



EL EDIFICIO DE LETRAS

Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial

Pedro M. Guibovich Pérez



UNIVERSIDAD
DEL PACÍFICO

EL EDIFICIO DE LETRAS
JESUITAS, EDUCACIÓN Y SOCIEDAD
EN EL PERÚ COLONIAL

EL EDIFICIO DE LETRAS

Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial

Pedro M. Guibovich Pérez



UNIVERSIDAD
DEL PACÍFICO

© Universidad del Pacífico
Av. Salaverry 2020
Lima 11, Perú
www.up.edu.pe

EL EDIFICIO DE LETRAS

Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial
Pedro M. Guibovich Pérez

1ª edición: agosto 2014

1ª edición versión e-book: octubre 2014

Diseño de la carátula: Múltiplo (Camila Bustamante)

Ilustración de la carátula: Cuadro “La procesión de los cuatro santos” (propiedad del Arzobispado del Cusco). Fotografía de Daniel Giannoni trabajada por Carlos Pereyra Plasencia.

ISBN: 978-9972-57-297-5

ISBN e-book: 978-9972-57-304-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2014-12363

BUP

Guibovich Pérez, Pedro.

El edificio de letras : jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial / Pedro M. Guibovich Pérez. -- 1a edición. -- Lima : Universidad del Pacífico, 2014.

176 p.

1. Jesuitas -- Perú -- Historia -- Época Colonial

I. Universidad del Pacífico (Lima)

271.53 (SCDD)

Miembro de la Asociación Peruana de Editoriales Universitarias y de Escuelas Superiores (Apeyu) y miembro de la Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe (Eulac).

La Universidad del Pacífico no se solidariza necesariamente con el contenido de los trabajos que publica. Prohibida la reproducción total o parcial de este texto por cualquier medio sin permiso de la Universidad del Pacífico.

Derechos reservados conforme a Ley.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	9
Introducción	13
San Pablo, San Marcos y los estudios universitarios	23
Como güelfos y gibelinos. Los colegios de San Bernardo y San Antonio Abad en el Cuzco durante el siglo XVII	55
El teatro escolar jesuita en el Virreinato del Perú.....	89
«Haciéndose todas lenguas en alabanza del Príncipe». El teatro escolar jesuita y los recibimientos de virreyes en Lima (1570-1700)	105
La imprenta, la evangelización y la Compañía de Jesús (1584-1620)...	117
«Probeída de toda suerte de libros»: la biblioteca del Colegio de San Pablo, en Lima.....	141
Libros antiguos en la universidad del Cuzco: la «Biblioteca de los Jesuitas».....	155
Bibliografía.....	165

AGRADECIMIENTOS

La idea de publicar esta compilación de mis ensayos sobre la labor educativa de la Compañía de Jesús en el Virreinato peruano surgió en una de las varias conversaciones que sostuve con Martín Monsalve, quien, con el entusiasmo que lo caracteriza para las empresas académicas, me alentó a presentar mi proyecto al Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico. La materialización de este libro no habría sido posible de no haber contado con el decidido y amical apoyo de Martina Vinatea y Jorge Wiese, colegas de muchos años en el Departamento de Humanidades de la misma universidad. También fue muy importante el apoyo de María Elena Romero, quien cuidó con profesionalismo el proceso de edición.

Los ensayos que componen este libro son el resultado de detenidas investigaciones en archivos y bibliotecas del Perú y el extranjero. En el proceso de obtención de información han sido muchas las deudas de gratitud contraídas. En primer lugar, mi agradecimiento a los encargados de la sección Histórica del Archivo General de la Nación y de la antigua Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú, en Lima.

En mayo de 2007, una estancia de dos semanas como profesor visitante en la Universidad de La Sapienza, en Roma, me permitió trabajar en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en dicha ciudad. También

me fue de gran ayuda poder consultar los fondos de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en Madrid, en marzo del presente año. En el Cuzco, Adrián Valer Delgado, jefe administrativo de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de San Antonio Abad, me facilitó años atrás la consulta de la llamada «Biblioteca de los Jesuitas». A todos ellos, también mi reconocimiento.

Cinco de los siete ensayos de este libro han aparecido anteriormente. Aquí las referencias bibliográficas: «San Pablo, San Marcos y los estudios universitarios», en Rodolfo Aguirre, *Espacios de saber, espacios de poder. Iglesia, universidades y colegios en Hispanoamérica, siglos XVI-XIX* (México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación y Bonilla Artigas Editores, 2013, pp. 57-83); «Como güelfos y gibelinos. Los colegios de San Bernardo y San Antonio Abad en el Cuzco durante el siglo XVII», en *Revista de Indias* (vol. 66, N° 236, 2006, pp. 107-132); «El teatro escolar jesuita en el Virreinato del Perú», en Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez, *El teatro en la Hispanoamérica colonial* (Madrid: Iberoamericana y Vervuert, 2008, pp. 35-50); «“Haciéndose todas lenguas en alabanza del Príncipe”. El teatro escolar jesuita y los recibimientos de virreyes en Lima (1570-1700)», en Marco Curatola y José Sánchez Paredes, *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo. Homenaje a Manuel Marzal. S. J.* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, pp. 545-553); y «Libros antiguos en la universidad del Cuzco: la “Biblioteca de los Jesuitas”», en *Histórica* (vol. 24, N° 1, 2000, pp. 171-181). Agradezco a Rodolfo Aguirre y Lourdes M. Chehaibar Náder, de la Universidad Nacional Autónoma de México; a Alfredo Moreno Cebrián, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; a Anne Wigger, de la Editorial Vervuert; y a Marco Curatola, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, por autorizar la reproducción de dichos ensayos. Para la presente edición, ellos han sido corregidos y, en algunos casos, enriquecidos con nueva información. Los estudios titulados «La imprenta, la evangelización y la Compañía de Jesús (1584-1620)» y «“Probeída de toda suerte de libros”: la biblioteca del Colegio de San Pablo, en Lima» son inéditos.

Con Víctor Peralta, Juan Carlos Estenssoro, Luis Eduardo Wuffarden, Carlos Cabanillas, César Itier, Adrián Lerner, Stephanie Rohner, Gabriela Ramos y José Antonio Rodríguez mantuve extensas y entretenidas conversaciones para determinar el título más apropiado del libro, su organización interna y las ilustraciones que debían acompañarlo. Carlos Aguirre, cuando fue necesario, me proveyó de bibliografía sobre los jesuitas difícil de hallar en las bibliotecas locales.

Las portadas de *Doctrina christiana* (Lima, 1584) y *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Iesu Christo en dos lenguas, aymara, y romance*, de Ludovico Bertonio (Juli, 1612) se reproducen por cortesía de la John Carter Brown Library, de la Universidad de Brown. Mi agradecimiento a su director, Neil Safier, y a la encargada de la división de cómputo e imagen digital de la misma biblioteca, Leslie Tobias Olsen, por las facilidades del caso. La fotografía de la carátula de este libro es un detalle de uno de los cuadros de la serie de la fiesta del Corpus Christi, de la Escuela Cuzqueña, que se encuentra en el Museo de Arte Religioso del Cuzco; ha sido trabajada por Carlos Pereyra Plasencia. Mi agradecimiento a dicho museo por autorizar el uso de tal imagen. El grabado de la iglesia de San Pedro (antes llamada iglesia de San Pablo) de Lima procede del *Atlas geográfico del Perú*, de Mariano Felipe Paz Soldán (1865). María Estela Reaño, de la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica del Perú, tuvo a bien proveerme la reproducción de esta ilustración.

Al publicar *El edificio de letras* quiero, en este año en que se conmemora el bicentenario del restablecimiento de la Compañía de Jesús por el Papa Pío VII, rendir homenaje a mis antiguos maestros en el Colegio de La Inmaculada. Fueron ellos quienes inicialmente guiaron mis pasos hacia el estudio de las humanidades y, en particular, de la historia.

INTRODUCCIÓN

En la parte inicial de las constituciones de la Compañía de Jesús, San Ignacio de Loyola escribió que el objeto de la orden era «ayudar las ánimas suyas y de sus prójimos a conseguir el último fin para que fueron criadas» y que para ello era necesario que los jesuitas, además de ser ejemplos de vida, estén instruidos en la doctrina. Por eso, la Compañía debía «procurar el edificio de letras y el modo de usar dellas, para ayudar a más conocer y servir a Dios, nuestro criador y señor». Para lograr este objetivo, prosigue, «abraza la Compañía los colegios y también algunas universidades», donde los que carecen de suficiente formación doctrinal se instruyan en ella «y en los otros medios de ayudar a las ánimas». Más adelante, vuelve a insistir en la necesidad de contar con sujetos idóneos para integrar la Compañía. La admisión de jóvenes de «buenas costumbres e ingenio» promete que serán «juntamente virtuosos y doctos para trabajar en la viña de Cristo Nuestro Señor» (Loyola 1952: 440). Le corresponde a la Compañía en sus colegios y universidades instruir y moldear a sus aspirantes, pero también a los que no lo son, para la causa de Dios.

En concordancia con lo anterior, se elabora en la segunda mitad del siglo XVI la *Ratio studiorum* o sistema de estudios, cuya versión definitiva aparecerá en 1599. Al inicio de la misma se dice que la

finalidad de los estudios de la Compañía es «enseñar de tal manera todas las materias coherentes a los prójimos, que mediante ello sean excitados al conocimiento y al amor de nuestro Creador y redentor» (Rey Fajardo 1979: 162). La *Ratio* comprendía tres niveles: un ciclo, que hoy llamaríamos inicial, donde se enseñaba Gramática, Poesía y Retórica latinas; uno segundo dedicado a las Artes, que incluía Filosofía y Ciencias; y un tercero compuesto por los estudios de Teología. La implantación de la «*paideia* jesuítica», como la ha llamado José del Rey Fajardo (1979), requería de un marco institucional: los colegios. Estos fueron de dos tipos: el primero, que funcionaba como residencia de sacerdotes y, en donde, eventualmente, se impartían clases de Teología, Filosofía y otras materias; y el segundo, al igual que los existentes en la actualidad, estaba destinado a la instrucción de laicos. Además de centros de formación, los colegios-residencias jugaron un rol central en el proceso de expansión de la orden. Desde ellos partieron los jesuitas para llevar a cabo su extenso, y no pocas veces heroico, apostolado por Europa, Asia y América.

Los jesuitas llegaron al Perú en 1569, en un contexto de reorganización de la administración imperial. Un año antes, en 1568, un grupo de hombres de Estado se había reunido en Madrid con la finalidad de evaluar la situación de los virreinos americanos. Francisco de Toledo, recién nombrado virrey del Perú, asistió a la reunión, en la cual se tomaron diversas medidas destinadas a mejorar la producción minera, hacer un uso más efectivo de la mano de obra indígena e impulsar el proceso de evangelización; en suma de lo que se trataba era de afirmar la autoridad de la Corona. La coincidencia de la llegada de la Compañía de Jesús al Perú con la nueva política colonial impulsada por Felipe II ha sido interpretada por algunos estudiosos como un instrumento «providencial de la política toledana» (Maldavsky 2013: 37). Sin duda, los jesuitas se instalaron en los Andes bajo la estrecha mirada de la Corona y siguiendo muy de cerca las acciones del nuevo mandatario. En 1570, el provincial Jerónimo Ruiz de Portillo, acompañado de otros tres religiosos, se sumó a la inspección general del Virreinato que impulsaba Toledo, con el objetivo de fundar un colegio en la ciudad del Cuzco. Otros jesuitas

marcharon a Ica y la costa sur, en tanto que, a instancias del virrey, se hicieron temporalmente de la cura de almas en Huarochirí. Hacia fines de la década de 1570, bajo la dirección de José de Acosta, casi todos los centros urbanos del extenso Virreinato peruano habían sido visitados por miembros de la Compañía. En 1582, la orden contaba con cinco colegios (Lima, Cuzco, Arequipa, La Paz y Potosí) y dos residencias (Santiago del Cercado en la ciudad de Lima y Juli en las proximidades del lago Titicaca [Maldavsky 2013: 37-38]). Con el tiempo abrirá colegios destinados a la instrucción de laicos bajo la advocaciones de San Martín (Lima) y San Bernardo (Cuzco) y, por recomendación de la autoridad virreinal, la orden se hará cargo de los colegios para hijos de caciques también en estas dos últimas ciudades (Alaperrine 2007). De modo que, a mediados del siglo XVII, la Compañía tenía una presencia bastante significativa en la instrucción de la élite local.

