **Trasformazione della America**, ha sido publicada recientemente en español por el Instituto Caro y Cuervo, bajo el título **Monarquía del Diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo americano**^[90], dedicado a defender la obra conquistadora y evangelizadora de España, contra fomentadores de la leyenda negra antiespañola. El P. Julián trata de mostrar cómo América estaba, antes de la conquista, bajo el imperio despótico del demonio, y quiere probar que Jesucristo vino a predicar a América en persona, en el corto tiempo que va desde su resurrección hasta su ascensión a los cielos. Por su parte, el P. Alejandro Mas, nacido en Maracaibo se dedicó a las matemáticas y la historia: publicó una Geografía astronómica, física y **política**, y una gran historia universal, en 6 tomos. Entre los desterrados del colegio de Popayán, el P. Juan



de Velasco, de Riobamba, escribiría su **Historia del Reino de Quito, su Historia Moderna del Reino de Quito, y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino.**

En estos años de la supresión, entró a la Compañía en Rusia Ignacio Tenorio, de Popayán, como nos cuenta José Joaquín Borda^[91]. Cuando el papa Pío VII restablece la Compañía en 1814, eran muy pocos los sobrevivientes que quedaban, algunos de los cuales se reincorporaron nuevamente a sus filas los PP. Ignacio Duquesne, de Bogotá, Nicolás Velásquez, de Medellín, Alejandro Mas, de Maracaibo, Francisco Campí (de Mongrilla, Zaragoza), Juan José Ocuzano, de Llogroño, Martín Rubio (de Villa de la Puebla, Cuenca) y Francisco Carchano (de Alicante), novicio en el momento de la expulsión, que sería rector y maestro de novicios en el restaurado noviciado de Manresa^[92].

^[1] Juan Manuel Pacheco, *Los Jesuitas en Colombia*, tomo I, págs 66-71.

^[2] Juan Manuel Pacheco, *Los Jesuitas en Colombia*, tomo I (1567-1654), Ed. San Juan Eudes, Usaquén, 1959, pp.63-65

^[3] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp.78-81.

^[4] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp.86-90.

^[5] Daniel Restrepo, *La Compañía de Jesús en Colombia*, Bogotá, Imprenta del S. Corazón de Jesús, 1940, pp.17-18.

^[6] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp.92-95.

^[7] Angel Santos, S.I., *Los Jesuitas en América*, Madrid, Ed. Mapfre, 1992, pp.17-18.

^[8] Urs Bitterli, *Los “salvajes” y los “civilizados”*. El encuentro de Europa y Ultramar., México, Fondo de Cultura económica, págs.129-131.

^[9] Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada., Madrid, Alianza editorial, 1982, págs. 204-207.



[10] Anthony Pagden, o.c., p.213.

[11] Anthony Pagden, o.c., págs 215-217.

[12] Enriqueta Vila Vilar, “introducción, transcripción y notas” de la edición reciente de la obra de Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la Esclavitud*, Madrid, Alianza editorial, 1987.

[13] Enriqueta Vila Vilar, o.c., págs. 30-31.

[14] Javier Laviña, “Iglesia y esclavitud en Cuba”, en *América Negra*, # 1, Universidad Javeriana, Bogotá, junio de 1991.

[15] Marie-Cecile Benassy-Berling, “Alonso de Sandoval, les jésuits et la descendance du Cham” en *Etudes sur l’impact culturel du nouveau monde*, Paris, L’Harmattan, 1981.

[16] En Angel Valtierra, Pedro Claver. *El santo redentor de los negros*, Banco de la República, Bogotá, 1980, Tomo I, p.100.

[17] Enriqueta Vila Vilar, o.c., págs.23-24.

[18] Enriqueta Vila-Vilar, o.c., págs. 34-35.

[19] Enriqueta Vila-Vilar, o.c., págs. 37-38.

[20] Juan Manuel Pacheco, o.c., tomo I, pp. 270-299. Se puede también consultar en extenso las obras del P. Ángel Valtierra., Pedro Claver. *El Santo Redentor de los negros*, Bogotá, Banco de la República, 1980, y *El Santo que liberó una raza*, Bogotá, Ed. Pax, 1963. Valtierra ofrece también abundante información sobre el P. Sandoval.

[21] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, págs. 72-77.

[22] En Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, p.301.

[23] En Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, p. 77.

[24] En Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, p. 305.



