

Alexandre Coello de la Rosa

**Repensando el proyecto jesuítico en el Alto Perú:
Diego Martínez, SJ, misionero y jesuita en Charcas colonial
(1600-1606)***

Resumen: En este trabajo se estudian las actividades políticas, económicas y educativas de la Compañía de Jesús en Charcas colonial a través de la figura del reputado padre Diego Martínez (1542-1626). Se trataba de un experto misionero que había trabajado en las misiones de Juli (1576-1586) y Santa Cruz de la Sierra (1587-1600). Su traslado de la residencia de Santa Cruz de la Sierra al colegio de La Plata (o Chuquisaca) revela los intensos debates existentes en el seno de la orden ignaciana con respecto a las políticas educativas y misioneras a seguir. La presencia de un hombre de su reputación y buen temple en la ciudad de La Plata sirvió para proyectar una imagen de dedicación y compromiso entre sus cofrades. Pero dicho traslado no le satisfizo, puesto que su deseo fue siempre el de morir heroicamente en las misiones temporales del Alto Perú.

Summary: This paper analyzes the political, economic and educative activities of the Society of Jesus in colonial Charcas through the figure of the prestigious father Diego Martínez (1542-1626). He was an expert missionary who had worked in the missions of Juli (1576-1586) and Santa Cruz de la Sierra (1587-1600). His departure from the residence of Santa Cruz de la Sierra to the College of La Plata (or Chuquisaca) reveals the intense debates within the Ignatian order as regards to the educational and mission policies to follow. The presence of such a reputed and well-balanced man in the city of La Plata was instrumental to project an image of dedication and commitment among his comrades. But Father Martínez was not satisfied with his destination, because his wish was always to die heroically in the missions of Upper Peru.

* Agradezco al Dr. Peter Birlle del Instituto Ibero- Americano (Berlín) y a los lectores anónimos sus comentarios.

El cambio de siglo trajo consigo nuevos retos para la Compañía de Jesús. Las distancias entre Lima y las provincias del sur, como Tucumán y Paraguay, eran enormes, lo que obligó a los jesuitas a replegarse debido a la escasez de misioneros.¹ De acuerdo con el visitador Esteban Páez, la solución pasaba por dividir la Provincia del Perú, o en su defecto, entregar el Paraguay a la Provincia del Brasil.² Una solución polémica que contaba con numerosos detractores, como los padres Diego de Torres Bollo (1551-1638), Diego González Holguín (1560-1620), Luís de Leiva, y Juan Romero (1559-1630), quienes aspiraban a fundar un proyecto misional de largo alcance en los márgenes del Imperio.³ Tras la reunión de Salta, en el Tucumán (1602), el provincial Rodrigo de Cabredo, y el visitador Páez, finalizaron oficialmente su Visita (1599-1602) del Virreinato peruano, certificando el traslado del padre Diego Martínez (1542-1626), junto con otros jesuitas, como Dionisio Velázquez (1547-?) y Juan Muñoz (1572-?), de la residencia de Santa Cruz de la Sierra, donde había servido como Superior desde 1587, al colegio de La Plata.

El objetivo de este ensayo es doble. Por un lado, destacar la expansión de los jesuitas hacia el sur andino, su instalación en Charcas y la posición del padre Martínez a favor de las políticas evangelizadoras y misioneras en el seno de la orden ignaciana. En su *Relación* escrita en La Plata, a 3 de marzo de 1601, el reputado misionero elogió a los que habían sido sus compañeros de fatigas, Diego de Samaniego (1542-1627), Andrés Ortiz Ortuño (1551-1617), Jerónimo de Andión (1555-1623), y Ángelo Monitola (1565-1618), de ser los “verdaderos obreros de los indios” del Perú. Mientras que ellos continuaron al frente de las misiones de Santa Cruz de la Sierra, el jesuita extremeño fue trasladado al Colegio de Chuquisaca (o La Plata), lo que interpretó como un castigo: “Y a mí como a cuerpo muerto me echó la mar de sí, y como a inútil me sacó la obediencia de aquella misión santa. Perdóneme el Señor lo mal que he hecho en ella” (Mateos 1944, I: 503). Aunque sus preferencias se decantaban claramente hacia el ejercicio de las misiones, el padre Martínez había hecho siempre gala de una extra-

1 El padre Diego de Zúñiga llegó a Lima el 20/12/1592 con una expedición de 32 sujetos entre los que se encontraban futuros provinciales del Nuevo Reino de Granada, Perú y Paraguay, como Nicolás Durán Mastrilli, Gonzalo de Lira y Pedro de Oñate (Levillier 1919: 510-512; Mateos 1944, Tomo I: 30).

2 El 27/01/1601, el padre irlandés Tomas Fields (1549-1625) escribió una carta al General Aquaviva apoyando esta última medida, puesto que se tardaban casi cinco meses en llegar desde Lima al Paraguay (Enrique Fernández (eds.): *Monumenta Peruana* (en adelante, MP), 1986, VIII: 548). Véase también Bielza Díaz-Caneja (1986: 29); Morales (1998: 60).

3 Este último escribió una carta al General Aquaviva, con fecha 26/03/1604, para convencerlo de la necesidad que tenía la Compañía de establecerse en el Paraguay (*Paraquaria Historia*, citado en As-train 1995: 30). Sobre el proyecto misional del padre Torres Bollo, véase Piras (2007a; 2007b: 125-155).

ordinaria virtud y prudencia con respecto a los asuntos de gobierno.⁴ Su intensa actividad apostólica (La Plata, Cochabamba, La Paz) se complementó con una vida contemplativa que intensificó tras su traslado definitivo a Lima (1609-1626).⁵

Por el otro, resaltar la influencia que algunos héroes morales o “santos en vida”, como el padre Martínez,⁶ ejercieron en la abolición de los servicios personales y el establecimiento de la primera “utopía” jesuítica en el Nuevo Mundo. No sólo dominaba un sinfín de lenguas nativas sino que vivió siempre en la más absoluta austeridad.⁷ En 1597, el padre Cristóbal Velasco, procurador de la Compañía de Jesús, solicitó 30 religiosos al Consejo de Indias para acudir a las regiones de Santa Cruz de la Sierra, Tucumán, Chile y Río de la Plata (Pastells 1912, I: 69-70). Pero muchos de los que acudieron llegaron con escasa o nula preparación. Aunque conocían los elementos básicos de la acción misional, no habían aprendido las técnicas del “buen misionero”. No había escuelas donde aprenderlas, a excepción de las doctrinas o parroquias de indios (p.ej. Juli, el Cercado) y residencias de misiones o residencias para ministerios jesuitas.⁸ En el terreno práctico, correspondía a los misioneros más experimentados, como el padre Martínez, la tarea de convertirlos en “obreros de indios”. Fueron ellos quienes enseñaron a aquellos padres inexpertos, como el napolitano Giovanni Anello Oliva (1574-1642), que se dirigían temerosos a las misiones de indios.⁹ En Charcas se dedicó a la evangelización de los esclavos negros y del campesinado indígena, mayormente compuesto de yanaconas, que operaba como un “proletariado agrícola” al servicio de los dueños de chacras (campos de cultivo), vecinos y encomenderos de la

4 Evitar los conflictos con los poderes locales y evitar “gobernar a los que gobiernan” fue una actitud común entre todos los jesuitas que trabajaron en Juli. Al respecto, véase Morales (1998: 28).

5 Al respecto, véase Coello de la Rosa, 2008a: 105-131.

6 Diversos jesuitas destacaron la profunda humildad y pobreza en la que vivía el padre Diego Martínez, así como su trato íntimo y familiar con Dios (Archivo Postulazione Generale de la Curia Generalizia, Roma (en adelante, APGCG), Diego Martínez. Libro 1, Testigo 56 (G. Anello Oliva), ff. 231-232). La declaración del napolitano coincide con las del jesuita aragonés Francisco de Villalba, efectuada el 12/02/1631 (APGCG, Diego Martínez. Libro 1. Testigo 57, ff. 240-241) y con la del jesuita sevillano Rodrigo de Peralta, efectuada el 23/12/1627 (APGCG, Testigo 4, ff. 10-14).

7 Aliocha Maldavsky ha destacado la resistencia de algunos jesuitas, especialmente españoles y criollos, por aprender las lenguas nativas (2006). Frente a estas actitudes reticentes, el padre Martínez era sin duda un modelo a seguir.

8 Al respecto, el historiador Antonio Acosta apunta que uno de los primeros jesuitas en denunciar esta falta de preparación fue el napolitano Gerónimo Pallas (1594-1670). Esta fue una de las razones por las que el General Muzio Vitelleschi (1615-1652), denegó la publicación de su obra, *Misión a las Indias* (CA. 1620) (Acosta 2007: 37-72).

9 APGCG (Testigo 56 (Anello Oliva), f. 231).

capital.¹⁰ Pero dicho traslado no le satisfizo, puesto que su deseo fue siempre el de morir heroicamente como un padre profeso en las misiones temporales del Alto Perú.¹¹

1. La Plata de los jesuitas

En las *Noticias Políticas de Indias* (1639), el licenciado Pedro Ramírez del Águila nos informa que la Villa de Plata y de los Caballeros (también conocida como La Plata, Charcas o Chuquisaca), actual Sucre, fue fundada en las faldas de dos cerros llamados Churuquilla y Sicasica por las expediciones comandadas por los capitanes Pedro de Candía y Pedro de Anzúrez de Campo Redondo, lugartenientes de Francisco Pizarro, en 1538 (Ramírez del Águila [1639] 1978: 17-23). El área sur andina, que incluía el Cuzco y Charcas, comprendía la Gobernación de la Nueva Toledo, en cuyo territorio Diego de Almagro ejerció su control hasta su muerte a manos del clan pizarrista (1538) (Cobo [1653] 1956, Tomo II, Cap. XX: 100-101). Los primeros informes del llamado *príncipe de los cronistas peruanos* describen una tierra meridional de clima mediterráneo, escasa de agua pero “de muy buen temple, muy aparejada para criar árboles de fruta, y para sembrar trigo y cebada, viñas y otras cosas” (Cieza de León [1553] 1996, Cap. CVII: 287).