Este libro trata acerca de cómo se logró poner en funcionamiento el «edificio de letras» –entendido como proyecto educativo– en el Virreinato peruano, a partir del estudio de la historia institucional de dos de las más importantes instituciones de instrucción a cargo de la Compañía: el Colegio de San Pablo, en Lima, y la Universidad de San Ignacio (adscrita el Colegio de San Bernardo), en el Cuzco. Asimismo, se ocupa de dos de las principales herramientas de la pedagogía ignaciana: el teatro y los libros. Acorde con la *Ratio studiorum*, desde los inicios de su presencia en el Perú, los jesuitas promovieron la enseñanza de Latín en sus colegios. Y fue, sin duda, el Colegio de San Pablo, en Lima, el que más destacó en ese campo. Dada la calidad de su planta docente, la escuela de Gramática jesuítica no tardó en rivalizar con su similar en San Marcos, lo que llevó a un dilatado diferendo acerca de dónde debía impartirse Latín y bajo qué condiciones. Esta historia es reconstruida en el primer ensayo, titulado «San Pablo, San Marcos y los estudios universitarios». Se trata de un episodio central en la consolidación institucional tanto del Colegio de San Pablo como de la universidad limeña.

En el mundo colonial, la universidad era la gran formadora de funcionarios para las administraciones civil y eclesiástica del Virreinato

peruano, pero también fue –dada su política de segregación étnica (indios y castas estaban excluidos)– un instrumento de enorme eficacia para consolidar y perpetuar el predominio de la población de origen hispano sobre el resto de los otros grupos sociales (González 2005: 264). Además, la universidad fue un espacio donde era dable tejer relaciones sociales, las cuales habrían de ser vitales para ejercer poder y autoridad dentro y fuera del claustro universitario. En suma, era el medio más eficaz para lograr el ascenso y la movilidad sociales.

Durante décadas, la única universidad en el extenso Virreinato peruano fue San Marcos. Su localización en la ciudad capital sin duda favoreció a los residentes en ella, y, comprensiblemente, otras élites regionales se resintieron de tal situación, las cuales, como es lógico, aspiraron a contar con sus propios estudios universitarios. Tal fue el caso de la élite cuzqueña, la cual desde fines del siglo XVI se mostró particularmente interesada en lograr el establecimiento de una universidad en su ciudad. La iniciativa, promovida por el clero secular, fue asumida por la Compañía de Jesús, que logró establecer la Universidad de San Ignacio, no sin oposición, y procuró mantener el privilegio de conceder grados académicos. Los hechos de este accidentado capítulo de la historia de la Compañía de Jesús son reconstruidos en el ensayo «Como güelfos y gibelinos. Los colegios de San Bernardo y San Antonio Abad en el Cuzco durante el siglo XVII».

Los colegios de San Martín, en Lima, y de San Bernardo, en Cuzco, hasta donde logramos saber, funcionaban como residencias («convictorios») para estudiantes laicos, donde, aparte de recibir alojamiento y alimentación, vivían bajo la tutela de uno o varios preceptores, encargados de supervisar básicamente el cumplimiento de sus tareas escolares, ya que las clases las recibían, en el caso de San Martín, en el Colegio de San Pablo y, en el caso de San Bernardo, en el Colegio de la Transfiguración. La vida de los estudiantes en los colegios jesuitas discurría entre la asistencia a clases, el estudio individual y grupal, los actos literarios y los juegos. La rutina era alterada con representaciones teatrales, que fueron una herramienta muy importante en su formación personal y académica. Independientemente de su calidad literaria, las obras dramáticas realizadas en los centros

educativos jesuitas eran atractivas por la espectacularidad de sus montajes escénicos y la exhibición de las dotes oratorias de los jóvenes actores, todo lo cual convocaba la atención de la sociedad, como lo muestran los testimonios de los siglos XVI y XVII. Tal ejercicio dramático es estudiado en los ensayos «El teatro escolar jesuita en el Virreinato del Perú» y «“Haciéndose todas lenguas en alabanza del Príncipe”. El teatro escolar jesuita y los recibimientos de virreyes en Lima (1570-1700)».

Las obras dramáticas escritas por autores jesuitas circulaban entre los colegios a lo largo y ancho del imperio español. Lo mismo sucedía con los libros. La importancia asignada por la Compañía de Jesús a la palabra impresa y a la reproducción mecánica y masiva de textos explica que haya promovido el establecimiento de la imprenta en Lima a inicios de la década de 1580. El empleo de la misma como herramienta al servicio de la instrucción cristiana de la población nativa es tratado en el ensayo «La imprenta, la evangelización y la Compañía de Jesús (1584-1620)». También aquí se discute la existencia de una imprenta en la residencia jesuita de Juli y el uso que de ella hicieron los hijos de San Ignacio.

La afición de los jesuitas por la literatura impresa se puede documentar desde los inicios de su presencia en el Virreinato del Perú. De modo similar que otras órdenes religiosas, la Compañía de Jesús formó extensas colecciones bibliográficas en sus colegios y residencias, destinadas principalmente a ser usadas por sus miembros. No se trataba de colecciones abiertas al público, aunque se solían hacer excepciones a los amigos de la orden. Tal fue el caso del médico murciano Juan Jerónimo Navarro, quien en su testamento otorgado en Lima en 1647 declaró tener en su poder algunos libros del Colegio de San Pablo y dispuso que le fueran devueltos¹. No todos los lectores se comportaban de esa manera. Hubo jesuitas (no muy santos, por cierto) que gustaban sustraer los libros del almacén y llevárselos a sus celdas, donde se hicieron de extensas colecciones, privatizando lo que no les pertenecía, en perjuicio del resto de sus hermanos de orden. La historia de la que fue quizás la más

¹ Archivo Arzobispal de Lima. Testamentos, leg. 28-A, expediente 1.

importante colección bibliográfica en manos de la orden es tratada en el ensayo «“Probeída de toda suerte de libros”: la biblioteca del Colegio de San Pablo, en Lima».

Después de la expulsión de la Compañía en 1767, sus bibliotecas se dispersaron porque fueron asignadas a otras instituciones educativas, principalmente seminarios y universidades. En el caso de los libros que pertenecieron a San Pablo, fueron destinados a San Marcos y, posteriormente, en 1821, junto con otros libros procedentes de legados de particulares, pasaron a formar parte de la Biblioteca Nacional. En el ensayo «Libros antiguos en la universidad del Cuzco: la “Biblioteca de los Jesuitas”» estudio la historia y composición de ese importante fondo bibliográfico, en la actualidad de propiedad de la Universidad Nacional de San Antonio Abad, cuyo origen, como el título lo indica, fueron algunas bibliotecas de los colegios jesuitas del Virreinato.

El estudio de la labor de la Compañía de Jesús en el Virreinato peruano es fascinante y, al mismo tiempo, un desafío. Lo primero porque fue la única congregación religiosa poseedora de un proyecto educativo, esto es, de un programa académico estructurado para la formación de las élites. Por añadidura, es conocido el aporte de los jesuitas al desarrollo de las artes durante la Colonia. Basta mencionar la labor del hermano Bernardo Bitti en la conformación de una tradición pictórica local a fines del siglo XVI (Stastny 1981) o las artes visuales y la música misionales. Asimismo, es digna de ser destacada la vocación de los jesuitas por el estudio de las lenguas nativas (quechua y aymara) y la consiguiente producción de un valioso corpus textual sobre las mismas. Igual de interesante resulta, como lo ha analizado Estenssoro, la participación de los jesuitas en el Tercer Concilio Provincial de Lima, sin duda el más importante de la época colonial, por la trascendencia de sus decisiones, entre ellas la redefinición de la evangelización de acuerdo a la ortodoxia tridentina (2003). En tiempos más recientes, Maldavsky (2013) ha estudiado tanto a la misión como al misionero. No se trata de una aproximación apologética, sino de un esfuerzo por entender la formación del jesuita dedicado a la

evangelización, sus competencias, sus resistencias a las directivas de los superiores y la naturaleza de sus espacios de acción.

La bibliografía sobre la Compañía de Jesús se incrementa a un ritmo exponencial. Cada año aparecen nuevos libros y artículos, unos académicos y otros no. Los hay para todos los gustos y en los idiomas más diversos. Sin embargo, la bibliografía sobre la historia de la orden en el Perú colonial no es tan abundante, ni se incrementa con mucha rapidez. El lector de este libro observará que, si bien han sido consultadas numerosas fuentes primarias éditas, no lo han sido tanto las inéditas. Esto último requiere de una explicación. Los archivos de los colegios de la Compañía en el Perú han tenido una historia accidentada. Ya a inicios del siglo XVII, el padre Antonio Vega se lamentaba de las pérdidas documentales en el archivo del Colegio de la Transfiguración en el Cuzco:

Realmente por descuido se an perdido muchas cosas y las de más importancia se an pasado por alto, de suerte que ay poco rastro de ellas o ninguna memoria, lo cual consta claramente por lo que ha sucedido en este Colegio, pues casi no ay memoria ninguna o a lo menos de pocas cosas, de todo el tiempo de los primeros seis rectores [...] hasta el séptimo que fue el P. Diego de Torres (Vargas Ugarte 1963-1965, I: 3).

A pesar de estas y otras pérdidas, inevitables en una época en la que no existían criterios definidos para la organización de los archivos, los jesuitas cultores de la historia –como Giovanni Anello Oliva, Bernabé Cobo, Jacinto Barrasa y Diego Francisco Altamirano– hicieron uso de estos. A partir de 1767, tales archivos pasaron a ser administrados por la Real Junta de Temporalidades, la entidad creada por la Corona para la administración del extenso patrimonio jesuítico. La junta generó su propia documentación y todo parece indicar que se mantuvo separada de la procedente de los colegios y residencias de la orden. Esta última, comprensiblemente, fue preservada porque las propiedades urbanas y rurales generaban rentas para el Estado.

En las primeras décadas de nuestra vida republicana, la documentación de la Real Junta de Temporalidades y de los colegios, o lo que quedaba de ella, fue trasladada al convento de San Agustín. Es muy probable que toda ella haya estado en manos de la Dirección General de Censos y Obras Pías, luego reemplazada por la Caja de Consolidación. Pero cuando las rentas provenientes de los bienes de la Compañía fueron progresivamente extinguiéndose y dejando de generar ingresos al erario nacional, siempre en falencia, la documentación perdió utilidad práctica inmediata; en otras palabras, pasó a convertirse en parte de la memoria histórica.

Durante su estancia en Lima a inicios de la década de 1860, el historiador chileno Benjamín Vicuña Mackenna visitó el convento de San Agustín en búsqueda de documentos de interés para la historia colonial. Allí encontró «el archivo de la Inquisición, depositado junto con el de los jesuitas, en buena y grata fraternidad». Los expedientes, observó Vicuña Mackenna, eran

[...] en tan gran número (sobre todo los autos de confiscación del Santo Oficio y de administración de renta de los jesuitas, testimonios los unos como los otros de un santo desinterés cristiano) que no vacilamos en decir que los volúmenes que cubrían hasta las vigas del vastísimo aposento (especie de refectorio que ocupa todo el costado occidental del claustro, en los altos) no contendría menos de doscientos mil cuerpos de autos (Vicuña Mackenna 1868: 93).

La situación de abandono en que se hallaban esos documentos fue, en parte, remediada por el establecimiento del Archivo Nacional. El proyecto de establecer una institución de esa naturaleza, la primera de su tipo en el Perú, se llevó a cabo en una época de prosperidad económica y de relativa estabilidad política, y respondió al interés entre los hombres dedicados a la investigación histórica por contar, al igual que otros países latinoamericanos, con una «historia nacional». Esta era entendida como un elemento esencial en la forja de la identidad. En tal sentido, el Archivo Nacional debía contribuir a la realización del ansiado proyecto historiográfico nacionalista.

En efecto, en la década de 1870 se estableció el Archivo Nacional en el local de la Biblioteca Nacional. Los fondos documentales que le dieron origen procedían de la Secretaría del Virreinato, del Tribunal de Cuentas y de la Real Junta de Temporalidades y todos ellos habían estado depositados, como se ha dicho, en el convento de San Agustín. En 1878, el Archivo Nacional se hallaba bastante bien organizado. Poseía más de 25.000 documentos clasificados en los ramos de Temporalidades, Inquisición, Censos, Tabacos y Audiencia de Lima y contaba con un índice compuesto de cinco tomos. Pocos años después sobrevino la ocupación chilena de Lima y, con ella, la depredación y el saqueo del archivo.

Después de la guerra, el Presidente general Miguel Iglesias encargó al escritor Ricardo Palma la reconstrucción de la Biblioteca Nacional, expoliada por la oficialidad y soldadesca chilenas. Entonces Palma seleccionó del Archivo Nacional numerosos manuscritos, entre ellos algunos procedentes del antiguo archivo de San Pablo, para formar un fondo documental en dicha biblioteca. Desafortunadamente, el incendio que devastó a esta última en 1943 hizo desaparecer la mayor parte de ellos. Los que sobrevivieron fueron pocos: unos, los menos, se pueden consultar en la actualidad; los otros, la mayor parte, muestran las huellas de la acción del fuego y del agua arrojada por los bomberos y, por tanto, no son asequibles al investigador. Están a la espera de una restauración que nunca parece llegar. Mientras tanto se siguen deteriorando ante la indiferencia de sus custodios. Su condena a la desaparición está dada.

