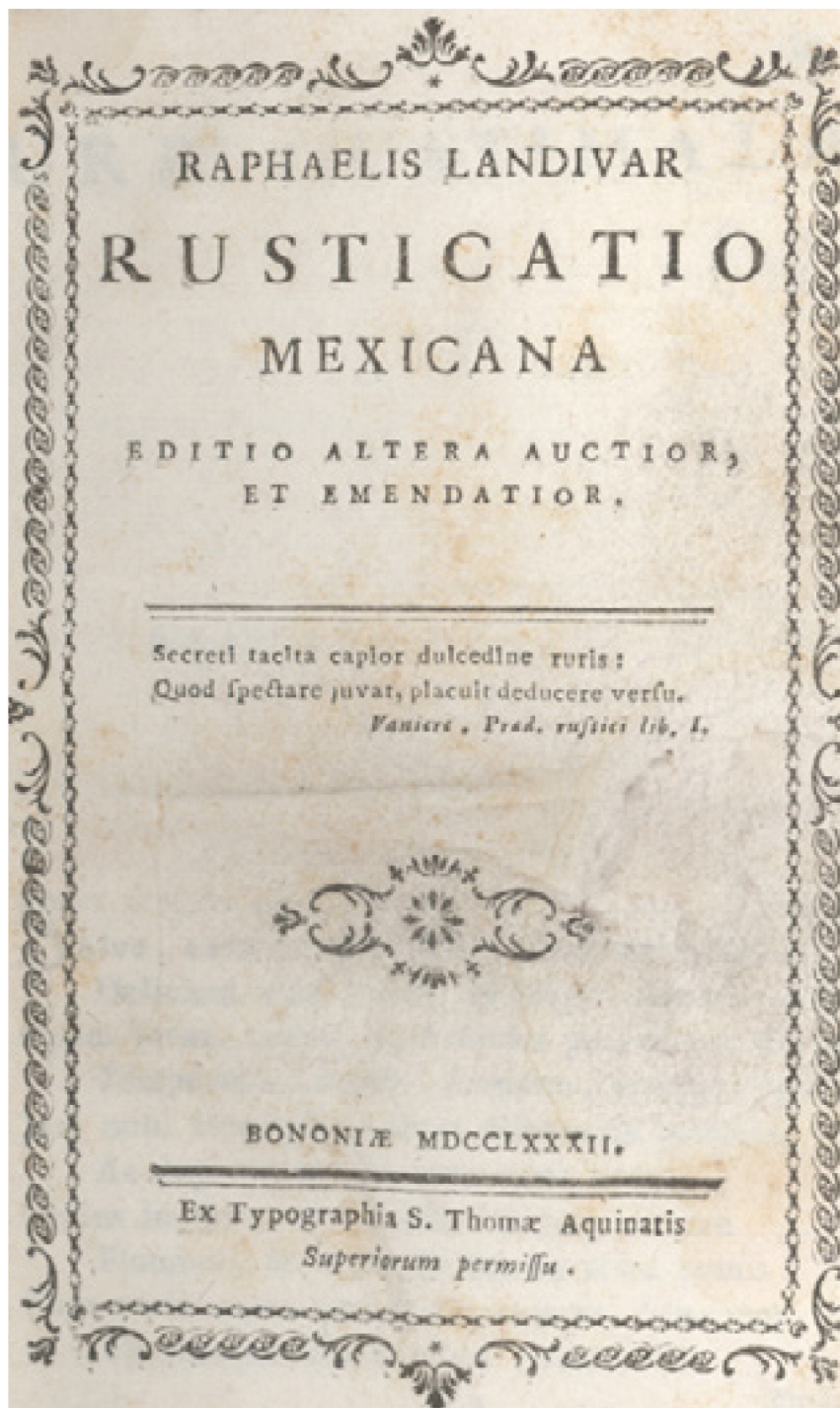


Bibliographica Americana

Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales



JUNIO 2004

1

Número 1, junio 2004

artículos

CÓDICE ESCURIALENSE J - III - 9: Documentos cordobeses del siglo XVIII

Alfredo Eduardo Fraschini Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

Una aproximación al estudio de la producción de textos para la evangelización en el Perú colonial (1580-1650)

Carolina Carman Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

Feijoo y la historia crítica. O cómo aprovechar y corregir a Pierre Bayle

Fernando Bahr UNL - CONICET

Un tratado de retórica en el Códice Escorialense J-III-9

Luis Ángel Sánchez Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

Antiquorum exempla: Memoria poética y retórica en las Laudationes Quinque del P. Peramás

Marcela Alejandra Suárez Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

La educación musical en el proyecto misional jesuítico.

El caso de Mojos

Susana Antón Priasco Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires
CONICET – SECyT

CÓDICE ESCURIALENSE J - III - 9: documentos cordobeses del siglo XVIII

Alfredo Eduardo Fraschini
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Hace poco más de veinte años tuve acceso, a través del Dr. Antonio Serrano Redonnet, a una serie de fotografías de algunas páginas de este manuscrito, depositado en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial. Por entonces Serrano Redonnet había publicado ya, junto con María Luisa Olsen, la transcripción y edición crítica de algunos textos en español correspondientes a ese documento producido en su mayor parte en Córdoba (Argentina) y presumiblemente en Buenos Aires, entre los años 1741 y 1762 aproximadamente, tramo final de la presencia de la orden jesuítica en la dirección de la universidad cordobesa.

En 1997 tuve acceso directo al Códice, en la Biblioteca Escorialense, y gestioné la obtención de una copia, que se hizo efectiva en marzo de 2003, en soporte electrónico, gracias a la intervención del Bibliotecario D. Luis del Valle Merino.

Al elaborar el Proyecto PICT REDES 2000-00019 sobre cultura jesuítica en el territorio argentino durante los siglos XVII y XVIII, la inclusión del Códice J-III-9 entre las fuentes de estudio resultó de interés prioritario. Para ello es imprescindible la transcripción integral del manuscrito, la traducción de los textos en lengua latina, el análisis crítico - filológico, lingüístico e histórico-cultural - de todos los textos, y la edición final, para su difusión y conocimiento.

Es intención del equipo responsable de la ejecución del Proyecto que la tarea antes enunciada se cumpla en un plazo aproximado de un año. Se aprovecharán los trabajos de Olsen y Serrano Redonnet y se completará la edición de los textos en lengua española con la colaboración de las Profesoras Gabriela Portantier y Verónica Orqueda; el Licenciado Luis Ángel Sánchez, por su parte, se encargará de los textos latinos. Contaremos además con la colaboración de los demás integrantes del proyecto para la elaboración de notas y comentarios eruditos, y la revisión final de la edición será responsabilidad mía.

El Códice consta de doscientos sesenta y seis folios de papel de trapo escritos de ambos lados, encuadernados con una simple cubierta de pergamino. Se observan las manos de por lo menos quince o dieciséis copistas, a partir de los trazos del tipo de letra cursiva empleada.

Hay algunos folios en blanco, probablemente reservados para anotaciones de carácter diverso.

Los documentos cordobeses que aparecen en este manuscrito despiertan interés por varios motivos:

- 1) Cuestiones académicas (manejo de la lengua latina y conocimiento de temas filológicos y filosóficos).
- 2) Cuestiones literarias (manejo de la lengua española y de las formas en verso y en prosa, estilo, principios estéticos y retóricos).
- 3) Cuestiones histórico-culturales (ideologías, alusiones a personajes y acontecimientos, posición de la orden jesuítica frente al poder civil y religioso).

Pasemos ahora a la descripción de los documentos del Códice.

Textos en lengua latina

Aparecen diecinueve *prolusiones*, esto es, monografías sobre problemas filosóficos o teológicos puntuales, cuyo desarrollo es desigual en extensión (entre dos y seis páginas); ocho poesías - un epitafio, seis poemas vinculados con el monarca español Felipe V, y uno, con su sucesor, Fernando VI - en correcta versificación latina; un tratado de retórica aplicada a la composición de textos latinos en el ámbito del Colegio Máximo; dos cartas; seis discursos; y cinco fragmentos en prosa de temas varios.

La nómina completa de estos textos es la siguiente (en cada caso se indica el folio en que comienza):

1. Prolusiones

Folio 13. Inmaculatae Deiparae Prolusio.

Folio 15. Ad Theologicas Theses D. Ignatio à Loyola Dicatas. Prolusio.

Folio 19. Ad Logicae Theses D. Ignatio à Loyola Dicatas. Prolusio.

Folio 21. Divo Iosepho. Prolusio.

Folio 25. Deiparae ad Nives. Prolusio.

Folio 26. D. Ignatio pro Theologiae Thesibus.

Folio 27. Pro Universae Philosophiae Thesibus Divo Aloysio Gonzagae. Prolusio.

Folio 53. Prolusio ad Phylosophiae theses D. Iosepho dicatas die 30 Iunii anno 1752. (Dixit C. Godoy. Elaboravit F. Miranda).

Folio 53 v. Prolusio ad Universae Philosophiae Theses D. Aloysio Gonzagae dicatas die 30 Iunii anno 1752. (Dixit Dominus Collega Moyano. Elaboravit F. Miranda).

Folio 54 v. Ad Theses Logicas sub nomine Borgiae Prolusio.
Folio 59. Pro Physicae Thesibus Divo Aloysio dicatis. Prolusio. (Dixit Didacus Iribarren et fecit).
Folio 61. Ad Divum Ignatium Loyolae. Prolusio. (Iosephus Antonius Latorre fecit et dixit).
Folio 77. Codex Prolusionum tùm ad Philosophiae, tùm ad Theologiae Theses.
Folio 89 v. Ad Metaphysicae Theses immaculato Deiparae conceptui dicatas. Prolusio.
Folio 91. Pro Universae Theologiae Thesibus Nativitati Deiparae dicatis. Prolusio.
Folio 92 v. Pro Universae Theologiae conclusionibus Caesar-Augustanae Deiparae Columnatae Prolusio.
Folio 106. Divo Stanislao Koska Prolusio.
Folio 108. Prolusiones Perpiniani.
Folio 210. Paraenetica Prolusio sacros cordubenses vates, sub Iovis specie, Infantulum Iesum celebraturos ad certamen provocant.

2. Poesías

Folio 52. Epitaphium Hominis Christiani.
Folio 164. Philippus V ad Cervariensem Academiam Suam.
Folio 164 v. Philippi fatum lacrymatur Hispania.
Folio 164 v. Sepulcrum Philippi magnanimi.
Folio 165. Philippi mors, quam sit acerba Hispanis.
Folio 165. Cervariensis Academia ad Philippum è vivis excedentem.
Folio 165 v. Philippus novum in Caelo Sydus.
Folio 173. Academia Cervariensis ad Ferdinandum Sextum recens inauguratum Hispaniae Regem.

3. Tratados

Folio 30. Aliqua de Sintaxi Ornata.

4. Cartas

Folio 62 v. Carta, que hizo el P. Ioseph Guevara sobre la Beatificacion del V.P Francisco del Castillo.
Folio 94 v. Carta al Papa Sobre la Beatificacion del V. P. Francisco del Castillo. En nombre de su Ilustrissima Don Pedro Miguel de Argandoña Obispo de Cordova a 3 de junio de 1754.

5. Discursos.

Folio 64. Párrafo que se echo al P. Provincial, quando fue à visitar al Convictorio. (No se quien la hizo).

Folio 66. Acclamatio P. Praed. Nicolas Planthici.

Folio 96. Párrafo que hize en ocasion de venir a visitar la Clase de Gramatica Su Ra. El Provin. Ioseph de Barreda. Dixolo Xavier de la Torre. Año de 1754.

Folio 117. Para la llegada de la Mission del P. Procurador Carlos Gervasoni. Año 1755.

Folio 192. Oracion de Ostenta. Año 1759.

Folio 198. Oracion de Ostenta.

6. Certamen poético de 1755

Folio 206. Certamen Poetico para el Año de 1755, con ocasion de aver llegado entonzes a Cordova la Mission.

Folio 214. Prosa latina sin título. (Probable continuación del anterior).

Folio 218. Texto en prosa latina presumiblemente vinculado con el certamen.

Folio 222. Thematum Argumenta.

7. Varios.

Folio 104. (Párrafo latino en prosa, sin título).

Textos en lengua española

Las veinte composiciones poéticas en lengua española - una sola con mención de su autor - que se incluyen en el Códice son una muestra elocuente del tránsito del Barroco al Neoclasicismo en las incipientes letras iberoamericanas.

En cuanto a los discursos - diez, en total - puede verse en ellos la influencia de la retórica clásica, la que se pone de manifiesto también en los seis fragmentos sobre temas literarios que completan el contenido del manuscrito.

La nómina completa de dichos textos es la siguiente (se indica el número de folio en que comienza cada texto):

1. Poesías

Folio 1. "Atlante de dos mundos. San Ignacio de Loyola el Grande." Poema español que compuso el P. Gerónimo Ignacio de la Vega de la Compañía de Jesús. Año de 1741.

Folio 37. Tetrálogo Métrico Sacro Mariano. Día 17 de enero de 1745.

Folio 128. Fragmento poético sin título.
Folio 142. Panegírico español al Illmo. Sr. Dn. Pedro Miguel de Argandoña Obispo de Cordova y nuevamente electo Arzobispo de Chuquisaca.
Folio 147. Para fiestas reales (poesía).
Folio 156. Lyras en que se canta la justicia, con que el P. Carlos Proc.dor. de la Provincia lo fue hecho General à Roma.
Folio 159. Romance previo a la solucion del argumento del Sr. Arzobispo.
Folio 166. Lloro la Universidad de Cervera en sus Facultades la muerte de su Real Fundador.
Folio 168. A la Universidad de Cervera ofrezan para el llanto sus caudalosas corrientes, los principales Rios de España.
Folio 170 v. Al militar valor de Difunto Monarca. Soneto.
Folio 171. Al Universal dolor en la muerte de S. M. Soneto.
Folio 171. A las circunstancias del tiempo en que fallecio S. M. Soneto.
Folio 171 v. Al arrepentimiento de la Parca en la muerte de S. M.
Folio 172. Glorioso consuelo de la Universidad en su Mariano Inmaculado Blason.
Folio 172 v. Cuatro inscripciones en octavas aludiendo a otras tantas partes del mundo.
Folio 175. La Universidad de Cervera a su Rey y Señor Fernando VI. Cancion Real.
Folio 229. Romance heroico.
Folio 257. Sueño Poetico. (Clasificación de los poetas intervinientes en el certamen).
Folio 262. Poema Heroico en la eleccion de Procuradores hecha por el Paraguay año de 1762.

2. Discursos

Folio 56. Al Illusmo. y Rdo. Sr. Dn. Pedro Miguel de Argandoña, Dignissimo Obispo de Cordova En Conclusiones de Logica que le dedico su sobrino D. Pedro Roxas Collegial de Monserrate baxo el patrocinio de los dos Santos Niños S. Justo y S. Pastor Patronos de su Illma. (Lleva una dedicatoria, un pasaje intermedio y un cierre en lengua latina).
Folio 67. Parrafo que dixo para pedir la venta el que paso el primer medio.
Folio 67 v. Parrafo que para lo mismo dixo el que paso el segundo medio.
Folio 70. Elogio que compuso el Hno. Diego Iribarren en circunstancias de arguir en el acto del Mo. Miranda ante el Sr. Governador y Capitan Gral. de estas Provincias Dn. Juan Francisco de Pestaña y Chumazero. Año 1755. (Cierre en lengua latina).

Folio 71. Otro al mismo assumpto que echo el Maestro Verdeja.
Folio 74. (Sin título) Que tiene que ver con el Ateneo ...
Folio 126. Sermon de Bienvenida pa. La Mission del Padre Escandon.
Folio 151. Dedicatoria de un Acto General de Theologia al Illmo. Sr. Dr. Dn. Cayetano Marceliano de Agramonte Obispo actual de Bs. As. Electo Arzobispo de Chuquisaca.
Folio 179. Congregación solemne y plena ...

3. Temas literarios

Folio 243. (Comentario sobre los juegos florales, con citas).
Folio 249. Asinus ad Lyram en elogio del Sacro Delphico Numen de la Jesuiticas Musas Cordobesas, año 1754.
Folio 226. Fragmento en prosa sobre tema literario.

4. Varios

Folio 232. "No ha faltado ingenio Francès ..." (Prosa y versos sin título).
Folio 235. El segundo trozo de una mala noche.
Folio 241. "Ahora si que se pueden ir ..." (Prosa sin título).

Como puede verse, a partir del panorama trazado, la difusión de estos documentos puede echar luz sobre un período muy poco estudiado de la historia de la cultura argentina, particularmente en su faz literaria y específicamente en la producción en lengua latina.

Otros textos cordobeses de este período, como las *Laudationes quinque* de Manuel José Peramás y *Del perro de Diógenes* de Javier Miranda, están en etapa de edición crítica por parte de miembros de nuestro equipo.

La Universidad Católica de Eichstaett, a través del Dr. Karl Kohut y la Dra. Sonia Rose, ha aprobado el proyecto de publicación de una *Historia de la Literatura Argentina en el siglo XVIII*, a mi cargo, y de una *Antología de textos latinos argentinos*, edición crítica bilingüe, a cargo de la Dra. Marcela Suárez, el Lic. Luis Ángel Sánchez y yo. La obra estaría publicada el próximo año.

Creo, y creemos todos los miembros del equipo, que conocer nuestro pasado nos ayudará muchísimo a los argentinos a comprender el presente que nos toca vivir.

Una aproximación al estudio de la producción de textos para la evangelización en el Perú colonial (1580-1650)

Carolina Carman
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

La producción de textos como herramienta para la evangelización de los indígenas en el Perú colonial es uno de los aspectos más interesantes de las propuestas emanadas del Tercer Concilio Limense, celebrado en Perú entre los años 1582 y 1589. Si bien existen antecedentes de producciones textuales que datan del Primer Concilio Limense (1551-1552), el trabajo pastoral del III Concilio reviste un interés particular, por haberse desarrollado en el marco de la denominada "segunda evangelización",¹ que comienza con la apertura de las primeras sesiones del III Concilio y culmina en 1610, a partir del "redescubrimiento de la idolatría", que inicia la tercera etapa de la evangelización.²

A partir de estas premisas nos proponemos analizar las causas que impulsaron a la Iglesia colonial, durante casi un siglo, a producir textos como método para la enseñanza de la doctrina cristiana y la refutación y destrucción de los fundamentos de la religión andina. Intentaremos abordar esta problemática teniendo en consideración el contexto en que estos textos fueron producidos, las características del discurso evangelizador que contienen, y los cambios que en ellos se reflejan de acuerdo a las distintas etapas de la evangelización en que fueron escritos y publicados.

El inicio del gobierno de Francisco de Toledo en el virreinato del Perú, en 1569, y la llegada de los primeros misioneros jesuitas en 1568, fueron hechos históricos significativos que allanaron el camino para la celebración del III Concilio, a través del cual se impuso la nueva línea evangelizadora en el Perú que dio inicio a la "segunda evangelización".

El período anterior al que nos ocupa se caracterizó por el dominio político de los conquistadores y encomenderos y por un trabajo pastoral vagamente organizado, dependiente de los detentadores del sistema de encomiendas y sujeto a los diversos enfoques evangelizadores de las órdenes religiosas que realizaban tareas pastorales en el Perú. De manera que no existe en esta etapa un proyecto centralizado y unitario, ni de dominación política ni de evangelización.

En contraste con esta situación, el gobierno de Toledo representó, no sólo la imposición política de la corona en el virreinato, sino también el desarrollo de un verdadero proyecto evangelizador que imprimió un profundo giro al trabajo pastoral desarrollado hasta ese momento, tanto

por los detentadores de poder laicos como por la Iglesia colonial. A partir de entonces la evangelización se inscribirá en el marco más amplio de un verdadero proyecto de colonización y por lo tanto será comprendido como política de estado, quedando de esta manera la Iglesia más claramente sujeta que en el período anterior a los intereses y proyectos de la corona española representados por el gobierno colonial.

Por otra parte, las discusiones teóricas acerca de la idolatría desarrolladas en el seno de la Iglesia peruana, así como los años de experiencia evangelizadora, contribuyeron a modificar las percepciones de la Iglesia acerca de la manera en que debían ser abordadas las tareas pastorales.³ Si las Constituciones del I Concilio⁴ denotan un espíritu marcadamente represivo hacia la religiosidad indígena, el II Concilio (1567-1568), consciente del fracaso de las primeras experiencias pastorales, reconoce la importancia de desarrollar un método evangelizador que, si bien continuará siendo riguroso en la destrucción de los lugares y objetos del culto indígena, tendrá un carácter suave, persuasivo y atento a las necesidades de un adoctrinamiento paciente frente a prácticas y creencias que reconoce como sólidamente instaladas en la cultura indígena.⁵

Ahora bien, si la concreción del proyecto de centralización política de la corona en el Perú es fundamental para que se imponga una línea evangelizadora sólida, esto no es suficiente para explicar el carácter que asume el nuevo proyecto evangelizador. Para abordar esta cuestión debemos comprender dicho proyecto en el marco de la reforma de la Iglesia católica europea que se concreta en el Concilio de Trento, desarrollado entre 1545 y 1563, ya que la religión que se intentará imponer a los indios a partir de fines del siglo XVI estará fuertemente marcada por las directrices de la Iglesia tridentina y de su brazo político e intelectual tanto en Europa como en América, la Compañía de Jesús.

El primer intento de adaptación de la doctrina tridentina a la Iglesia colonial se produjo en el marco del II Concilio. Sin embargo, los problemas organizativos de la Iglesia, la incomunicación de Lima con vastas zonas del virreinato, la escasez de parroquias y doctrinas de indios, la falta de experiencia pastoral de las órdenes religiosas, el desconocimiento de las lenguas nativas de la mayor parte de los religiosos y sobre todo, la ausencia de una estructura política centralizada, impidieron que los objetivos del II Concilio alcanzasen resultados concretos. Es recién a partir del proceso de consolidación de las instituciones políticas y administrativas durante el período toledano, que se produjeron las condiciones necesarias para que la Iglesia absorbiera y concretara las reformas emanadas de Trento.

Dichas reformas, que fueron tanto de orden teológico como administrativo, supusieron un vuelco profundo de la Iglesia romana, que

no fue solamente la respuesta a la amenaza que representaba el avance del protestantismo en Europa, sino también el fruto de una cantidad de cambios culturales y sociales producidos por el avance de la modernidad, ante los cuales la Iglesia elaboró sus propias representaciones y respuestas.

El Concilio de Trento se produjo en el marco de un proceso de reforma de la cultura europea que a partir de mediados del siglo XVI emprendieron sectores vinculados a la alta sociedad, tanto laicos como eclesiásticos, protestantes y católicos.⁶ En este sentido es importante el aporte que realiza Peter Burke al utilizar los conceptos de "reforma católica" y "reforma protestante", en vez de la contraposición "reforma-contrarreforma", para la comprensión de este proceso, ya que en este último caso nos encontramos (al menos implícitamente), frente a la idea de que la reforma que la Iglesia católica emprendió a mediados del siglo XVI fue meramente una respuesta contraofensiva al despertar del protestantismo.⁷ Desde este punto de vista se desconocen una cantidad de aspectos fundamentales, propios de un proceso de transformación que excede, por sus alcances y significados, la lucha entre la iglesia romana y la iglesia reformada.