Las ciudades operaban como centros de atracción de la vida económica del Virreinato. Allí acudían no sólo españoles, sino indígenas, mestizos y mulatos en busca de oportunidades de integrarse en el mercado colonial. Desde un primer momento las estructuras económico-sociales coloniales se vieron necesitadas del aporte andino sin el cual hubiera sido imposible implantar el régimen comercial. Las historiadoras Ana María Presta y Clara López Beltrán han estudiado las redes familiares que se constituyeron alrededor de las oligarquías político-sociales en La Plata colonial (Presta 1997: 21-54; 2000; 2005: 591-604; López Beltrán 1988). Desde su fundación, La Plata estuvo gobernada por encomenderos transformados en regidores del cabildo municipal mediante normas y reglamentos acordados entre los grupos extremeños más influyentes, como las familias Hinojosa, Almendras, Aldana, Ondegardo, Gómez de Solís y Ortiz de Zárate.¹² Después de la muerte del Inca Atahualpa, muchos de ellos, en su mayoría integrantes del bando pizarrista, se beneficiaron de la renta trabajo de los indios churumatas y yamparaes¹³ y charcas (pero también mitmaqkunas o mitimaes yanahuaras, chilques e incas transplantados del área cuzqueña a los valles chuquisa-

10 He pedido prestado el término “proletariado indígena” de Schwartz (1978: 50).

11 APGCG (Testigo 9 (Francisca de la Santísima Trinidad, religiosa profesa del Convento de la Encarnación de Lima), ff. 26-27); APGCG (Testigo 40 (Juan Freylín), f. 150). Véase también Morales (1998: 27).

12 Elegían sus propios miembros, con excepción del corregidor y el alcalde mayor, quienes venían nombrados directamente desde España (Ramírez del Águila [1639] 1978: 33-34).

13 Sobre estas etnias que habitaban la frontera oriental incaica, véase Presta (1995: 219-234).

queños), obligándolos a trabajar en los socavones y vetas recién descubiertas – de oro, en las inmediaciones de La Paz (o Chuquiago) y San Juan del Oro, y de plata en diversos lugares de Chayanta, y especialmente en Porco (1543) y en el Cerro Wayna de Potosí (1545-1560) (Arzáns de Orsúa y Vela [1700] 1965, Tomo I, Libro II, Cap. I: 33-36; Barnadas 1973: 265-272).

Asimismo, entre 1545 y 1560 los encomenderos de La Plata se transformaron en encomenderos cabildantes que buscaron afanosamente el ennoblecimiento local. Muchos de ellos habían amasado grandes fortunas con las que sus hijos y parientes (muchos de los cuales eran mestizos) adquirieron cargos y oficios administrativos de escribanos, alcaldes u oficiales, alguaciles mayores, alféreces, o bien consiguieron borrar su ilegitimidad al casarse con encomenderos, propietarios rurales o parientes y afines llegados de la Península. Parentesco y poder eran, pues, elementos indisociables de los grupos corporativos que constituían los linajes y las redes personales de Charcas.¹⁴ Pero el prestigio de aquellas familias extensas, de amplias vinculaciones locales y regionales, no podía construirse únicamente a partir de la compra de escribanías y cargos públicos.¹⁵ La Plata se había convertido en una de las capitales más dinámicas y hacendosas del Virreinato. Su proximidad a las ricas minas de plata de Porco y al asiento de Potosí, fundado oficialmente en 1564, la convirtieron en un lugar estratégico para los intereses económicos de la Corona. En abril de 1574, tras su llegada al distrito de La Plata, el Virrey Francisco de Toledo (1569-1580) “redujo” a los tres mil yanaconas existentes en las chacras de los valles en barrios o parroquias, como las de San Lázaro y San Sebastián, donde podrían ser mejor adoctrinados y contribuir a la hacienda real.¹⁶

A finales del siglo XVI, sus vecinos trataron de elevar la ciudad al carácter de capital político-religiosa. En primer lugar, reformaron la iglesia catedral, construida en la plaza principal, mediante un claustro, capilla de bautismos, sacristía y capillas laterales. Para ello solicitaron muchas limosnas, capellanías y obras pías a los fieles (Querejazu Calvo 1995: 89). El objetivo no era otro que convertirla en metropolitana y señalar como sufragáneos los obispados de Santiago y de la Imperial de Chile, Tucumán y

14 El “General” Pedro Alonso de Hinojosa, encomendero de La Plata, tuvo cuatro hijos ilegítimos con una india llamada Juana Puquio o Hinojosa (Presta 2005: 597-604). Igualmente, el capitán Francisco de Almendras tuvo doce hijos mestizos ilegítimos. Una de ellas, la encomendera Inés de Aguilar, se casó con el también mestizo Jerónimo de Hinojosa (Presta 1997: 21-54; 2000: 61-94). En 1639 sólo quedaban quince encomenderos muy pobres (Ramírez del Águila [1639] 1978: 68).

15 En 1601 Felipe III había alentado al fiscal de la Audiencia de Charcas, Francisco de Alfaro, la venta de oficios públicos para el mayor beneficio de la Hacienda Real (AGI, Charcas, 415, ff. 129v-130).

16 Desde el principio de su Visita General (1570-1575) el Virrey Toledo mostró un gran interés en incorporar a los yanaconas a la hacienda real. Las primeras referencias que tenemos se remontan, según Julien (1997: 52), a su llegada al Cuzco, en agosto de 1572. Posteriormente hizo lo propio con los que servían en La Plata (Julien 1997: 74-89).

Paraguay (Levillier 1919, Primera Parte: 660-661). En una Real Cédula, con fecha en Valladolid, a 12 de abril de 1601, Felipe III solicitó información al Virrey y al presidente y oidores de la Audiencia de Lima, de Quito y de Panamá, así como al arzobispo de Lima y a los obispos de Charcas, Quito y Cuzco, sobre dicha conveniencia, a lo que el arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo se opuso.¹⁷

En segundo lugar, la Compañía de Jesús consolidó su posición en la ciudad a través de prácticas clientelares y patrimoniales. A principios de 1580 algunos vecinos habían solicitado al Provincial Juan de Atienza, que les enviara algunos jesuitas por su prestigio como evangelizadores y su habilidad para aprender las lenguas indias, sin éxito. Por entonces la Compañía de Jesús había conseguido establecerse en la doctrina alto-peruana de Juli (1576) y pretendía hacer lo mismo en La Plata, no sin dificultades (Meiklejohn 1988: 141-246). En Potosí las pláticas y sermones de Diego de Baena, contra el robo del metal y su posterior venta en la plaza o mercado –o Gran Gato– les reportó muchas enemistades entre las autoridades políticas y religiosas locales.¹⁸ Para el Virrey Toledo, esta práctica constituía un mal menor que impedía la huída de los indios y los retenía en el asentamiento minero. Para los jesuitas, por el contrario, el libre comercio del mineral (robado) era moralmente inaceptable y debía abolirse. El 10 de diciembre de 1578, Toledo ordenó al corregidor de la Villa de Potosí, Martín García de Loyola (1578-1581), quien era asimismo el sobrino del fundador de la orden ignaciana, el cierre de la casa, embargo de sus bienes y su inmediata expulsión (Numhauser 2005: 335-336, 341). El provincial de entonces, José de Acosta, se plegó a los deseos del enérgico virrey. No sólo justificó la mita minera sino que haciendo gala de un extraordinario cinismo, alabó que los indios vendieran el mineral que ganaban –¡o robaban!– para no perjudicar su libertad puesto que eran personas libres y vasallos de su Majestad (J. de Acosta, citado en Numhauser 2005: 342-43).

Tras la marcha del Virrey Toledo (1581) y del provincial José de Acosta (1584), el Presidente de la Audiencia de Charcas, Juan López de Cepeda, criticó en 1584 el libre comercio del metal y el sistema de producción existente en la Villa Imperial de Potosí. Sus ataques se dirigieron no sólo contra la venta libre de metales sino sobre todo contra las mujeres indias vendedoras de coca al por menor.¹⁹ Muchos vecinos de Chuquisaca, como los Paniagua de Loayza, se dedicaban a actividades comerciales que aprovisionaban la Villa de Potosí de productos de primera necesidad así como de vino de Arequipa, chicha de maíz, y coca (Glave 1989: 37). Desde el descubrimiento de

17 AGI, Charcas, 415, ff. 133-133v. Sobre la negativa del arzobispo Mogrovejo, véase Lissón Chaves (1946, Tomo III: 456-457).

18 En 1588, el padre dominico fray Francisco Vázquez escribió una carta a Felipe II en la que denunciaba a los “teatinos” por querer “quitar a los indios” del Cerro Rico de Potosí (Numhauser 2005: 335).

19 El licenciado Cepeda denunció el “mal vivir” de las indias que vendían coca y minera de toda clase y pureza en Potosí, alineándose con las críticas de los jesuitas (Numhauser 2005: 276-277, 340-341).

Potosí (1545), la demanda de coca de los yungas o valles del Cuzco, Charcas y La Paz había experimentado un considerable aumento en la producción y comercio, actuando como un estimulante que sirvió para optimizar el trabajo de la industria minera de Cerro Rico (Glave 1989: 83-91; 1991: 583-608).²⁰ Sin indios no podían explotarse las minas ni tampoco abastecer a la población potosina de un producto, la coca, que crecía y se multiplicaba en las chacras familiares más calidas de Chuquioma y Totora sin requerir apenas inversión. Tan sólo hacía falta disponer de tierras en los valles y mano de obra para recogerla y cargarla en sus animales hasta los mercados de Potosí. Pero lo cierto es que a finales del siglo XVI las prácticas mercantiles ocupaban un espacio regional en el que los antiguos encomenderos de Charcas y sus familias, reconvertidos en empresarios profesionales, se aprovechaban ilegalmente de sus indios o de aquellos ausentes de sus ayllus, en beneficio propio (Presta 2000: 104-105).

La política expansiva de la Compañía hacia el sur andino juzgó conveniente su presencia en una de las capitales más ricas del Virreinato. Por esta razón el provincial Atienza atendió la solicitud y en 1591 envió desde Potosí al padre segoviano Manuel Vázquez (1558-1600), y a Antonio de Vega, para que trabajaran con los españoles y con los indios de la Plata (Mateos 1944, II: 335). Quisieron entrar de incógnito, pero el licenciado Cepeda, presidente de la Audiencia de Charcas desde 1580 y amigo de la Compañía de Jesús, les preparó un gran recibimiento.²¹ Llegaron a la ciudad en junio de 1591 y desde un primer momento se ocuparon en actividades evangelizadoras y asistenciales. Según las Cartas Anuas de 1601 y 1603, los domingos por la mañana se encargaban de predicar un sermón a los españoles, mientras que por la tarde predicaban a los indios y hacían procesiones con ellos. El viernes se enseñaba el catecismo a los niños españoles y se formaba con ellos otra procesión, a la que concurría toda la ciudad. Los jueves se enseñaba el catecismo a los presos de la cárcel; los sábados visitaban los hospitales, y los otros días que quedaban libres predicaban sermones en otras iglesias, y oían confesiones (MP 1986, VIII: 273-281). Como el fruto era bueno, la Compañía empezó a valorar la posibilidad de hacer asiento y en julio abrió una casa o domicilio. Pero no todos los vecinos estaban de acuerdo, pues consideraban que había ya demasiados religiosos en la ciudad.