El Archivo General de la Nación conserva actualmente dos extensos fondos documentales integrados, uno, por los papeles de la Real Junta de Temporalidades y, el otro, por los de los archivos de los colegios de San Pablo, San Martín y Santiago del Cercado y del Seminario de San Antonio Abad, entre otros. El primero de los fondos fue catalogado hace años y, al hacerlo, aparentemente se respetó su ordenamiento original. No ha sido el caso del segundo. Durante años sus expedientes se mantuvieron inalterados, y ello permitió su consulta sin mayor dificultad. Hace un tiempo volví al archivo para consultar la documentación referida al

Colegio de San Pablo y grande fue mi sorpresa al encontrar que los «archiveros» habían alterado todos los legajos al descoserlos y separar los manuscritos para crear nuevas series documentales fácticas, todas con un criterio bastante discutible. Ello no hace sino confirmar que los archiveros no tienen una idea clara de su trabajo y desconocen un criterio básico de la archivística: el respeto al principio de procedencia de la documentación.

En conclusión, el investigador interesado en estudiar la historia de los jesuitas en el Perú colonial debe enfrentar un desafío: la escasez de fuentes en los archivos nacionales. Hay aspectos de la actividad de la orden que pueden ser mejor reconstruidos que otros; por ejemplo, la tenencia de la tierra, gracias a la existencia del fondo de la Real Junta de Temporalidades. Pero cuando se trata de la historia institucional, en particular la de los colegios, la tarea se vuelve, no imposible, pero sí difícil, ya que los vacíos documentales son enormes. Sin embargo, aún es posible explorar otros caminos en pos de información. Hace ya bastante tiempo que Guillermo Lohmann demostró el valor de los registros notariales para el estudio de la historia institucional. Consultar los enormes legajos demanda una fuerte dosis de tesón, pero, como yo mismo he comprobado, los beneficios son muchos y, sobre todo, inesperados. Los registros notariales constituyen un corpus textual poco explorado para el estudio de la labor de la Compañía en el Virreinato peruano.

Este libro aspira a contribuir al mejor conocimiento de la labor educativa de la Compañía de Jesús en el contexto colonial. «Procurar el edificio de letras» de acuerdo a los ideales pedagógicos de la orden no fue una tarea fácil. Con la finalidad de lograr sus objetivos, los jesuitas contaron con entusiastas colaboradores y enfrentaron a poderosos detractores. El estudio de la implementación del proyecto educativo de la orden y de sus herramientas pone de manifiesto la fascinante complejidad y especial interés de la historia institucional, que conviene reconstruir para entender en su justa medida la acción de los jesuitas, maestros en el arte de servir a Dios y a los hombres.

SAN PABLO, SAN MARCOS Y LOS ESTUDIOS UNIVERSITARIOS

Después de cinco meses de su partida de San Lúcar de Barrameda, el 28 de marzo de 1568 el primer grupo de jesuitas destinado al Perú, liderado por el provincial Jerónimo Ruiz de Portillo, llegó al puerto de El Callao. Aquel día, para asombro de unos y espanto de otros, el cielo de Lima se ensombreció debido a un eclipse. De esta manera, según el cronista jesuita Jacinto Barrasa, se puso de manifiesto la voluntad divina, ya que con el ocultamiento de los astros quiso Dios que solo resplandeciese la auténtica luz del mundo, Jesucristo, y así borrar del firmamento «con las sombras del olvido los falsos dioses que esta gentilidad adoraba, en que contaba en primer lugar al sol y después la luna y demás astros» (c. 1674: f. 30). Días más tarde, otro hecho causó aun mayor pánico entre los pobladores de la capital: mientras Ruiz de Portillo predicaba en la iglesia de Santo Domingo, la tierra tembló. Esto lo atribuyó Barrasa a la acción del demonio, quien de este modo expresaba su temor a ser expulsado del Perú por los ministros del evangelio². Una lectura atenta de la crónica de Barrasa, la más completa de las varias escritas en el siglo XVII sobre la Compañía de Jesús, permite documentar con bastante detalle la historia del

² Biblioteca Nacional del Perú. Sala de investigaciones, Mss. A 620.

primer medio siglo de la orden en el Virreinato peruano: las fundaciones de colegios y seminarios, las misiones permanentes e itinerantes, la labor educativa y el ejercicio de la piedad, pero también los conflictos con los poderes constituidos, algunos de los cuales tuvieron tanta resonancia en la sociedad colonial como la podían tener los fenómenos naturales.

La Compañía de Jesús fue la última de las grandes órdenes religiosas en arribar a las antiguas tierras de los incas durante el siglo XVI. No obstante, pronto alcanzó un lugar prominente en la sociedad. En pocos años, sus miembros se volvieron confesores de virreyes, preceptores de los hijos de ricos mercaderes y terratenientes, censores del Santo Oficio, guías espirituales de monjas y administradores de propiedades agrícolas. Pero, sin duda, fue en el campo de la educación donde más destacaron. Los jesuitas llegaron al Perú con el prestigio de tener una gran experiencia en la docencia de las Humanidades, lo cual les permitió competir, cuando no colisionar, con quienes se dedicaban a una tarea similar, en concreto con otras órdenes religiosas y la universidad.

El litigio entre el Colegio de San Pablo y la Universidad de San Marcos es uno de los episodios más interesantes y prolongados de la historia de las instituciones coloniales de Lima. Constituye una excelente ventana para observar la lucha por el poder, el ejercicio de la docencia, la formación de las instituciones, las desavenencias y pugnas al interior de la Compañía de Jesús, el ejercicio del regío patronato, las aspiraciones del claustro universitario y la voluntad por cooptar a la máxima autoridad colonial, entre otros aspectos.

Las relaciones conflictivas entre el Colegio de San Pablo y la universidad han sido de interés para los historiadores desde bastante tiempo atrás. A fines del siglo XVII, Jacinto Barrasa reseñó los hechos de manera breve y atribuyó el origen del litigio a la propuesta del virrey Francisco de Toledo para que las cátedras de Artes y Teología impartidas en San Marcos quedasen a cargo de los jesuitas y que el rector de San Pablo y un jesuita «docto» fueran el rector y el canciller de la universidad, respectivamente. Los miembros de la Compañía no aceptaron estas responsabilidades debido a sus tareas pastorales, como también porque,

según Barrasa, «se nos pedían o ponían algunas condiciones, que tenían más de carga, que de conveniencia. Siendo últimamente el mayor reparo o dificultad a nuestra modestia, y lugar último en toda prelación que parece se hacía de nuestras lecciones o cátedras entonces primerizas y noveles a las más antiguas y acreditadas de otras sagradas religiones». La actitud de los jesuitas habría molestado al virrey, quien ordenó el cierre de los estudios de aquellos y que sus alumnos acudieran a la universidad. Para Barrasa, el litigio concluyó en 1581, cuando luego de la partida de Toledo a España se reiniciaron las clases de Latín y la enseñanza de la juventud (c. 1674: f. 135-136).

En tiempos más recientes, Luis Antonio Eguiguren (1951, I: 73-76), Rubén Vargas Ugarte (1963-1965, I: 134-140, 287-292), Luis Martín (2001: 44-50) y Martín Monsalve (1994) han vuelto sobre el tema. Mientras Vargas Ugarte y Martín han tratado de entender el origen del litigio en un contexto histórico específico, el de la historia del Colegio de San Pablo, Eguiguren y Monsalve lo han relacionado con la política seguida por Toledo durante su gobierno entre 1569 y 1581. Defensor del régimen del regio patronato y, en consecuencia, protector de la Universidad de San Marcos, el virrey se esforzó por convertirla en un centro de estudios destinado a formar a las futuras élites del Virreinato y, de esa manera, crear cuadros para la administración civil y eclesiástica, como lo hacían las universidades peninsulares desde la época de los reyes católicos (Kagan 1994).

No cabe duda de que el litigio entre San Pablo y San Marcos constituyó un prolongado y esencial capítulo en sus respectivas historias institucionales. Vargas Ugarte, Martín y Monsalve se han limitado a narrar preferentemente los sucesos acaecidos en el siglo XVI, en tanto que Eguiguren ha ofrecido un amplio corpus documental, algo desordenado, pero de todas maneras útil. En el presente texto reconstruyo los hechos a partir de diversas fuentes primarias y propongo entender el conflicto como un proceso crucial en la consolidación institucional tanto de San Marcos como de San Pablo.

LOS AÑOS INICIALES DEL COLEGIO DE SAN PABLO

Tras permanecer algunos días en el puerto de El Callao, el primero de abril de 1568, los jesuitas hicieron su entrada en Lima y los religiosos de Santo Domingo les brindaron alojamiento (Vargas Ugarte 1959-1962, I: 37). Una de las primeras acciones de los miembros de la Compañía fue visitar al licenciado Lope García de Castro, gobernador del Virreinato y presidente de la audiencia, para presentarle la real cédula por la cual Felipe II anunciaba la llegada de los jesuitas y ordenaba a Castro brindarles un lugar donde establecerse (Cobo 1882: 267-268). Antes de acudir a la entrevista, los ignacianos habían recorrido la ciudad evaluando la localización de las otras comunidades religiosas y la densidad de la población de los barrios y observando con interés varios solares ubicados a tres manzanas al este de la Plaza Mayor y del convento de los franciscanos, en una zona por entonces bastante habitada (Martin 2001: 30).

La audiencia encargó al oidor González de Cuenca, muy afecto a la Compañía de Jesús, el establecimiento de los nuevos religiosos. Para ello se acordó realizar una información, en la cual testificaron siete vecinos de Lima. Todos ellos declararon bajo juramento que el lugar propuesto por los jesuitas era adecuado para la nueva fundación, pues tenía una buena ubicación y era saludable. Tres de los testigos especificaron que esta era la mejor para un colegio y muy conveniente para el estudiantado. Fundado en estas opiniones, García de Castro firmó un decreto por el que expropió las fincas y las otorgó a los jesuitas, quienes se comprometieron a pagar más de doce mil pesos a los anteriores propietarios (Egaña 1954-1986, I: 182-190).

La Real Hacienda entregó a Ruiz de Portillo doscientos pesos, pero este último tuvo que tocar las puertas de algunos miembros pudientes de la sociedad colonial para reunir el resto del valor en que habían sido las fincas expropiadas en su beneficio. En la cuaresma de 1569, los jesuitas se trasladaron a su nueva propiedad. Una vez allí, Ruiz de Portillo demolió paredes y construyó aulas, una capilla y habitaciones privadas, e incluso una pequeña biblioteca para albergar los libros traídos de Europa. También, nombró a Diego de Bracamonte como primer rector de la

naciente comunidad (Martin 2001: 32). Este último describió, a inicios de 1569, el inicial asentamiento de la orden de la siguiente manera:

[...] fue servido Dios, porque comencemos, que acertamos a tomar un sitio en lo mejor de la ciudad, el cual es una cuadra entera que tiene en circuito mil y seiscientos pasos, digo pies, donde ay para colegio, iglesia, casa de probación, escuelas y lo demás necesario, muy gran comodidad, y para una huerta que seguida de cuatrocientos pies de largo y doscientos de ancho; tiene el sitio dos acequias de agua muy claras y grandes, la una pasa por el patio principal o claustro, el cual está plantado de naranjos, y tiene de ancho ciento y ochenta pies y otro tanto de largo, tiene cuarenta y dos naranjos dentro muy hermosos, que dan ser al patio; la otra acequia pasa por la huerta y júntanse al salir de casa (Egaña 1954-1986, I: 248-249).

Este fue el modesto comienzo del Colegio de San Pablo, el más importante de los fundados por los jesuitas en el Virreinato peruano, y en esos solares funcionó hasta la expulsión de la orden en 1767.



Vista de la iglesia de San Pedro (antes de San Pablo), en Lima. Por la calle lateral, llamada Estudios, se ingresaba a las escuelas de Gramática (fuente: Paz Soldán 1865).

Además de la labor pastoral, los miembros de la Compañía se dedicaron con especial ahínco a la enseñanza de las Humanidades³. A inicios de 1569, uno de ellos, Miguel de Fuentes, se ocupaba de los novicios al dictarles dos clases de Gramática. A estas últimas asistían cuarenta alumnos. En opinión del rector Bracamonte, Ruiz de Portillo había considerado iniciar la docencia «al ver la juventud de esta tierra tan perdida por no haber en qué entretenerlos, siendo tan buenas habilidades» y como una manera de dar a conocer la labor de la orden. Bracamonte reconocía que había muchas más personas que querían estudiar, pero que no las había aceptado para no ocupar a Fuentes más de dos horas al día. Se trataba de acostumar a esos pocos alumnos al régimen de estudios de la Compañía de Jesús. El futuro se presentaba optimista ya que, según el rector, los jóvenes habían mostrado ser aplicados y virtuosos, «dando gran ejemplo en el colegio, en el pueblo y en sus casas, y en actos públicos de conclusiones y dos coloquios que han hecho, han mostrado el cuidado con que estudian y se les enseña» (Egaña 1954-1986, I: 264-265).