Este proyecto de reforma de la cultura al que hacemos referencia se justifica por la necesidad, en ciertos sectores de la sociedad cada vez más amplios, de diferenciar lo sagrado de lo profano, una separación que no era del todo nítida en la sociedad medieval europea. Pero el reformismo fue un proyecto totalizador, precisamente porque no se asentaba únicamente en la necesidad de realizar modificaciones en la esfera religiosa, sino que tuvo también una impronta moralizante, puritana, que perseguía el logro de un mayor disciplinamiento de la sociedad y la cultura. Esta ética reformista, propia del período de afirmación de la sociedad burguesa, encontraba su identidad en los valores de la decencia, la gravedad, la modestia, el autocontrol y la razón, por lo que su ataque a la ética tradicional medieval, más difusa y por ende más tolerante hacia las prácticas culturales populares, tuvo un carácter absoluto.

La reforma de las costumbres de la cultura popular es un aspecto importante de los tratados en Trento. Las preocupaciones de la Iglesia por la superstición, la lascivia, la embriaguez y las fiestas populares, no fueron una novedad aportada por la experiencia de los misioneros que ejercían tareas pastorales fuera de Europa. Por el contrario, las representaciones que la Iglesia colonial construye sobre las sociedades indígenas americanas, se fundamentan en aquellas que preocupaban a la Iglesia europea en su cruzada reformista contra las manifestaciones consideradas como más perniciosas de la cultura popular.

Sin embargo, los reformistas europeos eran conscientes de la necesidad de crear los medios necesarios para que estos cambios que se

planteaban, tanto en el plano religioso como en el moral, pudieran ser absorbidos de un modo no traumático y efectivo por los sectores populares a los que se intentaba incorporar en esta reforma de la cultura. Para llevar adelante este proyecto de lucha, frente al protestantismo por un lado y frente a la inmoralidad y los errores religiosos por el otro, la Iglesia católica recurrió a una cantidad de herramientas, tales como el ritual, las imágenes y los textos.

La creación de nuevos rituales —que en muchos casos no eran más que la resignificación de ritos tradicionales populares— es característica tanto de la Iglesia europea como de la americana. Por su parte el uso de elementos visuales fue otro aspecto fundamental del reformismo. El catolicismo era —a diferencia del protestantismo— una religión de las imágenes.⁸ Es por ello que la Iglesia barroca se caracterizó por la creación de nuevos santos y nuevas imágenes, lo que apuntaba a lograr entre los laicos, sobre todo en los sectores populares, una mayor fijación devocional.⁹

A pesar de esta preeminencia de la imagen sobre la palabra, característica de la Iglesia romana, la producción de obras textuales piadosas para la educación de los sectores laicos no estaba ausente en el reformismo. Los catecismos producidos por los padres jesuitas —que seguían el modelo de los realizados por los protestantes —estaban escritos en un lenguaje claro y sencillo y acompañados por ilustraciones, para facilitar el aprendizaje de los conocimientos religiosos. Estos textos fueron escritos en diversas lenguas y reeditados en muchas oportunidades. Por otra parte la Iglesia tridentina, preocupada por la propagación de las doctrinas reformadas, otorgó un importante impulso a la publicación de textos destinados al propio clero, por ejemplo el *Catecismo para párrocos*, escrito en latín y traducido a varios idiomas.¹⁰ La amenaza protestante y la muchas veces insuficiente formación intelectual de los curas párrocos, hacían necesaria la producción de este tipo de textos, de manera que hubiese un único sistema para la enseñanza del catolicismo. En definitiva, todas estas herramientas que utilizó la Iglesia católica en su cruzada reformista, se relacionan con uno de los más importantes principios emanados de Trento: el de dar a conocer los fundamentos de la fe de una manera clara y ordenada, para evitar así posibles desviaciones y errores religiosos.

Estos principios son claramente retomados por el Tercer Concilio Limense, cuya elaboración intelectual fue obra de la Compañía de Jesús, que los incorporará como pilares en la enseñanza del Evangelio a los indios del Perú en la nueva etapa evangelizadora inaugurada a fines del siglo XVI. El III Concilio desarrolla una verdadera literatura pedagógica para la enseñanza de la fe, a partir de una metodología que combina, de modo más o menos variable, la persuasión y la represión. Los principales objetivos que llevaron a la producción de estos

complementos pastorales fueron el logro de una evangelización profunda y eficaz y la búsqueda de un remedio contra la anarquía catequística. Estas publicaciones, cuyo trabajo intelectual fue realizado por un conjunto de sacerdotes liderado por el padre jesuita José de Acosta, se componen de un catecismo, un sermonario y un confesionario para curas de indios, los dos primeros traducidos además al quechua y al aymara.¹¹

En el *Confesionario* (1585) se exponen las directrices del Concilio con respecto a los métodos que deberán aplicarse para la extirpación de la idolatría, sin embargo el mayor interés de este texto reside en la confección de un listado de los ritos y supersticiones más corrientes del Perú, cuyo objetivo principal era que la tarea pastoral se fundara sobre el conocimiento real de los errores religiosos que se pretendía erradicar. Para la nueva línea evangelizadora conocer lo que se pretendía extirpar era considerado fundamental. Además el III Concilio rechaza muy claramente la enseñanza memorística del Evangelio, que por otra parte ya había demostrado sus magros resultados.

El *Tercero Catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones* (1585) se compone de un conjunto de sermones que ordenan la exposición de los elementos centrales de la doctrina cristiana. El texto, que estaba destinado a que los curas párrocos contaran con una herramienta sólida para ejercer las tareas pastorales, fue escrito en un lenguaje claro y sencillo, ya que el objetivo último de la Iglesia era que fuera asequible a los indígenas. A diferencia de obras posteriores, el *Tercero Catecismo* no estaba destinado especialmente a la refutación de la idolatría sino a la enseñanza de la fe.

Si bien no es nuestro objetivo realizar un análisis minucioso del sermonario, sí mencionaremos ciertas cuestiones que se vislumbran a partir de su lectura y que dan cuenta de algunas importantes características de la nueva propuesta evangelizadora. La combinación de persuasión y represión propia del discurso evangelizador al que hacemos referencia, aparece de manera sistemática en estos sermones. En el sermón II, por ejemplo, en el que se intenta que los indios comprendan en qué consiste el pecado y cómo éste corrompe las almas, se apela al temor que producen las imágenes del infierno, como espacio al que serán destinados todos los pecadores: "Si quereis saber qué cosa es el pecado, sabed que os haze esclavos del Diablo, enemigos de Dios, condenados a los tormentos eternos del infierno, que el que muere en pecado, va para siempre jamás condenado al fuego donde arderá sin fin, y aunque más gritos de, con rabiosos dolores, nunca acabará de penar lo que merece por el pecado que hizo contra Dios...".¹² Si bien estas imágenes del infierno tienen como propósito atemorizar a los indios para que abandonen sus errores religiosos, al mismo tiempo encontramos a lo largo del texto una real preocupación porque estos

comprendan que existe la posibilidad de la salvación divina, lograda a partir de la renuncia al pecado y de la fe en Cristo: "No hay otro nombre debajo del Cielo que nos pueda salvar, sino el de Jesucristo nuestro señor. A este Jesucristo nos conviene conocer, y amar, y servir y obedecer si queremos ser salvos. Pues ahora os dire, herm. míos muy amados, quien sea este Jesucristo, y después os diré como habremos de alcanzar perdón de nuestros pecados por él..."¹³

La preocupación por exponer la doctrina cristiana a través de razonamientos que resulten familiares a los indios es otro elemento que permite afirmar la idea de que estos textos fueron pensados como herramientas pedagógicas en la tarea evangelizadora, más allá de cuáles hayan sido sus resultados concretos, tema éste que excede los límites del presente trabajo. El autor de este sermonario es consciente de la necesidad de utilizar recursos que permitan materializar, hacer comprensibles, conceptos extraños a la cultura indígena. Por ejemplo, cuando se intenta que los indios comprendan qué es el pecado se hace uso de un recurso visual concreto, como es por ejemplo la mancha en una prenda de ropa: "Si en vuestra ropa, cuando es nueva y de muy fina lana, veis que os echan alguna grande mancha, os enojais con el que tal hace, y os pesa de ver vuestra ropa manchada: pues eso es el pecado en el alma que la crió Dios muy hermosa, muy linda, muy blanca, y por el pecado se vuelve muy sucia y muy negra..."¹⁴

La producción de textos durante la segunda mitad del siglo XVII denota un importante enriquecimiento en cuanto a la metodología y los argumentos utilizados para la enseñanza de la doctrina cristiana. Dichos textos, a diferencia de los publicados en el contexto del III Concilio, fueron producidos luego de años de experiencia evangelizadora, que habían demostrado a la Iglesia la resistencia indígena a renunciar a su religión, con lo cual estaban más claramente destinados, no a la exposición de la doctrina, sino a la refutación y extirpación de los errores religiosos.

Para comprender cuáles fueron las condiciones históricas en que estos textos se produjeron, es indispensable que prestemos atención, aunque más no sea brevemente, a las características que asume el proyecto evangelizador durante el período "de la idolatría redescubierta", que a partir de 1610 dará inicio a las campañas de extirpación llevadas adelante por el arzobispado de Lima junto a la Compañía de Jesús en distintas regiones del Virreinato del Perú.

Si bien la Iglesia era consciente de la necesidad de estar alerta a la pervivencia de prácticas idolátricas entre los indios, la mayor o menor preocupación por estas cuestiones estuvo fuertemente relacionada con las distintas líneas políticas que se desarrollaron en el seno de la Iglesia peruana, lo que se reflejó en períodos de mayor o menor preocupación por la idolatría, de acuerdo a las distintas autoridades que se fueron

sucediendo en el arzobispado de Lima a lo largo de esta etapa.¹⁵ Pero además, los conflictos políticos y económicos que se produjeron dentro del clero, fueron relegando la cuestión de la idolatría a un segundo plano, sobre todo luego de finalizado el gobierno de Toledo, quien había puesto especial énfasis en la resolución de este problema. Por otra parte, a comienzos del siglo XVII, casi todos los indios del Perú habían sido bautizados e integrados en doctrinas, de manera que la Iglesia los consideraba, en mayor o menor medida, cristianizados.

Sin embargo, en el año 1609 un cura de indios de la provincia de Huarochirí, el doctor Francisco de Ávila, realizó una denuncia ante la Compañía de Jesús y luego ante las autoridades del arzobispado de Lima, acerca de la pervivencia de prácticas idolátricas encubiertas entre los indígenas. El hecho de que esta denuncia haya dado lugar al desarrollo de una línea evangelizadora caracterizada por el endurecimiento en la persecución de la idolatría, puede explicarse atendiendo a la sensación de fracaso que producía en la Iglesia la conciencia creciente acerca de que los años de esfuerzo evangelizador no habían dado los resultados esperados. Pero también es importante tener en cuenta la acción personal de De Ávila, cuyos esfuerzos denodados para que las autoridades eclesiásticas renovaran el celo extirpador, pueden ser en parte atribuidos a la existencia de una denuncia en su contra realizada por los indios de su parroquia, que dio lugar al inicio de un proceso judicial en el que se le realizaron fuertes acusaciones. En respuesta a ello es que De Ávila denuncia la persistencia de prácticas idolátricas encubiertas, lo que dio lugar a un nuevo tipo de tareas evangelizadoras que luego serían institucionalizadas bajo el nombre de "Visitas de la idolatría", dando lugar poco tiempo después a la realización de tres campañas sucesivas y sistemáticas (1610-1621, 1625-1626 y 1649) desarrolladas en distintas regiones de Perú, lo que implicó una más profunda desestructuración que la producida hasta entonces sobre los fundamentos religiosos y culturales andinos.

De todos modos, y aún teniendo en cuenta los móviles personales de De Ávila, la puesta en práctica de las campañas fue posible por el interés particular que despertó su denuncia en quien fuera el arzobispo de Lima en ese momento, Bartolomé Lobo Guerrero, quien se encargó de la creación de un cuerpo de visitadores y dio inicio a las primeras Visitas de la Idolatría.

Sin embargo, las tareas extirpadoras alcanzaron su cenit durante el arzobispado de Pedro de Villagómez (1641-1671), quien intervino activamente en la realización de la última campaña del siglo XVII, que se desarrolló a partir de 1649. La conciencia acerca de la persistencia de cultos idolátricos entre los indios ya cristianizados y el énfasis en que la predicación de los curas de indios era insuficiente y de mala calidad,

preocupaba fuertemente a los responsables de las campañas. A propósito de estos problemas se tomaron diferentes medidas destinadas a lograr que los curas de indios aprendieran el quechua, e incluso otras lenguas regionales, para lograr así una predicación de mayor calidad. Sin embargo, estas políticas fracasaron por la resistencia más o menos general de estos curas a someterse a un esfuerzo intelectual de este tipo.

Esta situación dará como resultado un nuevo impulso a la producción de textos, cuya mayor diferencia con respecto a las producciones del III Concilio, reside en que se orientaron en particular a la extirpación de la idolatría, de manera que en esta segunda gran etapa de publicaciones de textos, la evangelización será asimilada a la extirpación de la idolatría.

Durante los años 1648 y 1649 se publicaron un catecismo y dos sermonarios, escritos por experimentados visitantes de la idolatría, que contienen explicaciones y comentarios acerca de los conceptos fundamentales de la doctrina cristiana.¹⁶ De estas publicaciones nos interesa en particular el sermonario de Hernando de Avendaño, titulado *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en lengua castellana y la general del Inca. Impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido*, obra bilingüe, escrita en castellano y en quechua y compuesta por dos partes: la primera formada por diez sermones y la segunda por una reedición de los treinta sermones publicados en el *Tercero Catecismo* de 1585. El autor de esta obra, publicada en Lima en el año 1649, tuvo una activa participación en las campañas de extirpación de la idolatría en Lima y el Cercado con el cargo de superintendente de la idolatría.¹⁷

El aporte específico de la obra de Avendaño, cuya temática no es diferente de la que ocupa a los demás textos de este período, es el haber desarrollado una verdadera técnica del sermón para la refutación teórica de la idolatría. Su interés se vincula entonces, tanto con el tipo de metodología empleada en la construcción de los sermones, como con el contenido discursivo de los mismos, en el que se combinan aspectos de índole político, social, religioso e ideológico, que dan cuenta de una visión de la idolatría como concepto global, al que se opone una refutación de carácter totalizador. En la última parte de este trabajo abordaremos el estudio de dos de estos diez sermones, con el objetivo de aproximarnos a un análisis de la metodología y el discurso evangelizador contenidos en ellos.

El sermonario de Avendaño comparte algunas características discursivas con el producido en el marco del III Concilio Limense. La combinación de persuasión y represión como método para la extirpación de los errores religiosos, el abandono de una enseñanza de tipo memorística, que es reemplazada por construcciones argumentativas

para la enseñanza de la fe, y el uso de ejemplos concretos, cotidianos y familiares a los indios, para la ejemplificación de los conceptos centrales de la doctrina cristiana, constituyen elementos discursivos característicos de ambos textos. Sin embargo, este sermonario, además de estar mucho más directamente destinado que el anterior a la extirpación de la idolatría, es el resultado del desarrollo de una metodología de mucho mayor calidad, que construye argumentaciones muy prolifas y muy hábilmente desarrolladas para el logro, tanto de la enseñanza de la fe como de la refutación de los fundamentos de la religiosidad andina. En definitiva se apuntaba a que los propios indios llegasen a considerar como carente de sentido el retorno a prácticas idolátricas.

Con tales propósitos Avendaño construye un método dialéctico que está fundado sobre constantes antinomias, tanto teológicas como políticas, sociales y económicas. La apología del orden cristiano del mundo que se plantea se asienta en la oposición global entre, por un lado, la religión del Dios verdadero y el dominio español, y por el otro, la religión indígena y el pasado político y social incaico. De esta manera Dios se opone al demonio, la idolatría a la salvación, la unicidad de Dios a las pluralidades confusas y contradictorias de los ídolos, la omnipotencia divina a la debilidad e ineficacia de las huacas,¹⁸ el pujante orden político colonial al destruido orden político incaico. En términos globales, todas estas antinomias se asientan sobre la necesidad percibida por Avendaño de alcanzar una profunda refutación de la idolatría para poder edificar (también profundamente) la fe, lo cual se refleja en la construcción de un discurso que se caracteriza por ser al mismo tiempo destructivo y constructivo.

La concepción jerárquica del mundo que guía las argumentaciones de Avendaño es un elemento de vital importancia que le permite contraponer la religión católica, concebida como poderosa y asentada sobre el principio de autoridad, a la religión indígena, que es presentada como absurda y ridícula, lo que manifiesta la intrínseca debilidad, no sólo de los indios, sino también de sus divinidades. Este principio de autoridad que elabora Avendaño a partir de la contraposición fuerza-debilidad, es un aspecto fundamental de su discurso, ya que si aceptara, aunque fuera tacitamente, que la religión indígena puede representar una amenaza, esto implícitamente significaría otorgarle un poder que de ninguna manera está dispuesto a concederle.

Sin embargo, si de esta manera Avendaño impone una distancia insalvable entre los españoles católicos por un lado y los indios idólatras por el otro, también aparecen en el discurso otros elementos que dan cuenta de la necesidad de producir acercamientos con respecto a los indios, de familiarizarse con ellos, para argumentar determinadas ideas,

creando de esta manera una suerte de hermandad entre españoles e indígenas frente a la historia y frente a las fuerzas sobrenaturales.

En el sermón II, Avendaño necesita probar ante los indios la existencia de Dios. Para lograrlo comienza con un acercamiento discursivo con respecto a su auditorio, al que le explica que los incas, aunque no llegaron a conocerlo en profundidad, tuvieron un conocimiento intuitivo de Dios a través de Pachacamac, divinidad indígena que aquel presenta como ánima del mundo: "Aunque la Fe nos enseña hijos que ay Dios, con todo eso los Filósofos gentiles con la razón natural, sin la Fe, alcanzaron a saber que ay Dios ... Los Incas y sus Filósofos alcanzaron a saber esta verdad, y le llamaron Pachacamac (que quiere decir ánima del mundo), significando que así como el alma anima y da vida al cuerpo, así de la misma manera Dios da vida y Fe al mundo".¹⁹ A partir de esta afirmación, que vincula a los antepasados de los indios con el conocimiento intuitivo de la verdad religiosa, ha logrado otorgarle legitimidad a la premisa de la existencia de Dios, a la vez que ha introducido el concepto de vida, piedra angular de las argumentaciones que siguen a aquella para demostrar la existencia de Dios.

En primer lugar el orador sostiene ante su auditorio que la existencia de Dios se fundamenta en la idea de que las cosas no pueden hacerse a sí mismas. Luego, para convencer a los indios de la verdad de esta idea, dirá que si las cosas pudieran efectivamente hacerse a sí mismas, serían más grandes y más hermosas de lo que son en realidad. Pero lo más interesante de este argumento es su contenido político y social, guiado por el principio de jerarquía al que anteriormente hemos hecho referencia: "Dime hijo; si tu que tienes entendimiento y voluntad te hizieras a ti mismo, hizierate negro o esclavo? No, sino blanco. Hizierate indio tributario? No por cierto, sino Inca, rico y poderoso. Hizierate pobre y enfermo? Tampoco, sino fuerte y sano ... Luego, tu no te hiziste a ti mismo, ni tienes ser y vida de ti mismo, otro te dió el ser que tienes, hechura eres de otro".²⁰ Luego, de acuerdo a ese mismo principio jerárquico, Avendaño sostiene que así como el orden y la belleza de un gran palacio nos remiten inmediatamente a la presencia de un gran señor, de la misma manera el orden y la belleza del mundo nos remiten a la existencia de Dios como señor del mundo: "Mira como Dios en esta casa puso todas estas sus criaturas para que nos sirviesen, unas de ellas nos alumbran, como el Sol, la Luna y las Estrellas, otras nos dan de comer, como los pájaros, animales y pezes, y los arboles y plantas, otras nos alegran y entretienen, como son las flores..."²¹

Luego Avendaño insiste con la idea del conocimiento intuitivo que los incas tuvieron de Dios a través de Pachacamac, y frente a posibles dudas que pudieran surgir en su auditorio acerca de la existencia de Dios por la imposibilidad de verlo en forma concreta, sostiene que:

"...muchas cosas creéis firmemente que las ay, y con todo esto no las veis con vuestros ojos. Dezidme, no creéis firmemente que los arboles y las plantas crecen? Esto no podeís negarlo. Es verdad Padre. Pues dezidme ahora. Has visto tu con tus ojos de la manera que crece el arbol? No lo puedes aver visto; porque aunque estes junto al arbol de dia y de noche, no podrás ver con tus ojos como crece".²² Continúa más adelante: "Oyeme otra razón. No saves tu de cierto que tienes entendimiento con que estás pensando en el Cuzco y en Castilla, y con el te andas paseando por todo el mundo? No saves tambien que tienes voluntad con que amas y codicias los bienes agenos? No saves también que dentro de tu cuerpo tienes alma, con que vives, andas, y comes? Pues dime ahora, has visto a tu entendimiento de que color es? Has visto a tu voluntad de que forma es? Has visto a tu alma? Pues que? Sería bien dezir que porque no has visto a tu entendimiento, ni a tu voluntad, ni a tu alma, que por eso no tenías entendimiento, ni alma, ni voluntad? No seria esto cosa de burla?".²³

La referencia a los castigos divinos que habrían sufrido los antepasados de los incas debido a sus pecados, conforma un nuevo argumento a favor de la existencia de Dios, que encuentra su veracidad en los propios relatos que habrían dejado los quipucamayos,²⁴ acerca de las catástrofes sufridas a lo largo de la historia andina. La búsqueda de pruebas de los castigos divinos en la propia historia incaica le permite a Avendaño generar una tensión discursiva entre, por un lado, la cercanía del orador con respecto a su auditorio (que se basa en el conocimiento que aquel alega tener sobre la historia incaica), y por el otro, la clara distancia que construye entre el mismo y la cultura a la que representa, española y cristiana, frente a los indios, como los otros, que al haber vivido sobre la base de la mentira, el pecado y el desconocimiento de la verdad, fueron castigados por Dios: "Y asi solamente os diré algunos castigos que vosotros sabeis y vuestros Quipocamayos e Historiadores los cuentan, y por tradicion de padres a hijos los sabeís todos. Todos vuestros antepasados dixeron que ubo antiguamente unos hombres muy malos ... que son muy grandes y dizen que eran Gigantes. Y que estos por sus pecados, porque mataban los indios, y les quitavan sus mugeres, y cometían el pecado nefando, juntandose unos hombres con otros, y otras culpas, cayó fuego del cielo, y los abraso, y todos perecieron quemados ... aora os pregunto: Quien castigó a estos Gigantes? Castigaronlos los leones, o los tigres? No. Porque estos los comieran o los despedazaran. Castigaronlos los hombres? Tampoco, porque los hombres no tienen poder para hazer bajar fuego del cielo, luego abeis de confesar que ay Dios, el qual castigó a estos Gigantes por sus enormes pecados; porque no ay a quien poder atribuyr este castigo sino es a Dios".²⁵

Pero Avendaño, no conforme aún con esta explicación acerca de los castigos que Dios ha procurado a los antepasados de los indios por haber sido pecadores, lleva mucho más lejos su argumento, al presentar las causas de la destrucción del imperio incaico como producto de la necedad y la ignorancia de los indios, que aún cuando les fue presentada la verdad por los españoles, continuaron sumidos en los errores religiosos y en el pecado: "Y os emos enseñado que las Huacas no son Dios, ni tienen poder alguno; y con todo esto no abeis querido dexar las Huacas, y convertiros al Dios verdadero, y en castigo desta rebeldía, que vuestros padres han tenido, Dios nuestro Señor les ha quitado la vida, y todos han perecido".²⁶

Pero si por una lado sostiene con dureza que la muerte de una gran cantidad de indios a partir de la llegada de los españoles, es atribuible a los errores religiosos a los que aquellos no han querido renunciar, esta afirmación es contrarrestada con otra, de carácter marcadamente político, que presenta una serie de ventajas sociales y económicas de que gozan los indios bajo el gobierno colonial, en contraposición a la forma de vida que llevaban bajo el incario, lo cual da cuenta del carácter totalizador del discurso evangelizador que Avendaño representa: "Mirad hijos: mas trabajo tenían los indios en tiempo de los Incas, que aora en tiempo de los Españoles, y mas tributo les pagavan, y mas chacras les hazian, y mas ganado les guardavan, y esto de valde, y menos socorro tenían del Inca; porque aora los Españoles os curan vuestras enfermedades, y tienen los Hospitales para los enfermos, y aora teneis mulas en que andais, y camisas de ruan y buenos vestidos, y muchos de los indios tienen negros esclavos".²⁷

Por último, Avendaño concluye este sermón con una apelación a la misericordia de Dios que se contrapone a la violencia del mensaje que previamente les ha transmitido a los indios acerca de las causas de la destrucción del imperio incaico: "Y asi hijos abrid los ojos. Mirad que vivis engañados, y estais ciegos, volveos a Dios, pedidle perdon; porque es misericordioso, y os dara en esta vida gracia para que os salveis, y alcanceis la Gloria".²⁸ De manera que en la conclusión del sermón II, nos encontramos frente a una idea recurrente que expresa la relación dialéctica existente entre el castigo y la posibilidad del perdón, entre la represión y la persuasión, que tal como hemos señalado, constituye uno de los pilares del discurso evangelizador que nuestro orador representa.