Las iglesias y monasterios eran espacios sagrados que se ofrecían a los poderosos para el descanso eterno a cambio de su protección y patronazgo (Querejazu Calvo

20 Desde 1550 los señores de la coca actuaron de este modo, a menudo con la connivencia de la iglesia, interesada sobre todo en el cobro del diezmo (Numhauser 2004: 287-315).

21 En enero de 1589 el gobernador de Santa Cruz de la Sierra, Lorenzo Suárez de Figueroa, escribió a López de Cepeda alabando el tesón con que los jesuitas aprendían las lenguas de los indios. No es extraño, pues, que el 15/3/1591 escribiera a Felipe II desde La Plata para que encargara a los jesuitas todas las doctrinas de la provincia de Chucuito, en cuya demarcación se encontraba la residencia de Juli, cuyo Superior era por entonces Antonio de Ayanz (1559-1598) (MP 1966, Tomo IV: 657-659), citado en Aldea Vaquero 1993: 228-230).

1995: 128-129). Los jesuitas, como recién llegados, representaban una peligrosa competencia. No debería extrañar, pues, que las órdenes religiosas y los capitulares del cabildo eclesiástico se opusieran a que la Compañía de Jesús fundara residencias y colegios como había hecho en La Paz y Potosí (Barrasa 1598: 179-180; Vargas Ugarte 1966, I: 200-202). La *Crónica Anónima de 1600* refiere con detalle las refriegas que los sacerdotes de dichas órdenes protagonizaron contra los jesuitas. Los motivos son más que evidentes (Mateos 1944, II: 335-339). No estaban dispuestos a repartir con ellos las rentas eclesiásticas y boicotearon por todos los medios su inclusión en la sociedad platense (Querejazu Calvo 1995: 101-102).

Tras muchas discusiones, en julio de 1591 se pusieron los cimientos del futuro Colegio, y pronto contaron con algunas limosnas del Rey y de muchos particulares.²² Muchos religiosos denunciaron que la Compañía no tenía permiso del obispo cacereño Alonso de la Cerda, OP (1588-1591), para construir una iglesia (Barrasa 1598: 183). El cabildo secular estaba dividido. Algunos regidores habían manifestado su oposición, pero los jesuitas contaban con buenos apoyos en la Real Audiencia, compuesta de un Presidente y cuatro oidores, el doctor Arias de Ugarte, y los licenciados Juan Diego de Lopidana, Juan Fernández de Recalde y Manuel de Castro, los cuales aportaron mil pesos ensayados, equivalentes a quinientos de los corrientes, para el sustento de la residencia (Vargas Ugarte 1963, I: 20). El obispo De la Cerda, OP, en un principio hostil a la Compañía, accedió finalmente a colaborar. No en vano la gruesa del obispado de Charcas estaba arrendada en unos 114.000 pesos aproximadamente.²³ Poco antes de morir, el obispo se reconcilió con la Compañía, dando otros mil pesos de renta para acabar la obra conjuntamente con el cabildo eclesiástico.²⁴ La aportación más significativa fue la del corregidor de Potosí, Pedro Zores de Ulloa (1587-1592) y diversos comerciantes acaudalados, quienes juntaron la nada despreciable suma de treinta mil pesos.²⁵ Pero nada de ello se hubiera conseguido sin el apoyo decidido del

22 Los jesuitas heredaron propiedades cedidas por los fieles de Chuquisaca, algunas de las cuales fueron puestas a la venta con la seguridad de que tarde o temprano volverían a ser suyas. El 14/02/1591, Felipe III escribía una Real Cédula al Marqués de Montesclaros, Virrey del Perú, para que le informara sobre la venta irregular de una chacra de la Compañía de Jesús (AGI, Charcas, 415, f. 176).

23 El dato nos lo proporciona la carta que el Virrey García Hurtado de Mendoza escribió a Felipe II, con fecha en Lima, 20/11/1593 (Levillier 1926, III: 110-111).

24 El obispo falleció súbitamente la noche del 4/03/1591, víctima de una apoplejía (Astrain 1913, IV: 524; Vargas Ugarte 1963, I: 245; Querejazu Calvo 1995: 87). Su sucesor, el obispo Alonso Ramírez de Vergara (1596-1602), escribió a Felipe III solicitándole la fundación de una universidad en la ciudad de La Plata (Pastells 1912, Tomo I: 75-76). Asimismo, legó una importante colección de libros a la Compañía, a la cual siempre mostró gran amor y estima (Carta Anua de 1602, en MP 1986, VIII: 274).

25 El 18/09/1591, el capitán Juan Ortiz de Zárate fue nombrado corregidor y justicia mayor de la ciudad de La Plata y asiento de Potosí (1592-1594), en sustitución de Pedro Zores de Ulloa (AGI, Charcas 415, Libro I, ff. 234v-235v). Con anterioridad el corregidor Zores de Ulloa había ejercido el

presidente de la Audiencia de Charcas, Juan López de Cepeda (Barrasa 1598: 180). El monto de lo recaudado permitió a los jesuitas adquirir unas casas propiedad de Luís de Vallejo y de Gaspar Rodríguez que lindaban con las del cabildo, consolidando sus posiciones e iniciando la construcción de la futura iglesia y Colegio.²⁶

En 1597, el licenciado Lopidana, presidente de la Audiencia de Charcas, cesó y pasó a ocupar por segunda vez el cargo de corregidor de La Plata y Potosí (1597-1598).²⁷ Ese mismo año el sevillano Francisco de Alfaro fue nombrado nuevo fiscal (1597-1607). Se trataba de un letrado de sólida formación y fuertes conexiones con la Compañía de Jesús (AGI, Lima 36, Libro III, ff. 130-132v).²⁸ Las tensiones parecían haberse suavizado, lo que sin duda favoreció la llegada del reputado padre Martínez, a su nuevo destino. Su partida de Santa Cruz de la Sierra se produjo en un contexto de desencanto de los jesuitas que operaban en el altiplano con respecto al servicio personal de los indios. En 1596 el padre Antonio de Ayanz (1559-1598), suscribió una *Relación Breve de los agravios que reciben los indios del Perú* en la que denunciaba los daños que los indios recibían de los gobernadores, encomenderos, corregidores y azogueros o dueños de minas e ingenios (Aldea Vaquero 1993: 239-331). Estas críticas llegaron a oídos del Consejo de Indias. El 17 de noviembre de 1597 se dictaba una Real Cédula al Virrey Luís de Velasco (1590-1604), en que se pedía información sobre la conveniencia de reducir el número de corregidores del distrito correspondiente a la Audiencia de Charcas, “por ser dañosos para los indios”, así como los administradores de las comunidades de indios (AGI, Charcas 415, Libro II, ff. 116v-117).

El traslado del padre Martínez coincidió con la llegada del visitador Páez (31/07/1599) y el nuevo Provincial Rodrigo de Cabredo (1/10/1599) a Lima (Astrain 1913, Vol. IV: 532). La Visita duró tres años: desde el otoño de 1599 hasta noviembre de 1602. Su diagnóstico confirmaba los peores augurios. Había relajación de costumbres y faltas graves (Astrain 1913, Tomo IV: 533; 1995: 27-28). Varios padres y hermanos fueron expulsados de la Compañía, y algunos de ellos transmitieron al Prepósito General Aquaviva (1581-1615) sus dudas sobre la necesidad de tanto rigor (MP 1986, VIII: 106). El Provincial Cabredo escribió una carta al General Aquaviva, con fecha en Lima, a 26 de abril de 1601, en que acusaba al Provincial Juan Sebastián de

cargo de Visitador de la Villa de Potosí, redistribuyendo a los escasos mitayos existentes entre 1586 y 1587 (Numhauser 2005: 364).

26 El 3 de octubre de 1594, el Virrey García Hurtado de Mendoza dictó una provisión liberando al colegio de Chuquisaca de pagar un censo de más de 90 pesos ensayados por cada una de las casas adquiridas en razón de su pobreza (Biblioteca Nacional de Lima, Ms. A392).

27 Había ejercido el cargo por vez primera entre 1593 y 1594, con gran satisfacción del Virrey García Hurtado de Mendoza (G. Mendoza, en Arzáns de Orsúa y Vela [1700] 1965: 481; Levillier 1926, tomo XIII: 157).

28 Su hijo, Diego de Alfaro (1595-1639), entró en 1614 en la orden jesuita, y en 1637 fue nombrado Superior de las reducciones del Paraguay (Aldea Vaquero 1993: 130).

“daños irreparables, de que se había dejado criar la maleza, que hacía como selva la provincia” (Astrain 1913, IV: 534). Por su parte, el General escribió otra carta al padre Piñas, con fecha en Roma, a 10 de marzo de 1603, en la que le comunicaba que “deseo que V. R. se persuada que el haber podado y limpiado tanto esa provincia los PP. visitador y Provincial ha sido caso tan forzoso, que, según he visto, no lo podían dejar de hacer sin faltar a la obligación de su oficios”.²⁹

Durante la Tercera Congregación Provincial, celebrada en agosto de 1588, en Lima, los jesuitas se hallaban divididos en dos bandos claramente definidos. Aquellos más jóvenes que, como Diego de Torres Bollo, y Diego Samaniego, exhortaron a sus cofrades a conservar y desarrollar el espíritu primitivo de la Compañía para hacerla mucho más receptiva a los usos y costumbres de otras religiones, favoreciendo así su conversión.³⁰ Para ello propusieron el mantenimiento de Juli a perpetuidad (1582-1584), la aceptación de nuevas doctrinas de indios y las misiones basadas en la entrada pacífica de misioneros en sociedades no católicas (Vega Loayza 1948: 55; Piras 1998: 55). Y de acuerdo con José de Acosta, pensaban que la Compañía debía situarse en la órbita de la Corona española (Aldea Vaquero 1993: 112; Coello de la Rosa 2005). Como han señalado diversos historiadores, la actitud del padre Torres frente a la “revolución de las alcabalas” (Quito 1592) lo situaban en un contexto político “regalista” en defensa del “bien público” y del “gobierno universal” de la monarquía hispánica.³¹ Probablemente porque consideraba que sólo mediante la defensa del Patronato Regio se podía acabar con la esclavitud, el servicio personal y la destrucción de los indios del Perú.