Durante los primeros años, las presiones por parte de la máxima autoridad virreinal para que los jesuitas fundaran otros colegios en las principales ciudades del Virreinato encontraron resistencia no solo entre los miembros de la orden en el Perú, sino también entre sus superiores en Roma. La política de la Compañía era más cauta: había que consolidar progresivamente el funcionamiento de los colegios de Lima y el Cuzco, en particular los estudios en el primero. En esos años, es comprensible que surgieran dudas acerca de si era lo más correcto lo que se estaba haciendo en tierras americanas. Así, para Francisco de Borja, la dedicación del provincial Ruiz de Portillo a la construcción del colegio fue objeto de reparo, ya que en su opinión deberían ser las obras espirituales y no las materiales las que correspondieran a la Compañía. En una carta dirigida a Portillo, le expresó que «de ver que lo inquietan las casas o colegios a

³ La finalidad del curso de Humanidades era perfeccionar el latín de los estudiantes mediante ejercicios literarios, y para ello leían a Virgilio y Cátulo, César, Salustio, Plutarco, Horacio y Ovidio, entre otros. Todo esto los preparaba para seguir las clases de Retórica (Monsalve 2001: 324).

donde se hace, tengo muy determinado dejarlas y antes padecer alguna incomodidad cuando se puede sufrir» (Egaña 1954-1986, I: 390).

A pesar de las prevenciones del general de la orden, el crecimiento del Colegio de San Pablo prosiguió lento, pero firme. En 1570, Sebastián Amador, al dar cuenta a Francisco de Borja del avance de las obras del colegio, señalaba que en el patio «oyen sermones los de fuera»; además, informaba de la construcción de cuatro celdas que servirían de confesionarios para los hombres y «unas escuelas a una parte del patio junto a la iglesia [...] donde prueban estenderse los estudiantes». Por entonces, se dictaban dos clases de Gramática, una para menores y otra para medianos, a cargo de los jesuitas Juan Gómez y Antonio Martínez, respectivamente, y se pensaba iniciar los estudios de Teología, aunque se ordenó desde Roma que esto último se hiciese cuando se contara con catedráticos competentes (Egaña 1954-1986, I: 350-315, 406).

Los progresos del colegio continuaron. Además de las clases de Gramática, se tenía previsto el inicio de un curso de Artes. El número de estudiantes, según Juan Gómez, el maestro de Gramática, iba cada día en aumento «porque van gustando de las letras, que asta agora no era fruta de esta tierra». Los asistentes a clases sumaban alrededor de cien, y se esperaba que aumentaran a doscientos. En el aula de «mayores», los estudiantes de Gramática se ejercitaban «en dar cuenta muy bien de lo que nota y lee el maestro». Los alumnos de Retórica, por su parte, escribían sus discursos cada semana y los sábados los exponían ante sus compañeros y maestros. Pero, para algunas fiestas religiosas importantes, los mismos estudiantes componían discursos «con más erudición», los cuales eran leídos en público. En tales ocasiones, de acuerdo con Gómez, «los vienen a oír mucha gente principal del pueblo; y se maravillan mucho que unos muchachos tan chiquitos tengan juicio para componer oraciones tan elegantes, las cuales se podrían decir sin vergüenza en la universidad de Salamanca y Alcalá». Como en otros colegios de Europa, en San Pablo los jesuitas, con la finalidad de promover la excelencia académica y alentar la competencia, introdujeron la práctica de conceder premios a los alumnos más destacados. Otro componente importante del

plan de estudios fue la actividad dramática escolar. Así, en la fiesta de San Bartolomé, el 24 de agosto de 1571, los jóvenes pupilos representaron una comedia sobre el triunfo de la sabiduría, a la cual asistió el virrey Toledo, quien habría asegurado que, una vez concluida la visita general del Virreinato, «había de procurar que se hiciese universidad para que los estudiantes más se animasen con los grados con premiar a los estudiosos» (Egaña 1954-1986, I: 425-426).

Junto con la actividad teatral, las obras de caridad y las prácticas devocionales hicieron que los jesuitas lograran reconocimiento en la sociedad colonial. Esto, sumado al aumento de los cursos, constituyó un atractivo mayor para que los jóvenes decidieran matricularse en San Pablo, en particular aquellos deseosos de optar grados y con ellos poder insertarse dentro de la administración civil o eclesiástica. Lo cierto es que los estudiantes en dicho colegio, en 1572, sumaban 130 y a las dos clases de Latín se había añadido el curso de Artes. El entusiasmo por los progresos de la novel fundación es manifiesto en los documentos de la época. El provincial Bartolomé Hernández escribió, con orgullo, que las clases de San Pablo iban a traer grandes beneficios para la sociedad colonial, porque de ellas egresarían los candidatos para ocupar los curatos. Los estudiantes jesuitas, en su opinión, habrían de ser más útiles que los que venían de la península, «porque sabrán la lengua de los indios, juntamente con las letras y virtud, que aprenden muy tarde y con mucho trabajo los que vienen de allá» (Egaña 1954-1986, I: 472).

Un nuevo capítulo en la historia del Colegio de San Pablo se abrió con la visita de Juan de la Plaza. El 23 de abril de 1573, Everardo Mercurian fue elegido cuarto general de los jesuitas. Semanas más tarde, el 29 de junio, el nuevo superior escribió su primera carta al virrey Toledo, en la que además de comentarle la muerte de su antecesor, Francisco de Borja, y su elección como cabeza de la Compañía de Jesús, anunciaba al virrey el nombramiento de un visitador de la orden que viajaría al Perú con todos los poderes necesarios a fin de resolver los problemas existentes en Lima: el cuestionado desempeño de Ruiz de Portillo como provincial y la fundación de nuevos colegios, entre otros (Egaña 1954-1986, I:

529-532)⁴. El hombre que Mercurian eligió como primer visitador era una persona severa y escrupulosa, con muchos años de experiencia en la orden y llevaba instrucciones adicionales acerca de eliminar las diferencias entre los jesuitas de Lima y el virrey Toledo a propósito del plan de este último de encargar a la Compañía las doctrinas rurales. El general recomendó al visitador manifestar siempre hacia Toledo «todo amor y respeto como se debe a su persona y oficio», dado «al amor que tiene, bien que ha hecho y desea hacer a la Compañía» (Egaña 1954-1986, I: 540).

Una de las tareas centrales de Plaza estaba relacionada con el ejercicio de la docencia por parte de los jesuitas. Mercurian ordenó al visitador que no se abriesen nuevos colegios, casas de probación, escuelas de niños o de indios. Había que consolidar los colegios de Lima y el Cuzco (Egaña 1954-1986, I: 535). No cabe duda de que el general tenía en mente el desarrollo de San Pablo cuando eligió a los hombres que debían acompañar a Plaza. Entre ellos se encontraban el doctor Juan de Montoya, que había enseñado Filosofía en el colegio de Roma; Baltasar Piñas, dos veces rector de colegios españoles y licenciado en Artes; Antonio López, un buen humanista; el italiano Bernardo Bitti, pintor; y Melchor Marco, experto en música (Martin 2001: 39; Vargas Ugarte 1963-1965, I: 95). Con la finalidad de hacer de San Pablo una institución educativa similar a las establecidas por la orden en Europa, Mercurian ordenó a Plaza elegir de entre los jesuitas españoles residentes en la península a dos o tres religiosos más, para que fueran profesores de Teología y Sagrada Escritura en el colegio de Lima. En cuanto a suspender o mantener los cursos que se estaban dictando en San Pablo sin expresa autorización del general, Mercurian autorizó al visitador a actuar de acuerdo con su criterio, pero con firmeza le decía que «aunque parezca entretenerlos y que han quedar allí los nuestros» no se debían confirmar tales cursos sin antes avisar de ello a Roma. La férrea voluntad centralizadora del general se pone de manifiesto cuando le dice que en «caso que suspendiesen, podrá emplear

⁴ Véase además, Vargas Ugarte (1963-1965, I: 89-92).

los [textos] que llevare en nuestros ministerios, y especialmente de la doctrina cristiana» (Egaña 1954-1986, I: 644).

Plaza tuvo que esperar en España más de un año para poder partir hacia el Perú. Sus cartas durante ese tiempo muestran a un hombre abrumado por una misión que sobrepasaba sus fuerzas y capacidades. Ocupó su tiempo en el estudio de lo que sucedía en el lejano Virreinato, escuchó a todos aquellos que podían explicarle algo de la realidad peruana, leyó y reflexionó; no obstante, le asaltaban temores, dudas y escrúpulos. Olvidando –como señala Luis Martín– la competencia y la finalidad de su visita, Plaza llegó a preocuparse incluso sobre cuestiones tan serias como el derecho colonizador de la Corona española en las tierras peruanas. La angustiada conciencia del visitador lo llevó a poner en tela de juicio el futuro del colegio limeño (Martín 2001: 39).

En diciembre de 1573, desde Sevilla, Plaza escribió a Mercurian para expresarle sus puntos de vista acerca de la misión a él encargada. Se mostraba contrario a que la Compañía estableciese escuelas y buscase rentas para su sostenimiento, ya que ello podría ser causa de desavenencias como las que ya sucedían en el Perú. Los jesuitas debían atender en primer lugar al «bien de las ánimas» y ello, sumado a la práctica de la pobreza evangélica, haría que la sociedad colonial pidiese la fundación de colegios y ofreciese ayuda económica para el sostenimiento de los mismos. Esta debía ser la estrategia a seguir, porque de lo contrario, advertía, los habitantes del Virreinato «se persuadirán que los ponemos por nuestro particular interese, como están muchos persuadidos en España» (Egaña 1954-1986, I: 585-586).

Atormentado por estas dudas, Plaza reaccionó de manera negativa a la propuesta enviada a España por el rector de San Pablo, el padre Miguel de Fuentes, quien había escrito a Madrid para pedir que los privilegios papales concedidos a la orden acerca de otorgar grados académicos fuesen aprobados por el Consejo de Indias. De este modo –esperaba el rector–, el colegio de Lima quedaría reconocido tanto por la Iglesia como por la Corona y tendría autoridad para dar grados académicos con independencia de la universidad de Lima. Plaza se alarmó ante esta

propuesta, como se puede leer en una carta que escribió a Mercurian el 15 de marzo de 1574. Para el visitador, la finalidad de la Compañía de Jesús era –lo señalaba una vez más– salvar las almas, y dudaba de que esta tarea fuera compatible con el privilegio pedido por Fuentes. Era partidario de ignorar la solicitud del rector, a menos que el padre general tuviera otra opinión (Egaña 1954-1986, I: 620).

En realidad, Plaza tenía en mente otro proyecto: la fundación en España de un seminario de Teología destinado a la formación de los misioneros que laborarían en Indias. Ese seminario haría innecesarias las facultades superiores de Filosofía y Teología en San Pablo, y el colegio quedaría, a lo sumo, como escuela de Humanidades para niños. La idea se discutió en Sevilla y se propuso en Roma, pero el general ordenó a Plaza esperar y comentar el asunto con los jesuitas de Lima. Más aun, en una de sus cartas, Mercurian le aconsejó al visitador discutir el tema con José de Acosta, acaso el jesuita de mayor prestigio intelectual en San Pablo (Martin 2001: 40-41).

Mientras Plaza viajaba a Lima, las clases de San Pablo se desarrollaban con normalidad y a los cursos de Gramática y Artes se habían agregado los de Teología Moral y Lengua Quechua, de acuerdo con el testimonio del provincial Ruiz de Portillo expuesto en una carta suscrita en febrero de 1575. A la clase de Quechua, a cargo de Alonso Barzana, asistían los padres y hermanos que podían y el provincial comenta que era «mucha edificación para los de fuera ver a los padres antiguos de casa, hasta el padre rector, vueltos niños, aprendiendo lo necesario para hablar y doctrinar los indios de fuera». El arzobispo, por su parte, había mandado que los clérigos asistieran a las clases de Quechua y, que los que no lo hicieran, fueran sancionados (Egaña 1954-1986, I: 702-703).

Los jesuitas se hallaban satisfechos por «el afición y contento con que se recibe lo que con la juventud se trabaja». El provincial opinaba que los ingenios de los jóvenes limeños eran «vivos a maravilla», pero que había necesidad de domarlos a fin de que no cayeran «en la soltura y atrevimiento que por acá suelen tener». Razones no le faltaban para estar orgulloso de los logros de San Pablo a tan pocos años de su fundación.

Había concluido un curso de Artes y casi todos los alumnos se habían graduado de bachilleres en la universidad, «haciendo sus lecciones y exámenes con extraño gusto de todos». Como si fuera poco, contaba cómo los doctores de San Marcos habían acompañado «con toda su ceremonia» a los jóvenes estudiantes desde San Pablo hasta la universidad el día de la graduación (Egaña 1954-1986, I: 703).