A través del análisis del sermón III, intentaremos continuar desentrañando las características del discurso evangelizador que nos ocupa, esta vez a partir de los argumentos utilizados para refutar el politeísmo de la religión andina.

El sermón comienza atribuyendo a la maldad y falsedad del demonio la invención de las huacas, a las que Avendaño contrapone el poder y la omnipotencia de Dios. Lo primero que debe lograr el orador de

su auditorio es que comprenda que la adoración de Dios se funda en la verdad de su poder supremo, mientras que la adoración de las huacas constituye un grave error porque por su debilidad y su falsedad, estas no pueden brindar ninguna ayuda a los hombres. Para argumentar esta idea recurre a una comparación entre la ayuda que se solicita en el nivel de lo divino y aquella otra que corresponde al ámbito de lo terrenal, creándose de este modo una correspondencia entre la pobreza material y la pobreza espiritual que se contraponen a la riqueza, también material y espiritual, como única fuente de poder, político y social en un caso, religioso en el otro: "Dime hijo; si tu llegaras a tu vezino, que estuviera enfermo y tullido, y fuera tan pobre que no tuviera un grano de mayz ... y le dixeras: Vezino criador del hombre, yo te adoro, y te ofresco coca, chicha, coyes, sancos, mullus, paria; dame vida, dame salud, dame buenas chacras para sustentarme ... no está claro que tu vezino te diera: Hombre, loco estás, porque me pides y esperas de mí lo que yo no tengo, mas rico eres tú que yo, yo no tengo poder para darte lo que me pides, porque soy un pobre, y para mí no alcanzo salud, como te la podré dar a ti? No dixeras entonces, verdad dice mi vezino, este no puede ser Dios. Dime ahora; Porque juzgaste que tu vecino no puede ser Dios? Responderasme. Padre, porque es pobre, que si fuera Dios avía de ser rico, avía de ser poderoso, avía de poder dar a sus criaturas todo quanto le pidieran, y sino pudiera hacer todo ello, no fuera Dios ..."²⁹

Esta comparación entre la debilidad de un vecino que le impide ayudar a los demás y la debilidad y falsedad de las huacas, que explican su ineficacia, aún requiere de nuevos ejemplos que permitan reafirmar la idea de la existencia de un único Dios omnipotente y que puedan, por lo tanto, convencer a los indios del disparate que representa la adoración de varias deidades; para ello es necesario que el orador logre opacar aún más la figura de la huaca ante su auditorio: "Pues dime hermano, como has puesto tu esperanza en una piedra, como si fuera Dios verdadero; no ves que esa piedra no tiene entendimiento para conocer lo que le pides? No ves que no tiene voluntad para amarte, no ves que no tiene ojos para verte, ni oídos para oír lo que le pides, ni boca para consolarte, y si supiera hablar, te diera: Indio, loco estás, ciego estás, pues has puesto tu esperanza en mí, que no tengo poder alguno, ni te puedo dar nada de lo que me pides; no ves, que soy piedra, que los pájaros y las zorras, se ensucian en mí, si soy piedra, como tú lo ves, como puedo ser Dios? Porque las piedras son muchas ... y Dios verdadero es uno solo".³⁰

Si pensamos a la idolatría como un sistema compuesto de un entramado de saberes y prácticas que dan sentido a la relación del hombre, no sólo con sus deidades, sino también con el resto de los hombres en el seno de una comunidad de pertenencia, veremos como

en esta desacreditación de las huacas está operando un mecanismo discursivo que refuta a la religión y a la cultura indígenas como una totalidad, opuesta a otra totalidad, la de lo cristiano y lo español que se pretende imponer con carácter de única verdad.

Ahora bien, si por un lado nos encontramos frente a una negación absoluta de la cultura andina, no por eso dejamos de hallar elementos discursivos que se apoyan en aspectos propios de esa cultura para la imposición de la doctrina cristiana. Las referencias a la cultura nativa, operadas a partir de cruces entre lo teológico, lo social y lo político, constituyen una herramienta de primer orden en el discurso de Avendaño. Por ejemplo, con el fin de argumentar que la omnipotencia divina es absolutamente incompatible con la existencia de más de un Dios, Avendaño vuelve a recurrir a la historia incaica, como punto de referencia que logrará otorgarle legitimidad a sus argumentos, a la vez que será de gran utilidad didáctica: "Dime hijo, en las quatro partes del Imperio del Inca, quantos Incas ubo viviendo? uno no mas. Este Inca lo mandaba todo, y los indios obedecían a este Inca no mas. Sabed pues; que por muerte del Inca Huaina Ccapacc, ubo dos incas. El uno en Quito llamado Atahuallpa, y el otro en el Cuzco, llamado Huascar, y en aviendo dos Incas, luego ubo guerras, y el uno peleó contra el otro, y los Capitanes de Atahuallpa pretendieron a Huascar Inca en el Cuzco. Así de la misma manera, no puede aver mas de un solo Dios verdadero, a quien han de servir, y adorar todos los hombres, y si ubiera dos Dioses, luego ubiera guerras, y el un Dios peleara contra el otro para sujetar al mundo, como el un Inca peleó contra el otro, aunque eran hermanos, para sugetar a los indios, y que todos le obedecieran y sirvieran a el solo".³¹

Una vez que ha concluido la exposición de múltiples ejemplos que le aseguran que su auditorio ha interiorizado la idea de la existencia de un sólo Dios, Avendaño introducirá un nuevo tema en el sermón, aquel que le permite explicar la finalidad con que Dios ha creado a los hombres. Dicha explicación lo lleva inmediatamente al problema del pecado, como impedimento en el camino del hombre hacia la salvación. Al llegar a esta instancia el orador ya a allanado en buena parte el camino para poder exponer la contraposición entre cielo e infierno y entre buenas y malas conductas. A partir de entonces es que realizará un cuestionamiento absoluto, ya no de la religión solamente, sino también de las prácticas y costumbres propias de la cultura andina, que la Iglesia percibe como profundamente imbricadas en la cuestión de la idolatría: "Como vamos caminando el camino, que lleva a los hombres al infierno? Quereis que os diga hijos, quien camina el camino que va al cielo? El que guarda los Mandamientos de Dios, este camina el camino del cielo; pero el adultero, el que está amancebado, el ladrón, el que jura falso, el que levanta falso testimonio, el que tiene odio a su

hermano, el que es borracho, el que minga a los hechizeros. Este camina el camino derecho para el infierno".³²

Esta advertencia que realiza el orador a su auditorio es seguida de una descripción absolutamente amenazante por la crudeza de las imágenes que la sustentan, de los padecimientos que se sufre en el infierno. De manera que nuevamente nos encontramos ante una situación discursiva en la que la persuasión para el adoctrinamiento religioso y cultural de los indios, es seguida por un discurso de carácter marcadamente atemorizante y represivo para aquellos que se nieguen a abandonar sus costumbres y creencias idolátricas. En este marco aparece la figura del hechicero como agente de la idolatría, que debido a su ignorancia y su desconocimiento de la fe verdadera, tiene la máxima responsabilidad en los errores y desviaciones de los indios. Sin embargo, al finalizar el sermón, reaparece en las palabras del orador la idea de la misericordia de Dios como única posibilidad de salvación para aquellos hombres que se arrepientan de sus pecados. Tal como hemos señalado anteriormente, nos encontramos nuevamente aquí frente a la tensión entre persuasión y represión, característica del discurso evangelizador que inaugura el Tercer Concilio Limense en el Perú colonial a mediados del siglo XVI.

Conclusión

Las características del discurso evangelizador que hemos intentado analizar en las páginas precedentes, contenidas en los textos producidos para la evangelización de los indígenas del Perú a partir del III Concilio Limense, deben ser comprendidas atendiendo a dos grandes cuestiones: por un lado, al proyecto de dominación política centralista que emprende la corona española a mediados del siglo XVI, que se propone subordinar las políticas pastorales de la Iglesia a los intereses del Estado en el marco de un proyecto global, que es a la vez político y religioso, y por el otro, al espíritu tridentino que otorgó una impronta específica al proyecto evangelizador emprendido en América. El intento tridentino de llevar a cabo una reforma profunda de la cultura, tanto de índole religiosa como moral, impuso a la Iglesia colonial la necesidad de desarrollar una metodología evangelizatoria que lograra la conversión profunda de los indígenas a la religión católica, de la cual las producciones textuales que analizamos son una clara expresión.

Las vicisitudes propias de la puesta en práctica de este proyecto, las modificaciones en la percepción del clero acerca de la religiosidad indígena, fruto de los años de experiencia de trabajo pastoral, e incluso los cambios de políticas religiosas desarrollados en el seno de la Iglesia peruana durante este período, se vislumbraron en los textos producidos para la evangelización.

Si la tensión entre represión y persuasión es un elemento estructurante de la totalidad del discurso evangelizador que contienen estos textos, tanto los emanados del III Concilio Limense como aquellos producidos en la segunda mitad del siglo XVII, existen entre ambas etapas algunas diferencias importantes, que en algún sentido pueden ser entendidas como expresión de una suerte de "evolución" en la producción de textos a lo largo de la totalidad del período.

Mientras que los textos de fines del siglo XVI, destinados fundamentalmente a la enseñanza de la fe, son mayormente expositivos y descriptivos de los contenidos principales de la doctrina cristiana, los producidos hacia mediados de la centuria siguiente tuvieron como principal objetivo combatir la idolatría, tanto en sus manifestaciones religiosas como culturales. Además, estos textos reflejan un mucho mayor conocimiento de las costumbres y creencias nativas, y más importante aún, denotan una mucho mayor calidad argumentativa que los precedentes.

En particular el sermonario de Hernando de Avendaño es un texto de una gran riqueza por el tipo de argumentaciones que desarrolla, tanto para la enseñanza de la fe como para la refutación de la idolatría. Se trata de un trabajo particularmente importante porque desarrolla una técnica del sermón que se asienta sobre una verdadera refutación teórica de la idolatría.

Sin embargo, sin desconocer el aporte personal realizado por Avendaño para lograr producir un sermonario con estas características, sostenemos que el mismo es fundamentalmente la síntesis del trabajo intelectual de casi un siglo, a través del cual el clero plasmó, casi ininterrumpidamente, sus experiencias y sus objetivos pastorales, en la producción de textos como método para el logro de una evangelización profunda de los indígenas del Perú colonial.

Notas

¹ Ximena Medinaceli, "La evangelización durante el período colonial en el área andina", en *El discurso de la evangelización del siglo XVI*, Bolivia, Instituto de Estudios Bolivianos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2001. De acuerdo a la autora, el primer período de la evangelización abarca los años comprendidos entre 1530 y la apertura de las primeras sesiones del Tercer Concilio Limense.

² Ximena Medinaceli, "La evangelización...", p. 2.

³ El primer teólogo que en América se refirió extensamente a la cuestión de la idolatría fue Bartolomé de Las Casas, quien sostenía que si bien los errores religiosos eran producto de la malicia del demonio, la idolatría no era fundamentalmente demoníaca ya que nacía de la profunda necesidad de adoración que surge de la "religiosidad natural" de los hombres. Sin embargo, casi todos los teólogos que se ocuparon del Perú eran partidarios de la tesis del jesuita José de Acosta, que argumentaba que la idolatría no tenía un origen natural, y que sólo la presencia del demonio podía explicar la diversidad de ídolos y cultos en la religión indígena. La idolatría estuvo también vinculada con las controversias de los justos títulos de la conquista y la soberanía,

debido a que estaba en discusión a que tipo de jurisdicción debía ser sometida, si al derecho divino o al derecho secular, de acuerdo al tipo de pecados que implicaba. Finalmente es la tesis de Toledo, que considera a la idolatría como pecado contra natura y por lo tanto sujeta a la jurisdicción de la Corona, la que se prevalecerá en Perú durante el siglo XVII. Por estos temas ver: Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

⁴ Los decretos del II Concilio Limense se dividen en dos partes: la primera, que consta de 132 capítulos, está dedicada a las iglesias de españoles, mientras que la segunda, compuesta por 122 constituciones, se dedica específicamente a los indios. Citado en Primitivo Tineo, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Parte primera, capítulo V, España, Ediciones Universidad de Navarra, 1990.

⁵ Es importante señalar que usamos el concepto de idolatría en este trabajo tal como lo entiende Serge Gruzinski, es decir, como un concepto global no limitado a los aspectos propiamente vinculados a la religiosidad indígena, sino también constitutivos de toda una serie de prácticas y saberes propios de la cultura indígena, que vinculan a los individuos entre sí en el nivel de lo cotidiano y a su vez a los individuos con las fuerzas cósmicas, generando de esta manera una interdependencia intrínseca entre los individuos, el grupo social y cultural de pertenencia y el orden de lo sobrenatural. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁶ El cuestionamiento de las prácticas culturales consideradas licenciosas puede remontarse hasta los orígenes del cristianismo; incluso durante la Edad Media se producen una serie de intentos reformistas, pero individuales y esporádicos, lo que los diferencia del reformismo del siglo XVI, que constituyó un movimiento sistemático y de grandes alcances.

⁷ Peter Burke, *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, Cap. 8.

⁸ Peter Burke, *La cultura popular...*, p. 327.

⁹ Las Iglesias reformadas recurren a la edición de la Biblia en lenguas vernáculas y a la producción de salmos y catecismos como formas principales de enseñanza de la religión. Peter Burke, *La cultura popular...*

¹⁰ *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos*, ordenado por disposición de San Pío V. Citado en: Soux, María Luisa, "De idólatras y herejes. El espíritu de Trento y el sermonario del Tercer Concilio Limense", en *El discurso de la evangelización del siglo XVI*, Bolivia, Instituto de Estudios Bolivianos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2001.

¹¹ José de Acosta fue un pionero del trabajo intelectual de la Iglesia peruana para la evangelización de los indios. En *De Procuranda indorum salute* (1589), obra en la que expone sus ideas sobre la extirpación de la idolatría, Acosta afirma que la extirpación material debe ser precedida por la extirpación moral a través de la persuasión y la dulzura.

¹² *Tercero Cathecismo y exposición de la Doctrina Cristiana por sermones*. Sermón II: "Sermón II en que se declara quanto enoja a Dios el peccado y el daño que nos haze, y se exhorta a huyr el mesmo peccado, u a buscar el remedio de tanto mal", p. 15. Reedición realizada por el Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de Bolivia en el año 2000. La misma forma parte del libro *El discurso de la evangelización del siglo XVI*.

¹³ *Tercero Cathecismo...*, sermón III: "En que se declara como el único remedio de los hombres para librarse del pecado es Jesucristo nuestro Señor; y se refieren en suma

los misterios de su humanidad, y se exhorta á poner todo nuestro corazón en nuestro Salvador", p. 19.

¹⁴ *Tercero Catecismo...*, sermón II, p. 15.

¹⁵ Para la comprensión de los problemas políticos y administrativos relacionados con la extirpación de la idolatría ver: Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

¹⁶ Se produjeron en este período tres importantes obras a modo de manuales para los extirpadores: un catecismo bilingüe escrito por Bartolomé Jurado Palomino y dos colecciones de sermones, también bilingües, el *Tratado de los Evangelios*, escrito por Francisco de Ávila y el sermonario de Hernando de Avendaño, titulado *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en lengua castellana y la general del Inca. Impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido*. Citado en Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, México, Universidad Autónoma de México, 1977, Cap. 4, p. 200.

¹⁷ El ejemplar de los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica...*, que consulté para el presente trabajo, perteneciente a la primera edición de este libro, realizada en Lima en el año 1649, se encuentra en la Sala del Tesoro de la Biblioteca Nacional de la República Argentina. Agradezco enormemente la colaboración que para su lectura me brindaron Graciela Díaz, Alejandro Rodríguez Álvarez y Esteban Moore.

¹⁸ La palabra huaca, tanto en el período precolombino como en el colonial, remite a todo "ente sagrado" u "objeto de reverencia". Se trata tanto del emplazamiento físico de un poder determinado como el poder mismo que reside en un objeto.

¹⁹ Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón II: "En que se prueba que ay Dios", p.13.

²⁰ Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón II, p. 13.

²¹ Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón II, p. 15.

²² Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón II, p. 18.

²³ Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón II, p. 18.

²⁴ Realizadores del quipú, sistema nemotécnico usado durante el período incaico y a comienzos del colonial, consistente en una serie de cuerdecillas de colores anudadas, empleadas para anotar, guardar y transmitir registros estadísticos.

²⁵ Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón II, p. 22.

²⁶ Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón II, p. 25.

²⁷ Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón II, p. 25.

²⁸ Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón II, p. 25.

²⁹ Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón III: "Que no ay mas de un solo Dios, y la obligación de servirle, y adorarle por su divinidad, y porque nos crió, y redimió", pp. 26-27.

³⁰ Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón III, p. 27.

Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón III, p. 29.

³² Hernando de Avendaño, *Sermones de los misterios...*, sermón III, p. 29.

Feijoo y la historia crítica. O cómo aprovechar y corregir a Pierre Bayle

Fernando Bahr
UNL - CONICET

"Parecerá, que en el Imperio humano, / Si se eligiera, él fuera soberano." Estas palabras forman parte del homenaje que Pedro de Peralta Barnuevo dedica al padre Feijoo en un poema sobre la conquista del Perú publicado en Lima en 1732¹. Soberano del Imperio humano, al menos del Imperio humano de las Letras; tal cargo honorífico merecía el padre Feijoo para el poeta peruano y buena parte de la República literaria americana por su erudición y también por su decidido combate contra los errores y prejuicios que dominaban España de ambos lados del Atlántico. Para entonces, 1732, se habían publicado sin embargo sólo cuatro volúmenes del *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*. El soberano apenas había expuesto la tercera parte de lo que quería decir e iba a disfrutar mucho tiempo más de su reinado. Faltaban otros cuatro volúmenes del *Teatro crítico* (que se publicarían entre 1733 y 1739 con el agregado de un suplemento en 1741) y los cinco volúmenes de las *Cartas eruditas y curiosas en que por la mayor parte se continúa el designio del "teatro crítico universal" impugnando o reduciendo a dudosas varias opiniones comunes*, el último de los cuales sale a luz en 1760, cuando su autor contaba ya con 84 años y era menos un monje que una leyenda.

Iba a morir en 1764, después de haber vivido durante 55 años en el Monasterio de San Vicente, en Oviedo, sin apenas moverse de las aulas y la celda. Sus escritos, para entonces, ya habían recibido 15 ediciones y circulaban por las bibliotecas en un número cercano a los 420.000 volúmenes². Habían sido traducidos al francés, al inglés, al italiano y al portugués; faltaba poco para que se los conociera en alemán³. Si a este despliegue literario le sumamos las obras escritas en apoyo o en contra de sus ideas, que superaban el centenar⁴, podremos representarnos mejor el peso y el influjo de aquella figura. El "nuevo Berulamio español" (así lo había llamado otra celebridad, el médico y amigo Martín Martínez) dominaba la escena cultural de la Península y cruzaba el mar para estar presente en "todas las librerías" americanas "desde Méjico hasta Tucumán"⁵ difundiendo las doctrinas y el talante de la herencia cartesiana e informando también acerca de novedades, hechos curiosos y escritos que ocuparan los afanes de la inteligencia europea.

"En una u otra forma, nimbada por el elogio o fustigada por la crítica, toda la llamada 'Filosofía Nueva' se trasladó a América en

alas del *Teatro crítico* o de las *Cartas eruditas*", anota casi a su pesar el padre Guillermo Furlong⁶. Siendo así, quienes procuren conocer los modos en que se recibió el pensamiento moderno en el Río de la Plata durante el siglo XVIII, quienes busquen orientarse en la comprensión de los sesgos, énfasis y ausencias de esa recepción, tienen una estación obligatoria en los escritos del monje benedictino y deberán acostumbrarse a seguir una pluma que tan pronto habla de fisionomía como del anfibio de Liérganes, tan pronto de los remedios para el amor como de Gasendo y Malebranche. Ahora bien, dado que la "intertextualidad" no conoce límites, también resulta interesante seguir el azar de sus leyes e inquirir borgianamente por los otros dioses que detrás de dios fueron urdiendo esa trama de la cual resultó el propio Feijoo antes de que sus lectores americanos lo continuaran. Podríamos preguntarnos, entonces, ¿qué lecturas alimentaron al padre Feijoo en su celda de Oviedo? ¿Cómo pudo, en una España algo al margen de la Europa ilustrada, no sólo conocer los autores consagrados sino informarse de las conversaciones que organizaban la República de las Letras y estar al tanto de prodigios, opúsculos, plagios y debates?

Sobre este último aspecto se ha dicho bastante, sobre todo por parte de los adversarios de Feijoo, quienes lo acusaron de reproducir páginas enteras de las *Mémoires de Trévoux*, y, más generalmente, de "marchar a remolque de los franceses"⁷. El mismo Feijoo dedicó el prólogo del tomo III de su *Teatro crítico* para defenderse, precisando que sólo había visto el tomo XII del *Journal de Savants* y que nadie encontraría en sus escritos ni siquiera cuatro líneas seguidas tomadas de las *Mémoires* jesuitas. De todas maneras, cita con frecuencia estos periódicos y algunas enciclopedias literarias franceses de enorme difusión como el *Grand Dictionnaire historique* de Louis Moréri⁸. También anota como fuente de su pluma, aunque con menos frecuencia, las *Nouvelles de la République des Lettres* y el *Dictionnaire historique et critique*, ambos famosos productos de un autor reconocido como "peligroso" para la ortodoxia europea, el calvinista y escéptico Pierre Bayle. Aquí me quiero detener.