En cambio, los provinciales que sucedieron a Acosta, particularmente Juan Sebastián de la Parra, Baltasar Piñas, y Diego Álvarez de Paz (1560-1620), se manifestaron a favor de la formación educativa de los españoles y contrarios a priorizar el trabajo misional. A pesar del éxito de las doctrinas de Juli, el rector del Colegio del Cuzco, Diego Álvarez de Paz, se opuso a la eventual división de la provincia peruana y acto seguido escribió una carta al General Aquaviva desde el Cuzco, con fecha 12 de diciembre de 1601, para que pusiera algún freno a los fervores misioneros de predicar en tierras de indios. Lo avisaba de la distracción que padecían algunos padres, como el conocido caso de Juan Font, quien en 1590 fue nombrado Superior de la residencia del Tucumán y cuyas entradas por tierras de infieles ocasionaron no pocos problemas a la Compañía (Regalado de Hurtado 1992: 148-203). En una carta que escribió a Aquavi-

29 Astrain (1913, IV: 535-536) sugiere que las faltas graves las habían cometido algunos jesuitas (criollos, mestizos) nacidos en el Perú.

30 Imbruglia, Girolamo, citado en Piras (2007b: 131). Véase también Piras (1998, Cap. II: 18-28).

31 Levillier (1926, XIII: 58-93); Vargas Ugarte (1963, I: 247-249); Bielza Díaz-Caneja (1986: 19-26). Más recientemente, véase Piras (2007a; 2007b: 125-155). Sobre el papel que jugó el padre Torres en Quito, véase también la carta que escribió el obispo de San Francisco de Quito a Felipe III, con fecha en Quito, 1/4/1601, en que alabó su fidelidad a la Corona (Lissón Chaves 1946, Tomo III: 406).

va desde el Cuzco, con fecha 12 de diciembre de 1601, Álvarez de Paz, apelaba a la necesidad de formar hombres doctos e instruidos (Astrain 1913, IV: 546). Giuseppe Piras ha señalado que los partidarios del padre Torres Bollo,³² eran mayoría, a pesar del rigorismo de los provinciales como Juan Sebastián de la Parra (1549-1599), quien ya en 1599, poco antes de morir, criticaba al joven jesuita por su empeño a favor de las doctrinas de indios.³³

Tras la muerte del segundo rector Lope Delgado (1542-1598), la posición de los jesuitas en Chuquisaca parecía haberse consolidado definitivamente.³⁴ El Catálogo Público de 1601 indica que la Compañía contaba ya con seis padres y seis hermanos coadjutores.³⁵ Asimismo, el hermano coadjutor Bernardo Bitti, conocido por su destreza como artista y pintor, confeccionó un rico retablo para la iglesia que se estaba construyendo con dos altares colaterales (MP, 1986, VIII: 593-594). Todo ello fue posible gracias a las cuantiosas limosnas, casas, censos y haciendas que los vecinos feudatarios legaron a la orden.³⁶ Muchos de ellos tenían conexiones familiares entre sí, lo que a la postre se tradujo en una red de relaciones clientelares de apoyo con fuertes conexiones en el gobierno local. Estas alianzas parentales creaban vínculos institucionales alrededor de unos pocos apellidos con el fin de perpetuar el poder, riqueza y prestigio de las sagas familiares de Chuquisaca. Entre ellos destacó el capitán Hernando Sedano de Ribera, hijo del General Juan Sedano de Ribera, conquistador de los indios chichas y tenedor de la encomienda de su padre en Quiquijana (Pajcha), quien auxilió a los jesuitas durante los primeros años en Chuquisaca. En su testamento legó doce mil pesos a la Compañía cuando uno de sus hijos, el padre Hernando Sedano, entró en la orden jesuita.³⁷ La historiadora Ana María Presta señala que en 1604 el doctor Polo Ondegardo, hijo del licenciado Polo de Ondegardo y María de Peñalosa, contrajo ma-

32 Entre 1592-1596, el padre Torres Bollo, fue rector del Colegio de Quito y entre 1597-99 lo fue del de Potosí (Bielza Díaz-Caneja 1986: 9-45).

33 Astrain, Tomo IV: 533, citado en Piras (1998: 57). Véase, al respecto, el fracaso de la iniciativa del Padre Valdivia en Chile (Albó 1966: 272).

34 El padre Lope Delgado, era natural de Jaca. Entró en la Compañía a la edad de 28 años y era médico. Para una pequeña semblanza biográfica, véase Mateos (1944, II: 340-343).

35 Entre los padres había cinco españoles, la mayoría expertos "lenguas" (Diego Martínez, Juan Muñoz, Dionisio Velázquez, Diego de Torres Rubio, Juan de Arcos) y un chileno (Hernando de Aguilera). Los hermanos coadjutores eran seis: dos españoles (Santiago Pérez, Silvestre de Castro), dos italianos (Esteban Izquierdo, Antonio Romano), un cuzqueño (Juan de Viruez) y otro de Icaria (Juan Pérez) (ARSI, Catálogo Provincial Trien. Peruan (1568-1619), Tomo 4a. *Literae Provinciae Annuae*, ff. 68-68v).

36 Según el *Catálogo temporal de la Provincia del Perú* (1601), el Colegio de La Plata ingresaba la nada despreciable cifra de 8.435 pesos de a nueve reales de renta de casas, censos y haciendas (MP, 1986, Tomo VIII: 593-594).

37 Vargas Ugarte (1963, Tomo I: 238). Su hijo, el jesuita Díaz de Zárate, servía en el Colegio de San Ambrosio del Nombre de Jesús, en Valladolid (Presta 2005: 232).

trimonio con María Sedano de Rivera, hija legítima del capitán Sedano de Rivera y de Catalina Matienzo.³⁸ El dato es relevante por la vinculación que ambas familias – Sedano de Rivera y Ondegardo– tenían con la Compañía. En efecto, los Ondegardo la habían favorecido en diversas ocasiones con limosnas y chacras en el valle de Cochabamba. En reconocimiento, en 1592, los restos del licenciado Polo fueron trasladados del convento franciscano a la iglesia del Colegio jesuita para alojarlos allí. Poco después, en 1594, murió su mujer, María de Peñalosa, siendo enterrada en la misma iglesia.³⁹

En este orden de cosas, el cargo de rector del Colegio pasó al padre Diego González (1598), mientras que el padre Martínez fue nombrado vicerrector (ARSI. Catálogo Público de 1601. Provincia del Perú. Tomo 4a, f. 68). Al poco tiempo el cargo quedó nuevamente vacante. La antigüedad del padre Martínez, le avalaba como el candidato mejor para ejercerlo. Esta era la voluntad del visitador Páez, quien, aconsejado por su secretario, el padre Torres Bollo, lo consideraba uno de los mejores misioneros que tenían en el centro-sur andino. Y también era uno de los más venerados como “santo en vida”. La Carta Anua de 1602 explica las confesiones que un “padre” de la Compañía había realizado con indios enfermos, los cuales, al poco tiempo de recibir los sacramentos, y distribuir la hacienda que tenían para el consuelo de su alma y en obras pías, morían en paz. También narra otras señales de predestinación que protagonizó el mismo “padre” quien, tras confesar a dos hermanos a medianoche, ambos enfermos de tabardillo (fiebres agudas), uno de ellos, de repente, murió. Estas acciones, según el provincial Rodrigo de Cabredo, se repitieron en diversas ocasiones, dando a entender que habían sido ejecutadas por el mismo “padre”, sin mencionar su nombre (MP, 1986, VIII: 281). Es más que probable que dicho “padre” fuera Diego Martínez. Muchos de los jesuitas que testificaron en el proceso ordinario de beatificación (1627-1631) lo confirman. No es de extrañar, pues, que para muchos vecinos de Chuquisaca, el padre extremeño todavía siguiera presente. Pues aquel que había sido “santo en vida” prolongaba su poder a través de sus reliquias, las cuales eran conservadas como preciados objetos “mágicos” que los fieles utilizaban eventualmente para protegerse del Maligno y curar enfermedades.⁴⁰

38 El doctor Polo Ondegardo fue regidor (1583) y alcalde (1593) de Charcas. Como señala Presta (2005: 236), María de Rivera era hija del reputado oidor de la Audiencia de Charcas, Juan de Matienzo (1561-1579).

39 Barrasa habla –sin mencionar su nombre– del caso de Polo de Ondegardo. Sus huesos llevaban 18 años en la iglesia franciscana. Arruinada y sin dinero para costear el panteón familiar –cosa que tampoco menciona– la familia de Polo de Ondegardo trasladó sus restos en solemne procesión a la iglesia de la Compañía de Jesús, con acompañamiento del Cabildo secular y de la Real Audiencia (Barrasa 1598: 183-184). Al respecto, véase también Presta (2005: 233).

40 Desde su fundación, las reliquias de los santos estaban presentes en la iglesia de la Compañía de Chuquisaca. Formaban parte del imaginario mágico-religioso de la contrarreforma. Barrasa nos dice

La vocación misionera del padre Martínez superaba sus escasas ambiciones de gobierno. Entre 1600 y 1601 escribió diversas cartas en las que solicitaba al General Aquaviva que le relevara del cargo de rector para entregarse por completo al ministerio de los indios (MP, 1981, Tomo VII: 228-232). El 24 de abril de 1601, el jesuita extremeño escribía una carta al provincial Juan Sebastián de la Parra en la que bendecía la misión que la Compañía estaba a punto de acometer entre los llamados indios infieles o gentiles de los Mojos al tiempo que solicitaba nuevamente su traslado, “El Señor abra la puerta de su evangelio a aquellas naciones. Yo entre ellos deseo morir, si el Señor es servido, aunque viejo y ruin” (Mateos 1944, II: 505).

Pero sus deseos nunca se cumplieron. Por entonces contaba 58 años de edad y por ser el padre de mayor edad ejercía de confesor y padre espiritual de sus cofrades.⁴¹ Según la Carta Anua de 1602 fue reemplazado por el padre Francisco de Vitoria (1545-?), como nuevo rector de La Plata (MP, 1981, Tomo VII: 794; 1986, Tomo VIII: 273-281). Y lo fue, según el parecer del General, pues “lo merece el favor con que siempre ha ayudado a esa pobre gente, según me he informado del padre Diego de Torres [Bollo]”.⁴² A partir de entonces se dedicó a ejercer de “Pregonero del Cielo” entre los indios de los arrabales, llamándolos a voces para confesarlos.⁴³ En su *Historia de la Compañía*, el padre Jacinto Barrasa nos dice que cuando salía a las chacras y heredades de los indios, Diego Martínez se situaba en una encrucijada y desde allí levantaba la voz a imitación de Cristo: *Si quis setit, veniat ad me*, y preguntaba si había enfermos, o si alguien quería confesarse. También asistió a indios y españoles en las misiones de Chichas y Lipes, a las que acudió junto a otros misioneros para hacer comuniones y confesiones generales (Barrasa 1598: 199).