El 31 de mayo de 1575, el visitador llegó a Lima. Luego de conversar y sopesar los argumentos a favor y en contra, Acosta logró convencer a Plaza de que el Colegio de San Pablo era el lugar idóneo para formar a los jesuitas destinados a trabajar en todas las regiones al sur de Panamá. A inicios de septiembre, tres meses después de su llegada, Plaza nombró a José de Acosta como rector de San Pablo y un año más tarde lo designó provincial de la orden en una ceremonia a la cual asistió el virrey Toledo. En su condición de máxima autoridad de la provincia peruana, Acosta decidió enfrentar los problemas que los jesuitas habían tenido desde su llegada a Lima. Para ello, convocó a una asamblea en San Pablo que contaría con la asistencia de los más destacados hermanos de su orden, e invitó al visitador a acudir a la misma en calidad de observador (Martin 2001: 42).

En la asamblea, Acosta trató dos de los temas más espinosos de la agenda: la propuesta del virrey para que los jesuitas se ocuparan de las doctrinas rurales y la creación de un colegio para niños indios nobles; ambos asuntos habían sido rechazados tiempo atrás por Roma. En el curso del debate, los pedidos del virrey fueron aceptados. Los asistentes reconocieron que las misiones temporales, aunque eficaces, resultaban insuficientes y que las dificultades para que miembros de la orden aceptasen las doctrinas como párrocos permanentes podían y debían resolverse. Si las constituciones de la Compañía impedían a sus integrantes hacerse de la dirección de las doctrinas, la solución no era rechazar el trabajo pastoral entre los indios, sino procurar una dispensa sobre ese aspecto. El plan de establecer una escuela para los indios nobles fue acogido por los padres asambleístas con entusiasmo y se aprobó una resolución para solicitar al padre general, en nombre de todos los miembros de la provincia peruana, la aprobación para fundar dicho colegio (Martin 2001: 42-43).

Los asistentes se mostraron preocupados por el aprendizaje de las lenguas nativas. El quechua y el aimara, que se enseñaban y practicaban en San Pablo, recibieron un importante impulso cuando los padres congregados acordaron que se compusieran una gramática, un diccionario y un catecismo en quechua, y lo mismo para el aimara. Otro revés para las ideas de Plaza se produjo cuando la asamblea decidió que se ayudaba mejor a la juventud del Virreinato enseñándole a leer y formando personas cristianas que con cualquier otra labor sacerdotal. Por lo tanto, los religiosos pensaron obtener para San Pablo las rentas necesarias, para lo cual solicitarían al virrey y al monarca una ayuda económica similar a la que se daba a San Marcos (Martin 2001: 43).

Las sesiones de la asamblea, iniciada en Lima, continuaron en el Cuzco. Los jesuitas que se reunieron en la antigua capital de los incas confirmaron los acuerdos aprobados en Lima, tomaron a su cargo una nueva doctrina, discutieron el futuro del Colegio de San Pablo y eligieron un representante para que expusiese en Madrid y Roma la política de la provincia peruana. Esta tarea recayó en Baltasar Piñas, quien había llegado al Perú en la comitiva del visitador en 1575 y había ejercido el rectorado de San Pablo tras el nombramiento de Acosta como provincial (Martin 2001: 44). Piñas fue convocado al Cuzco, donde recibió un extenso petitorio que debía llevar a Roma, uno de cuyos capítulos trataba específicamente de la situación del Colegio de San Pablo y de su relación con la universidad de Lima.

EL CONFLICTO CON LA UNIVERSIDAD

Los dominicos fueron los primeros en impulsar el establecimiento de un estudio general en el Virreinato del Perú. El interés de los frailes se justificaba, pues el gobierno sobre un centro de estudios o universidad, además de concederles influencia sobre los futuros egresados laicos y religiosos, acrecentaría su prestigio en el seno de la sociedad colonial. Así, con el apoyo del cabildo de la capital, lograron la real cédula del 12 de mayo de 1551, que autorizó el funcionamiento de dicho estudio

en el convento del Rosario. Martín Monsalve opina que no es posible determinar cuándo la real cédula llegó a Lima, pero no fue sino hasta el 2 de enero de 1553 que se leyó el referido documento en el salón capitular de los dominicos. Una vez finalizada la lectura, los presentes reconocieron a fray Bautista de la Roca, prior del convento, como el primer rector de la universidad (2001: 60-61).

No obstante las intenciones de sus patrocinadores, el estudio no funcionó de manera regular. A un año de su fundación, solo impartía clases de Latín y Artes, y se desconoce el número de sus alumnos. Una dotación de dinero proveniente de la orden logró que dos años más tarde, en 1555, pudiera contar con todos los profesores necesarios y que las actividades académicas funcionaran con normalidad. Pero, a pesar de los esfuerzos de fray Tomás de San Martín, el principal propulsor de la obra, y de otros hermanos de la orden, el estudio dominico no logró consolidarse como un verdadero estudio general o universidad, pues mantenía las características de uno particular, es decir, el de una fundación religiosa, compuesto en su mayoría de alumnos y profesores dominicos, donde no se dictaban cursos de cánones y/o leyes, cuyo local era un convento y su rector el prior del mismo. Así lo entendieron los contemporáneos y no extraña que diversas autoridades en la década de 1560 pidieran al rey la creación de una universidad en la capital del Virreinato, desconociendo de hecho la institución a cargo de la orden de predicadores (Monsalve 2001: 60-61)⁵.

Al momento de la llegada del virrey Francisco de Toledo en 1569, la universidad enfrentaba una difícil situación: escasez de rentas, desacuerdos entre los catedráticos religiosos y laicos y ausencia de alumnos. Toledo fue el verdadero restaurador, por no decir fundador, de dicha casa de estudios, pues comprendió que para que ella progresara debía salir del convento dominico, en cuyos claustros funcionaba, e hizo todo lo que estuvo a su

⁵ *Vid.* la carta del licenciado Lope García de Castro al rey, fechada en Lima el 20 de diciembre de 1567, en la que expresa la necesidad «de que se haga una universidad en esta ciudad, adonde vengan a estudiar los hijos de los conquistadores y vecinos, para que se críen virtuosos» (Lissón 1943-1956, II: 367).

alcance para que se nombrase un rector laico. El virrey apoyó el traslado de la universidad primero a la parroquia de San Marcelo y, más tarde, al local de San Juan de la Penitencia, próximo al hospital de la Caridad, en la plaza de la Inquisición. Dada la importancia de la universidad, la única existente en todo el Virreinato, era necesario que creciese su alumnado y que las cátedras se otorgasen a profesores de prestigio. En cuanto a lo primero, escribió a los corregidores y autoridades del Virreinato para que de todo él enviasen los vecinos principales a sus hijos al estudio general; y, para lo segundo, instó a la Compañía para que se hiciese cargo de la enseñanza de los cursos de Artes y Latín (Vargas Ugarte 1963-1965, I: 135-136; Eguiguren 1951, I: 73-76).

Los jesuitas, reunidos primero en Lima y luego en el Cuzco, evaluaron detenidamente el pedido del virrey. En esta última ciudad, el 12 de diciembre de 1576, los padres Plaza y Piñas suscribieron un extenso memorial que este último debía presentar al general de la orden, Mercurian, en el que se exponían en detalle los puntos de vista de los padres de la provincia peruana sobre sus relaciones con la universidad. En primer lugar, se mostraron contrarios al pedido del virrey y del claustro sanmarquino de que la Compañía asumiera las escuelas menores donde se dictaban Gramática y Artes, ya que ello implicaba que los jesuitas estuvieran sometidos al régimen académico y disciplinario de la universidad. En segundo lugar, eran opuestos a que se admitiera la obligación de dar clases fuera de San Pablo. En tercer lugar, expresaban su rechazo a leer una cátedra de Teología en la universidad con sueldo, «porque repugna a nuestras constituciones, pero podrá leer una lección por el tiempo que pareciere conveniente gratis a la universidad, como la avía de leer en nuestro colegio, sin obligación ninguna a ella, hasta que la universidad tenga suficiencia de lectores, o hasta que la Compañía juzgue convenir así». Por último, encargaron a Piñas exponer al general la conveniencia de que los estudiantes que acudían a San Pablo se pudieran matricular en la universidad, con las condiciones de que, por un lado, no «sean obligados a obedecer en cosas que repugnen al ejercicio y aprovechamiento» de las escuelas jesuitas; y, por otro lado, en el caso de matricularse en San Marcos y pretendiendo la universidad

quitarles la libertad para acudir a las clases en San Pablo, se les dijera que no serían admitidos en los estudios de la Compañía (Egaña 1954-1986, II: 109-110).

Mientras Piñas viajaba al Viejo Continente, las labores del Colegio de San Pablo se seguían desarrollando con normalidad. El padre Juan de la Plaza, ahora convencido de la importancia de tener un centro de formación humanística en Lima, hacía ver la necesidad de contar con dos clases de Teología, necesarias para los que escuchaban Artes. Notaba que en el Perú eso era imprescindible, dado que no existía ninguna buena escuela de Teología y proponía que uno de los lectores debía ser muy docto, «para que los estudiantes se aprovechen» y así tener «buena resolución en los casos de consciencia, para responder a los que comúnmente preguntan, y para que nuestros confesores se puedan ayudar y aprovechar con su doctrina». Su candidato ideal era el padre Acosta, una vez que acabara su provincialato, pero consideraba necesario que otro jesuita debía venir de España para que lo ayudara o reemplazara en caso de enfermedad. También opinaba acerca de la necesidad de contar con dos o tres lectores más de Gramática y Humanidades, porque a quienes hacían de tales en San Pablo los consideraba poco capaces (Egaña 1954-1986, II: 135-136).

Las preocupaciones del visitador no carecían de sustento dado el constante incremento del alumnado en el colegio limeño. En 1577, eran 250 los alumnos que asistían a las tres clases de Humanidades y dos de Artes que allí se impartían. A ellas se había sumado una segunda clase de Lengua Quechua, establecida a pedido del virrey, y una clase sobre los sacramentos. El provincial Acosta consideraba que era necesario tener estudios de Teología Escolástica, «porque los que van saliendo de los cursos de artes son muchos y serán de cada día más; y así para los de fuera como para los nuestros, sería de gran importancia». Por entonces, a los salones y patios de San Pablo acudían jóvenes de todo el Virreinato, incluso de lugares tan distantes de Lima como Chile y Panamá. Debido a ello, los jesuitas habían establecido un colegio de convictores o pupilaje cerca de San Pablo, donde residían dieciocho estudiantes procedentes de fuera de la capital, el cual estaba bajo la tutela de un laico, quien actuaba

de acuerdo con las instrucciones dadas por los ignacianos. Pero el mayor anhelo educativo de Acosta por esos años parece haber sido establecer un colegio para la enseñanza de la juventud, similar a los fundados en México por sus hermanos de orden (Egaña 1954-1986, II: 215-216).

Los progresos de San Pablo eran notorios para los contemporáneos. Desde abril de 1578, la comunidad de jesuitas se incrementó con dieciséis nuevos miembros venidos de la península. Con su llegada se organizaron de mejor manera los estudios, reemplazando a los preceptores de Gramática y dándose principio a un curso adicional de Artes. Los estudiantes jesuitas asistían a dos cursos de Teología Escolástica Tomista (uno sobre su tercera parte y otro sobre la *Secunda secundae*) en San Pablo y a uno de *Prima secundae* en la universidad. Acosta informaba a su superior que «los oyentes de la casa eran doce, y de fuera acudía buen número, porque tenían opinión de las lecciones que los nuestros leían, avía continuo ejercicio de repeticiones cada día, y conclusiones cada semana». En el colegio, además, se habían tenido dos disputas de teología, a las cuales asistieron numerosos catedráticos de las órdenes religiosas y de la universidad. Con orgullo indicaba que los estudiantes de Artes habían concluido satisfactoriamente sus cursos y recibido el grado de bachilleres en San Marcos, a pesar de que esta última había «puesto gran rigor en los exámenes de los que se avían de graduar». Acabado ese curso de Artes, comenzó otro, al cual acudieron todos los interesados, de modo que no fue necesario que fueran a la universidad porque, según Acosta, «del maestro y del modo de leer de la Compañía tenían entera satisfacción». Por su parte, los estudiantes de Humanidades tenían sus ejercicios de composiciones en metro y prosa, sus certámenes y premios (Egaña 1954-1986, II: 613-614). Lo que acaso no estaba en los cálculos de Acosta era que habría de ser testigo, y protagonista, del inicio de un largo pleito entre el colegio y la Universidad de San Marcos, el cual se prolongaría por cuarenta años.