- [25] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, págs. 302-304.
- [26] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, págs. 306-307.
- [27] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, págs. 309-310.
- [28] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, págs. 344-347.
- [29] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, págs. 318-320.
- [30] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, p. 325.
- [31] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, págs. 329-330.
- [32] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 124-128.
- [33] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 103-104.
- [34] José Joaquín Borda, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada*, Imprenta de S. Lejía et cía, Poissy, 1872, tomo I, pp. 14-15.
- [35] Daniel Restrepo, *La Compañía de Jesús en Colombia*, Bogotá, Imprenta del S. Corazón de Jesús, 1940..pp. 25-27.
- [36] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 111-113.
- [37] Ángel Santos, *Los Jesuitas en América*, Madrid, Ed. Mapfre, 1992, pp. 130-131.
- [38] Fernán González, *Educación y Estado en la historia de Colombia*, en *Controversia # 77-78*, CINEP, 1979.
- [39] Guillermo González, "Breve Historia de nuestra antigua y actual Universidad Javeriana", en *La Compañía de Jesús*, Bogotá, Imprenta del S. Corazón de Jesús, 1940.
- [40] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo III, pp. 409-415.
- [41] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 180-187.
- [42] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 196-199.



- [43] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 200-218.
- [44] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 350-354.
- [45] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 219-229.
- [46] Augusto Gutiérrez y Carlos Espinal, “Los Jesuitas y la enseñanza”, en la Compañía de Jesús, Bogotá, Imprenta del S. Corazón de Jesús, 1940.
- [47] Ángel Santos, o.c., pp. 140-143.
- [48] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 441-443.
- [49] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 362-370.
- [50] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 370-377.
- [51] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 446-453.
- [52] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 454-483.
- [53] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo III, pp. 298-307.
- [54] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo I, pp. 378-392.
- [55] José Eduardo Rueda, “El desarrollo geopolítico de la Compañía de Jesús en los Llanos Orientales de Colombia”, en Los Llanos. Una historia sin fronteras, Ponencias del primer simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos, Bogotá, 1988.
- [56] José Eduardo Rueda, o.c., pp. 184-185.
- [57] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 348-353.
- [58] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 354-359.
- [59] José Eduardo Rueda, “El desarrollo geopolítico...”, o.c, pp. 189-190.
- [60] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 362-374.
- [61] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 375-382.



[62] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo III, pp. 500-503.

[63] Cfr. Hipólito Jerez, *Los Jesuitas en el Casanare*, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, 1952, pp. 118-127.

[64] José Eduardo Rueda, "El complejo económico-administrativo de las antiguas haciendas jesuíticas del Casanare", en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol 26, # 20, 1989.

[65] José Eduardo Rueda, o.c., pp. 191-194.

[66] Germán Colmenares, "Los jesuitas: modelo de empresarios coloniales", en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, # 2, Bogotá,, 1984.

[67] José del Rey Fajardo, *Misiones jesuíticas en la Orinoquía*, Tomo I, Aspectos fundacionales, Caracas, Univ. Andrés Bello, 1977, p. 106

[68] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 383-387.

[69] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 388-392.

[70] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 393-394.

[71] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 401-416.

[72] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, pp. 417-427.

[73] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo II, p. 435.

[74] Ángel Santos, o.c, pp. 252-253.

[75] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo III, pp. 489-490.

[76] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo III, pp. 492-493.

[77] José del Rey Fajardo, o.c., p. 78.

[78] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo III, pp. 490-493.

[79] Juan Manuel Pacheco, o.c, p 494.



[80] José del Rey Fajardo, o.c, pp. 130-132.

[81] Juan Manuel Pacheco, o.c., pp. 494-495.

[82] José del Rey Fajardo, o.c, pp. 137-138.

[83] Eleazar Córdova-Bello, *Las Reformas del despotismo ilustrado en América*, Caracas, Univ. Andrés Bello, 1975, pp. 47-67.

[84] Cfr Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración*, Madrid, Alianza editorial, 1986, pp. 77-93.

[85] Magnus Morner, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Ed. Piados, 1958, pp. 143-144.

[86] Tulio Halperin Donghi, *Presentación de la edición castellana del libro de Morner antes citado*, o.c., p. 12.

[87] Guillermo Céspedes del Castillo, *América hispánica (1492-1808)*, to, tomo VI de la *Historia de España*, Barcelona, Ed. Labor, 1983, pp. 230-233.

[88] Sobre la división interna de la Iglesia, Cfr Gustavo Céspedes del Castillo, o.c, p. 232., lo mismo que Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Ed. Aguilar, 1988, pp. 12-15 y Eleazar, *Las reformas del despotismo ilustrado en América*, Caracas, Univ. Andrés Bello, 1975, 99.63-65.

[89] Juan Manuel Pacheco, "La expulsión de los jesuitas del Nuevo Reino de Granada", en *Estampas coloniales*, publicadas en *Antología Histórica*, Ocaña, Biblioteca de autores ocañeros, 1979, pp. 408-454.

[90] Antonio Julián, o.c ; Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1994.

[91] José Joaquín Borda, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada*, Poissy, Imprenta de S. Lejía, 1872, 99. 156-157.

[92] Juan Manuel Pacheco, o.c, tomo III, pp. 534-537.