Pero no solamente trabajó con los indios, sino también con los “negros de Guinea o Cabo Verde” que vivían hacinados en las llamadas “rancherías”, un tipo de viviendas muy precarias, construidas de adobe y techo de paja, ubicadas en la periferia de la ciudad. A mediados de 1602, el provincial Rodrigo de Cabredo se encontraba en el Colegio de Chuquisaca, desde donde pasó luego a Potosí. En la Carta Anua de 1602 reflejaba una visión pesimista sobre la condición de los esclavos negros:

la nación más desamparada aquí son los negros porque ni tienen propio cura que les doctrinen, ni los amos les apremian, sino sólo porque les sirvan bien, ni ellos mismos procuran

que el padre Atienza trajo consigo una reliquia del apóstol Santiago directamente desde Roma, la cual envió a Chuquisaca por tener aquella iglesia su advocación a petición y devoción de los amigos y benefactores de la Compañía (Barrasa 1598: 183). No es extraño, pues, que en su declaración del 5/02/1631, el padre Joan Anello Oliva, refiriera varios sucesos en los que se consideró que Dios había intercedido a través de las reliquias del jesuita extremeño (APGCG, Testigo 56, ff. 235-236).

41 APGCG (Testigo 4 (Rodrigo de Peralta), ff. 11).

42 Carta del General Aquaviva al padre Diego Martínez, con fecha en Roma, 10/03/1603 (MP, 1986, Tomo VIII: 63-64).

43 APGCG (Testigo 29 (Diego de Torres), f. 98).

la salud de sus almas, antes huyen de quien desea cuidar de su remedio (MP, 1986, Tomo VIII: 279).

Desde 1589 existen noticias de la entrada de algunas partidas de esclavos negros desde Panamá al centro-sur peruano.⁴⁴ Solamente en Lima se contaban cerca de 20.000. Las autoridades temían que pudieran organizar revueltas y saqueos, como los que habían tenido lugar en Santo Domingo (1522; 1546), Panamá (1531), Cuba (1534-1538) o Nueva España (1522-1570) (Franco [1973] 1981: 43-54). La Corona no era ajena a estos hechos. El 21 de noviembre de 1603, el monarca dictó una Real Cédula en la que proponía al Virrey del Perú, Gaspar de Zúñiga Acevedo y Fonseca, Conde de Monterrey, aumentar el número de curas parroquianos a cargo de los dueños de esclavos (Konetzke 1958, Tomo II: 99-100; MP, 1986, Tomo VIII: 445-446). En su calidad de procurador, el padre Diego de Torres, había informado personalmente al Consejo de Indias sobre la explotación y escasa evangelización que recibían. Tras su nombramiento como viceprovincial de la Nueva Granada, la Compañía fundó un colegio en Cartagena de Indias (1604) desde el cual se ocuparon de su cuidado y protección, sin mucho éxito.⁴⁵

Entre 1603 y 1607, el padre Diego de Torres Bollo había deliberado con su consultor mayor, Martín de Funes (1560-1611), sobre las extremas necesidades – corporales, espirituales– que padecían los esclavos negros. Fruto de esas conversaciones, el jesuita vallisoletano escribió en 1607 diversos memoriales en los que solicitaba a la Corona, al Papa y al General Aquaviva que se pusiera remedio. De los 500.000 esclavos que había en las Indias occidentales, casi la mitad se hallaban en el Nuevo Reino de Granada (McFarlane 1986: 131-151). Pero también había muchos en los valles cálidos del centro-sur peruano.⁴⁶ Según el presbítero Pedro Ramírez del Águila, su utilización para el servicio doméstico se había generalizado en toda la provincia de Charcas. Sus *Noticias Políticas* (1639) de la ciudad de Chuquisaca confirman la opinión del historiador Frederick Bowser (1977: 64-65) sobre su procedencia angoleña. En efecto, tenemos constancia de que los negreros portugueses explotaban la zona desde 1570, introduciendo esclavos por el puerto de Buenos Aires, a orillas del río de La Plata, para trabajar en las haciendas e ingenios azucareros de la costa.⁴⁷ En 1551 la política indiana los había excluido de los pueblos de indios, por ser “[...] muy perjudiciales, así por ayudarles en sus borracheras y otras malas costumbres, como en hurtar-

44 Muchos de ellos estaban enfermos de viruela, sarampión y peste (Medina Polo 1913: 64-67).

45 Bielza Díaz-Caneja (1986: 33); Morgan (2008: 77). Sobre las actividades del jesuita Alonso de Sandoval (1576-1652), antecesor y maestro del padre Pedro Claver (1580-1654), en Cartagena de Indias, véase Vila Vilar ([1620] 1987: 15-44).

46 Martín de Funes, citado en Piras (1998: 306-309). Véase también Piras (2004: 120).

47 Según Morales, a finales del siglo XVI se concedieron licencias para traficar por el puerto de Buenos Aires un embarque anual de 600 esclavos negros, además de algunos otros navíos de permiso autorizados por la Casa de Contratación de Sevilla (Morales 1998: 104).

les sus haciendas y hacerles otros muchos daños”.⁴⁸ En la práctica, los encomenderos y dueños de chacras, como Francisco de Almendras y sus sobrinos, los utilizaban como administradores en las tierras que poseían en el valle de Mojotoro (Presta 2000: 86-88). Las *Noticias* de Ramírez del Águila lo confirman (Ramírez del Águila [1639] 1978: 58).

2. Los jesuitas frente al servicio personal de los indios

La preocupación por los agravios que recibían los indios y su alarmante disminución se reflejó en numerosos memoriales y relaciones, escritos por jesuitas y teólogos de renombre, quienes buscaron remedio a los daños que les inflingían los mineros y azogueros de Potosí, apelando a instancias superiores. Este fue el caso de la *Breve Relación* (1596), atribuida al navarro Antonio de Ayanz, pero en cuya gestación colaboraron probablemente otros jesuitas de la altiplanicie andina, como el entonces rector del Colegio del Cuzco, Diego de Torres Bollo (Aldea Vaquero 1993: 239-331; Colajanni 2006: 445). Sus críticas se dirigieron principalmente contra el control que los corregidores y señores étnicos ejercían sobre el transporte de mercancías a larga distancia (trajines de vino, coca, etc.) y sobre todo contra la mita minera, que obligaba a los indios a ausentarse de sus pueblos para trabajar en Potosí por un mísero salario que ascendía a dos pesos y medio corrientes a la semana, equivalente a 20 reales (Aldea Vaquero 1993: 247). Estos abusos provocaron el despoblamiento de las reducciones porque los mitayos o “indios de cédula”, en lugar de regresar a sus pueblos de origen, optaban por alquilarse como “indios mingados” (o jornaleros de mingas). Su especialización en determinadas tareas les proporcionaba un mayor salario—18 o 20 pesos por semana—así como mejores condiciones de trabajo (Cole 1985: 3-9; Saignes 1984: 27-75). Aunque no tenían el peso económico de los potosinos, muchos se trasladaban a los valles (cálidos) orientales de Cochabamba y La Plata para alquilarse como *yanacónas agregados* a las fincas o heredades de españoles (Saignes 1984: 31-32; Escobari de Querejazu [2002] 2005: 163-164).⁴⁹

El objetivo de la Compañía consistió en evitar que las autoridades civiles monopolizaran la mano de obra indígena. Las opiniones vertidas en la *Relación* del padre Ayanz, fueron reforzadas por un grupo de jesuitas de gran prestigio en la orden, entre los que se encontraban el reputado teólogo Juan Pérez Menacho (1565-1626), Juan Sebastián de la Parra, Esteban de Ávila, Manuel Vázquez, y Francisco de Vitoria, quienes en su *Parecer* (1599) reprobaron el servicio personal de los indios en las minas por ser contrario al aumento y conservación del Virreinato del Perú (Aldea Vaque-

48 Real Cédula prohibiendo que los esclavos negros vivan en pueblos de indios, con fecha en Madrid, 17/12/1551 (Konetzke 1953, Tomo I: 297).

49 Sobre los yanacónas que trabajaban en las chacras chuquisaqueñas, véase especialmente el trabajo de Julien (1997: 49-89).

ro 1993: 335-344). Los indios no podían ser compelidos por la fuerza a trabajar en las minas o haciendas, sino voluntariamente, pagándoles un salario justo.⁵⁰ Pero ello no siempre sucedió, lo que provocó la descomposición de muchos pueblos a causa de las migraciones a otras regiones libres de la mita. Para algunos historiadores, “forasterismo” y “yanaconaje” no deberían analizarse como un elemento negativo, sino como un retorno a patrones de asentamiento prehispánicos (o pre-incas) basados en aldeas nucleares (“pueblos viejos”) apartadas por cada ayllu. Los informes de Ayanz ocultaban, según Saignes, los ciclos de desplazamientos y ocupaciones periódicas de los espacios territoriales andinos (Saignes 1984: 37). Estas migraciones –o huidas de los pueblos o reducciones– no eran solamente consecuencia de los trajines, sino que constituían estrategias de adaptación a un sistema económico mercantil que les ofrecía algunas ventajas de enriquecimiento (Sánchez-Albornoz 1983: 31-46).

Esta coyuntura de crisis estaba provocando una desintegración étnico-social en todo el Virreinato peruano. A mediados de la década de 1560 se había descubierto plata en la zona, de manera que aumentaron las exigencias de mano de obra india. El crecimiento de la demanda minera requería dotaciones de trabajadores permanentes y flujos estacionales de mitayos. A resultas de ello, las encomiendas empezaron a perder buena parte de sus indios de servicio. Desde 1580 los padres franciscanos fray Alonso de San Buenaventura (?-1594) y Luís Bolaños (1540-1628) habían tratado de “reducirlos” en lugares “sanos y fértiles” situados en el Guairá (Paraguay), pero el servicio personal –*mitayos encomendados o enganchados*– hizo fracasar el proyecto de los frailes.⁵¹ Las *Ordenanzas* (1603) del gobernador del Paraguay, Hernando Arias de Saavedra, más conocido como Hernandarias (1602-1609), reflejaban este caos demográfico. Junto con el franciscano Martín Ignacio de Loyola, cuarto obispo del Río de la Plata y sobrino nieto del fundador de la Compañía de Jesús, estableció la obligatoriedad de reducir a los indios a pueblos (Aldea Vaquero 1993: 144; Morales 1998: 51). Para compensar esta pérdida de efectivos los vecinos de La Plata recurrieron a razzias periódicas contra los indios “de guerra” circundantes (Velasco 1978: 54). Asimismo, se recurrió a los esclavos negros, más resistentes que los indios para determinados trabajos agrícolas y mineros. Muchos españoles de los valles de Cochabamba y de las yungas, en el departamento de La Paz, compraron algunas “piezas o muleques” para traba-

50 Según Aldea Vaquero (1993: 74) y más recientemente Piras (2007b: 141), los jesuitas, como Diego de Torres Bollo, defendían la libertad de los indios desde una filosofía humanista inspirada en la filosofía de los padres Juan de Mariana, y Francisco Suárez.