En un trabajo anterior⁹, señalé algunos testimonios que daban cuenta de la difusión de Bayle en España durante el siglo XVIII. Entre esos testimonios –junto a Pablo de Olavide, Felipe Samaniego, Xabier de Munibe, Pedro Rodríguez de Campomanes, el conde de Aranda y el conde de Floridablanca–, estaba el de Benito Jerónimo Feijoo, quien, según Américo Castro, tenía al *Dictionnaire historique et critique* entre "sus libros usuales"¹⁰. Los estudiosos han reconocido, en efecto, que Feijoo cita a Bayle en "más de veinte ocasiones" y recurre a él, en silencio, por lo menos otras tantas. En el artículo mencionado intenté precisar algo más este último número, identificando en dieciocho ocasiones semejanzas entre el *Teatro* y el *Dictionnaire* dignas de ser

apreciadas. Entonces no era oportuno ni posible analizar con más cuidado las características y el sentido de tales semejanzas; simplemente las constatamos. Posteriormente, empero, el examen de un ensayo en particular del *Teatro crítico* me convenció de que un análisis más cuidadoso era impostergable.

El título del ensayo en cuestión es "Reflexiones sobre la historia"; forma parte del tomo IV del *Teatro crítico universal*, publicado en 1730. En él, "el San Pablo de Bacon en España" (la hipérbole es responsabilidad de Gregorio Marañón) se propone denunciar los "Ídolos de la Tribu" elaborados y sostenidos por historiadores más sensibles a sus gustos o los intereses del presente que aplicados a la compulsión de los documentos con que trabajan¹¹. Dicho de otra manera, y dado que para Feijoo tales chapuceros dominaban con holgura la República de las Letras, el propósito del ensayo es mostrar la exquisita confluencia de perspicacia, honradez, disciplina, sensibilidad estética y talento literario que debería darse para que nazca un historiador comparable a Tucídides, Livio o Tácito. El método de exposición es, en cualquier caso, "crítico" tanto en el sentido más común del término, esto es, de denuncia y desengaño, como en el sentido más filosófico de poner límites al saber o reconocer su carácter conjetural, sólo asentado en pruebas intersubjetivas que exigen ser revalidadas. El primer sentido de la crítica ocupa cómodamente el ancho del discurso, reuniendo y corrigiendo errores, leyendas, malentendidos y embustes; pero el sentido filosófico nunca está ausente, mostrando las dificultades de la ciencia y ratificando, dice Feijoo, las palabras de "un gran crítico moderno", a saber, "que la verdad histórica es muchas veces tan impenetrable como la filosófica"¹².

Este "gran crítico moderno" es Pierre Bayle. Feijoo no lo nombra, pero claramente (y con algún fallo de memoria) alude a la Observación G del artículo *Concini* donde Bayle declaraba que en muchas ocasiones "las verdades históricas no son menos impenetrables que las verdades físicas"¹³. Y aun si no fuera ésta la referencia, la misma empresa de reunir errores esparcidos por escritos del presente y el pasado tenía para la época un aire de familia manifiesto con los cuatro volúmenes del *Dictionnaire historique et critique*. De hecho, Bayle había imaginado inicialmente su obra como una reunión de todos los errores "comprobados y ciertos" cometidos por los autores de otros diccionarios, haciendo asimismo "incursiones en toda clase de autores cuando se presente la ocasión para ello"¹⁴. El resultado iba a servir así de "piedra de toque de los demás libros", de "central de seguros" del universo literario, con el propósito último de evitar que los lectores cayeran en "una desconfianza continua" y terminen apartados para siempre de la compañía de las letras. Por consejo, entre otros, de G. W. Leibniz¹⁵, este plan será ampliado en la obra efectivamente publicada en 1697 para incluir también los "errores

de derecho", es decir, los sofismas o incoherencias de las doctrinas filosóficas y teológicas, pero los "errores de hecho" permanecerán como la justificación última de cada uno de los nombres elegidos, más allá de que el personaje que se retrate sea un filósofo, un humanista, una cortesana o un papa. Feijoo, lector de Bayle, no podía ignorarlo.

De todas maneras, lo que quiero defender en este artículo es algo más que la afirmación "Feijoo leyó con frecuencia a Bayle e incluso entendió parte su obra en conexión con el programa crítico desarrollado por el *Diccionario*". Después de espulgar "Reflexiones sobre la historia", mi tesis es más fuerte: no sólo que Bayle aparece casi a cada paso del discurso sino que el discurso entero es, de hecho y de punta a punta, una versión abreviada del *Dictionnaire historique et critique*, una versión abreviada y corregida, esto es, "hispano-católica", donde se discuten aquellas expresiones que podían ser lesivas para España y la Iglesia romana.

Exhibamos ordenadamente las razones que justifican, confío, mi interpretación. Para empezar, en el párrafo I, aludiendo a las censuras que los historiadores suelen propinarse entre sí, Feijoo menciona entre otras las que "Pedro Baile" dirigió al italiano, de familia española, Arrigo (o Enrico) Caterino Dávila. Seguramente se refiere a la Observación O del artículo *François I*, donde se denuncia que sólo los prejuicios de Dávila pudieron acusar al rey francés de excesiva indulgencia con los protestantes, cuando existían pruebas concluyentes en sentido contrario¹⁶. Es sólo una indicación, pero la misma da cuenta de la presencia del *Dictionnaire* en la memoria de Feijoo y de la autoridad que reconocía en su autor, a quien coloca entre los "supremos historiadores", junto al padre Rapin, Vossius y "el ilustrísimo Cano".

En el párrafo II, la duda sobre la fidelidad de las informaciones históricas se prolonga hasta los mismos historiadores: ¿hubo un tal Quinto Curcio o se trata de un "nombre supuesto debajo del cual se escondió algún autor moderno para conciliar mayor estimación a su historia"?¹⁷ Feijoo describe la controversia de los eruditos al respecto y cierra el tema con una alusión al tomo II del *Arte crítico* de "Juan Clérigo", donde se muestran los errores de todo tipo cometidos por Curcio, sea moderno o romano. Los dos movimientos recuerdan a Bayle; la descripción de la controversia, en efecto, es muy semejante a la que había aparecido en las *Nouvelles de la République des Lettres*¹⁸ y la referencia a Jean Le Clerc apenas prolonga lo dicho en el artículo *Quinte Curce* del *Diccionario*. Ambos críticos, por lo demás, comparten la suspensión del juicio con el argumento de que los defectos de Curcio pertenecen a cualquier época y no permiten inferir nada respecto de su antigüedad¹⁹. No es difícil conjeturar a partir de aquí que la fuente, o al menos la guía, de aquel párrafo del *Teatro crítico* pudo estar en los pasajes mencionados.

Sigamos adelante. En el párrafo VIII tenemos ya la citada referencia al "gran crítico moderno" y las dificultades de la verdad histórica; pero inmediatamente después se encuentran otras dos huellas. Una, señalada por el propio Feijoo, proviene de las *Nouvelles de la République des Lettres* y alude a una supuesta demostración de que Julio César jamás cruzó los Alpes²⁰; la otra, acallada, copia casi textualmente una frase del artículo *Henri III* respecto de un libro donde se negaba que Jacques Clément fuera autor de la muerte del monarca: "Un anónimo, no habiendo aún pasado cien años después de la muerte de Enrico III de Francia, se atrevió a afirmar en un escrito intitulado *La fatalité de Saint Cloud*, que aquel príncipe no le había quitado la vida Jacobo Clemente"²¹.

El párrafo IX guardaría también dos préstamos. El primero parece provenir del artículo *Paterculus* del *Dictionnaire*, cuyas Observaciones C y E recuerdan de manera semejante las "torpes adulaciones" de Veleyo Patérculo a los "pérfidos Tiberio y Seyano"²². El segundo es, sin duda, la larga cita de la *Historia general de Francia* de Du Haillan, que empieza y termina exactamente en los puntos que Bayle había elegido, y, por si hiciera falta, alude inmediatamente después al emperador Pescennius Niger, traduciendo al español lo que el *Dictionnaire* en idéntica disposición citaba en latín indicando su fuente: Aelius Spartianus²³.

En el párrafo siguiente, el X, Feijoo lamenta las presiones que reciben, y a las que ceden, los historiadores para escribir a favor de una de las partes en conflicto. Recuerda particularmente dos casos; el de Marco Antonio Sabellicus, panegirista de los venecianos y por ello recompensado, y el de Juan de Capriata, quien recibió las quejas de los mismos venecianos por haber relatado sus derrotas en los campos de batalla. Por el recuerdo de Julio César Escalígero respecto del poder del oro en el primer caso y la frase de Capriata respecto de las obligaciones del historiador en el segundo ("habiéndoles sido los acontecimientos de la guerra muy dolorosos, no puedo yo escribirlos de modo que los encuentren gratos"), puede creerse sin mayor dificultad que sus fuentes estuvieron en los artículos *Sabellicus* y *Capriata* del *Dictionnaire historique et critique*, donde tanto el pasaje de Escalígero como el de Capriata se citan, respectivamente, en latín y en italiano²⁴.

En el párrafo siguiente continúa la antología de apremios que sufren los historiadores, aunque en este caso los apremios reunidos son de orden religioso, no patriótico. Dos casos, nuevamente, vinculan el escrito de Feijoo con artículos del *Diccionario*. En primer lugar, el del "piésimo y doctísimo cardenal Belarmino", acusado por sus enemigos, entre otros detalles, de ejecutar infantes recién nacidos, y el del protestante Buchanan, "borrachón, mordaz e impuro", que no dudó en inventar y difundir infamias contra la "inocente y admirable reina María Estuarda". Respecto de Bellarmino, los detalles que brinda Feijoo repiten con exactitud el

relato de Bayle en el artículo *Bellarmin*²⁵. En el caso de Buchanan, el fraile español compara las conducta innoble de éste con la objetividad del "excelente historiador de Inglaterra, Guillermo Camden"; lo mismo y en igual sentido había hecho Bayle en el artículo *Camden*²⁶. El *Dictionnaire*, es cierto, se muestra bastante menos fervoroso en la exaltación de las virtudes del cardenal y la reina o en la condena de Buchanan, pero ya llegará el momento de interpretar los motivos de su mesura, o del entusiasmo del padre.

Entremos ahora en el párrafo XII de "Reflexiones sobre la historia", un párrafo importante para la tesis que me propongo sostener. En él, Feijoo alude a la dificultad para conocer los motivos por los cuales algunos historiadores cayeron en la mentira. Como ejemplo toma y relata la controversia entre dos historiadores franceses, Pedro Mateo o Pierre Mathieu y Pedro Petit o Pierre Petit, en torno a si el duque de Vendôme había pronosticado o no la muerte de Enrique IV. Ahora bien, todo este relato, que ocupa una columna y media, alrededor de ochenta líneas, recorre las mismas etapas y utiliza argumentos muy similares a los que Bayle desarrollaba en la Observación F del artículo *Henri IV*, tanto que en muchos puntos el padre Feijoo parece estar directamente traduciendo lo que encontró en el *Diccionario*²⁷. Después de leerlo, el recurso a la "mera coincidencia" se hace ya difícil de sostener y uno puede representarse con cierta claridad al monje en su celda y al tomo II de Bayle ocupando gran parte de la mesa de trabajo.

Las conjeturas por los motivos que oculta la mentira de Pierre Mathieu continúan multiplicándose en el siguiente párrafo. Uno de esos motivos, dice Feijoo, podría ser el deseo de volver más amena la tarea de lectura mediante el recurso a la fantasía novelada, tal como lo hacen algunos historiadores al presentar vívidamente "sucesos correspondientes a siglos muy anteriores al suyo sin haberlos hallado en algún autor o monumento antiguo". En este punto recuerda el caso de la victoria de Carlos Martel sobre los sarracenos de Abderramen y cita una advertencia contra la "prolijidad" de los autores proveniente de la *Historia de Francia* de Cordemoy. La misma está tomada de la Observación L del artículo *Abderame*; podemos estar seguros de ello si observamos que una frase de Feijoo ("los modernos que reprehende aquí Cordemoy son Paulino y Emilio Fauchet, porque los señala a la margen"), repite textualmente, aunque castellanizando los nombres, una nota de Bayle correspondiente a la Observación citada²⁸.

El recorrido del padre por los artículos del *Dictionnaire* parece no terminar allí, de todas maneras. Inmediatamente después de citar a Cordemoy, hace memoria de las muy diferentes interpretaciones ofrecidas por los historiadores acerca del emperador Constantino y la "duplicada tragedia" que ordenó: el asesinato de su hijo Crispo y de su propia mujer, la emperatriz Fausta. Las hipótesis dictadas por la imaginación de Simon Metafraste al respecto, y la ingenuidad del padre Nicolas Causin o

Causino, que las repite, parecen seguir muy de cerca lo que Bayle refiere en las Observación A del artículo *Fausta*²⁹. Uno podría sentirse bastante sólido en esta sospecha, más aún cuando hacia el final del párrafo XIII da con una frase de Nicolás Antonio en la que se critica a un compatriota, "nuestro docto y elocuente español, el ilustrísimo Guevara", que Bayle había citado desde su fuente latina, la *Biblioteca Hispana Antigua*, en la Observación B del artículo *Guevara*³⁰.

Para avanzar un poco más rápido, se me permitirá ahora tomar en consideración tres párrafos: el XIV, el XVI y el XVIII. El primero rememora el alborozo de "Wolfango Lacio" cuando creyó haber encontrado el manuscrito de Abdias de Babilonia, condenado poco después como apócrifo por el papa Paulo IV. Las dos circunstancias, el supuesto hallazgo y la condena papal, reiteran detalles que Bayle dio en el artículo *Abdias*³¹. El párrafo XVI toma el caso de la "hermosa Elena" y las dudas de los historiadores sobre si alguna vez había estado en Troya. Feijoo convoca al respecto las afirmaciones contrarias de Heródoto y Servio; así lo había hecho Bayle en la Observación N del artículo *Helene*, incorporando además, como Feijoo y en *exactamente* los mismos términos, la hipótesis particular de Servio sobre el origen de la guerra de Troya: "que esta nació de la injuria que hicieron los troyanos a Hércules, no queriendo admitirle cuando iba buscando a su querido Hilas"³². En cuanto al párrafo XVIII, finalmente, sus trece líneas resumen las controversias encendidas por la castidad de Penélope. El tema no podía faltar en Pierre Bayle, por supuesto, quien cita prolijamente los análisis de historiadores modernos (Franciscus Floridus Sabinus, Tomas Dempsterus) y antiguos (Durius Samius, Lycophron y Lysander), es decir, todos los que refiere Feijoo bajo su nombre castellano³³.

En el párrafo XXI nuestra tarea se facilita porque de entrada tropezamos con una referencia a la "*República de las letras*" a propósito de cierta disertación de Gronovius titulada *De origine Romuli*³⁴. Los párrafos siguientes, en cambio, no citan obras de Bayle. Parecen utilizarlas, de todas maneras. El XX, en efecto, recuerda al cruel rey Busiris, quien sacrificaba a Júpiter todos los extranjeros que visitaban Egipto, con detalles históricos y lingüísticos que Bayle desarrollaba en el cuerpo y en la Observación D del artículo correspondiente³⁵. El XXI, por su parte, recuerda las históricas confusiones entre las dos Artemisas, reinas de Caria: una guerrera, esposa de Mausolo e hija de Hecatomo, y la otra, que dio nombre a la hierba, hija de Ligdamis. Bayle dedicó al mismo tema la Observación F del artículo *Artemise*; allí está, además, el pasaje de Plinio que se consideró responsable de la confusión y al que alude Feijoo al final del párrafo³⁶.

El párrafo XXV tiene apenas 15 líneas. En él, Feijoo recuerda los relatos de Plinio y Eliano acerca de los amores de Apeles y la "hermosa concubina de Alejandro", Campaspe, relación que "es

incompatible, o por lo menos inverisímil con lo que dice Plutarco³⁷. Al leer conjuntamente la Observación H del artículo *Macedoine* y la Observación C del artículo *Apeles* en el *Dictionnaire* encontramos que el texto de Feijoo parece ser el resumen de lo expuesto por Bayle³⁸. Lo mismo sucede con el artículo *Lucrece, dame romaine*, donde se busca conciliar lo que escribieron Tito Livio y Dionisio de Halicarnaso a propósito de Sexto Tarquino y Lucrecia, algo que Feijoo hace en el párrafo XXVI de manera muy similar³⁹.

Los apuntes en torno de Mahoma, párrafo XXXIII, constituyen otro pilar de mi interpretación. En primer lugar, porque en nota al pie Feijoo cita directamente el artículo *Mecque* del *Dictionnaire* a propósito de "Monsiuer Prideux", biógrafo del profeta. En segundo lugar, porque, a pesar del silencio del padre benedictino, la mayor parte del párrafo parece estar construida sobre el extenso artículo *Mahomet*, que ocupa dieciséis páginas del *Dictionnaire* con más de treinta observaciones y doscientas ochenta notas al margen. Mencionemos tres de los muchos puntos de contacto entre ambos escritos. Primero, las referencias al *Prodromo ad refutationem Alcorani* de Ludovico Marracio, que aparecen en el cuerpo del artículo de Bayle y Feijoo traduce acompañándolas de sus propios comentarios. Segundo, el debate de los historiadores sobre los humildes orígenes sociales del profeta; nuevamente, da la impresión de que en la Observación C del artículo de Bayle estarían los datos que Feijoo sobrentiende al comienzo del párrafo. Por último, las fábulas en relación con las infracciones físicas del cadáver de Mahoma, tema al que Feijoo dedica un espacio importante, recordando acaso que el mismo asunto ocupaba en el *Dictionnaire* dos Observaciones enteras, más de una página⁴⁰.

El paso siguiente de "Reflexiones sobre la historia" trata las leyendas que forjaron los historiadores acerca de "la traslación del imperio francés de la línea merovingia a la carlovingia". Feijoo observa que el origen último de tales leyendas podría estar en "Eginardo, secretario de Estado, muy favorecido de Carlo Magno"⁴¹. Esta hipótesis, acompañada de abundantes citas de los autores mencionados por el propio Feijoo en su relato, es la que Bayle desarrolla en la primera Observación del artículo dedicado a ese historiador excesivamente fiel a su patrón, *Eginhart*⁴². La sospecha de que Feijoo encontraba en Bayle al gran proveedor de información se fortalece todavía más seis párrafos después, cuando su colección de errores y quimeras de la historia incorpore el romance de Enrique VIII con Ana Bolena. Han sido tantos los comentarios al respecto que el padre dedica una columna y media para resumirlos; sin embargo, su relación no incluye más que lo escrito por Bayle en las Observaciones D y E del artículo *Boleyn*. Lo incluye todo, podría agregarse, hasta la nota a pie de página con la cita de la *Historia de las revoluciones de Inglaterra* del padre Orleans⁴³.

Ya vamos terminando. Nos quedan dos párrafos, el XLI,

correspondiente al mariscal de Ancre, y el XLII, que trata la leyenda de Urbain Grandier, supuesto hechicero de las monjas de un convento de Loudun. En ambos las coincidencias son de tal calibre que mejor podríamos calificarlas de "fidelidad". De hecho, respecto del mariscal de Ancre, Feijoo parece haberse limitado a reordenar lo que Bayle distribuyó en los artículos *Concini* y *Galligai*⁴⁴. En cuanto al caso de "Urbano Grandier", el *Dictionnaire* fue principal y acaso único difusor de sus avatares entre los *philosophes* del siglo XVII. Feijoo continúa esta tradición y en la columna y media que le dedica se pueden identificar fácilmente diez pasajes que serían traducción del artículo *Grandier*, aunque despojados, eso sí, del tono sarcástico que domina la versión original.

No fuimos exhaustivos⁴⁵. Lo dicho hasta aquí, en cualquier caso, prueba a las claras que cuando Andrés Piquer y Arrufat denunciaba en Feijoo la "costumbre de escribir en muchísimos asuntos sin consultar los originales"⁴⁶ probablemente sabía de qué estaba hablando. Esto no debe entenderse en desmedro del "Soberano de las letras españolas", cuya labor se valora menos por el rigor académico original que por el impacto social resultante; de hecho, como afirma Eduardo Subirats, su objetivo no era elaborar "una ciencia nueva, sino una nueva sociedad a través del espíritu moderno de la ciencia"⁴⁷ y para ello era preciso transmitir en un par de páginas al alcance del lego los conocimientos avalados tras siglos de cuidadoso trabajo. Pero puede servir para recuperar una de las obras más difundidas en Europa durante el siglo XVIII y cuyas huellas parecen llegar sólo hasta la cumbre de los Pirineos, sin atreverse a descender del otro lado. En el trabajo anterior⁴⁸ se demostró que no es así, que el *Dictionnaire* de Bayle sí cruzó los Pirineos y circuló clandestinamente en España. En éste, creo, probamos a partir de Feijoo que su influencia sobrepasa largamente las explícitas menciones a pie de página.

Falta el tramo final del recorrido. Afirmamos más arriba que "Reflexiones sobre la historia" del padre Feijoo debería entenderse como una versión abreviada del *Dictionnaire historique et critique*. Contando con la semejanza de objetivos (reunir pifias y prejuicios de los historiadores elaborando *a contrario* un modelo de escritor ideal) y con la importante cantidad de pasajes del *Dictionnaire* que Feijoo utiliza para su propio relato, creo que la tesis está fundada. Pero decía también entonces que se trata de una versión "corregida". Para justificar mi aserto en este punto deberé mostrar brevemente cuáles son las correcciones visibles de Feijoo, esto es, lo que he llamado las "señales hispano-católicas de su lectura".

La primera aparece en el parágrafo X, a propósito del historiador Juan de Mariana. En el artículo correspondiente, Bayle justificaba la quema del libro *De rege et rege institutione* por considerarla una obra sediciosa y un catecismo de fanáticos. Su argumento no era abstracto: subrayaba la admiración de Mariana por la valentía de Jacques Clément, el asesino de Enrique III, y

observaba que el jesuita encontraba en aquel hecho un caso de tiranicidio aceptable⁴⁹. Feijoo, nos imaginamos, debió sentirse doblemente herido por las palabras de Bayle: en tanto español y en tanto católico. Su reacción es previsible; defiende la figura de Juan de Mariana incluso contra quienes lo atacan en su propia patria y deplora la quema del libro *De regis et rege institutione* como una muestra clara del necio orgullo francés, que no permite que se toque "en el pelo de la ropa a su rey Enrique"⁵⁰. Al rey Enrique le habían tocado algo más que el pelo de la ropa, pero el padre acaso tuviera razón al pensar que las hogueras de libros solucionan poco y nada.