En octubre de 1578, el claustro de profesores de la universidad solicitó al virrey no consentir que ningún estudiante seglar, lego o clérigo acudiera a las clases que se impartían en los colegios y monasterios de la ciudad;

y que si las órdenes religiosas querían ofrecer cursos, lo hicieran solo a sus miembros. Fundamentaba su pedido en varias razones. Señalaba que el virrey, interesado en honrar y favorecer a los hijos y descendientes de los que habitaban el Virreinato y en alentar la asistencia a las clases en la universidad, la había dotado de rentas suficientes para que se dictaran todas las cátedras a cargo de personas doctas. Hacía notar, sin embargo, que los religiosos en Lima impedían esa obra dando cursos y con ello despoblando los claustros de San Marcos. Y lo peor, añadía, era que los mismos eclesiásticos instaban a los padres y parientes de los alumnos para que no permitieran a estos últimos matricularse en la universidad y recibir los grados en ella, ya que aducían que las órdenes tenían autorización para concederlos gracias a una concesión papal (Egaña 1954-1986, II: 484-488)⁶.

Interesado –como ya se ha dicho– en la consolidación de San Marcos, el virrey acogió el pedido del claustro universitario. Mediante un bando fechado el 10 de octubre, prohibió que ningún estudiante seglar, laico o clérigo, matriculado en la universidad asistiera a las clases impartidas en los monasterios, colegios, comunidades y «estudios privados», sino solo a las de San Marcos. Y dispuso severas sanciones para los que contravinieran su orden: si era laico, el destierro; y, en el caso de ser clérigo, inhabilitación para ocupar cualquier prebenda o beneficio eclesiástico. Adicionalmente, ninguno de ambos podría recibir los grados de bachiller, licenciado, maestro o doctor en la universidad. Por último, los padres que desalentaban a sus hijos de acudir a San Marcos también serían castigados con la inhabilitación del cargo público y actividad económica que tuvieran, además de ser multados (Egaña 1954-1986, II: 488-491). Pocos días después, fueron notificados del bando del virrey el claustro de la universidad y las comunidades franciscana, agustina, mercedaria, dominica y jesuita.

⁶ La petición fue firmada por el rector Jerónimo López Guarnido y los catedráticos Antonio Molina, fray Luis López, Fernando Vázquez Fajardo y Francisco de Vega Núñez.

Con el firme propósito de justificar su proceder, el 15 de octubre, el virrey informó a Felipe II que los jesuitas y los dominicos se oponían al progreso de la universidad. Escribió que «algo han querido desaguar de esto los clérigos de la Compañía y frailes de Santo Domingo, atrayendo los estudios a sus casas así para atraer la gente como el interese con ellos, diciendo que tienen y traerán más rescriptos del papa de los que tienen». Toledo informaba que no se les había consentido hacerlo; antes había ordenado que se llevasen los cursos en la universidad, como el rey lo había mandado hacer en Salamanca cuando se quisieron impartir cursos en Santisteban. Advertía al monarca de que los religiosos negociaban en Roma obtener breves, pero que no debía permitírseles usar de ellos sin la autorización del Consejo de Indias (Levillier 1921-1926, VI: 79).

Al ver afectados sus intereses, los hijos de San Ignacio no se quedaron indiferentes. Mediante su procurador general, el padre Francisco de Porres, apelaron la disposición de Toledo ante el Consejo de Indias. Propusieron que en San Pablo se leyeran Latín, Retórica, Griego y Artes «en forma de seminario para la universidad», y que los alumnos debían matricularse y optar los grados en San Marcos. El consejo ordenó al virrey, en abril de 1579, lograr un acuerdo entre la universidad y los jesuitas, siempre bajo la condición de que los estudiantes llevasen los cursos y optasen los grados en San Marcos (Egaña 1954-1986, II: 638-639). Desde Lima, poderosos allegados a la Compañía de Jesús escribieron a Felipe II abogando por la anulación de la orden del virrey. Así, el 27 de abril de 1579, el oidor Ramírez de Cartagena le expresó al monarca que

[...] al fin se les quitaron los mozos a los de la Compañía, y a los mozos se les quitó lo que sabían en el estudio y avían ganado de buenas costumbres, porque la libertad en los mozos es causa de tantos daños, con haberles tomado en lo del estudio y no dejarles acudir a esto a la Compañía, se les ha pegado también el mismo daño en lo que toca a sus devociones, ayunos, disciplinas y confesiones en que los tenían tan impuestos; y como primero la ocupación del tiempo y de las fiestas era estar en la Compañía, agora es jugar y otras cosas semejantes (Egaña 1954-1986, II: 698-699).

Dos días después, otro oidor, Alonso de Carvajal, informó al rey acerca de los perjuicios que la orden de Toledo ocasionaba a la sociedad, en particular a «los padres y otras personas a cuyo cargo están los estudiantes», y añadió que «por esta causa han dejado muchos el estudio; y no sé qué razones y para qué se impiden a los colegios de la Compañía que no enseñen, siendo este su principal instituto» (Egaña 1954-1986, II: 705).

También a 1579 parece pertenecer un extenso memorial redactado en Lima y destinado al procurador de la Compañía en Sevilla, en el que se expone lo que debía gestionarse en la corte: 1) que cualquier persona, clérigo o laico, pudiese escuchar en San Pablo lecciones de Artes, Gramática, Retórica y Lenguas, sin que el virrey o la universidad lo impidieran; 2) que cualquiera pudiera asistir en el colegio a las lecciones de Teología, siempre y cuando no coincidieran con las lecciones de Prima y Vísperas que se leían en San Marcos; 3) que para poder pasar los estudiantes de Gramática a escuchar Artes en San Pablo no fuera necesario el examen de la universidad, sino tan solo el establecido por el rector jesuita; 4) que los cursos de Artes del colegio fueran válidos en la universidad; 5) que los alumnos de San Pablo que no se quisieran matricular en San Marcos no fueran obligados a ello, ni que tampoco los gramáticos fueran forzados a matricularse en la universidad para poder llevar el curso de Artes y después graduarse en ella; 6) que los pupilos y pupilajes que la Compañía estableciere no estuvieran sujetos a la visita del rector de la universidad; y 7) que las bulas y privilegios de la Compañía relativos al régimen de estudios se confirmaran en el Consejo de Indias (Egaña 1954-1986, II: 772-773).

El memorial de 1579 contiene además indicaciones precisas acerca de los argumentos que debía presentar el procurador para lograr sus cometidos, así como una serie de prevenciones que ponen de manifiesto la deteriorada relación que existía entre los jesuitas y Toledo. Así, se dice textualmente que «el virrey a tomado este negocio tan a pechos que no ha habido libertad para hacerse información entera en Lima; porque no ay juez ni escribano que quiera enemistarse con el virrey, osan deponer libremente». Para los autores del memorial era claro que la disposición

de Toledo iba dirigida contra ellos, porque solo había estudios en los claustros de la Compañía y no en los de las demás órdenes religiosas⁷.

Mientras que integrantes y allegados de la orden se lamentaban de las restricciones impuestas a San Pablo, el claustro de la universidad manifestaba al rey que gracias a ellas San Marcos contaba con suficiente concurrencia y, en consecuencia, solicitaban de la Corona que los rectores pudieran gozar de jurisdicción civil y criminal sobre los profesores y estudiantes, así como mayores rentas para edificar aulas para clases y actos públicos y algunos aposentos. También pedían al monarca no acoger las súplicas de los jesuitas (Egaña 1954-1986, II: 757-759). Por esa época, fueron numerosos los escritos enviados desde Lima a la corte y viceversa en los que se exponían los argumentos de las partes involucradas en el litigio.

Los jesuitas obtuvieron una victoria parcial cuando Felipe II, mediante una real cédula fechada en 1580, ordenó al virrey Toledo consentir que los ignacianos leyeran Gramática, Retórica, Griego, «la lengua de los indios y las lenguas que quisieren», así como Artes y Teología en el mismo horario de las catedrillas en la universidad —es decir, de las clases accesorias servidas ordinariamente por bachilleres candidatos a la licenciatura—. Pero se establecieron tres restricciones a San Pablo: 1) el dictado de Artes y Teología estaba permitido siempre y cuando los jesuitas no trataran las mismas materias que la universidad; 2) mientras en San Marcos se dictaban las cátedras en propiedad de Artes y Teología, en el colegio jesuita solo se podían impartir lenguas; y 3) «los estudiantes que leyeren en la dicha Compañía no puedan cursar ni cursen para efecto de graduarse» (Egaña 1954-1986, II: 802-804). Al sucesor de Toledo, Martín Enríquez de Almansa, le tocó hacer cumplir la cédula de 1580.

⁷ «También se ha de advertir que, aunque la provisión del virrey habla generalmente con todos los monasterios, no se hizo sino por sola la Compañía, porque en ningún otro monasterio avía al presente apenas sino en la Compañía; y porque en Santo Domingo y San Agustín tenían cátedras en la universidad, de Teología, y de Nuestra Señora de la Merced habían comenzado curso de artes en la Universidad y no tenían oyente ninguno, por eso vinieron todos en aprobar dicha provisión» (Egaña 1954-1986, II: 774).

LA CONCORDIA DE LA DISCORDIA

Enríquez antes de ser nombrado virrey del Perú lo había sido de la Nueva España, donde apoyó decididamente la labor educativa de los jesuitas (Osorio 1979: 19). De modo que era de esperar que en el Perú hiciera algo similar. El gobernante proveyó, el 24 de julio de 1581, una «declaración» con la finalidad de precisar los alcances de la cédula de 1580. Ratificó las restricciones que pesaban sobre el dictado del curso de Artes en San Pablo, así como que los cursos llevados en ese colegio no tenían validez para optar los grados en la universidad. Pero, de otro lado, eliminó la restricción que existía en el colegio jesuita para el dictado de Teología y estableció como cátedra de propiedad en Artes la que se impartía durante la mañana en la universidad. En suma, los jesuitas habían conseguido dos cosas muy importantes: libertad de cátedra en Teología y ofrecer Artes en las tardes. Todas estas disposiciones fueron ratificadas, a instancias de los ignacianos, por una real cédula en 1583 (Eguiguren 1940-1950, II: 43-45). La disposición del virrey Enríquez fue acatada, como lo señala el catálogo de la provincia del Perú correspondiente a ese año, en el que se dice que en San Pablo había «tres escuelas de gramática, en las cuales al presente leen gramática y humanidad, a su tiempo se leerá retórica. Léese una lección de lengua de la tierra. Léese un curso de artes y dos lecciones de teología» (Egaña 1954-1986, III: 218).

Como era de esperar, la universidad apeló, aduciendo que mientras en los estudios de los jesuitas aumentaban los alumnos, en los de ella disminuían. Al tiempo que alababan el buen deseo de los ignacianos por enseñar, recordaban que podían hacerlo en San Marcos teniendo cátedras en ella; sin embargo, no las habían querido aceptar. Firmes en su empeño de consolidar la vida universitaria, encargaron a su procurador pedir al rey que revocase la cédula de 1580 y la declaración del virrey Enríquez y que se cumpliese lo ordenado por Toledo. Pedían que no se impartiese en la Compañía ni en otro estudio lección alguna, ni de ciencias o lenguas, sino en la universidad, pues en esta había suficientes maestros. Además que, si a pesar de ello el monarca deseaba y mandaba que en la Compañía

se dictasen lenguas, que no fuese en ninguna de las horas de las lecciones de San Marcos y que los estudiantes estuviesen obligados a cursar la cátedra de prima de Gramática en la universidad por lo menos un año y que, de lo contrario, no se les diese licencia para pasar a oír ninguna facultad. El Consejo de Indias mandó enviar una copia de este recurso de San Marcos a la Compañía de Jesús (Eguiguren 1940-1950, II: 45-46).

El jesuita Miguel Garcés presentó, a nombre de su orden, un extenso memorial en el que exponía las razones por las cuales la Compañía se oponía a lo solicitado por la universidad y pedía cumplir lo dispuesto por el virrey Enríquez. Sostenía que antes de que la universidad hubiera empezado a dictar clases, la Compañía tenía estudios públicos, sustentados en bulas y privilegios de la sede apostólica, y que había leído gratis con gran beneficio de la juventud. Recordaba que, en 1578, el virrey Toledo, a instancias de algunos miembros de San Marcos, había dispuesto que ningún estudiante oyese facultad alguna fuera de la universidad, y que el virrey Enríquez, por «vía de concordia», había precisado los alcances de la cédula de 1580. Indicaba que, a pesar de los reclamos de la universidad, tanto en esta como en San Pablo habían proseguido los estudios en la forma dada por Enríquez, con mucho aumento y aprovechamiento de los estudiantes y de ambas instituciones (Eguiguren 1940-1950, II: 47-49).

Proseguía el padre Garcés afirmando que la «declaración» que el virrey Enríquez había proveído y que el monarca había confirmado era similar a lo que se había realizado en la Universidad de Salamanca y en otras de México y España. Pretender que los estudiantes de latín de la Compañía cursasen en San Marcos era algo nuevo, que en ninguna parte del mundo se hacía; y añadía que si las demás congregaciones no habían reclamado la orden de Toledo, había sido porque solo la Compañía de Jesús tenía estudios públicos de todas las facultades de acuerdo con su estatuto, mientras que en las demás órdenes las clases se daban dentro de sus monasterios y eran muy pocos los alumnos que acudían a las lecciones.