51 Los padres franciscanos llegaron a la ciudad de Asunción el 8 de febrero de 1575 en la armada del adelantado Juan Ortiz de Zárate (Molina 1948: 18-25). Cuando los jesuitas llegaron a la Asunción (Paraguay), los franciscanos habían abandonado algunas de sus reducciones. A partir de 1588, los jesuitas Manuel Ortega, y Tomás Fields llegaron a la provincia selvática del Guayrá, en donde fundaron pequeños pueblos como los de Ciudad Real, Salto Grande y Villarrica del Espíritu Santo (MP, 1970, V: 11).

jar en tareas agrícolas y domésticas (Escobari de Querejazu [2001] 2005: 154). En La Plata las chacras, o pequeñas haciendas, eran explotadas por yanacunas originarios, forasteros, o agregados pero de una gran movilidad, tanta que –como muchos de ellos huían a otros lugares– a menudo los españoles y sus mayordomos mestizos se servían de esclavos negros para trabajar como gañanes –o “sirvientes”– con el fin de proveer el mercado de Potosí. Con el tiempo la aparición de grandes contingentes de “negros” produjo una mayor heterogeneidad étnica, con notables alternaciones en la composición social del Virreinato. No es de extrañar que la Compañía decidiera que un padre experto en lenguas como Diego Martínez, “muy antiguo y estimado”, los tomara a su cargo, reuniéndolos los domingos por la tarde en la iglesia de la Compañía (excepto durante la Cuaresma en que iban a la catedral) para predicarles y enseñarles el catecismo en su lengua, puesto que eran “negros bozales y paganos” (MP, 1986, Tomo VIII: 273-281).⁵²

Entre 1599 y 1600 el provincial Rodrigo de Cabredo, y el visitador Esteban Páez, acompañado de su secretario, el padre Diego de Torres Bollo, inspeccionaron todas las casas del Perú (especialmente la de Arequipa, que había sufrido algunos daños tras la erupción del Huaynaputina y los temblores del 19 de febrero de 1600) y se informaron del estado de las misiones.⁵³ Entre el 19 y 27 de diciembre de 1600 los jesuitas se reunieron en Lima para celebrar la V Congregación Provincial. Como los visitadores –y sus secretarios– no tenían voto, los padres Esteban Páez y Torres Bollo, se quedaron en el colegio de La Plata. El padre Martínez tampoco asistió, pero fue él quien informó al secretario Torres de la decisión de la junta de enviarlo como Procurador General para ir a las Cortes de España y a Roma, acompañado del futuro extirpador de idolatrías, Pablo José de Arriaga, y del hermano coadjutor Francisco Gómez.⁵⁴ Llevaba consigo un *Catálogo de la Provincia del Perú* (15/31601), redactado por sus Superiores, que describía el estado de los colegios y residencias del Perú (MP, 1986, Tomo VIII: 587-597) (Bielza Díaz-Caneja 1986: 36). Pero Torres Bollo, hizo mucho más que informar de las Visitas al General Aquaviva. Sus actividades en Roma (1603-1604) obtuvieron del Papa Clemente VIII una bula –redactada en latín y en quechua– en reco-

52 Asimismo, véase el testimonio del padre provincial Diego de Torres Vázquez, en APGCG (Testigo 29, ff. 98-101).

53 El 18 de febrero de 1600, poco antes de la llegada del Visitador Páez a Arequipa, la ciudad se vio asolada por la súbita erupción del volcán Chiqui Omate, situado a 22 leguas al oriente, escupiendo fuego, ceniza y truenos “a manera de artillería gruesa, tan de cerca, como si se dispararan dentro de la ciudad”. Poco después, en 1602, se repitieron las mismas erupciones (Cobo [1653] 1956, Tomo I, Cap. XVIII-XIX: 95-101; Mateos 1944, I: 97-98; *Historia del Colegio de la Compañía de Jesús de la Ciudad de Arequipa*, p. 442, citado en Salazar Soler 1999: 152).

54 Al respecto, véase Mateos (1944, Tomo I: 37); Vargas Ugarte (1963, Tomo I: 257, 267); Bielza Díaz-Caneja (1986: 27); Piras (2004: 117). Carta del arzobispo Mogrovejo a Felipe III, con fecha en Lima, 02/05/1602, en Lissón Chaves (1946, Tomo III: 422-423).

nocimiento de la Cofradía del Nombre de Jesús del Cuzco, donde había sido rector (1587-1595), así como una serie de privilegios religiosos e indulgencias a favor de la nobleza cuzqueña.⁵⁵ En Madrid informó puntualmente al Rey y al Consejo de Indias sobre la explotación de los indios y los agravios que recibían de los españoles. En las misiones de Santa Cruz de la Sierra, los jesuitas se habían acompañado a menudo de gente armada para sus entradas en tierras de infieles. Los resultados fueron nefastos para la población indígena. Murieron miles, lo que llevó al Procurador a proponer que los misioneros fueran solos.

En primer lugar, las autoridades civiles y eclesiásticas se mostraban incapaces de sujetar “a sus indios”, los cuales huían de sus parroquias y reducciones para convertirse en yanaconas o trabajadores asalariados.⁵⁶ Ello dio lugar a la proliferación de una gran cantidad de mestizos ilegítimos de baja extracción social que se movían libremente en espacios fronterizos –pulperías, chicherías, arrabales, mercados, etc.– a través de estrategias transgresoras con las que alteraban el orden colonial. Para redimir a los indios de su ignorancia era necesario evitar su movilidad, garantizando al mismo tiempo su seguridad y bienestar espiritual. En 1603 escribió un *Parecer* (1601) a favor de la perpetuidad de las encomiendas y el “buen gobierno” del Perú.⁵⁷ A su juicio, la solución pasaba por obligar a los encomenderos a residir en sus pueblos, con lo que se evitaría la multiplicación de mestizos. Las indias volverían a concebir indios “puros” – y no “mestizos ilegítimos, impuros” – que pasarían a depender directamente de las autoridades eclesiásticas. El control de la sexualidad de aquellas indias “fáciles”⁵⁸ quedaría bajo la supervisión de los párrocos, lo que justificaba la necesidad de “reducirlos”.

En segundo lugar, los gobernadores y cabildos municipales se sentían presionados para conseguir, cada vez más, una mayor cantidad de terrenos para sus vecinos y residentes colonizadores, lo que a menudo obligaba a desalojar a los indios o a obligarlos a trabajar sus propias tierras, pagándoles con alguna rebaja de los tributos. Una vez que dichas tierras resultaban rentables, solicitaban un amparo a la Audiencia alegando su derecho a poseerlas al haberlas hecho productivas (Mellafe 1973: 32). El 7 de octu-

55 El dato es significativo porque, como apunta Gnerre (2007: 339-350), Torres Bollo situaba ambas lenguas al mismo nivel.

56 Desde finales del siglo XVI el número de yanaconas crecía sin cesar. En una Visita que hizo el oidor Francisco de Alfaro por orden del Marqués de Montesclaros, Virrey del Perú (1607-1615), sólo en la provincia de Charcas había cerca de 25.000 yanaconas (Aldea Vaquero 1993: 124).

57 Diego de Torres Bollo, *Primer Memorial o Parecer del P. Diego de Torres sobre si conviene la perpetuidad y con qué modo se debería hacer, conviniendo* (1601), en Aldea Vaquero (1993: 415-421). Dicho *Parecer* fue publicado por primera vez por Vargas Ugarte (1951: 29-34). Véase también Morales (1998: 86-88).

58 El franciscano Bernardino de Cárdenas (1578-1670), OFM, repetirá estos mismos argumentos en su *Memorial y Relación Verdadera* de 1632-1634. Al respecto, véase Coello de la Rosa (2008a: 61-92).

bre de 1602, Felipe III escribió una Real Cédula al jurisperito más antiguo de la Audiencia de Lima, el licenciado Alonso Maldonado de Torres, nombrado visitador (1597) y Presidente (1602-1610) de la Audiencia de Charcas, en la que le comunicaba su decisión de acabar con los excesos que habían padecido los indios en las visitas-composiciones y ventas de tierras del centro-sur andino (1595) mediante el nombramiento de nuevos oidores.⁵⁹ Es muy probable que las actividades del padre Diego de Torres Bollo en la corte de Valladolid influyeran en la decisión del monarca de desagraviar a los indios de la provincia de Charcas por los daños que habían recibido de los jueces-visitadores, encargados de empadronar a la población y ajustar la recaudación tributaria de los territorios.⁶⁰ Pero su intención era también la de aliviar a los esclavos negros, quienes recibían el mismo trato explotador de sus amos. Su resolución a acabar con la arbitrariedad e injusticia del servicio personal, particularmente de manos de los corregidores, le llevaron a escribir dos *Memoriales* (1603) y su famosa *Relación Breve* (Roma, 1604), en la que hacía referencia a la provincia del Perú como la más pobre del Nuevo Mundo, ignorante y con gran infidelidad (Piras 1998: 293-303). Según Piras, su filosofía moral sintonizaba con la teología de la liberación en su oposición doctrinal y misionaria al sistema colonial español (Piras, 1998: 69, 293-303; 2004: 119).

A su llegada a Lima el 22 de diciembre de 1604, los Superiores de la Compañía descubrieron que el General Aquaviva había nombrado a Torres Bollo como Provincial del Paraguay (9/02/1604) (Bielza Díaz-Caneja 1986: 32; Piras 1998: 61). Se habría iniciado la constitución de un proyecto utópico en los Mojos que, según la opinión de diversos historiadores, sería el punto de partida del futuro Reino de los Indios en el Nuevo Mundo (Laurenchich Minelli 2007: 301-337; Piras 2007b: 125-155). Para llevar a cabo este ambicioso proyecto misional el padre Torres vino acompañado de 45 misioneros que reclutó en las provincias de Italia y España.⁶¹ La oposición, encabezada por Álvarez de Paz, lo acusó de no haber respetado la deliberación de la Congregación Provincial del Perú de 1600-1601, de no haber actuado de buena fe y de haber maniobrado a espaldas de la Compañía para obtener el nombramiento de Provincial (Vargas Ugarte 1963, I: 257; Piras 2004: 118).

A principios del siglo XVII el padre Álvarez de Paz, escribió un *Parecer* en el que justificaba los motivos de los corregidores, curas doctrineros y curacas para reducir a

59 AGI, Charcas 415, ff. 135-135v.

60 Saignes (1984: 73) destacó la famosa usurpación de los maizales de Macha por parte de los vecinos y miembros de la Audiencia de La Plata. La Corona exigió al fiscal, Francisco de Alfaro, así como al Conde de Monterrey, Virrey del Perú, que desagraviaran a los indios y restituyeran la Hacienda Real del engaño recibido (AGI, Charcas 415, Libro II, ff. 143-144v).