La segunda está en el párrafo siguiente, el XI. Ya hemos dicho algo al respecto. Bayle consideraba que las calumnias contra Bellarmino, por su torpeza, resultaban finalmente beneficiosas para los jesuitas puesto que las podían refutar con facilidad incluyendo tácitamente en esa refutación otras acusaciones mucho mejor fundadas⁵¹. Feijoo, en cambio, citando la misma fuente, Théophile Raynaud, excluye con sus "piísimos" y "doctísimos" cualquier otro comentario. En cuanto a María Estuardo, para Bayle era sólo la Marie Stuart a la que muchos historiadores trataban de criminal, entre ellos el historiador George Buchanan, "uno de los más grandes poetas del siglo XVI"⁵². Afirmándose en la misma contienda, Feijoo, por su parte, califica a la reina de "inocente y admirable" y repudia los ataques de Buchanan como criaturas indeseables de un ser indeseable, "borrachón, mordaz e impuro"; con este último recurso cumple exactamente aquello que Bayle señalaba como vicio común a los escritores católicos: valerse de las dudosas costumbres de Buchanan para descalificar sin más las críticas de éste a la monarca británica⁵³.

En los dos casos resulta bastante claro que Feijoo extrema su posición recurriendo a adjetivos elogiosos y condenatorios que apenas aparecen en otros pasajes del ensayo. Esto nos ha llevado a conjeturar que se trata de dos ocasiones en las que Feijoo discute con Bayle y manifiesta un rechazo visceral por el aire franco-protestante que descubría en su lectura del *Diccionario*. En estos puntos, pensamos que pensaba el padre benedictino, la información provista por el crítico francés sólo podía difundirse al público lector después de una adecuada rectificación de sus prejuicios y parcialidades. Es lo que hizo, contando la historia de una manera que Pierre Bayle, calvinista perseguido y refugiado, no podía contar.

Podríamos preguntarnos, para terminar, si no es una paradoja que el acuerdo entre estos dos famosos defensores de la objetividad del relato histórico se rompa justamente en los momentos en que la mirada vuelve del pasado y debe enfrentarse a las convicciones presentes y sangrantes. Bayle soñaba con un historiador que fuera como Melquisedec, "sin padre, sin madre y sin genealogía"⁵⁴, un relator puro de los documentos con que

contara; Feijoo declaró tener por un fénix no al historiador que excluyera toda falta, algo imposible, sino "a quien no incida en alguna o algunas de las más notables"⁵⁵. Nuestra conclusión, por tanto, debería ser que también Melquisedec y el fénix son personajes legendarios.

¹ Citado por Gaspard Delpy, *L'Espagne et l'esprit européen. L'oeuvre de Feijoo (1725-1760)*, París, Hachette, 1936, p. 318.

² Cf. José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 3: *Del Barroco a la Ilustración (Siglos XVII y XVIII)*, 2da. edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 493, n. 4.

³ Cf. Delpy, *op. cit.*, Apéndice, I, pp. 303-316.

⁴ Cf. Arturo Ardao, *La filosofía polémica de Feijóo*, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 19, n. 7.

⁵ Cf. Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Buenos Aires, Kraft, 1952, p. 64.

⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁷ Cf. G. Delpy, *op. cit.*, pp. 24 y 197, y la polémica con Salvador Mañer, pp. 233-239.

⁸ Delpy sostiene incluso que cuando en 1725 Feijoo viaja a Madrid, los miembros del monasterio benedictino de San Martín que lo reciben allí tenían la intención de retenerlo para que dirigiera "una traducción y reestructuración del *Gran Dictionnaire Historique* de Moreri" (*Ibid.*, p. 14).

⁹ "Bayle, Feijoo y la Ilustración en el mundo hispánico", que se publicará como parte del volumen colectivo *El libro en el protopaís: 1536-1810*, editado por Alfredo Fraschini y Roberto Casazza, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, en prensa.

¹⁰ Cf. Ignacio Elizalde, "La influencia de Bayle y Fontenelle en Feijoo", en D. Kossoff et alii (eds.), *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid, Ediciones Istmo, 1986, p. 499.

¹¹ Bacon llamó "Ídolos de la Tribu" a los que se originaban "en la igualdad de la sustancia del espíritu humano o en sus preconcepciones o en sus limitaciones o en su inquieto movimiento o en la influencia de los afectos o en la incapacidad de los sentidos o en el modo de recibir las impresiones" (Francis Bacon, *La Gran Restauración*, edición de M. A. Granada, Madrid, Alianza, 1985, p. 105). Pedro Cerezo Galán conjetura que el título que da Feijoo a su primera gran obra (*Teatro crítico*) es por lo demás un homenaje al filósofo inglés, quien había denominado "Ídolos del Teatro" a las cosmovisiones filosóficas que arbitrariamente reemplazan la imagen verdadera de la naturaleza. Véase P. Cerezo Galán, "El ensayo crítico en B. J. Feijoo", en F. La Rubia Prado y J. Torrecilla (Dir.), *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 105.

¹² B. J. Feijoo, "Reflexiones sobre la historia", § 8, *Teatro crítico universal*, tomo IV, en *Obras escogidas del padre fray Benito Jerónimo Feijoo*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo LVI, Madrid, Ediciones Atlas, 1952, p. 163. De aquí en más nos referiremos a esta edición como "Reflexiones", indicando a continuación el párrafo y la página.

¹³ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Concini*, obs. (G), 5ta. edición, Ámsterdam-Leyde-La Haye-Utrecht, P. Brunel et alii, 1740, tomo II, p. 207. De aquí en más nos referiremos a esta edición mediante las siglas DHC, agregando el nombre del artículo, la letra correspondiente de la observación, el tomo y la página.

- ¹⁴ Bayle, *Projet d'un Dictionnaire critique*, DHC, IV, p. 606.
- ¹⁵ Leibniz le aconsejó orientar su propuesta en sentido positivo: compilando las verdades, antes que los errores, y elaborando un adecuado sistema de referencias para que los lectores reconocieran las fuentes que merecían confianza. Véase Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, edición de C. J. Gerhardt, tomo VI, Berlín, 1885; reedición Georg Olms, Hildesheim y Nueva York, 1978.
- ¹⁶ Cf. Bayle, *François I*, O, DHC, II, p. 503.
- ¹⁷ Cf. Feijoo, "Reflexiones", § II, p. 161.
- ¹⁸ Cf. Pierre Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, marzo de 1685, art. iii, en *Oeuvres diverses*, La Haye, 1737, reeditadas por E. Labrousse, Hildesheim, Georg Olms, 1964-1982, tomo I, p. 241. En adelante nos referiremos a esta edición por medio de las siglas NRL, agregando mes, año, artículo y número de página.
- ¹⁹ Cf. Bayle, *Quinte Curce, in corp.*, DHC, IV, p. 10.
- ²⁰ Cf. Bayle, NRL, abril de 1685, art. vii, OD, I, p. 267.
- ²¹ Cf. Bayle, *Henri III*, R, DHC, II, p. 735b y n. 89.
- ²² Cf. Bayle, *Paterculus*, C y E, DHC, III, p. 612.
- ²³ Cf. Bayle, *Hailan*, E, DHC, II, p. 680 y n. 32.
- ²⁴ Cf. Bayle, *Sabellius*, A, DHC, IV, p. 108, y *Capriata*, D, DHC, II, p. 49.
- ²⁵ Cf. Bayle, *Bellarmin*, E, DHC, I, p. 504a.
- ²⁶ Cf. Bayle, *Camden*, G, DHC, II, p. 29.
- ²⁷ Cf. Bayle, *Henri IV*, F, DHC, II, p. 739a.
- ²⁸ Cf. Feijoo, "Reflexiones", § XIII, p. 166, y Bayle, *Abderame*, L, DHC, I, p. 13.
- ²⁹ Cf. Bayle, *Fausta*, A, DHC, II, p. 450.
- ³⁰ Cf. Bayle, *Guevara*, B, DHC, II, p. 632.
- ³¹ Cf. Bayle, *Guevara*, B, DHC, II, p. 632.
- ³² Cf. Bayle, *Helene*, N, DHC, II, p. 705.
- ³³ Cf. Bayle, *Penelope*, F, DHC, III, p. 647.
- ³⁴ Cf. Bayle, NRL, diciembre de 1684, art. V, pp. 185-186.
- ³⁵ Cf. Bayle, *Busiris, in corp.*, DHC, I, p. 714, y D, p. 715.
- ³⁶ Cf. Bayle, *Artemise, in corp.* e I, DHC, I, p. 365.
- ³⁷ Feijoo, "Reflexiones", § XXV, p. 170.
- ³⁸ Cf. Bayle, *Macedoine*, H, DHC, III, p. 241a, y *Apeles*, C, DHC, I, p. 258.
- ³⁹ Cf. Bayle, *Lucrece, dame romaine, in corp.*, DHC, III, p. 203.
- ⁴⁰ Cf. Feijoo, "Reflexiones", § XXXIII, pp. 172-173, y Bayle, *Mahomet, in corp.*, C, EE y FF, DHC, III, p. 256 y pp. 267-268.
- ⁴¹ Feijoo, "Reflexiones", §XXXIV, p. 173.
- ⁴² Cf. Bayle, *Eginhart*, A, DHC, II, p. 343.
- ⁴³ Cf. Bayle, *Boleyn*, D, DHC, I, pp. 596-597.
- ⁴⁴ Cf. Bayle, *Concini, in corp.*, C, G y H, DHC, II, pp. 206-208; *Galligai*, D y E, DHC, II, pp. 525 y 526; y *Grandier, in corp.*, B, E y G, DHC, II, pp. 589-591.
- ⁴⁵ Resta, por ejemplo, una observación acerca de la veracidad de los historiadores que Feijoo hace en el parágrafo XLIII y resulta muy similar a la que Bayle incluyó en la Observación D del artículo *Remond* (DHC, IV, p. 47).
- ⁴⁶ Citado por Eduardo Subirats, *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981, p. 59. La cita correspondería a la *Lógica Moderna* publicada por Piquer en Valencia en 1747.
- ⁴⁷ E. Subirats, *op. cit.*, p. 57.
- ⁴⁸ Cf. *supra*, nota 9.
- ⁴⁹ Cf. Bayle, *Mariana*, G, DHC, III, p. 329.
- ⁵⁰ Cf. Feijoo, "Reflexiones", § x, p. 164.
- ⁵¹ Cf. Bayle, *Bellarmin*, E, DHC, I, p. 504.
- ⁵² Cf. Bayle, *Buchanan, in corp.*, DHC, I, p. 694.
- ⁵³ Cf. Bayle, *Camden*, G, DHC, II, p. 29.
- ⁵⁴ Bayle, *Usson*, F, DHC, IV, p. 486.

⁵⁵ Feijoo, "Reflexiones", § iii, p. 161.

Un tratado de retórica en el Códice Escorialense J-III-9¹

Luis Ángel Sánchez
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

El Códice Escorialense J-III-9 consiste en un conjunto de manuscritos redactados en su mayoría por colegiales jesuitas pertenecientes al Colegio Máximo de Córdoba (Argentina), entre los años 1741 y 1759, según se consigna en algunos folios del mismo². Contiene cuarenta trabajos redactados en lengua latina y treinta y cinco en lengua castellana y tratan de diversos temas teológicos, filosóficos, y científicos³. El breve opúsculo intitulado *Aliqua de sintaxi ornata*, que se desarrolla entre los folios 30r y 35v del códice, es el único tratado entre los trabajos que componen el manuscrito que versa sobre retórica. Si bien el título del mismo no menciona este término, el análisis del contenido de la obra permite concluir que *sintaxis ornata* hace referencia a una disciplina cuya delimitación de campo de estudio coincide con el de la retórica en este período histórico. La finalidad del tratado es ofrecer a estudiantes de los primeros niveles de formación una serie de preceptos tendientes a lograr una expresión latina correcta y elegante, para lo cual se establece un plan de dos etapas que motivan la imposición del título del tratado:

- 1) La primera se centra en la correcta disposición de las palabras en la oración. Dicha etapa constituye el dominio de la sintaxis, cuya función es someter la materia del discurso a un conjunto de reglas que tienen por objeto, por un lado, evitar el solecismo, o incorrección gramatical, y el barbarismo, o expresión ajena al espíritu del latín clásico, y por otro, lograr una expresión pura y elegante, es decir, la *puritas* o *latinitas*, términos que en el contexto del presente tratado son casi sinónimas.

- 2) La segunda toma como educto la construcción correcta lograda en la etapa anterior y la somete a un proceso de embellecimiento u ornamentación. Se trata del dominio del ornato, o *elocutio* en la terminología de la retórica tradicional, cuyo objetivo es lograr en el nivel de las palabras aisladas y en el de su conexión una expresión elegante, es decir, la *elegantia* o *venustas*, y digna de admiración.

Escrito en letra humanística cursiva del tipo bastarda española evolucionada por un solo amanuense⁴ (el mismo que redacta otros dos pasajes del códice), y cuyo autor permanece desconocido al igual que el

lugar y fecha precisos de redacción, el tratado abarca tres capítulos que emulan el plan tradicional de investigar la pureza de estilo en el dominio de las palabras aisladas (capítulo primero), en el de las palabras en conexión⁵ (capítulo segundo), y culmina con una disertación sobre la elegancia del discurso en los dos planos antes mencionados y en el de su totalidad (capítulo tercero).

Pureza en las palabras aisladas

El capítulo primero se propone investigar la pureza de las palabras en sí mismas (*verbis singulis*), para lo cual define pureza como el empleo de palabras (*verba*) y modos de hablar (*modi loquendi*) propios del latín clásico (siglo I a. C.). La mención de este período de la lengua latina induce a nuestro desconocido autor a elaborar un canon de autores ordenados a la manera del mito de Hesíodo en cuatro edades sucesivas, cada una de las cuales presupone un grado más elevado de corrupción con respecto a la edad precedente: edad de oro, de plata, de bronce y de hierro (folio 30v). La edad de oro es el período que abarca los siglos II y I a. C., y comprende autores como Virgilio, Lucrecio, Ovidio, Horacio, etc., siendo su mayor exponente Cicerón. La edad de plata (siglo I d. C.) incluye autores como Fedro, Veleyo Patérculo, Plinio, Séneca, etc.; la de bronce, Marcial, Suetonio, Quintiliano, Frontino, etc.; y la de hierro, Aulo Gelio, Apuleyo, Macrobio, Claudiano, entre otros. De acuerdo con este canon, se recomienda a los estudiantes que recién inician los estudios emplear en sus composiciones palabras y modos de hablar que figuren en los autores del período áureo, con lo que el paradigma literario por excelencia es la prosa ciceroniana, aunque una vez que se han fortalecido en la elocuencia latina pueden utilizar recursos estilísticos propios de Séneca, Plinio, o de cualquier otro autor no canónico (folio 30v). Como consecuencia de esta afirmación se consideran de dudosa pureza y de uso no recomendable muchas de las palabras acuñadas en los períodos posteriores al latín clásico, tales como las terminadas en -ia (*sutoria, infirmaria*, folio 30v), en -issa (*doctorissa, ducissa*, ibidem), en -ista (*minorista, humanista*, ibidem), en -tas (*idoneitas, tabitas*, ibidem), en -ura (*captura, tortura*, ibidem), etc., y que figuran en léxicos bilingües como el *Calepino* de Salas⁶ (folio 30r). Del mismo modo, se consideran barbarimos los términos técnicos acuñados por el lenguaje filosófico, como los terminados en -ivus (*intellectivus, activus*, folio 31r), en -bilis (*serielabilis, remissibilis*, ibidem), y en -arius (*secretarius, confesarius*, ibidem). También se critica la creación de ciertos tipos de neologismos, como la derivación de adverbios en -ter (*cordialiter, infalibiliter*, ibidem), de adjetivos en -ficus (*vivificus, salvificus*, ibidem), y casos de composición en los que se mezclan palabras que provienen de distintas lenguas (*monachus,*

archidux, ibidem). El mismo principio canónico lleva a considerar barbarismo el uso de lexemas con un significado distinto al que poseían en el período áureo, como *conversatio* en lugar de *consuetudo familiaris*, *officium* en lugar de *dignitas* (folio 30v).

Pureza en la conexión de palabras

El capítulo segundo se centra en el dominio de la sintaxis oracional, cuya definición responde a la concepción medieval de gramática, inspirada en Prisciano (Arens 1976: 58): “la sintaxis establece normas para evitar el solecismo y el barbarismo” (folio 31r). De acuerdo con esta definición se dan ejemplos de solecismo en donde se enuncia la regla gramatical transgredida y se muestra a continuación la oración correctamente construida: *Ita fuit miratus quod fecit crucem super crucem* (“se sorprendió de tal manera que hizo una cruz sobre otra”). En este caso, nuestro autor explica que el solecismo radica en la transgresión de la regla gramatical que prescribe que luego de *adeo*, *ita*, *tam*, *talis*, debe colocarse la conjunción *ut* seguida por un verbo en modo subjuntivo, y nunca la conjunción *quod* (folios 31r-31v), como también luego de verbos de voluntad, ruego, necesidad, se usa *ut*, nunca *quod*. Otras estructuras en las que es muy frecuente hallar solecismos son los sintagmas que designan expresiones temporales; el uso de preposiciones en estructuras instrumentales y de precio, la expresión del agente en construcciones de infinitivo, y las perífrasis de perfecto pasivo en la que es muy común la confusión de verbos deponentes por pasivos (folio 31v).

Una vez superado el solecismo, hay que evitar el barbarismo oracional, cuyo estatuto no se define pero se advierte de qué manera se produce y se lo ilustra con ejemplos. Sobre la base del principio de que cualquier significado puede expresarse en cualquier lengua, el barbarismo surge cuando se desea expresar en latín una oración con estructura propia de otra lengua, traduciendo palabra por palabra sin respetar la estructura del latín áureo. Ej.: traducir la frase castellana *me cogio de los cabellos* por la frase latina *accepit me apud capillos*. La traducción correcta es *capillos vulsit* (folio 32r). Con mucha frecuencia se producen barbarismos al construir frases verbales con *debeo*, *volo*, y *possum*, expresiones que se recomienda sustituir por la perífrasis deóntica con gerundivo (*non video quare debetis ridere* debe escribirse *non video cur ridendum sit vobis* “no veo por qué os tenéis que reír, folio 32r); también se producen con suma frecuencia en algunas frases de uso conversacional, como *bene tibi credo, id est bene potuisses facere*, para expresar *bien te creo, pudieras haber hecho esto bien*, cuyas expresiones correctas en latín son: *satis credo, tu facere id potuisses* (folio 32r). La reiteración de partículas en narraciones se

considera también un ejemplo de barbarismo oracional (folios 32r-32v). Al final del capítulo se exhorta a los alumnos a complementar la explicación del maestro con una práctica constante de la lectura y memorización de pasajes canónicos, con el fin de pulir la pureza de las oraciones.

La elegancia del discurso

A partir de una concepción de la *elocutio* semejante a la de Cicerón, se establece la necesidad de dotar de elegancia al discurso en su totalidad, objetivo que según el autor del tratado se logra mediante la consecución de cuatro características: armonía, ornato, elegancia y congruencia. La combinación de estas características redundando en el estilo propio de cada escritor, el cual se define como un principio de estructuración que responde a una idea cuasi arquitectónica. Al igual que la elegancia de los edificios –que se percibe en la adecuación de sus partes constitutivas y de su ornamentación a un plan arquitectónico predeterminado, que difiere según se trate de un palacio, un templo, un edificio urbano y uno rústico– la elegancia de un discurso se logra, por un lado, mediante la armonización de la pureza de las palabras a la medida justa del período, y por otro, mediante la adaptación de los períodos a las restricciones de los diversos géneros literarios. Con lo cual se concluye que tendremos distintos modelos de elegancia según se trate de una narración histórica, una sátira, o una carta (folio 33b), en lo que se ve muy claro el eco de la concepción ciceroniana de lo *aptum*. Todos estos preceptos están seguidos de su correspondiente ejemplificación, en la que se reconoce el manejo de fuentes clásicas como Tito Livio (folio 35a), y en otros casos, la no mención de fuente alguna del pasaje citado como ejemplo hace pensar en la confección de ejemplos *ad hoc*, como la narración de la destrucción de Corinto (folio 33b), o la del maestro de primeras letras (folio 34b). Una vez logrado lo *aptum*, que en nuestro autor consiste en adecuar las variantes estilísticas al género literario correspondiente, hay que someter el discurso al proceso de embellecimiento, tarea que se encomienda al nivel del *ornatus*. En este momento se recomienda una serie de reglas para alcanzar una expresión “digna de admiración”, como parafrasear algunas palabras mediante frases sinónimas, las cuales pueden hallarse en el *Tesoro* del Padre Requejo⁷ (folio 34a). Un ejemplo de este procedimiento es sustituir el verbo *morior* (“morir”) de la frase *Petrus pie et sancte mortuus est* (“Pedro murió de manera piadosa y santa”) por la paráfrasis equivalente mencionada en el *Tesoro*: *ingenti pietatis sensu vitam cum morte commutare* (“cambiar la vida por la muerte con un enorme sentimiento de piedad”), con lo que resulta la frase sinónima pero más elegantemente construida *Petrus ingenti pietatis sensu vitam*

cum morte commutavit ("Pedro, con un enorme sentimiento de piedad, cambió la vida por la muerte", folio 33v). Sin embargo, nuestro autor no deja de advertir sobre el peligro de caer en abusos de la paráfrasis, haciendo sustituciones que no resultan equivalentes en determinados contextos, con lo que recomienda los principios de medida y adecuación, que actúan como límites. Se prescribe el uso de participios y conjunciones, y se recomienda la ejercitación del orden de palabras para desarrollar la elegancia de la expresión, concluyendo el tratado con la exposición de catorce reglas sobre la elegancia.

Lengua y estilo del tratado

Escrito completamente en latín y con alternancia de algunos ejemplos en castellano para ilustrar los fenómenos gramaticales aludidos, el estilo del tratado intenta imitar lo que algunos autores llaman "la prosa periódica" de Cicerón (Murphy 1989: 26), aunque ciertos pasajes evidencian verdaderos detalles de barroquismo sintáctico que sonarían extraños al arpinate. Desde el punto de vista léxico hay que destacar como una paradoja el reiterado uso de neologismos al momento de definir conceptos importantes, a pesar de las reservas que el mismo autor expresa sobre su uso. Palabras como *conventaneus* (conveniente, adaptado), adjetivo deverbal construido sobre la base del verbo latino *convenire* (estar de acuerdo, convenir); *deselegantior*, (nada elegante), adjetivo comparativo compuesto por el prefijo privativo *des-* y el calificativo *elegans*, constituyen novedades léxicas que bien podrían entrar en la categoría de barbarismo enunciada por nuestro autor. También recurre a neologismos verbales como *expendere* (ofrecer una estimación) a partir del transitivo *expendere* (pesar, estimar), y *parsire* (ahorrar), denominativo de *parsio* (ahorro).