De otro lado, expresaba que los jesuitas nunca habían persuadido a los estudiantes de la universidad a que fuesen a San Pablo; al contrario, miembros del claustro de San Marcos habían amenazado a los que

acudían a las clases de los jesuitas diciéndoles que no los iban a graduar. Si la universidad quería concertar con la Compañía de Jesús acerca de las lecciones y materias, como lo había hecho la universidad de México con los jesuitas de aquel Virreinato, después de la concordia y la transacción, los estudiantes aprovecharían más.

Con respecto a tener cátedras en la universidad y aceptar los salarios de profesores, el padre Garcés señalaba que esto iba en contra de los estatutos de la Compañía. Por último, en cuanto a los cursos de Artes, era muy necesario en ellos la competencia y, por esto, en las universidades de Salamanca y Alcalá comenzaban dos maestros cada año a una misma hora; a pesar de ello, la Compañía, en Lima, leía en la mañana a diferente hora para que los estudiantes pudiesen ir a San Marcos, con el objeto de cumplir con lo que estaba mandado por las reales cédulas. Tras esto, lejos de concluir, el pleito continuó por varios años más.

El inicio de las actividades del Colegio de San Martín en 1583 parece haber sido el detonante de nuevas tensiones entre las instituciones. Este funcionaba como una residencia estudiantil, donde los alumnos, bajo la tutela de un rector y maestros de la Compañía, repetían las lecciones aprendidas en la universidad, además de realizar representaciones dramáticas y actos académicos. Interesados acaso en recuperar el ascendiente sobre la juventud, los integrantes del claustro sanmarquino interpusieron nuevas acciones. En 1584, el rector Juan Bautista Monzón, que era a su vez oidor decano, aprovechó la vacante del Virreinato por la muerte del virrey Enríquez para exigir que para la concesión de los grados, los estudiantes asistieran mañana y tarde a las lecciones que se dictaban en San Marcos (Egaña 1954-1986, III: 389-390). Esta disposición, anota Vargas Ugarte, equivalía a casi la supresión de los estudios de la Compañía y, por lo tanto, obligó al padre Juan de Atienza a reclamar (1963-1965, I: 287).

Con la llegada del virrey conde de Villar don Pardo, la controversia tomó un cariz más favorable a la Compañía de Jesús. El virrey ordenó que el rector de San Pablo y la universidad nombrasen a una persona que resolviera la diferencia, la cual le comunicara la solución (Levillier 1921-1926, X: 152). Esta fue momentánea y el rector debió ceder un

tanto, como parece colegirse del hecho de haberse acordado que el jesuita Esteban de Ávila leyese la cátedra de vísperas de Teología en la universidad (Vargas Ugarte 1963-1965, I: 287).

En 1588 se renovó el conflicto y las partes acudieron a Madrid para llegar a un acuerdo. En el Consejo de Indias se deliberó sobre la decisión que debía adoptarse y pareció a todos que lo más conveniente era remitir el negocio al virrey, a la audiencia y al visitador de la universidad, Alonso Fernández de Bonilla. Cuando la real orden, fechada el 11 de julio de 1590, llegó a Lima, el virrey conde de Villar ya había sido reemplazado por García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete. Este se mostró partidario de los jesuitas. Era de la opinión, compartida por la audiencia, que solo la Compañía leyese Gramática y que no se introdujese ninguna modificación en la enseñanza del curso de Artes. Fundamentaba lo primero en varias razones. En primer lugar, decía que los jesuitas se habían ofrecido a leerla sin sueldo y que lo que gastaba San Marcos en maestros de Gramática se podría invertir en pagar mejor las demás cátedras. En segundo lugar, dado que la Compañía había ofrecido que sus estudios de Gramática fuesen como escuelas menores de la universidad, que así se llamaran y que los estudiantes gramáticos se matriculasen en San Marcos y estuviesen obligados a obedecer al rector como estudiantes de dicha institución. En opinión del gobernante, la juventud requería ser criada con «sujeción y castigo» porque era muy libre y en la universidad, a diferencia de la Compañía, los maestros les permitían «vivir con mucha más libertad de lo que conviene». Adicionalmente, hacía notar la falta de profesores de Gramática en San Marcos, porque los religiosos no se interesaban en oponerse a las cátedras y los seglares «son poco estudiosos y poco curiosos en humanidades». Cañete afirmaba que, de enseñarse en el Colegio de San Pablo, habría muchos más estudiantes que en la universidad (Eguiguren 1940-1950, I: 281-282).

Luego de varias deliberaciones, el 6 de mayo de 1595, el virrey, los oidores y el visitador de la universidad elaboraron un acuerdo y mandaron que entretanto el rey no ordenase otra cosa, las partes en litigio debían acatar los siguientes capítulos: 1) que los estudios de Latinidad se

mantuviesen en San Pablo, como escuelas menores de la universidad, y que en ellos hubiese tres clases (mínimos, medianos y mayores); 2) que estos estudiantes se matriculasen en la universidad cada año y jurasen obediencia al rector de ella; 3) que como estudiantes de la universidad acompañasen al rector a las fiestas que la institución celebraba en honor de San Marcos, San Bernardo y los doctores de la Iglesia; 4) que los preceptores que pusiere la Compañía tuviesen en la universidad las representaciones, declamaciones, conclusiones y otros actos literarios que, conforme a los estatutos de San Marcos, tenían obligación de realizar los catedráticos de ella que leían Latinidad; 5) que ningún estudiante de Latinidad pasase a oír otra facultad sin aprobación del preceptor mayor de la Compañía y cédula de examen de la universidad; 6) que el maestro Diego Corne, catedrático de prima de Latinidad, permaneciera en la universidad con su salario y que, dada su antigüedad y conocida suficiencia, pudiese dar una lección de Retórica o del libro que escogiese para estudiantes ya avanzados en Latinidad u otras personas; 7) en lo que se refería a los cursos de Artes, que a ningún estudiante le valiera el curso que llevara fuera de la universidad, como que tampoco se le admitiera al grado de bachiller de no cursar las lecciones de la mañana y la tarde en la misma, y que el curso de Artes que los jesuitas leían en San Pablo se dictase en la universidad mañana y tarde, acudiendo a él los estudiantes y religiosos de la Compañía. Para esto último, se les daba el curso de Artes, que estaba vacante, y se mandaba que el rector ordenase las cátedras de manera que cada año pudiesen entrar a oír Artes los que desearan hacerlo; y, por último, 8) que en las lecciones de Artes y Teología que en los colegios de la Compañía y demás órdenes se leyese a sus religiosos no se admitieran estudiantes de fuera y, si alguien acudiera a oírlos, no les valiese el curso que llevaban en la universidad para ser graduados de bachiller en ella. Finalmente, que jurasen, cuando necesitaran el certificado de sus cursos, no haber contravenido este último punto (Eguiguren 1940-1950, II: 50-51).

Este auto fue notificado el 6 de mayo de 1595 a Antonio de Árpide y Ulloa, rector de San Marcos, y a los padres Juan Sebastián, provincial de la Compañía de Jesús en el Perú; Hernando de Mendoza, rector de

San Pablo; y Juan Suárez, procurador de la misma orden. Este último aceptó la mayoría de los puntos, pero pidió que la Compañía no fuera «gravada en cosa alguna más de lo contenido en los dichos primeros cinco capítulos» y que se entendiese que los alumnos no podían oír Artes y Teología en las mismas horas, esto es mañana y tarde, en que se leían en las cátedras de propiedad en la universidad. Por su parte, Antonio de Árpide replicó que el auto era perjudicial para San Marcos porque contradecía el espíritu de la norma dada por el virrey Toledo años atrás. Señalaba que aceptarlo equivalía a permitir que los jesuitas leyesen Gramática y todo lo que querían en Lima, lo cual era quitarle a la universidad la autoridad que tenía y la asistencia de los estudiantes, pues eran más los oyentes de Gramática que la Compañía tenía que los de todas las otras ciencias. El rector manifestó que las cátedras de Gramática y Artes eran los frutos y premios que los estudiantes pobres pretendían en San Marcos y, para llevar una de ellas, estudiaban mucho (Eguiguren 1940-1950, II: 52-54). Lejos de aminorar, las apelaciones de una y otra parte siguieron.

El rector señalaba que había tenido noticia acerca de que ciertos estudiantes habían presentado una solicitud al virrey para que se les dejase oír algunas lecciones en la Compañía en las horas que no se leían en la universidad. Sostenía que los firmantes de la solicitud lo habían hecho forzados y que detrás de todo ello estaba la mano de los jesuitas. Estos, a su vez, mediante su procurador instaban para que se aceptase su propuesta acerca del octavo capítulo o acuerdo (Eguiguren 1940-1950, II: 55).

Un nuevo elemento se vino a sumar a las diferencias existentes entre San Pablo y San Marcos: la provisión de las cátedras de Teología. El 19 de mayo de 1595, el virrey marqués de Cañete, los oidores y el visitador Alonso Fernández de Bonilla designaron al jesuita Esteban de Ávila y al mercedario Nicolás de Ovalle para ocupar las cátedras de prima y vísperas de Teología en la universidad. San Marcos protestó por haberse dado los nombramientos sin mediar concurso de oposición, como lo mandaban las constituciones. Esto exacerbó las tensiones entre los bandos. Así, cuando los alumnos de San Martín fueron a la universidad a solicitar sus informaciones para graduarse, les respondieron que mientras fuera rector

el doctor Pedro Muñiz no se iban a graduar sino «con muchos pleitos y mucho rigor, queriendo con esto poner miedo a los estudiantes para que no oigan ni estudien en la Compañía» (Eguiguren 1940-1950, II: 60-61).

Con la pradera en llamas, era comprensible que el claustro de la universidad insistiera en unos argumentos que parecían olvidados. El 21 de mayo de 1595, el doctor Carlos Corne argumentó en un extenso escrito que el acuerdo del 6 de mayo y la provisión que nombraba catedrático a Esteban de Ávila eran nulos porque el Consejo de Indias los había dado por tales y, en consecuencia, ratificado los derechos y prerrogativas de la universidad. En esencia, repitió los argumentos del rector Árpide acerca de la ausencia de alumnos en San Marcos por permitirse a los jesuitas enseñar Latín. El escrito de Corne fue replicado por el jesuita Francisco López, procurador de la orden. Solicitó que se cerraran las aulas de Gramática y Latinidad de la universidad, ya que el decreto virreinal ordenaba que se impartieran en el colegio de la Compañía. El 10 de junio, el virrey, los oidores y el visitador notificaron al rector de San Marcos para que cerrase las aulas de Gramática y retirase a los catedráticos de ella. Solo el viejo maestro Diego Corne podía mantenerse en su puesto, aunque sujeto a las restricciones del acuerdo del 6 de mayo. La Compañía había derrotado, con el apoyo del virrey y del mismo visitador, a la universidad (Eguiguren 1940-1950, II: 65). Había logrado el monopolio de la enseñanza de Latín. Así, en un documento de 1601 se da cuenta de que en San Pablo se leían tres lecciones de Latinidad y de Teología, en tanto que profesores jesuitas daban los cursos de Artes y de prima de Teología en la universidad (Egaña 1954-1986, VIII: 589). En los años siguientes, los ignacianos continuaron luchando en pos de lograr mayores avances mediante la revocación progresiva del acuerdo del 6 de mayo de 1595.

El 4 de febrero de 1604, el Consejo de Indias dio sentencia de vista en el pleito entre la universidad y el Colegio de San Pablo. Básicamente, mantuvo lo sustancial del acuerdo de 1595, pero introdujo algunos cambios en los capítulos o acuerdos sexto, séptimo y octavo. Con respecto al sexto, se estableció que, habiendo fallecido Corne, la cátedra de Latinidad en la universidad se proveyera por oposición y se leyera en

una hora diferente de sus similares en la Compañía. En lo que toca al sétimo, se ratificó que los alumnos solo aprobarían los cursos al asistir a las lecciones de mañana y tarde en la universidad y se permitió a los jesuitas leer en su colegio el curso de Artes que habían estado dando en San Marcos. Y en cuanto al octavo, se indicó que a las órdenes religiosas, incluida la Compañía, que quisieran leer en la universidad se les señalara un horario fijo diferente del de las cátedras de propiedad. Por último, se ordenó que las cátedras de prima y vísperas de Teología se proveyeran por oposición en el futuro (Eguiguren 1940-1950, II: 108-109).

Los jesuitas, por medio de su apoderado Diego García de Meñaca, apelaron esta sentencia y solicitaron: revocar la obligación que tenían los lectores religiosos de participar en los «prestitis⁸ y acompañamientos» de los rectores de la universidad, ya que la Compañía había ofrecido ir a la universidad a hacer los ejercicios literarios, representaciones y otros actos públicos; suprimir la cátedra de Latinidad que había ejercido el maestro Corne, dado que en la Compañía había clases de mayores; permitir que todos los estudiantes pudieran libremente acudir a oír las lecciones de Artes y Teología en el colegio de la Compañía, sin que por esto perdieran el curso, siempre y cuando no faltaran a las lecciones de propiedad de San Marcos, como se hacía en las universidades de Alcalá, Valladolid, Coimbra «y todas las demás de España y de la Cristiandad»; y no privar a los estudiantes de escuchar la doctrina de los religiosos en caso de que no pudieran acudir a la universidad (Eguiguren 1940-1950, II: 67-68).