61 Trece de los cuarenta y cinco jesuitas que lo acompañaban provenían de las provincias de Milán, Nápoles y Roma (MP, Tomo VIII: 548-549, citado en Astrain (1995: 33, 44-45); Vargas Ugarte (1963, Tomo I: 257).

los indios a pueblos: la necesidad de mano de obra para sus haciendas, trajines, sembraderas, pulperías, mitas, etc.⁶² La Corona tampoco podía permitir que los indios anduvieran vagando sin control por los “huaycos y quebradas” de los Andes orientales. Como informaba el Virrey Luís de Velasco (1604) a su sucesor, el Conde de Monterey (1604-1606), el desbaratamiento de las reducciones había provocado el aumento exponencial de yanaconas y mestizos, muchos de los cuales trabajaban en las chacras de españoles y no pagaban tributo. Pero no lo hacían libremente, sino obligados por sus dueños. Este monopolio de la fuerza de trabajo perjudicaba notablemente el libre acceso de trabajadores indios a las minas de Potosí (Velasco 1978: 54-55).

El 24 de mayo de 1607 el padre sevillano Alonso Messía Venegas (1564-1649), se embarcó hacia la península como nuevo procurador en compañía de los padres Juan de Olivares, y Luís de Valdivia, mientras que pocos días después, el provincial Diego de Torres Bollo, tomaba camino rumbo al Paraguay (Vargas Ugarte 1963, I: 292; Numhauser 2007: 93). Las jurisdicciones eclesiásticas experimentaron importantes cambios en el sur andino. La división de la provincia se produjo mediante la creación de la viceprovincia de Nueva Granada (1607), transformándola en provincia independiente en 1611 (Vargas Ugarte 1963, I: 259). En 1607 el licenciado Alonso Maldonado de Torres, presidente de la Audiencia de Charcas, subdividió el arzobispado de Charcas⁶³ en tres nuevos obispados: La Plata, La Paz (1609) y Santa Cruz (1605), disponiéndose la ubicación de sedes catedrales en dichas ciudades, a excepción de Santa Cruz, la cual se aconsejó edificarla en San Lorenzo de la Barranca (1605).⁶⁴

Torres Bollo pasó por Charcas, donde conversó con el visitador Francisco de Alfaro sobre la necesidad de abolir el servicio personal que los indios pagaban a los encomenderos rioplatenses.⁶⁵ La sintonía entre ambos fue total. El visitador salió el 19 de diciembre de 1610 a visitar las gobernaciones de Paraguay y Tucumán (Astrain 1995: 35). Sus impresiones quedaron plasmadas en las famosas *Ordenanzas* (1611), dictadas en Asunción, en las que reflejaban la voluntad del padre Torres y de muchos otros jesuitas –y franciscanos– de acabar con los servicios personales y restablecer las reducciones o pueblos de indios.⁶⁶ Los franciscanos habían fracasado en su intento de

62 *Parecer del Padre Diego Álvarez de Paz sobre las reducciones sin preguntárselo* (BNM, Ms. 2010, folio 110, citado en Saignes 1984: 44).

63 En 1605, el obispo de Puerto Rico y Panamá, Antonio Calderón, fue promovido al nuevo arzobispado de los Charcas (Querejazu Calvo 1995: 88).

64 Al respecto, véase Martín Rubio (1998: XLIV); Querejazu Calvo (1995: 115-125, 132-133); Tomichá Charupá (2005: 43-48).

65 Por aquel entonces Torres había cambiado su opinión con respecto a la “perpetuidad de las encomiendas”, decantándose por ponerlas “en cabeza del Rey”. Al respecto, véase Morales (1998: 89-90).

66 Sobre el acuerdo o “alianza” tácita que mantenían los franciscanos y los jesuitas con respecto a la abolición del servicio personal, véase la Carta Anua que el padre Torres Bollo escribió al General

construir un modelo de iglesia primitiva en el Guairá que fuera capaz de garantizar la salvación de los indios. Pero el modelo de las “dos repúblicas”, implantado por los frailes mucho antes que llegaran los ignacianos al Nuevo Mundo, continuaba siendo vigente (Mörner [1970] 1999: 279-280). Este modelo, claramente inspirador de las doctrinas de Juli, hacía hincapié en la necesidad de aislar a los indios de las influencias negativas de los españoles, “negros”, mestizos y mulatos (Mörner [1970] 1999: 30). Para el jesuita Torres Bollo el problema era esencialmente el mismo: un problema de índole moral. Había que recoger nuevamente a los indios y aislarlos del “mal ejemplo” de los españoles y mestizos. Para ello trasladaron sus efectivos al sur del Alto Paraná, buscando acuerdos con las autoridades civiles y eclesiásticas que permitieran adentrarse en territorios de indios nómadas o semi-nómadas y construir la “utopía” jesuítica en el Nuevo Mundo.⁶⁷

3. Conclusiones

A principios del siglo XVII los intereses de la Corona y la Compañía de Jesús parecían coincidir. En efecto, los *Pareceres* jesuitas no sólo rechazaban la mita minera, sino que insistían en la libertad de los indios para vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario. En realidad esa mano de obra, ya fueran indios libres, indios desarraigados de sus parcialidades, indios “mingas” y yanaconas, esclavos negros, mestizos o negros libres, estuvo siempre dispuesta a alquilarse. Pero al mismo tiempo se pensaba que esa misma libertad (económica) los emanciparía de sus “padres”, alejándolos de sus obligaciones evangélicas. Este era el temor del padre Martínez, SJ, quien consideraba la misión como parte fundamental de la vocación fundacional de la Compañía. Pero además, la necesidad de establecer una nueva provincia en Paraguay se justificaba por la acción misional y por la imposibilidad de que un solo provincial pudiera visitar personalmente todos los territorios. El padre Martínez quería estar allí y para ello escribió en diversas ocasiones al General Aquaviva solicitando su regreso a las misiones de Santa Cruz de la Sierra y de los Mojos. Aunque sus deseos se vieron frustrados, las misiones jesuitas, lejos de desaparecer, acabaron por consolidarse en aquellos espacios de frontera a lo largo del siglo XVII.

Aquaviva, con fecha en Córdoba del Tucumán, 15/02/1612 (Vargas Ugarte 1951: 132-136; Aldea Vaquero 1993: 597-604).

67 La misión de los Mojos supuso un primer paso hacia la “utopía” jesuítica. El segundo, y más importante, fueron las reducciones paraguayas, que contaron alrededor de 78.000 almas de redención. Al respecto, véase Hartmann (2003: 59).

Bibliografía

Archivos

- Archivo General de Indias (AGI), Charcas 415.
 Archivo General de Indias (AGI). Lima 36.
 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Catálogo Provincial Trien. Peruan. (1568-1619), Tomo 4a. Litterae Provinciae Annuae. Roma.
 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Catálogo Público de 1601. Provincia del Perú. Tomo 4ª, folio 68. En: Archivum Romanum Societatis Iesu. Catálogo Provincial Trien. Peruan. (1568- 1619). Tomo 4ª. Litterae Provinciae Annuae. Roma.
 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Perú, Tomo 12.
 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Archivio della Postulazione Generale de la Curia Generalizia (Siervos de Dios) (APGCG). 37. Diego Martínez. E-6. Libro 1. “Autos sobre la vida del P. Diego Martínez (Proceso informativo ordinario en Lima): 1627”. Roma.

Fuentes primarias

- Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé ([1700] 1965): *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Primer Tomo. Edición de Hanke, Lewis/Mendoza, Gunnar. Providence, RI: Brown UP.
 Barrasa, Jacinto (1598): *Historia eclesiástica de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús*. Biblioteca Nacional de Lima (BN), Manuscrito ciclostilado A620, 288 ff. Biblioteca Nacional de Lima (BN), Manuscrito A392.
 Cieza de León, Pedro de ([1553] 1996³): *Crónica del Perú. Primera Parte*. Lima: PUCP/ ANH.
 Cobo, Bernabé ([1653] 1956): *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo II. Madrid: BAE.
 Fernández, Enrique/Engaña, Antonio (eds.) (1966-1986): *Monumenta Peruana* (MP), Tomo IV.- VIII, Roma: Borgo Spirito.
 Konetzke, Richard (1958): *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica (1493-1810)*. Vol. II, Primer Tomo (1593-1659). Madrid: CSIC.
 Levillier, Roberto (1921-1926): *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles. Siglo XVI*. Madrid: Sucesores de Rivadeneira.
 Lissón Chaves, Enrique (1946): *La iglesia de España en el Perú. Documentos para la historia de la iglesia del Perú*. Tomo III. Sevilla: Editorial Católica.
 Mateos, Francisco (1944): *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú, Crónica Anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*. Tomo I. Madrid: CSIC.
 Pallas, Jerónimo (2007): “Misión a las Indias con Advertencias para los Religiosos de Europa que la hubiera de emprender, como primero se verá en la historia de un viaje y después en discurso” (Lima, 1620), folio 272. En: Laurencich Minelli, Laura/Numhauser, Paulina (eds.): *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito: Abya-Yala (CD).
 Ramírez del Águila, Pedro ([1639] 1978): *Noticias políticas de Indias y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de la provincia de los Charcas*. Transcripción: Urioste Arana, Jaime. Sucre.
 Sandoval, Alonso de ([1620] (1987): *Un tratado sobre la esclavitud [De instauranda Ethiopum Salute]*. Edición de Vila Vilar, Enriqueta. Madrid: Alianza Editorial.

Vega Loayza, Antonio de ([1600] 1948): *Historia del colegio y universidad del Cuzco (San Ignacio de Loyola)*. Biblioteca de Historia Peruana. Tomo VI. Lima: Instituto de Investigaciones Históricas.

Velasco, Luís de (1978): “Relación del Señor Virrey Don Luís de Velasco al Señor Conde de Monterrey sobre el estado del Perú” (28/9/1604). En: Hanke, Lewis/Rodríguez, Celso: *Los Virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Perú (II), Tomo CCLXXXI. Madrid: BAE.

Fuentes secundarias

Acosta, Antonio (2007): “¿Problemas en la expansión misionera jesuita a comienzos del siglo XVII?: Gerónimo Pallas en el Perú y su “Misión a las Indias”. En: Numhauser, Paulina/Laurencich Minelli, Laura (eds.): *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito: Abya-Yala, pp. 37-72.

Albó, Xavier (1966): “Jesuitas y culturas indígenas. Perú, 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación”. En: *América Indígena* (México, D.F.), XXVI, p. 3.

Aldea Vaquero, Quintín (1993): *El indio peruano y la defensa de sus derechos*. Lima: PUCP/CSIC.