Del mismo modo cabe destacar la presencia de algunas anomalías ortográficas con respecto al modelo canónico del período áureo, como *compocitus* (por *compositus*), *mucicus* (por *musicus*), *praecertim* (por *praesertim*), *vrebis* (por *brevius*), *concime* (por *concinne*), *juditium* (por *judicium*), etc., las cuales abren algunos interrogantes sobre la instancia de redacción del tratado, principalmente centradas en el nivel de instrucción del amanuense, o en caso de que se trate de un dictado, sobre el tipo de pronunciación del latín por parte de la voz dictante en particular, o de la orden religiosa en general. Otro interrogante que resta por resolver es qué tipo de texto es *Aliqua de sintaxi ornata*. A lo largo del presente trabajo hemos llamado "tratado" a nuestro texto, basándonos en determinados rasgos estructurales, como la división en capítulos, y de composición, como el estilo periódico de redacción. Sin embargo se diseminan a lo largo del texto una serie de fórmulas exhortativas que le dan un tono pedagógico a punto tal que podría

tratarse de la confección por parte de un docente de un programa de enseñanza o de una guía de clase para un curso inicial de retórica, como también de manera inversa, podemos estar frente a un apunte de dicho curso tomado por un estudiante. Esta última hipótesis sería verosímil si las anomalías ortográficas descritas como también la presunta inconsecuencia en el uso de neologismos no se trataran de otra cosa que de una sucesión de descuidos atribuibles a una redacción apresurada. No obstante, la carencia de datos certeros en la presente instancia de la investigación sobre las condiciones de redacción del manuscrito J-III-9 reduce a conjetura toda posible explicación sobre las mismas.

¹ El presente trabajo forma parte de la transcripción y traducción integral del código, con miras a una edición crítica. Su autor es integrante del grupo de investigadores del proyecto PICT REDES 2000-00019 de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la República Argentina.

² F. Campos y Fernández de Sevilla (1995: 235, nota 1).

³ Para más detalles sobre el contenido del código, confrontar A. Fraschini "El Código Escorialense J-III-9: documentos cordobeses del siglo XVIII", en el presente número de esta revista.

⁴ F. Campos y Fernández de Sevilla no describe los folios que corresponden a nuestro tratado, sino un pasaje del código (el que se desarrolla entre los folios 151r y 158v) en el que claramente se observa el trazo de la misma mano que redactó los folios 30r-35v (1995: 266).

⁵ El plan de dividir la investigación sobre el ornato del discurso, por un lado, en las palabras aisladas ,y por otro lado, en su conexión, se remonta ya a Cicerón: *Nam est quidam ornatus orationis, qui ex singulis verbis est; alius, qui ex coniunctis constat.* (*De oratore* 3. 149) "Pues hay un ornato que surge de las palabras aisladas y otro que concierne a las palabras en conexión."

⁶ Esta obra del padre Pedro de Salas, titulada *Thesaurus Hispanico-Latinus utriusque linguae verbis et phrasibus abundans* está registrada en el *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu* con el título *Calepinum seu Vocabularium*. (A. Fraschini, 2003, tomo 1: 171).

⁷ Esta obra del Padre Valeriano Requejo titulada *Thesaurus Hispano-Latinus utriusque linguae verbis et phrasibus abundans* está registrada en el *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu* bajo el título de *Thesaurus Hispano-Latinus*. (A. Fraschini, 2003, tomo 1: 196).

BIBLIOGRAFÍA

- Arens, H., *La lingüística. Sus textos y su evolución desde la antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, 1976.
- Campos y Fernández de Sevilla, F., *Catálogo del fondo manuscrito americano de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial*, Madrid, 1995.

Fraschini, A. y Sánchez, L. (ed.), *Catálogo Jesuítico, Cordoba 1757*, Buenos Aires, 2003.

Murphy, J., *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, Madrid, 1989.

Antiquorum exempla: Memoria poética y retórica en las Laudationes Quinque del P. Peramás

Marcela Alejandra Suárez
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A. Petrucci (2002: 125), al referirse a la escritura y la memoria, dice: "Dentro de la enorme masa de testimonios escritos producidos y conservados (documentos, libros, distintas escrituras) es posible identificar un núcleo más estrictamente memorativo, construido por escritos explícitamente destinados, desde su concepción y su primera versión, a fines individuales y sociales de memoria." Todos estos escritos se distinguen por técnicas específicas de ordenamiento cronológico, selección de hechos del pasado y del presente que se consideran dignos de registro. Todos se dirigen a sus contemporáneos y a las generaciones venideras presuponiendo una cierta expectativa de duración. Entre estos textos, se encuentran los elogios, los textos conmemorativos expuestos, de índole pública y privada, que incluyen el recuerdo de una persona viva o ya fallecida.

El 2 de febrero de 1703 muere en Córdoba Ignacio Duarte y Quirós,¹ el fundador del Colegio Real de Monserrat,² honrado por sus virtudes y nobleza en las *Laudationes Quinque*³ del P. Peramás,⁴ que salen a la luz hacia fines del siglo XVIII, cuando se instala en el Colegio la segunda imprenta. En estos cinco elogios escritos en latín y concebidos a la manera ciceroniana, su autor, considerado el más grande humanista de la época colonial,⁵ hace gala de una formación que lleva la impronta de los escritores clásicos. Al respecto, dice Furlong (1946: 152): "Gran gloria suya haber legado al pueblo argentino cuatro obras de índole histórica, llenas de noticias sobre nuestro pasado nacional, y mayor aun el haberlas arropado en la purpúrea túnica de Cicerón." En este sentido, las *Laudationes Quinque* resultan en la actualidad un documento insoslayable acerca del diálogo que se entabla entre la tradición clásica y nuestra literatura colonial. Numerosos son los pasajes que dan cuenta de la relación manifiesta o secreta con otros textos. Esta copresencia de un texto en otro que Genette (1989: 9) denomina intertextualidad se presenta en la obra del jesuita por medio de la alusión, en ciertos pasajes de un manera más explícita y en otros de un modo menos literal. Con el objetivo, pues, de explorar esta coordenada y sus resonancias en la superficie textual nos detendremos en la *Laudatio prima* y en la *Laudatio secunda*.

Desde el punto de vista retórico, la alusión se ubica entre las figuras de pensamiento por sustitución⁶ y se la define como un hablar insinuante o por enigmas, un dar a entender apelando a los conocimientos verdaderos o supuestos del destinatario, a su cultura. En el campo de las relaciones transtextuales, aparece como un enunciado, cuya comprensión

supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente alguna de sus inflexiones.⁷ La alusión literaria es un hecho que se relaciona con el área de los sentimientos, pues recordar un modelo reproduce en la escritura la pasión que genera la literatura.⁸ El arte alusivo se caracteriza por la capacidad de decir mucho con poco y por rescatar la cooperación interpretativa del lector, quien memoria mediante es conducido a la agnición de una multiplicidad de textos.

Todo texto se configura como la absorción y transformación de otros textos. El recuerdo de formas, estilos, frases o imágenes específicas del pasado, se denomina, en términos de Conte (1986: 10-11), "memoria poética." En opinión del crítico italiano, la alusión, que tiene el estatus de una figura retórica, es decir, un funcionamiento semejante al del tropo,⁹ se define como la activación de dicha memoria y se puede dividir en dos tipos: integradora y reflexiva. La alusión integradora produce una condensación de voces en una imagen individual enriquecida por una resonancia interna. La alusión reflexiva, en cambio, implica un trasplante de fragmentos, un diálogo frente a frente entre dos voces, una confrontación intencional.

En la *Laudatio Prima* Peramás construye el elogio de Duarte y Quirós en función del tema de la nobleza y la virtud de los antepasados. Para ello recurre a la cita de unos versos de Horacio:

*Fortes creantur fortibus & bonis.
Nec imbellem feroces
progenerant aquilae columbam. (O. 4. 4. 29, 31-32)¹⁰*

Si bien está omitido el v. 30 (*est in iuuenis, est in equis patrum / uirtus [...]*)¹¹, los versos citados dan pie al jesuita para iniciar su argumentación acerca de los tiempos heroicos: *Certe heroicis illis temporibus sola commendatio virtutis distinxit e plebe nobilis.*¹² La virtud que nace de la nobleza enciende en los varones ilustres una llama que no se extingue, sino que reproduce los valores de los mayores insignes. En este contexto la alusión reflexiva es algo más que un mero repetir la voz de Horacio, pues significa el encuentro entre dos voces¹³ y, al mismo tiempo, un gesto ambiguo de reverencia, por un lado, y de recontextualización, por otro. El prestigio de la cita se extiende, en este caso, a la obra del propio Peramás como una especie de protección. La utilización que hace el jesuita del poeta augustal no apunta a la superimposición de signos en la cual un elemento toma el lugar del otro, sino más bien a la *auctoritas*¹⁴ como prueba para corroborar la justeza de su argumentación y autenticar así su propio texto.

Peramás se plantea la dificultad de definir en qué consiste la virtud y de qué modo la fuerza de la nobleza desciende sobre los hijos. En este punto, hace referencia a la memoria de los *monumenta* (estatuas, retratos, escudos) que no solo recuerdan el camino de la gloria de los antepasados sino también su inmortalidad.

Por tal razón, para tejer el elogio de Duarte, sus virtudes y hazañas, nuestro autor describe el escudo¹⁵ imitando a sus hipotextos -*Ilíada* y

Eneida- como él mismo lo expresa: [...] *veluti olim in Homericis illo scuto futura Achillis facinora, & Aeneae in altero illo Virgiliano expressa continebantur.*¹⁶

El escudo en su conjunto presenta seis símbolos: la estrella, las llaves, el ciprés, las rosas, los lirios o flores de lis,¹⁷ las cruces: *Igitur cernitis erat in scuto Duartii sena symbola: superne STELLAM, sub stella decussatas CLAVES, inferne CUPRESSUM, quaternas sub cupresso ROSAS, totidem circum LILIA, octonas denique scutum complectentes CRUCES.*¹⁸ Debajo de las llaves, se yergue el ciprés¹⁹ que es considerado ya por los antiguos un árbol con connotaciones fúnebres.²⁰ La memoria poética en su calidad de tropo retórico supone alienar un discurso de su antiguo sistema de decodificación y contexto de uso y transferirlo a uno nuevo. A propósito, pues, del árbol funerario, Peramás transfiere al contexto de las *Laudationes* una nueva cita horaciana legitimando su escritura con el gesto intertextual:

*Linquenda tellus & domus.
Neque harum, quas colis, arborum
te praeter inuisas cupressos
ulla breuem Dominum sequetur (O.2.14. 21-24)*²¹

Por el procedimiento de la citación, la vocación es múltiple ya que invoca (apela), convoca (hace presente), evoca (recuerda) y revoca (suspende).²² En efecto, Peramás revoca parte de los vv. 21-22 (*Linquenda tellus et domus et placens / uxor [...]*)²³, en tanto que los versos citados evocan una tradición, un universo y por medio de ellos se atribuye una causa pretextual a un tópico que no está aislado sino inserto en una continuidad.

El ciprés se erige, pues, en el campo del escudo como símbolo de la muerte. Este motivo connota recuerdos perdurables, *longues durées*. En tal sentido, según Guillén (1985: 275), "el topos interesa como signo, como reconocimiento de un conjunto cultural con el que el escritor enlaza activamente o se declara solidario."

A continuación Peramás escribe: *Sed non cupressus tantum, aliae etiam antiquis fuerunt arbores mortis indices. Neque enim, nisi per summam injuriam, alio, quam ad mortis indicium, et lenimen, trahat quisquam, fictas illas antiquorum in arbores metamorphoses. An vos putatis cum Heliadas in populum, Daphnen in laurum, Narcissum in florem cognominem, Attin in pinum, & Cyparissum puerum illum in hac nostram cupressum mutatos dixerunt veteres, eos has metamorphoses re ipsa factas credidisse? Enimvero sapientiores illi fuerunt, quam ut haec crederent. Finxerunt scilicet conversiones illas suorum, ut quoties pinum, & laurum, & populum, & caetera suis afficta, cernerent, toties de suis per mortem ablatis recordarentur.*²⁴ En este pasaje, el lexema *metamorphoses* implica una condensación, una integración en la que la alusión es absorbida por Peramás quien se apropia de algunos episodios de las *Metamorfosis* de Ovidio, vinculados con la transformación en árboles de ciertos personajes (Dafne en laurel,²⁵ las Helíades en álamos,²⁶ Narciso en

flor,²⁷ Atis en pino,²⁸ Cypariso en ciprés²⁹) para luego adaptarlos³⁰ al nuevo contexto. Estas alusiones establecen anafóricamente un precedente temático sobre la situación literaria que Peramás desarrolla y somete a su propia exégesis.

Al comienzo de la *Laudatio secunda*, Peramás, refiriéndose a los primeros panegiristas que produjeron elogios en honor a Duarte saturados de quejas y lamentos, aborda el tópico de la inmortalidad: Para iniciar su argumentación acude a una cita de Cicerón en relación con la memoria: *Certe oratorum princeps Tullius, Vita, inquit, mortuorum in memoria est posita vivorum*. La cita textual es la siguiente: *Vita enim mortuorum in memoria est posita vivorum* (*Phil.* 9. 5). El jesuita se apropia de la cita y la transplanta omitiendo la referencia exacta de la obra y del pasaje. De este ejemplo de autoridad se desprende que el recuerdo es el primer paso en el camino hacia la inmortalidad. Pero los argumentos que sustentan la inmortalidad de Duarte son mucho más contundentes que el recuerdo y la memoria.

Cuando el orador o el escritor tienen que decir algo de alguien, normalmente recurren a sus cualidades, virtudes y logros, esto es, a los *loci* o *argumenta a persona*, catalogados por Quintiliano (*Inst.* 5.10.24-30). Peramás utiliza dos *argumenta*: *educatio et disciplina* y *studia* y estructura el elogio destacando la sabiduría de Duarte y su inmortalidad como retórico, filósofo, teólogo y sacerdote.

Con frecuencia, las *Laudationes* ponen de manifiesto un intento de adaptación a un modelo ideal expresado por el texto clásico. Baste como ejemplo el pasaje referido al espíritu de investigación de Duarte, que nuestro autor ratifica por medio de la alusión reflexiva, en diálogo con la voz de Virgilio:

Condit opes alius, defossoque incubat auro. (507)
Exsilioque domos, & dulcia limina mutat, (511)
Atque alio patriam quaerit sub sole jacentem (512)
Me vero primum dulces ante omnia Musae, (475)
Quarum sacra fero ingenti percussus amore, (476)
Accipiant; caelique vias & sidera monstrent, (477)
Defectus solis varios, lunaeque labores. (478)
Unde tremor terris: qua vi maria alta tumescant (479)
Obicibus ruptis, rursusque in se ipsa residant. (480)
Quid tantum Oceano properent se tingere soles (481)
Hyberni vel quae tardis mora noctibus obstet. (482)³¹

Este pasaje corresponde al L. II de *Geórgicas* y se caracteriza por el hecho de presentar omisión de versos y transposición, dos técnicas que Peramás pone en práctica con el objetivo de enfatizar la sabiduría del maestro. A esta sabiduría, considerada la entrada más segura a la inmortalidad, se suma su *opus magnum*, es decir, la fundación del Colegio con el cual Duarte logró que ninguna parte de su ser pereciera. El concepto de inmortalidad y eternidad atraviesa los cinco discursos laudatorios, pero en la *Laudatio secunda* aparece reforzado por la

emersión del mito, considerado a juicio de Brunel (1994: 24), un "elemento extranjero". En este caso se trata del mito del ave Fénix. Peramás adhiere a una de las dos tradiciones que siguen los mitógrafos: el ave prende fuego a la olorosa pira que ha formado y de sus cenizas surge un nuevo Fénix.³² Este mito favorece la inclusión de unos versos de Claudiano:

*Et pater est proles sui... (24)*³³
Qui fuerat genitor, natus nunc prosilit idem,(69)
*Succeditque novus...(70)*³⁴
*...moritur, te non pereunte, senectus.*³⁵(103)³⁶

Esta serie, que pertenece al *carmen* 27 dedicado al ave Fénix, no mantiene el orden que figura en el poema sino que es transpuesta por el jesuita. Asimismo, nótese que, salvo el v.69, el resto no aparece citado de manera completa. Es probable que no sean omisiones por falta de memoria sino más bien una adaptación del material, una citación de alcance contextual, con la cual el jesuita refuerza y consolida su exposición acerca de la inmortalidad de Duarte.

La memoria poética no solo define el reconocimiento de los ecos de un texto en otro sino además la capacidad que presenta el lector de organizar el sentido de un texto en conexión u oposición.³⁷ Hacia el final de la *Laudatio secunda*, Peramás en su condición de autor-lector, define su obra en términos de oposición frente a los elogios de los primeros panegiristas ya mencionados, y convalida la exhortación a abandonar lágrimas y gemidos convocando la *auctoritas* horaciana una vez más:

Absint inani funere neniae
Luctusque turpes et querimoniae;
Compesce clamorem ac sepulchri
*Mitte supervacuos honores.*³⁸ (O. 2. 20, 21-24)³⁹

La fuerza persuasiva de la *auctoritas* es muy grande debido a la validez universal de la sabiduría que encierra.⁴⁰ Quien transplanta un pasaje, quien cita, dice Guillén (1985: 276), "valora lo repetido no calcando sino recalando y poniendo de manifiesto una voluntad de continuidad con tenacidad casi patética."

Las alusiones, transplantadas o absorbidas, reflexivas o integradoras, no aparecen aisladas sino que forman parte de un complejo espacio textual en el que su significación propia se suma a la del nuevo contexto. Es posible entonces asistir a la intertextualización de la tradición clásica y al entrecruzamiento de significaciones.⁴¹ La nobleza, las virtudes y la inmortalidad son tres tópicos que Peramás desarrolla en el elogio personal epidíctico de Duarte. En dicho elogio la significación de las citas y alusiones reside en la edificación de valores morales a partir de su funcionamiento retórico como *antiquorum exempla*.⁴²

Como ya hemos destacado, las *Laudationes Quinque* son un notable documento acerca de la tradición clásica en América. En opinión de

Genette (1989: 497), “la memoria, dicen, es revolucionaria a condición, claro está, de que se la fecunde y de que no se limite a conmemorar.” La memoria poética desplegada en la *Laudatio prima* y en la *Laudatio secunda* no es un mero repetir; por el contrario, el intrincado entramado intertextual que sublima el elogio de Duarte nos enfrenta a un nuevo concepto de nobleza basado en la *virtus* personal. En efecto, el mundo clásico que se actualiza en cada uno de los pasajes referidos interesa fundamentalmente como ejemplo de vida y como medio indispensable para entender los nuevos tiempos americanos, pues, cualquiera sea la época o el momento histórico, “la lectura de los clásicos es un viaje a las raíces” (Eco: 1994).

¹ A fines de la segunda década del siglo XVII nace en Córdoba Ignacio Duarte y Quirós, de ascendencia portuguesa. Estudia en la Universidad donde obtiene el título de Maestro en Artes y luego el de Doctor en Teología. En 1650 se ordena sacerdote.

² El Colegio Nacional de Monserrat está unido a la historia de Córdoba desde su fundación el 1º de agosto de 1687. Desde todo el virreinato llegaban estudiantes para la Universidad de Córdoba, sin tener suficiente lugar para su alojamiento. Por esta razón Fray Ignacio Duarte y Quirós hizo donación de todos sus bienes para crear un convictorio y colaborar con la Universidad en la preparación de los estudiantes. El Procurador General de la Compañía de Jesús, R. P. Diego Altamirano, gestionó ante el rey de España la autorización. Por la Cédula Real de 1685 el Colegio estuvo bajo el patronazgo real. Cf. página web <http://www.raicesyalasdecordoba.8m.com>

³ En el prólogo de las *Laudationes* el lector es advertido acerca de la necesidad de leer todos los elogios antes de emitir un juicio, pues en cada uno de ellos se desarrolla un determinado aspecto de la personalidad de Duarte: la nobleza de sus antepasados y sus virtudes privadas (*Laudatio prima*), su amor al estudio (*Laudatio secunda*), su amor a la juventud (*Laudatio tertia*), sus virtudes (*Laudatio quarta*). En la *Laudatio quinta*, precedida por un nuevo *monitum* al lector (*Lectori*), se une el elogio de Duarte con la alabanza y la recomendación de los colegios americanos para jóvenes.

⁴ Durante mucho tiempo se creyó que el autor de las alabanzas era Bernabé Echenique, según figura en la dedicatoria: *COLLEGIO REGIO MONSSERRATENSI BARNABAS ECHANIQUEIUS FELICITATEM*. Bernabé Echenique, nieto de Juan Echenique, gran protector del Colegio, pertenece a una familia influyente y poderosa dentro de los círculos sociales y políticos de aquella época. Hoy, sin embargo, sabemos sobre la base de testimonios contundentes, que el autor es el P. José Peramás, orador y profesor de retórica en Córdoba desde 1760, quien omitió su nombre a partir de una táctica frecuente entre los jesuitas. Cf. Furlong (1937: 24).

⁵ En el Archivo Provincial de Córdoba se conserva la nómina de profesores y alumnos de la universidad y del Colegio de Monserrat. Entre los primeros, figura Ladislao Orosz, Thomas Falkner, Domingo Muriel, Javier de Miranda y José Peramás. Cf. Fraschini (1999: 192).

⁶ Cf. Mortara Garavelli (1988: 294 ss).

⁷ Cf. Genette (1989: 9).

⁸ Cf. Conte-Barchiesi (1993: 81).

⁹ Cf. Conte (1986: 23 ss).

¹⁰ Los fuertes son creados por los fuertes y los buenos, y las feroces águilas no procrean tímidas palomas.

¹¹ En los novillos, en los caballos se encuentra la virtud de los padres.

¹² Por cierto en aquellos tiempos heroicos únicamente el mérito de una cualidad distinguió a los nobles de los plebeyos.

-
- ¹³ Cf. Block de Behar (1993: 87).
- ¹⁴ Cf. Lausberg (1966: 349, 358).
- ¹⁵ Cf. Suárez, M., "*Extat scutum istud: la evidentia y el discurso epidíctico en la Laudatio Prima del P. Peramás*" (artículo en prensa).
- ¹⁶ "[...] como en otro tiempo estaban grabadas las futuras hazañas de Aquiles en aquel escudo homérico y las de Eneas en aquel que pinta Virgilio."
- ¹⁷ El término latino *lilium* se traduce por lirio. La flor de lis es su representación heráldica. Cf. RAE, s.v. lis.
- ¹⁸ "Veis, pues, seis símbolos en el escudo de Duarte: arriba, una estrella; abajo de esta, unas llaves enhiestas; en la parte inferior, un Ciprés; debajo de este cuatro rosas; alrededor, otras tantas flores de lis y, por fin ocho cruces que abarcan todo el escudo."
- ¹⁹ Acerca del mito de Cypariso, cf. Grimal, s.v.
- ²⁰ P. Festus. 56. 3: *Cupressi mortuorum domibus ponebantur ideo quia huius generis arbor excisa non renascitur, sicut ex mortuo nihil iam est sperandum, quam et ob causam in tutela Ditis patris esse putabatur.*
- ²¹ Habrás de abandonar la tierra y la morada. Ninguno de estos árboles que sembraste, salvo los odiosos cipreses, te seguirá como dueño precario.
- ²² Cf. Block de Behar (1993: 86).
- ²³ Habrás de abandonar la tierra, la morada y la agradable esposa.
- ²⁴ "Pero no solo el ciprés sino también otros árboles fueron señales de muerte para los antiguos. Pues, en efecto, a no ser por una injusticia suma, nadie puede interpretar sino como indicio y consuelo de muerte, aquellas transformaciones en árboles imaginadas por los antiguos. ¿O pensáis acaso que cuando ellos cuentan que las Helíadas fueron transformadas en álamo, Dafne en laurel, Narciso en la flor del mismo nombre, Atis en pino y el niño Cypariso en este nuestro ciprés creen que estas metamorfosis fueron hechas realmente? Ciertamente que ellos fueron bastante sabios para no creer estas cosas. Imaginaron, pues, estas transformaciones de los suyos para que cuantas veces contemplasen el pino, el laurel, el álamo y demás símbolos puestos en los sepulcros de los suyos, tantas veces recordaran a los arrebatados por la muerte."
- ²⁵ Cf. Ov. *Met.* 1. 452 ss.
- ²⁶ Cf. Ov. *Met.* 2. 340 ss.
- ²⁷ Cf. Ov. *Met.* 3. 402 ss.
- ²⁸ Cf. Ov. *Met.* 10. 103 ss.
- ²⁹ Cf. Ov. *Met.* 10. 106 ss.
- ³⁰ Cf. Assis-Flawiá (1999: 29).
- ³¹ "Otro esconde las riquezas y duerme sobre el oro enterrado; cambian por el exilio sus moradas y dulces umbrales y buscan una patria que yace bajo otro sol. En cuanto a mí, ante todo, que las dulces Musas cuyo sacerdocio profeso tocado por su gran amor, me acojan e indiquen los caminos y los astros del cielo, los eclipses del sol y las variadas fatigas de la luna, de dónde proviene el temblor de la tierra, con qué fuerza se acrecientan los profundos mares cuando rompen sus barreras y descansan sobre sí mismos nuevamente, por qué los soles invernales se apresuran tanto a bañarse en el océano o qué demora obstaculiza las tardías noches."
- ³² Otros mitógrafos consideran que el ave se acuesta en el nido formado y muere impregnándolo con su semen, del cual nace el nuevo Fénix. Cf. Grimal, s.v.
- ³³ Claud. c. m. 27.24: *sed pater est prolesque sui nulloque creante*
- ³⁴ Claud. c. m. 27.70: *succeditque novus: geminae confinia vitae*
- ³⁵ Claud. c. m. 27.103: *per cinerem, moritur te non pereunte senectus.*
- ³⁶ "Y el padre es prole de sí [...] el que había sido progenitor, ahora salta como hijo, y se eleva nuevo [...] al no perecer tú, muere la vejez."
- ³⁷ Cf. Conte (1986: 29).
- ³⁸ Hay un error en la cita de Peramás que indica la oda bajo el número 17, en lugar de 20.
- ³⁹ Aléjense del inane funeral los lamentos, los llantos vergonzosos y las quejas. Ahoga el grito y abandona las honras vanas del sepulcro.
- ⁴⁰ Cf. Lausberg (1966: 359).

⁴¹ Cf. Assis-Fawiá (1999: 30-31).

⁴² A propósito de la inmortalidad que los propios alumnos pueden prodigarle a Duarte, Peramás escribe en la *Laudatio secunda*: *Nec opus est, quo id agatis, ut antiquorum exempla vobis afferamus.*

EDICIÓN

CLARISSIMI VIRI D. D. IGNATII DUARTII ET QUIROSII, COLEGII MONSSERRATENSIS CORDUBAE IN AMERICA CONDITORIS, LAUDATIONES QUINQUE, QUAS EIDEM COLLEGIO REGIO BARNABAS ECHANQUIUS, O. D., Cordubae Tucumanorum Anno MDCCLXVI, Typis Collegii R. Monsserratensis.(Edición facsimilar).

BIBLIOGRAFÍA

- ASSIS DE ROJO, M. E.-FLAWIÁ DE FERNÁNDEZ, N., "El mundo clásico grecolatino: espejo y síntesis", en BAÑULS OLLER, J. V.- SÁNCHEZ MÉNDEZ, J.- SANMARTÍN SÁEZ, J. (Eds.), *Literatura Iberoamericana y Tradición Clásica*, Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat de València, 1999, pp. 25-31.
- BLOCK DE BEHAR, L., *Una retórica del silencio. Funciones del lector y procedimientos de la lectura literaria*, México, Siglo XXI, 1993.
- BRUNEL, P. "El hecho comparatista", en BRUNEL, P.- CHEVREL, Y. (Dir.), *Compendio de literatura comparada*, México, Siglo XXI, 1994, pp. 21-50.
- CONTE, G. B., *The Rhetoric of Imitation. Genre and Poetic Memory in Virgil and other Latin Poets*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986.
- CONTE, G. B.-BARCHIESI, A., "Imitazione e arte allusive. Modi e funzioni dell' intertestualità", en CAVALLO, G-FEDEL, P.- GIARDINA, A. (Dir.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, Salerno, 1993, pp. 81-114.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 1984.
- ECO, U., "Viaje a las raíces", *La Nación*, 10 de abril, 1994.
- FRASCHINI, A. , "El aporte jesuítico al desarrollo de la tradición clásica en Latinoamérica", en BAÑULS OLLER, J. V.-SÁNCHEZ MÉNDEZ, J.- SANMARTÍN SÁEZ, J.(Eds.), *Literatura Iberoamericana y Tradición Clásica*, Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat de València, 1999, pp.191-194.
- FURLONG, G., *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Buenos Aires, Editorial Huarpes, 1946.
- FURLONG, G., *El autor de las Laudationes Quinque*", Universidad Nacional de Córdoba, 1937.
- GENETTE, G., *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989.

-
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1991.
- GUILLÉN, C., *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Crítica, 1985.
- LAUSBERG, H., *Manual de Retórica Literaria. Fundamentos de una Ciencia de la Literatura*, Madrid, Gredos, 1966-1967.
- MORTARA GARAVELLI, B., *Manual de Retórica*, Madrid, Cátedra, 1988.
- PETRUCCI, A., *La ciencia de la escritura. Primera lección de paleografía*, Buenos Aires, FCE, 2002.

La educación musical en el proyecto misional jesuítico. El caso de Mojos.

Susana Antón Priasco
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
CONICET – SECyT

El papel que la música ocupó en la tarea evangelizadora llevada adelante por los misioneros jesuitas es un aspecto ampliamente conocido y difundido en la actualidad¹, pero creemos que resulta sumamente interesante profundizar con algo más de detenimiento en la enseñanza musical, ya que las escuelas de música y luthería, junto con las Capillas Musicales, fueron instituciones que sobrevivieron a la expulsión de los jesuitas y que los gobernadores civiles intentaron mantener activas a lo largo de los años.

El objetivo de este trabajo es presentar de una manera sintética el funcionamiento de las escuelas de música y de los talleres de luthería en las misiones de Mojos a partir de la información surgida de la gran cantidad de documentos administrativos conservados, fundamentalmente del período posterior a la expulsión de los misioneros, lo que nos permite, a diferencia de lo ocurrido en otras regiones, trazar un panorama más completo sobre estas instituciones². Asimismo intentamos mostrar que la educación musical formó parte de un plan pedagógico más general, cuyo único objetivo no era la preparación de especialistas en un oficio sino también la formación de habitantes conscientes de su papel en la sociedad.

La educación en la cultura misional

La tarea de los jesuitas en las misiones de América del Sur no se orientaba solamente hacia la catequización y el cuidado espiritual de los aborígenes; también pretendía alcanzar otros objetivos, tales como conseguir el bienestar económico y el desarrollo cultural de cada una de estas comunidades. Así lo atestigua el jesuita José Cardriel (1704-1772?), misionero en la provincia jesuítica del Paraguay, para quien la tarea misional debía también "... entender de cosas temporales, de labranza, de pastoreo de ganado, de fábricas de iglesias y de casas, de oficios mecánicos como herreros, carpinteros, plateros, pintores, tejedores, etc., y de economía doméstica y externa y de música ...".³

Teniendo esto en cuenta, no es difícil entender que, como parte de la atención a los asuntos temporales, la educación haya ocupado un papel fundamental dentro de la vida de las reducciones. Es el mismo padre Cardriel quien deja constancia de ello, subrayando justamente cuánto dependía de una educación adecuada el orden y el bienestar de la comunidad:

... en la crianza de los muchachos de uno u otro sexo se pone mucho cuidado, como lo ponen todas las Repúblicas bien ordenadas; pues de su educación depende todo el bienestar de la República. Hay escuelas de leer y escribir de música y de danza para las fiestas eclesiásticas, que no se usan en cosas profanas ...⁴

Ahora bien, al hablar de cualquier aspecto de la vida de las misiones y del sistema que regía la misma, se debe tener en cuenta que no se trató de un simple trasplante de la cultura europea a los nuevos territorios americanos. Por el contrario, los jesuitas realizaron una cuidadosa selección de aquellos elementos de la cultura europea que les resultaban útiles para llevar adelante su trabajo de evangelización y los adaptaron a la idiosincrasia indígena. Dicha adaptación, al unirse con tradiciones y hábitos propios de los pueblos nativos que se mantuvieron inalterados, dio origen a una nueva cultura, distintiva, con características particulares: la "cultura misional", tal como el historiador David Block la ha denominado⁵.

Otro aspecto a tener en cuenta es que la educación no estaba sólo destinada a los niños sino también a los adultos, quienes eran entrenados en las nociones básicas de la tecnología de la construcción, la agricultura, la ganadería o la manufactura de materias primas. Asimismo eran iniciados en la nueva fe de una manera muy peculiar: no sólo recibían enseñanzas de los sacerdotes sino también de sus propios hijos en sus casas ya que según palabras del padre Altamirano "... los hijos la enseñaran a sus padres que más fácilmente aprenderá que pudieran de los jesuitas ..."⁶.

Sin embargo, el elemento quizás más interesante dentro del conjunto de estrategias utilizadas en las misiones para la integración de los aborígenes era la enseñanza musical. Sobre este aspecto nos detendremos a continuación un poco más, pues contiene a nuestro juicio algunos rasgos que merecen ser vistos con más detalle.

La educación musical

La música fue, como queda dicho, uno de esos elementos europeos útiles para la tarea evangelizadora y resultó un componente importantísimo dentro del complejo proceso cultural que se produjo en las misiones jesuíticas⁷. Los jesuitas otorgaron a la enseñanza musical una enorme importancia y, siempre con un fin religioso⁸, se preocuparon por adaptarla a

todos los usos y capacidades: desde la sencilla música utilizada en la catequesis hasta el entrenamiento de músicos capaces de interpretar obras litúrgicas del barroco europeo.

De acuerdo con los testimonios de los misioneros la música que acompañaba a la catequesis estaba conformada por cantos para ser entonados en forma comunitaria como himnos y letanías, tanto de tradición gregoriana como, escritos en español o lenguas vernáculas⁹.

En cuanto elementos de las celebraciones religiosas, estas obras servían también como instrumentos para el conocimiento y la propagación de la fe. Sus intérpretes eran los catecúmenos, es decir, los mismos nativos, y la ejecución no requería de partituras por ser cantos enseñados de oído por el catequista:

...encamínanse [niños y niñas] al pórtico de la iglesia ... pónense los niños a un lado y las niñas a otro ... acabada la misa ... sálese al pueblo, allí rezan el Catecismo y cantan alguna canción al Niño Jesús, a San Ignacio nuestro padre o a otro Santo, de que saben muchas, que las han compuesto los padres...¹⁰

Las escuelas de música

Junto a esta enseñanza musical informal a la que accedían todos los catecúmenos, la documentación da cuenta, como hemos dicho, de una enseñanza musical más sistemática realizada a través de escuelas específicas. Los jesuitas dieron un fuerte impulso a la formación de grupos de intérpretes especializados debido a la importancia que tales intérpretes cobraban en las ceremonias litúrgicas "para celebrar los Divinos oficios principalmente en los días más solemnes", como dice Diego Altamirano¹¹.

El esplendor de la liturgia era fundamental para completar la tarea evangelizadora comenzada en la catequesis, de allí que los jesuitas pusieran todos los esfuerzos para desarrollar al máximo las artes que intervenían en ella: la arquitectura de los templos, sus pinturas y la música en las celebraciones religiosas.

El repertorio musical trasladado a la liturgia de las misiones estaba enraizado en la tradición académica del barroco europeo, por lo que requería, a diferencia de la música de carácter catequístico, una compleja infraestructura bastante más compleja que abarcaba intérpretes, maestros e incluso luthiers encargados de la construcción de los instrumentos necesarios para su ejecución¹².

Los niños que serían los futuros intérpretes en las celebraciones religiosas, además, eran educados en escuelas especiales y formaban parte de una "elite" dentro de la reducción. De hecho, no todos los niños accedían a la escuela de música; para entrar en ella se requería no sólo acudir a la escuela de primeras letras sino también pertenecer a la clase más poderosa

dentro de la comunidad aborígen, como ser hijos de caciques, de cabildantes, de músicos, de mayordomos o de oficiales de otras artes, que "todos son estimados como nobles"¹³.

Hay en todos los pueblos escuela ... de música con su maestro indio, en que están los hijos de los caciques y principales y los que sus padres piden que los reciban y los que desde pequeños muestran mejor metal de voz. ... si no tiene buena voz, aprende algún instrumento...¹⁴

La organización de las escuelas de música, así como la conformación de los grupos de intérpretes, estaba basada pues en la jerarquía social ya existente dentro de los diferentes grupos indígenas.¹⁵ Ser músico se convirtió en las misiones en un símbolo de status y llevaba a ocupar un lugar realmente destacado dentro de la comunidad. Lo señala claramente el padre José Cardriel:

El ser músico lo tienen por el oficio más condecorado y la mayor honra y favor que se le puede hacer al hijo del corregidor o del cacique más principal, es meterle en la escuela de música¹⁶.

Los músicos profesionales encargados de interpretar la música destinada al culto constituían la *Capilla Musical*, una institución típicamente europea cuya organización interna y repertorio imitaban estrechamente lo que se hacía en Europa en ese momento. Las Capillas de las diferentes reducciones estaban formadas por un coro con sus solistas, primeros y segundos violines, violones, órgano y arpas. Éste era el grupo instrumental básico al que se podían haber agregado otros instrumentos de acuerdo con los requerimientos del repertorio y la disponibilidad de ejecutantes, ya que los inventarios de los antiguos pueblos mencionan también bajones, trompas marinas, trompetas y fagotes.¹⁷ El número de integrantes de cada capilla parecía depender así de la cantidad de músicos con un nivel suficiente de preparación para abordar el repertorio exigido, un repertorio propio del barroco europeo, como hemos indicado, y por lo tanto no carente de complejidad.¹⁸ Pero no sólo se necesitaban músicos capacitados para la interpretación de las partituras; era imprescindible contar también con los instrumentos adecuados.

La escuelas de luthería

Otro punto importante de la tarea misional de los jesuitas fue la enseñanza de oficios. Los jesuitas entendían que un adecuado desarrollo comunitario requería necesariamente la incorporación de saberes técnicos adecuados a las necesidades laborales de las misiones.

Enseñanle también los misioneros ... los oficios mecánicos que no sabían de carpinteros, albañiles, herreros, sastres y zapateros y otros semejantes y necesarios para la vida política y racional...¹⁹

Para ello se utilizó como medio habitual de trabajo el entrenamiento de aprendices quienes después se encargaban de formar a otros habitantes del pueblo, fundamentalmente a los niños que debían iniciarse en cada oficio. El padre Cardriel relata así lo que sucedía en las misiones guaraníes al respecto:

... Luego de almorzar parte [de los muchachos] va a ayudar a los tejedores, pintores, estatuarios, &c., y aprender de ellos...²⁰

Ese entrenamiento, sin embargo, no se limitaba a ser un procedimiento interno a cada misión. Gracias a la documentación conservada, se pudo saber que era práctica habitual que los artesanos formados se hicieran cargo también del entrenamiento de los nativos de otras misiones recién fundadas. Un documento del año 1779, por ejemplo, nos muestra cómo un grupo de indios artesanos de la misión de Nuestra Señora de Loreto -en la región de Mojos- parten con sus familias hacia un pueblo establecido muy poco tiempo atrás:

Razón de los indios oficiales que van de esta misión de Ntra. Sra. de Loreto a la reducción de los indios yuracarés y de las herramientas que llevan correspondientes a sus oficios. [...] Músicos: Pedro Pablo Auci, casado con Ana Mocuriru, lleva dos hijos: Fermín y J[ose]ph y una chica de pecho. Su compañero Thomas Tibi, casado con María Ana Moresaru, con dos hijas, María Rosa y María Lorenza. De instrumentos llevan: un monocordio, un biolón, dos violines y los respectivos papeles de solfa ... todo lo cual lo tengo reunido para el establecimiento de la nueva conversión de yucararés...²¹

Como se verá, el oficio al que se hace referencia en este pasaje es el oficio de músico, el cual solía ir acompañado del oficio de fabricante de instrumentos, es decir, la luthería. Los jesuitas se preocuparon especialmente por desarrollar ese oficio, visto que era difícil contar con los instrumentos idóneos si los pueblos de las misiones no conseguían autoabastecerse. Es cierto que en la etapa de establecimiento de algunos de los nuevos pueblos, los instrumentos musicales fueron llevados desde Europa por los misioneros. Así ha quedado documentado en una carta del padre Antonio Sepp, misionero de las reducciones de Yapeyú quién declaraba en el año 1691 que "... el Procurador que vino con nosotros, compró en los Países Bajos un órgano ... Asimismo me compró diversos instrumentos musicales en España, ente ellos una espineta, un clavicordio, una trompa marina y

varías chirimías. Estos fueron terriblemente caros ...".²²

El objetivo fue entonces encarar la tarea de entrenamiento de los artesanos nativos, actividad que podemos constatar en las misiones de Mojos, por ejemplo, a través del testimonio dejado por el misionero Francisco Eder:

...Jamás he admirado bastante cómo absolutamente todos los indios, incluso los niños de ocho años a veces saben fabricar estas flautas con tanta exactitud que el músico más sabio no encontraría la más leve disonancia ... Ellos mismos construyen todos los instrumentos que se suelen hacer de madera; y no sólo los que llevan cuerdas sino incluso los que llamamos de viento, como el oboe, el fagot, la flauta travesera y otros muy parecidos.²³

Este tipo de descripciones podrían considerarse en principio como el producto de un excesivo entusiasmo de los misioneros por su trabajo con los nuevos fieles. Sin embargo, los inventarios de los bienes dejados por los jesuitas, luego de su expulsión, demostrarían que el padre Eder no exageraba al relatar los instrumentos que podían fabricar los indígenas. Los talleres de luthería existentes en las misiones estaban por lo general muy bien provistos; así, por ejemplo, en el inventario realizado en el año 1790 sobre los bienes del pueblo de San Pedro se constata la existencia de "trece taladros de agujerear flautas, tres limas de hacer bajones, ocho taladros de hacer chirimías, dos fierros grandes de amoldar madera para violines y violones".²⁴ En algunas misiones, además, el trabajo de luthería tuvo tal desarrollo que se establecieron talleres dedicados a la construcción de órganos. Una de esas misiones parece haber sido el pueblo de San Pedro. Lo demostraría un pedido de maestros organeros que se hizo llegar a las autoridades de dicho pueblo y también un expediente que los indios de San Pedro remitieron al gobernador Lázaro de Rivera en 1786, donde reclaman, entre otras cosas, la falta de pago por la construcción de dos órganos, uno destinado al convento de la Merced en Santa Cruz de la Sierra y otro a la población de Tarata, en Cochabamba.

...Xavier Espinosa de oficio organista, dedujo que tiene por concluir un horgano grande y sabe que su destino es para la Yglesia de Tarata a petimento del Doctor Don Ángel Mariano Moscoso. Reselándose de que su trabajo quede sin premio, del mismo modo que lo experimento con el que laboró para la ciudad de Santa Cruz y sirve en el coro del combento de la Merced: pide se le de providencia que remunere su travajo...²⁵

Estos documentos, dan cuenta del importante desarrollo que había alcanzado el arte de la luthería en las misiones jesuíticas: dicho arte conformaba la otra cara de una adecuada educación musical, y ambos constituían un camino que los misioneros consideraron imprescindible tanto

para el desarrollo cultural como para el desarrollo religioso de las nuevas comunidades. A continuación, trataremos de examinar qué paso después que los jesuitas fueron expulsados de las tierras americanas por Carlos III en 1767.

La época postjesuítica

El primer dato a tener en cuenta es que, de acuerdo con la información que proporciona la colección documental René-Moreno, las escuelas de música continuaron funcionando después de la expulsión de los jesuitas. De esa conservación se ocupó el mismo gobernador Lázaro de Rivera, quien al hacer cargo del gobierno civil de Mojos dicta un Reglamento de Gobierno en el que, entre otras cosas, regula las actividades de las escuelas de música ordenando que los administradores de cada pueblo

...con igual atención y cuidado han de procurar el adelantamiento de la música, disponiendo que el Maestro de Capilla tenga su escuela para enseñar a diez o doce muchachos, practicando lo mismo con todas las artes para que no se olviden.²⁶

Este gobernador, además, concedió gran importancia a los músicos que fueran buenos maestros y dispuso que, si fuera necesario, los muchachos de un pueblo viajaran a otro para recibir la instrucción adecuada. De esa posibilidad da buena constancia una consulta que le hace el administrador de un pueblo sobre unos indios que debía mandar a estudiar a otro lugar:

... he suspendido la remisión de los dhos. muchachos q.e V.S. me ordeno en el Auto de Visita, se mandasen a esa capital [San Pedro] a fin de adelantar y que aprendiesen la Musica y assi V.S. determine si los mandare ..." quienes finalmente llagaron al pueblo de San Pedro " ... para la escuela de Musica y luego se hizo cargo de ellos el Maestro de Capilla, con la prevencion de q.e .los enseñe y adelante con la mayor brevedad ...²⁷

Esta protección especial que las escuelas jesuíticas recibieron de algunos gobernadores permitió que las enseñanzas se conservaran en buena forma hasta finales del siglo XVIII. En la documentación administrativa de 1793, por ejemplo, se encuentran numerosos testimonios del trabajo desarrollado por los Maestros de Capilla como maestros de música de los más jóvenes. El administrador del pueblo de Reyes en una carta la gobernador Zamora declara así que:

... d[ic]ho indio [Pedro Jausi] en la ocasion de Maestro de Capilla, quien ha enseñado a barios muchachos y adelantado a otros en la musica pues me dicen que los jueves de este pueblo q.e antes no habia quien oficiase una

Misa y hoy ya lo hazen con otros diversos tonos q.e sus agradables voces conciertan...²⁸

Y en 1795, otro administrador del mismo pueblo en un nuevo oficio al gobernador Zamora describe el estado en que se encontraba la escuela de música, dejando testimonio de que no sólo continuaba la instrucción de los jóvenes como instrumentistas sino también como luthiers:

Participo a V.S. segun lo ordenado en el arti.o 41 del Reglam.to el estado pres.te de la Escuela en la q.e se ban adelantando los Musicos, principalmente los q.e tocan Biolone, Biolines y Flautones, con los muchachos Tiples ... asimismo para completar la encordadura del monocordio se necesitan algunos alambres ...²⁹

La atención por la educación musical, de todas maneras, debió haberse debilitado hacia finales del siglo. Esto se puede inferir a partir de los informes de diferentes gobernadores, los cuales observan un deterioro progresivo de la enseñanza que se impartía en las escuelas de música. Hacia 1804, por ejemplo, el nuevo gobernador de Mojos, Antonio Álvarez de Sotomayor, redacta un informe en el que consigna que

... los mozos que tomaron alguna instrucción en el castellano y en las primeras letras en esta capital [San Pedro] durante el gobierno de Lázaro de Rivera, no son capaces de enseñar [...]. Las escuelas de música siempre continúan a cargo de los Maestros de Capilla y también estaban abandonadas. Los estados manifestarán a V. S. que faltan papel, alambres, cuerdas y otros útiles para ellas ...³⁰

Este gobernador, empero, constatando el estado de decadencia en el que había caído la educación en las antiguas misiones, se preocupó por fomentar su reactivación y porque tal reactivación se haga conservando las instituciones establecidas por los misioneros jesuitas originalmente. Alvarez de Sotomayor decidió así aprobar un expediente para que las escuelas se restablezcan

... con Maestros de toda clase de oficios y sus doctrineros que les enseñen la Ynstruccion Moral que Vuestra Alteza se sirviese adoptar, separando un corto numero de entre ellos para la Solfa [música] para escribir y leer. Deben proveer otras escuelas de todos los utensillos necesarios para ejercer los oficios de tejedores, herreros, carpinteros, pintores, torneros, zapateros ...³¹

Las medidas del gobernador deben haber tenido un buen efecto, puesto que en los censos de población que se realizaban anualmente y en los que se dejaba constancia tanto de las profesiones de los habitantes, el número de oficios relacionados con algún aspecto de la música es

considerable. De acuerdo con un censo realizado en el pueblo de la Santísima Trinidad en el año 1803, por ejemplo, el número de aprendices en la escuela de música eran "trece tiples con ejercicio o estudio de solfa y quince músicos con ejercicio del violón, violín, arpa y viola".³²

Y todavía en 1831 en el pueblo de San Joaquín, sobre un total de 739 habitantes, 30 eran músicos, divididos entre cantantes e instrumentistas.³³

Estos datos nos enseñan que, a pesar de la gran cantidad de cambios introducidos en las antiguas misiones, muchos aspectos de su cultura misional fueron conservados por las comunidades aborígenes. Algo que recibe una ratificación particularmente interesante a través del testimonio del viajero francés Alcides D'Orbigny, quien en el siglo XIX y durante la época de la República describió con detalle las actividades artísticas de las antiguas misiones. D'Orbigny dio testimonio entonces tanto de la existencia de las capillas musicales a cargo de un maestro de capilla como de la continuidad de actividades como la enseñanza musical y la luthería.