Astrain, Antonio (1913): *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo IV (1581-1615). Madrid: Sucesores de Rivadeneira.

— (1995): *Jesuitas, guaraníes y encomenderos. Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”/Fundación Paracuaria, Nürnberg: Missionsprokuria.

Barnadas, Josep (1973): *Charcas, 1535-1565. Orígenes de una sociedad colonial*. La Paz: CIPCA.

Bielza Díaz-Caneja, M^a Jesús (1986): “Esbozo biográfico del Padre Diego de Torres Bollo, Primer Provincial del Paraguay”. En: *Missionalia Hispanica*, n^o 123, Año XLIII, pp. 9-45.

Bowser, Frederick P. (1977): *El esclavo africano en el Perú colonial*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

Coello de la Rosa, Alexandre: (2005): “Más allá del Incario. Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)”. En: *Colonial Latin American Review*, Vol. 14, 1, pp. 55-81.

— (2008a): “Género, poder y espiritualidad en Lima colonial: la reforma conventual del místico Diego Martínez, SJ (1609-1626)”. En: *Illes i Imperis* (Barcelona), 11, pp. 105-131.

— (2008b): “Idolatría, mestizaje y buen gobierno en la diócesis de Charcas. El Memorial y Relación Verdadera (1632-1634) del Visitador fray Bernardino de Cárdenas (1578-1670)”. En: Stolcke, Verena/Coello, Alexandre (eds.): *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*. Barcelona: Bellaterra, pp. 61-92.

Colajanni, Antonino (2006): “Los ‘defensores de indios’ en el Perú del siglo XVI. Escrituras marginadas a favor de la población indígena”. En: Casado Arboniés, Manuel/Castillo Gómez, Antonio/Numhauser, Paulina/Sola, Emilio (eds.): *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*. Madrid: Alcalá de Henares, pp. 429-453.

Cole, Jeffrey A. (1985): *The Potosí Mita 1573-1700*. California: Stanford UP.

Escobari de Querejazu, Laura ([2001] 2005): *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. (Siglos XVI-XVIII)*. La Paz: Plural Editores – IFEA.

- Franco, José L. ([1973] 1981): "Rebeliones cimarronas y esclavas en los territorios españoles". En: Price, Richard (ed.): *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- García Quintanilla, Julio (1964): *Historia de la Iglesia en La Plata*. Tomo I: *La Iglesia durante la colonia (desde 1553 a 1700)*. Sucre: Talleres Gráficos "Don Bosco".
- Glave, Luis Miguel (1989): *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. (Siglos XVI/XVII)*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- (1991): "La hoja de coca y el mercado interno colonial: la producción de los trajines". En: Murra, John V. (ed.): *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*. Madrid: Antoni Bosch Editor/Instituto de Estudios Fiscales/Sociedad Estatal Quinto Centenario/ICI, pp. 583-608.
- Gnerre, Mauricio (2007): "Una bula pontificia de 1603 en quechua". En: Numhauser, Paulina/Laurencich Minelli, Laura (eds.): *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito: Abya-Yala, pp. 339-350.
- Hartmann, Peter (2003): *I gesuiti*. Roma: Carocci.
- Julien, Catherine J. (1997): "La visita toledana de los yanaconas de la ciudad de La Plata". En: *Memoria Americana* (Buenos Aires), 6, pp. 49-89.
- Laurencich Minelli, Laura (2007): "Los documentos Miccinelli (siglo XVII). Dos curiosos testigos sobre una utópica reducción 'inca'/jesuita en la provincia peruana". En: Laurencich Minelli, Laura/Numhauser, Paulina: *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito: Abya-Yala, pp. 301-339.
- Levillier, Roberto (1919): *Organización de la iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú (Siglo XVI)*. Primera Parte. Madrid: Sucesores de Rivadeneira.
- López Beltrán, Clara (1988): *Estructura económica de una sociedad colonial. Charcas en el siglo XVII*. La Paz: Ed. Hisbol.
- Maldavsky, Aliocha (2006): "The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640)". En: O'Malley, SJ, John W./Bailey, Gauvin Alexander/Harris, Steven J./Kennedy, T. Frank: *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 602-613.
- McFarlane, Anthony (1986): "Cimarrones and Palenques: Runaways and Resistance in Colonial Colombia". En: Heuman, Gad (ed.): *Out of the House of Bondage. Runaways, Resistance and Marronage in Africa and the New World*, London/Totowa, NJ: Frank Cass, pp. 131-151.
- Martín Rubio, María del Carmen (1998): "Aullagas, un pueblo muy rico del altiplano boliviano". En: Martín Rubio, María del Carmen/Villarías Robles, Juan J. R./Pino, Fermín del (eds.): *Bartolomé Álvarez, De las costumbres y conversión del os indios del Perú*. Memorial a Felipe II (1588). Madrid: Ediciones Polifemo.
- Medina Polo, José Toribio (1913): "Apuntes sobre las epidemias en el Perú". En: *Revista Histórica* (Lima), 5.
- Meiklejohn, Norman (1988): *La Iglesia y los lupaqas durante la Colonia*. Cuzco: Colegio de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Mellafe Rojas, Rolando (1973): "Frontera agraria: el caso del virreinato peruano en el siglo XVI". En: VV.AA: *Tierras nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en Améri-*

- ca (*Siglos XVI-XIX*). México, D.F.: Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, pp. 11-34.
- Molina, Raúl A. (1948): Las primeras reducciones franciscanas y jesuíticas. La enorme gravitación de Hernandarias de Saavedra en sus fundaciones y legislación. Buenos Aires.
- Morales, Martín M^a (1998): “Los comienzos de las reducciones de la provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y conflictos”. En: *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Tomo LXVIII, pp. 3-129.
- Morgan, Ronald J. (2008): “Postscript to his Brothers: Reading Alonso de Sandoval’s *De Instauranda Aethiopum Salute* (1627) as a Jesuit Spiritual Text”. En: *Atlantic Studies*, 5, 1, pp. 75-98.
- Mörner, Magnus ([1970] 1999): *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Madrid: AECI/Ediciones de Cultura Hispánica.
- Numhauser, Paulina (2004): “Los señores de la coca y el obispado del Cuzco: la disputa en torno a los diezmos de la coca durante el siglo XVI”. En: *Colonial Latin American Historical Review* (Nueva York), 13, 3, pp. 287-315.
- (2005): *Mujeres indias y señores de la coca. Potosí y Cuzco en el siglo XVI*. Madrid: Cátedra.
- (2007): “¿Sublevando el Virreinato?: Jesuitas italianos en el Virreinato del Perú del siglo XVII. Gerónimo Pallas”. En: Numhauser, Paulina/Laurenchich Minelli, Laura (eds.): *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito: Abya-Yala, pp. 73-124.
- Pastells, Pablo (1912): *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Piras, Giuseppe (1998): *Martín de Funes, SJ (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- (2004): “El conflicto interno de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de indios en los años 1568-1608 y el papel de Diego de Torres y Martín de Funes en su solución”. En: Numhauser, Paulina/Laurenchich Minelli, Laura (eds.): *El silencio protagonista. El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato del Perú, 1567-1667*, Quito: Abya-Yala, 2004, pp. 115-127.
- (2007a): “El P. Diego de Torres Bollo y la lucha contra el servicio personal. Las reacciones de los PP. Acquaviva y Vitelleschi”. Ponencia presentada en el Segundo Congreso Internacional, “Escrituras silenciadas en la época de Cervantes”. Universidad de Alcalá de Henares (UAH), 11-13 de diciembre de 2007.
- (2007b): “El P. Diego de Torres: su programa, su partido y sus repercusiones”. En: Laurenchich Minelli, Laura/Numhauser, Paulina (eds.): *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito: Abya-Yala, pp. 125-155.
- Presta, Ana María (1995): “Reflexiones sobre los churumatas del sur de Bolivia, siglos XV-XVII”. En: Presta, Ana María (ed. y comp.): *Espacio, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu. (Siglos XV-XVIII)*. Sucre: Imprenta “Tupac Katari”, pp. 235-249.
- (1997): “Encomienda, familia y redes en Charcas colonial: los Almendras, 1540-1600”. En: *Revista de Indias* (Madrid), 209, 57, pp. 21-54.

- (2000): *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial. Los encomenderos de La Plata*. Lima: IEP.
- (2005): “Orígenes de los linajes de La Plata (Audiencia de Charca), 1540-1640. La Familia Hinojosa, Extremadura y América en clave mestiza”. En: *Revista de Estudios Extremeños* (Badajoz), 61, 2, pp. 591-604.
- Querejazu Calvo, Roberto (1995): *Historia de la Iglesia Católica en Charcas (Bolivia)*. La Paz: Imprenta Papiro.
- Regalado de Hurtado, Liliana (1992): *Religión y evangelización en Vilcabamba, 1572-1602*. Lima: PUCP.
- Saignes, Thierry (1984): “Nota sobre la contribución regional a la mita de Potosí a comienzos del siglo XVII”. En: *Historiografía y Bibliografía Americanista* (Sevilla), XXVIII, pp. 47-63.
- Salazar Soler, Carmen (1999): “Construyendo teorías: saber de los “Antiguos” y saber indígena en el Perú de los siglos XVI y XVII”. En: Loureiro, Rui Manuel/Gruzinski, Serge (eds.): *Passar as Fronteiras. Actas do II Coloquio Internacional sobre Mediadores Culturais (Lagos – Outubro, 1997)*. Lagos: Centro de Estudios Gil Eanes, pp. 147-180.
- Sánchez-Albornoz, Nicolás (1983): “Mita, migraciones y pueblos. Variaciones en el espacio y en el tiempo, Alto Perú, 1573-1692”. En: *Historia Boliviana* (La Paz), III/1, pp. 31-46.
- Schramm, Raimund (1995): “Fronteras y territorialidad. Repartición étnica y política colonizadora en los Charcas (valles de Ayopaya y Mizque)”. En: Presta, Ana Maria (ed.): *Espacio, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu. (Siglos XV-XVIII)*. Sucre: Imprenta “Tupac Katari”, pp. 163-188.
- Schwartz, Stuart B. (1978): “Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil”. En: *American Historical Review*, 83, 1, pp. 43-79.
- Tomichá Charupá, Roberto (2005): *La Iglesia en Santa Cruz. 400 años de historia (1605-2005)*. Cochabamba-Bolivia: Editorial Verbo Divino.
- Vargas Ugarte, Rubén (1951): *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias*. Lima: CIP.
- (1963): *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Tomo I. Burgos: Aldecoa.
- Vila Vilar, Enriqueta ([1620] 1987): “Introducción”. En: Sandoval, Alonso de: *Un tratado sobre la esclavitud [De instauranda Ethiope Salute]*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 15-44.