El maestro de capilla y su segundo, el maestro de canto –ambos indios– que dependían del religioso encargado de lo espiritual, dirigían la música, los cantos, música y danza. Instruían a los jóvenes en la lectura, escritura y copia de la música; eran por lo general los indios más cultos.³⁴

Conclusiones

De todas las artes que contribuían a dar "mayor gloria de Dios", la música fue la que más "se han esmerado en introducirla y adelantarla los misioneros, más de lo que acostumbran en los Colegios".

El propósito que la educación en general y la música en particular tenía en las misiones distaba bastante del que los jesuitas mismos le daban al impartirla en los colegios. En éstos sólo era uno de los otros tantos elementos, aunque en algunos casos inclusive era una forma de adquirir un oficio, tal como lo demuestra una Carta Anua en la que se hace referencia a la enseñanza los hijos de españoles pobres del Colegio de Asunción: "Santo remedio de estos males [la pobreza] es la disciplina y en especial el enseñarles a cantar. De este modo se hacen para servir como cantores en el templo y se ganan su sustento, módico en estas regiones ...".³⁵

Como hemos podido ver la educación musical no sólo cumplía con el objetivo de formar los intérpretes necesarios para las celebraciones litúrgicas sino que tenía, además, un fin temporal más amplio dentro de la vida de las reducciones, ya que de una educación adecuada de los hijos de los caciques y otros importantes personajes de la reducción dependía el orden y el bienestar de la comunidad. A través de la educación formal "se les imprimen [a los alumnos] más de cerca las virtudes cristianas, se hacen capaces para gobernar a los demás, para cuidar las oficinas y haciendas comunes del

pueblo, para capitanes y cabos de guerra y mandar a los otros indios ...".³⁶

BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRANO, Diego Francisco, *Historia de la misión de Mojos* (1699), edición de José Vicente Ballivián, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura, 1979, p. 100.
- AA. VV., *Cartas Anuas de la Provincia de Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús* (1609-1614), con advertencias de Emilio Ravignani e introducción del P. Carlos Leonhardt, S. J., Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Documentos para la historia argentina, Iglesia, tomos XIX-XX, 1927
- BLOCK, David, *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise and Secular Policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994
- CARDRIEL, José, *Compendio de la historia del Paraguay* (1780), Buenos Aires, Fecic, 1984
- CARDRIEL, José, "Breve relación de las misiones del Paraguay", en Pablo Hernández, *Misiones del Paraguay. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, 1913.
- D'ORBIGNY, Alcides, *Viaje a la América Meridional de 1826 a 1833* (1835-1847), Buenos Aires, Editorial Futuro, 1945, 4 vols.
- EDER, Francisco Javier, *Breve descripción de las reducciones de Mojos* (1791), edición de Josep M. Barnadas, Cochabamba, Historia Boliviana, 1985.
- EGUILUZ, Diego de, *Historia de la misión de Mojos en la República Boliviana* (1696), edición de Enrique Torres Saldamando, Lima, Imprenta del Universo de C. Prince, 1884.
- HOFFMAN, Werner, *Vida y obra del P. Martin Schmid S. J.*, Buenos Aires, FECIC, 1981.
- JARQUE, Francisco, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucumán, Paraguay y Río de la Plata, que comprende su distrito, Pamplona*, Juan Micon impresor, 1687, libro tercero, cap. XVI, pp. 341-342
- SEPP, Antonio (S. J.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas* (1698), traducción y prólogo de W. Hoffman, Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, Imprenta de Aldecoa, 1963-1965, 4 vols.
- WAISMAN, Leonardo, "Sus voces no son tan puras como las nuestras: la

ejecución de la música de las misiones", en *Resonancias*, Nº 4, mayo de 1999, pp. 50-57 (Instituto de Música, Pontificia Universidad Católica de Chile).

¹ Debemos destacar los trabajos de investigadores como Bernardo Illari, Víctor Rondón y Leonardo Waisman.

² Los documentos utilizados forman parte de la colección *Gabriel René-Moreno* del Archivo de la Biblioteca Nacional de Bolivia. Esta colección contiene documentación referente a la administración de las misiones desde el momento de la expulsión de la Compañía de Jesús y llegada del primer gobernador civil, don Antonio Aymerich, hasta el año 1803. Estos documentos fueron consultados durante nuestra participación como auxiliar de investigación del proyecto de investigación *Tradición escrita y tradición oral en la música de las misiones jesuíticas: el caso de Mojos*, financiado por el CONICET, dirigido por el prof. Dr. Gerardo V. Huseby (1992-1997), así como a lo largo de las investigaciones realizadas con varias becas otorgadas por el CONICET.

³ José Cardriel, *Compendio de la historia del Paraguay* (1780), Buenos Aires, Fecic, 1984.

⁴ José Cardriel, "Breve relación de las misiones del Paraguay" en Pablo Hernández, *Misiones del Paraguay. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, 1913, vol. II, p. 557.

⁵ Véase David Block, *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise and Secular Policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994, p. 26.

⁶ Diego Francisco Altamirano, *Historia de la misión de Mojos* (1699), edición de José Vicente Ballivián, La Paz, Instituto Boliviano de cultura, 1979, p. 93.

⁷ La crónica de la vida del padre Barace, misionero durante 27 años entre los Mojos, es uno de los testimonios que nos revela la importancia de la enseñanza musical: "... con mucha paciencia logró el Misionero enseñar a muchos entre ellos a cantar en canto llano el Gloria in Excelsis, el Symbolo de los Apóstoles y lo demás que se canta en la Misas Mayores ...", citado en Rubén Vargas Ugarte (1963-65), *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, Imprenta de Aldecoa, 4 vols., vol. 4, p.22

⁸ El repertorio musical traído a América por los jesuitas estaba constituido casi en su totalidad por obras religiosas.

⁹ "... un coro de niñas entonan un romance al Santísimo Sacramento todo en su lengua, con el Alabado cantado en castellano por no tener vocablos la otra lengua ..." en Diego de Eguiluz, *Historia de la misión de Mojos en la República Boliviana* (1696), edición de Enrique Torres Saldamando, Lima, Imprenta del Universo de C. Prince, 1884, p. 15.

¹⁰ José Cardriel, S. J., *Carta y Relación de las misiones de la Provincia del Paraguay* (1747), edición de Guillermo Furlong, Buenos Aires, Librería del Plata, 1953.

¹¹ Diego Francisco Altamirano, *Historia de la misión...*, p. 100.

¹² Véase Werner Hoffman, *Vida y obra del P. Martin Schmid S. J.*, Buenos Aires, FECIC, 1981, p. 64.

¹³ José Cardriel, "Costumbres de los guaraníes" en Domingo Muriel, *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, (Madrid, 1779), Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1918, pp. 51.

¹⁴ José Cardriel, *Compendio...*, p. 95.

¹⁵ Al analizar la vida de las misiones y la cultura que allí surgió, se puede ver que no resulta simple la distinción entre elementos puramente europeos e indígenas, ya que ambos aparecen continuamente unidos, lo que demuestra cómo se produjo una selección de cada uno ellos, con el fin de adaptarlos a la nueva forma de vida que suponía la misión. Los jesuitas respetaron, en cierto modo, las diferenciaciones de clase que ya existían en las comunidades aborígenes ya que esto les permitía establecer formas de gobierno y organización social de la reducción. Esto aparece claramente al analizar la forma de gobierno. Los jesuitas consideraron que el Cabildo era la forma más apropiada para el gobierno local de las misiones, siguiendo el modelo español, ya utilizado en las misiones del Paraguay. Los pobladores debían elegir cada año a sus representantes y estos, con la ayuda de los misioneros, establecer las leyes y hacerlas cumplir. Esta forma de gobierno significó el establecimiento de un modelo europeo en la organización económico-social, pero la figura del cacique no desapareció, sino que se fusionó con el Cabildo, ya que antiguos caciques ocupaban cargos en este organismo, conservando así parte de su anterior poder. Otro elemento esencial de la cultura indígena de Mojos tomada por los misioneros para construir estas nuevas comunidades, fue la concepción de *familia*. Para ellos este núcleo familiar se extendía más allá del matrimonio y sus hijos, para establecer una red social más amplia. Los misioneros reconocieron que estos grupos estaban organizados en lo que ellos mismos definieron como *grandes familias*, es decir grupos multifamiliares que compartían una vivienda y un tipo de trabajo. Las *grandes familias* estaban asociadas a la especialización en un tipo de tarea artesanal, es decir que los músicos o ebanistas, por ejemplo, formaban parte de una *familia*. Esta forma de vida en agrupaciones familiares creaba una idea de pertenencia y orden que resultó vital para la introducción de las costumbres europeas por parte de los misioneros. Véase David Block, *Mission Culture...* p. 25; Francisco Javier Eder (1791), *Breve descripción de las reducciones de Mojos*, edición de Josep M. Barnadas, Cochabamba, Historia Boliviana, 1985, p. 262 y Altamirano. *Historia ...*, pp. 83-89.

¹⁶ José Cardriel, *Compendio...*, p. 95.

¹⁷ La existencia de estos instrumentos puede comprobarse a través de los inventarios realizados por las autoridades civiles que tomaron a su cargo el gobierno de las misiones después de la expulsión de los jesuitas de América en el año 1767. Colección René Moreno: M y Ch, 1. Inventarios de bienes de los jesuitas en la expulsión. Archivo Nacional de Bolivia, Sucre.

¹⁸ Para tener un panorama más completo sobre la conformación de las capillas musicales de las misiones jesuíticas ver: Leonardo Waisman. "Sus voces no son tan puras como las nuestras: la ejecución de la música de las misiones", en *Resonancias*, N° 4, mayo de 1999, pp. 50-57 (Instituto de Música, Pontificia Universidad Católica de Chile).

¹⁹ Diego Francisco Altamirano, *Historia de la misión...*, p. 98.

²⁰ José Cardriel, S. J., *Carta y Relación...*, p. 173.

²¹ Archivo Nacional de Bolivia, MyCh, 5, XVII, fol.

²² Antonio Sepp S. J., *Relación de viaje a las misiones jesuíticas* (1698), Traducción y prólogo de W. Hoffman, Buenos Aires, Eudeba, 1971, vol. 1, p. 208.

²³ Francisco Javier Eder, *Breve descripción...*, p. 287.

²⁴ Archivo Nacional de Bolivia, Mojos E-C, año 1790, N° 8

²⁵ Archivo Nacional de Bolivia, MyCh, 9, XXV. El órgano en cuestión, al parecer, fue finalmente terminado, puesto que un documento de 1790 deja constancia del pago efectuado por el obispo a los artesanos del pueblo de San Pedro: "También puso de manifiesto el enunciado p. Fr. Antonio de Peñaloza los efectos que declaró haberle remitido el Ittmo. Sor. Obispo de Cordova en satisfacción del organo que trabajaron los indios de esta capilla para los pueblos de Tarata [...]". (Archivo Nacional de Bolivia, Mojos E-C, 1790, nº 8)

²⁶ Reglamento de Gobierno de Lázaro de Rivera, Artículo Nº 39, 9 de enero de 1790, Archivo Nacional de Bolivia, Mojos y Chiquitos, vol. 10, XIII.

²⁷ Archivo Jesuítico de La Paz MM 1790-038.

²⁸ Archivo Jesuítico de La Paz MM 1790-038.

²⁹ Archivo Jesuítico de La Paz MM 1790-038.

³⁰ Archivo Nacional de Bolivia, MyCh, 17, X.

³¹ Citado en Pablo Macera, *Mojos y Chiquitos*, Fuentes de Historia Social Americana, Lima, Seminario de Historia Rural Andina, 1988.

³² Archivo Nacional de Bolivia, MyCh, vol. 17, XIX, f. 207r.

³³ Archivo Nacional de Bolivia, M I, T. 35, Nº 24.

³⁴ Alcides D'Orbigny; *Viaje a la América Meridional de 1826 a 1833 (1835-1847)*, Buenos Aires, editorial Futuro, 1945, 4 vols., tomo IV, p. 1258. La Iglesia de San Ignacio de Mojos conserva en la actualidad un Archivo Musical que reúne obras de época jesuítica, post-jesuítica y obras de época tardía (siglo XIX) que fueron preservados a través de sucesivas copias realizadas desde la época de la expulsión hasta hace pocas décadas, lo que proporciona la evidencia de la continuidad de la actividad de esta Capilla Musical como institución de herencia jesuítica. A partir de la segunda mitad del siglo pasado se observa un proceso de deterioro por la aparición de errores de copiado, que parecería revelar la pérdida de conocimientos musicales de los integrantes de la Capilla y la transmisión del repertorio por vía oral. El repertorio conservado en San Ignacio de Mojos, sugiere que una gran parte debía llegar desde fuera de las misiones. La mayoría de las obras se deben a autores como Doménico Zípoli, Martin Schmid -misionero de Chiquitos- o Juan de Araujo -maestro de Capilla de Sucre-, lo que demuestra además el intercambio de material que existió entre las misiones y el exterior.

³⁵ "Quinta Carta Anua del P. Diego de Torres desde Córdoba" (8 de abril de 1614), en *Cartas Anuas de la Provincia de Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*, con advertencias de Emilio Ravignani e introducción del P. Carlos Leonhardt, S. J., Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Documentos para la historia argentina, Iglesia, tomos XIX-XX, 1927, p. 272.

³⁶ Francisco Jarque, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucumán, Paraguay y Río de la Plata, que comprende su distrito, Pamplona*, Juan Micon impresor, 1687, libro tercero, cap. XVI, pp. 341-342.

Revista Bibliographica Americana

Consejo editor

Editor responsable

Gustavo Ignacio Míguez (Universidad de Buenos Aires - Biblioteca Nacional)

Comité editorial

Lucas Rebagliati (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Fernanda Molina (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Carolina Carman (Universidad de Buenos Aires - MHN)

Laura Mazzoni (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Fernando Gómez (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Martín Wasserman (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Tomás Guzmán (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Daniel Quiroga (Universidad de Buenos Aires - PROHAL)

Adriana Gonzalo (Universidad Nacional del Litoral - CONICET)

Marcela Suárez (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Luis Sánchez (Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Nacional de Villa María)

Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Fernando Bahr (Universidad autónoma de Entre Ríos)

Susana Antón Priasco (Universidad de Buenos Aires)

Margarita E. Gentile (Museo de La Plata - UNA - CONICET)

Florencia Paine Ubertalli (Universidad de Buenos Aires - Biblioteca Nacional)

Consejo asesor

Silvano Benito Moya (Universidad Nacional de Córdoba - CONICET)

Leonor M. Taiano C. (Universidad de Tromsø)

José Sarzi Amade (University of Provence)

Ignacio Angelelli (The University of Texas at Austin)
Mauricio Beuchot (Universidad Autónoma de México)
José Emilio Burucúa (Universidad de Buenos Aires)
Zelia Cardoso (Universidad de San Pablo)
Lynn Cates (Austin Community College)
Paolo Fedeli (Università di Bari)
Teodoro Hampe Martínez (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Karl Kohut (Katholische Universität Eichstätt)
José Martínez Gázquez (Universidad Autónoma de Barcelona)
Walter Redmond (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Emilio Torné (Universidad de Alcalá de Henares)
Alejandro Parada (Universidad de Buenos Aires - INIBI)
José Luis Moure (Universidad de Buenos Aires - Academia Argentina de Letras)
Raúl Pano (Biblioteca Nacional)

Correctoras/es

Lucía Casasbellas Alconada (Biblioteca Nacional)
Sonia Martínez (Biblioteca Nacional - Universidad de Buenos Aires)
Matías Soich (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Bibliographica Americana

ISSN: 1668-3684

Normas de publicación

Se invita a estudiosos que indaguen en la problemática desde diversas disciplinas y enfoques a contribuir en este espacio cultural enviándonos sus aportes, ya sea presentando trabajos inéditos, artículos, reseñas de libros, informes de investigación, o resúmenes de los trabajos en progreso. Los interesados en participar deberán ajustarse a las normas de edición enunciadas a continuación:

Requisitos para la presentación de artículos

Los trabajos podrán contar con una extensión máxima de veinte páginas (60.000 caracteres con espacios, incluyendo la bibliografía, las notas y los abstracts), y deben ser acompañados por una portada donde se indique el/los nombre/s del/los autor/es, la referencia institucional, cinco palabras claves y dos resúmenes (uno en español y otro en inglés).

Los artículos deben estar escritos en letra Garamond 11 y la bibliografía, las notas y el abstract en Garamond 10.

Los títulos de los artículos deben estar centrados, en negrita y con letra 13, sin subrayar.

Los títulos de los artículos, así como también de las obras citadas, sólo llevarán mayúscula en la primera palabra, en todas las lenguas menos en inglés y alemán. En este último caso todas las palabras del título en inglés llevarán mayúscula, exceptuándose las preposiciones y los artículos; en caso del idioma alemán, naturalmente sólo los sustantivos.

La página debe ser tamaño A4 y el interlineado simple.

Las notas no deben ser colocadas a pie de página sino todas juntas al final del texto.

La bibliografía deberá incluirse al final del artículo.

Respecto a las referencias bibliográficas, en Bibliographica Americana es empleado el sistema autor-fecha sugerido por el Manual de Estilo de Chicago. El mismo asigna un formato para las citas en el cuerpo del texto y otro para la lista de referencia al final del mismo.

Citas en el cuerpo del texto

Las citas en el cuerpo del texto deben formularse mencionando entre paréntesis el apellido del autor, año de publicación y número de página/s. Por ejemplo: (Macaulay 2001, 199)

Si el autor es mencionado en el texto, su apellido no se repite en la cita. Por ejemplo: Tal como sostiene Macaulay (2001, 196-197) la lógica contractual...

En caso de que sea empleada más de una obra editada en un mismo año por el mismo autor, éstas serán distinguidas con letras adjuntas al año, letras que serán igualmente empleadas para la lista de referencias bibliográficas al final del artículo. Por ejemplo: (Moutoukias 1988a, 91) (Moutoukias 1988b, 775)

En caso de que la obra citada tenga a dos o tres autores como coautores, se mencionarán los apellidos de todos ellos. Por ejemplo: (Hoffman, Postel-Vinay y Rosenthal 1999, 79)

En caso de que la obra citada sea coautoría de más de tres autores, se mencionará sólo al primero de los autores seguido con “et. al”. Por ejemplo: (Guzmán et. al 2012, 35)

En caso de que fuesen necesarias varias referencias para un mismo pasaje del texto, éstas serán separadas con punto y coma. Por ejemplo: (Macaulay 2001, 199; Moutoukias 1988a, 91)

En caso de que fuesen necesarias varias referencias de un mismo autor para un mismo pasaje del texto, su apellido será seguido por los años de edición de las obras referidas entre comas. Por ejemplo: (Moutoukias 1988a, 1988b)

Lista de referencias al final del texto

Esta lista se constituye sólo con las obras citadas en el texto, ordenándose alfabéticamente por apellido de autor y por año de edición inmediatamente después del apellido.

Cada entrada debe ingresarse aplicando sangría francesa, de 0,50 cm a partir del segundo renglón inclusive.

Libros

Apellido del autor, iniciales de su nombre. Año. Título del libro en cursiva. Lugar de edición: editorial.

En caso de consistir en un libro cuya publicación fuese electrónica, incluir la URL (localizador uniforme de recursos) al final de la referencia. Si es necesario colocar la edición, ésta se coloca luego del título y antes del lugar, entre puntos.

Ej.: Comadrán Ruiz, J. 1969. Evolución demográfica argentina durante el período hispano (1535-1810). Buenos Aires: EUDEBA.

Artículo de revista

Apellido del autor, iniciales de su nombre. Año. Título del artículo. Nombre de revista en cursiva, volumen si corresponde (número si corresponde): páginas.

Si no tiene volumen, debe colocar el número precedido de una coma y “num.”. En caso de consistir en un artículo cuya publicación fuese electrónica, incluir la URL (localizador uniforme de recursos) al final de la referencia.

Ej.:

Jiménez-Pelayo, A. 1991. El impacto del crédito en la economía rural del norte de la Nueva Galicia. *The Hispanic American Historical Review*, 71 (3): 501-529.

Capítulo de un libro

Apellido del autor, iniciales de su nombre. Año. Título del capítulo. Título del libro en cursivas, (editado, dirigido o coordinado por) Apellidos de los editores, directores o coordinadores del libro, iniciales de sus nombres. Lugar de edición: editorial, páginas.

Ej.: Macaulay, S. 2001. Non-Contractual Relations in Business: A Preliminary Study. *The Sociology of Economic Life*, editado por Granovetter, M. y Swedberg, R. Colorado-Oxford: Westview Press, pp. 191-206.

En caso de dudas consultar *The Chicago Manual of Style*. 15th Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2003, pp. 594-640.

Para someter un artículo al referato de *Bibliographica americana* para su eventual publicación en la revista se ruega simplemente remitir el trabajo vía mail a bibliographica.bn@gmail.com.

Teléfono: 4808-6000, int. 1353

Correo: bibliographica.bn@gmail.com

Dirección: Agüero 2502 | CP 1425 | CABA

Biblioteca Nacional Mariano Moreno de la República Argentina

© *Bibliographica Americana* - Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales.

ISSN: 1668-3684.

Buenos Aires, Argentina.

Licencia para *Bibliographica*