Nuevas demandas fueron llevadas al Consejo de Indias, el cual, ante la apelación de la Compañía, el 23 de febrero de 1606 se pronunció acerca de los capítulos primero, sexto y sétimo del acuerdo de 1595. Se confirmó el carácter de escuelas menores de la universidad a los estudios de Latinidad del Colegio de San Pablo, pero se precisó que los maestros no debían tener ninguna dependencia de la universidad, es decir, no estaban sujetos al examen del claustro universitario, ni tampoco a participar en

⁸ De acuerdo con Enrique Fernández: «Prestitis quizás sea un latinismo procedente de *praetistus* (en el sentido de correspondencias, cumplimientos, obsequiosidades), que no se generalizó» (Egaña 1954-1986, VIII: 583).

«prestitis» y acompañamientos, y que el rector de San Pablo no podía recibir salario por leer las cátedras. Con respecto a los capítulos sexto y séptimo, se ratificó lo dispuesto en 1604. Años más tarde, consultado el virrey marqués de Montesclaros acerca de la solución a tan prolongado litigio, respondió en favor de la Compañía de Jesús. En una carta a Felipe III, fechada el 30 de abril de 1610, solicitó no aceptar el pedido del claustro universitario para que sus alumnos no asistieran a las lecciones en San Pablo, aunque fuese en un horario lectivo diferente del de San Marcos (Vargas Ugarte 1963-1965, I: 291).

CONCLUSIÓN

Durante varias décadas, los jesuitas del Colegio de San Pablo y los catedráticos de San Marcos pleitearon cada cual defendiendo lo que consideraba sus privilegios. De esa manera, involucraron a virreyes, oidores, abogados, notarios, escribanos, juristas y arzobispos, entre otros, y produjeron un sinnúmero de documentos impresos y manuscritos. ¿Cuál fue el balance de tan sonado litigio? A inicios de la década de 1620, los estudios de Latinidad en el Colegio de San Pablo funcionaban como escuelas menores de la universidad y los alumnos que querían matricularse en San Marcos en alguna de sus facultades –trátense de Artes, Teología o Cánones– debían portar una cédula firmada por el preceptor mayor de la Compañía de Jesús. Pero nunca faltaron situaciones irregulares –como la que denunció el hermano Cristóbal Garcés, procurador del Colegio de San Pablo, en 1625– porque había quienes lograban matricularse en la universidad sin contar con la debida cédula (Eguiguren 1940-1950, III: 498-499). No obstante este y otros incidentes, la sangre nunca llegó al río. Los jesuitas lograron consolidar, sino su monopolio, sí su autoridad, en los estudios de Humanidades, que con el tiempo se convirtieron en los más reputados de la ciudad. Esto se vio favorecido, además, por el hecho de que en San Marcos se dejó de dictar la cátedra de Latín.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de los ignacianos, no hubo manera de lograr que los cursos de San Pablo tuvieran igual validez que los impartidos en la universidad para optar grados en ella. Nada de esto afectó la vida académica en el célebre colegio. Las clases de los jesuitas siguieron gozando de enorme prestigio. Más aun, a principios del siglo XVII, bajo la dirección de Pablo José de Arriaga, el Colegio de San Martín logró su consolidación institucional. Con San Pablo y San Martín, los miembros de la Compañía de Jesús se convirtieron en los indiscutibles educadores de la élite colonial, en particular de la nacida en Lima.

COMO GÜELFOS Y GIBELINOS. LOS COLEGIOS DE SAN BERNARDO Y SAN ANTONIO ABAD EN EL CUZCO DURANTE EL SIGLO XVII

En su relación de la ciudad del Cuzco, fechada en 1649, el deán Vasco de Contreras y Valverde escribió que los principales colegios de la ciudad, el de San Bernardo, regentado por los jesuitas, y el de San Antonio Abad, a cargo del clero secular, eran «tan opuestos como bandos encontrados de güelfos y givelinos» (1982: 145). La comparación no podía ser más gráfica y elocuente. En la Italia del siglo XII, los gibelinos, partidarios de la intervención del emperador de Alemania en la política interna de la península, habían combatido a sus oponentes, los güelfos, defensores de la autonomía de las ciudades y aliados del papado. Los enfrentamientos entre ambos grupos fueron violentos y tuvieron como escenarios privilegiados las ciudades. De modo similar, el Cuzco fue el escenario de las rencillas, a veces violentas, entre los colegios de San Bernardo y San Antonio. Lejos de apaciguarse, las diferencias entre ambos persistían en la segunda mitad del siglo XVII. En una carta al rey, suscrita en 1678, el obispo Manuel de Mollinedo y Angulo expresaba que ellas tenían a «la ciudad dividida, sin que vastasen los mandatos y órdenes de mis antecesores, ni la autoridad de la justicia, pues muchas veces, como mozos, les an perdido el respeto» (Lisson 1943-1956, V: 437). Años más tarde, según el testimonio de un contemporáneo, los

antonianos acudieron a San Bernardo a participar de unos actos literarios, pero estos terminaron en una gresca tan violenta entre los estudiantes que los maestros del colegio jesuita encerraron en sus celdas a los seminaristas para evitar su asesinato (Villanueva Urteaga 1987: 137).

Más allá de lo anecdótico, la rivalidad entre los dos principales colegios cuzqueños es un tema fascinante de estudio, ya que permite una nueva lectura de la historia institucional, la cual, por lo general, ha sido tratada desde una perspectiva eminentemente descriptiva y en ella el establecimiento de las instituciones fue el resultado de la decisión de una autoridad o de un grupo y se materializó muchas veces sin oposición alguna. Nada más alejado de la realidad. Las instituciones poseen una historia compleja, cruzada por conflictos sociales, intereses económicos, rivalidades políticas y negociaciones de poder. En pos de lograr sus objetivos, los grupos dirigentes de los colegios cuzqueños no solo involucraron a estudiantes y catedráticos, sino también a virreyes, obispos, corregidores, canónigos, regidores y oidores, haciendo de esa manera que los conflictos trascendieran el ámbito local. Asimismo, movilizaron a sectores marginales urbanos siempre dispuestos a sacar partido de los desórdenes.

Las relaciones entre San Bernardo y San Antonio Abad han sido estudiadas por Rubén Vargas Ugarte y Horacio Villanueva Urteaga. Para ambos autores, la explicación de los conflictos fue una «lucha de clases», esto es, un contencioso entre los estudiantes ricos de San Bernardo y los menos favorecidos de San Antonio. A ello se habría añadido un elemento de diferenciación debido a su procedencia regional: los estudiantes que acudían al colegio jesuita eran en su mayoría no originarios de la ciudad del Cuzco; cosa que no sucedía con los del seminario. También Vargas Ugarte y, más recientemente, José Antonio Rodríguez añadieron otro elemento: las diferencias de interpretación de la doctrina de Santo Tomás entre ambas instituciones (Rodríguez Garrido 1994). Estos argumentos, como se verá, son importantes de tomar en cuenta, pero resultan insuficientes, ya que una lectura detenida de la documentación en conjunto, y en particular de la producida en la primera mitad del

siglo XVII, permite ver que las tensiones surgen en la década de 1640, en la coyuntura que coincide con el establecimiento de la universidad de los jesuitas en la ciudad del Cuzco. En las páginas que siguen intentaré demostrar que la raíz del prolongado conflicto fue el privilegio que tenían los jesuitas para conceder grados académicos. En la sociedad colonial, los grados académicos constituían, más que una distinción o reconocimiento a la capacidad intelectual de quien los detentaba, requisitos esenciales para la promoción social.

Los conflictos estudiantiles recorren la mayor parte del siglo XVII y tuvieron por principales protagonistas a los jesuitas. Por ello, es importante empezar ocupándose de la historia de cómo los hijos de San Ignacio se insertaron en la sociedad local, así como de sus relaciones con la jerarquía episcopal. Esto permitirá entender su vinculación con el seminario diocesano y los orígenes de sus malentendidos con el clero secular. Luego, la parte central del artículo está dedicada a reconstruir la accidentada historia de la fundación y establecimiento de la Universidad de San Ignacio de Loyola y la lucha de los jesuitas por mantener el monopolio de la instrucción universitaria.

LOS JESUITAS EN EL CUZCO

En enero de 1571, un pequeño grupo de jesuitas liderado por Jerónimo Ruiz de Portillo llegó al Cuzco. Inicialmente, ocuparon el hospital de españoles, pero luego adquirieron el solar que había sido el palacio llamado Amarucancha, en la Plaza Mayor, antigua residencia del inca Huayna Cápac. Los jesuitas pudieron adquirir la propiedad con aportes de dinero del virrey Francisco de Toledo, los canónigos y algunos encomenderos y vecinos de la ciudad (Esquivel y Navia 1980, I: 224).

Los inicios de las actividades de la orden fueron humildes. Sin embargo, esta situación cambió drásticamente en unos pocos años. En 1577 una poderosa pareja de encomenderos, Diego de Silva y su esposa Teresa Orgóñez, donaron 30.000 pesos con la finalidad de construir el colegio, como solía llamarse a las residencias jesuíticas. Con dicho dona-

tivo, los religiosos empezaron la erección del edificio, que se colocó bajo la advocación de la Transfiguración de Cristo. Sus benefactores recibieron el título de patronos y el derecho de ser enterrados en la iglesia (Vargas Ugarte 1963-1965, I: 120-121).

La Compañía de Jesús fue la última congregación en llegar al Cuzco durante el siglo XVI. Antes que ellos, mercedarios, franciscanos, agustinos y dominicos habían fundado conventos, establecido doctrinas para la evangelización de la población indígena y adquirido tierras y edificios. No obstante, los jesuitas en poco tiempo lograron hacerse de un lugar prominente al interior de la sociedad local. Hacia fines del siglo XVI, gozaban de influencia social y política y se habían convertido en terratenientes. ¿Cómo entender tal logro?

La actividad de los jesuitas como educadores explica, en parte, esto último. De modo similar que en Europa, fundaron colegios en varias de las ciudades del Virreinato peruano. En ellos fueron educados tanto laicos como los futuros miembros de la orden, dentro de un amplio plan de estudios humanísticos. Desde sus inicios, la educación jesuita estuvo orientada a las élites: hijos de ricos mercaderes, representantes de la Corona, militares y terratenientes. De esta manera, los religiosos crearon una red de influencia social entre ellos mismos y sus ex alumnos; una poderosa red que mostraría ser útil cuando los jesuitas tuvieran problemas. Adicionalmente, la Compañía de Jesús tenía la reputación de estar integrada por hombre piadosos⁹. La promoción de prácticas devotas y cultos locales formó parte de su agenda. Las crónicas y documentos coloniales informan de las misiones urbanas, las campañas de evangelización y las fastuosas ceremonias organizadas con ocasión de las beatificaciones y canonizaciones de miembros de la orden.

El prestigio adquirido por la orden explica que gentes de diversa procedencia le cediera tierras, casas, ganado, dinero, libros, pinturas

⁹ «El fruto que han hecho en esta ciudad con su predicación y buen ejemplo ha sido muy grande, así en indios como en españoles, por lo cual es tan grande la devoción en darles limosnas [...]. Son estos padres muy queridos y reverenciados de los indios por lo que han trabajado en su conversión» (Contreras y Valverde 1982: 183).

y otros bienes. Poco a poco, los jesuitas adquirieron importantes propiedades agrícolas a través de compras y donaciones. Leonor de Castilla y Gallinato, miembro de una rica familia local, les donó el ingenio azucarero de Pachachaca, en el valle del río Apurímac. Otras propiedades fueron adquiridas por compra, como el viñedo de San José de Nazca en la costa. Además, el colegio del Cuzco poseía estancias ganaderas y haciendas (Macera 1977). En los inicios del siglo XVII, este colegio se había convertido, después del Colegio de San Pablo de Lima, en el más importante propietario de tierras y casas dentro de la institución religiosa. El interés por la inversión en la tierra, de acuerdo con François Chevalier, se debió a la necesidad de la orden por contar con recursos suficientes para mantener sus colegios y misiones (1963: 243). A diferencia de otras órdenes religiosas, la riqueza de la Compañía de Jesús en Cuzco y otras regiones del Virreinato fue notoria. Tal situación produjo críticas, pero permitió a los jesuitas actuar como misioneros, profesores y, sobre todo, mecenas de las artes. Solo ellos, dueños de valiosas propiedades y relaciones sociales, pudieron emprender ambiciosas empresas artísticas y educativas, como se verá a continuación.

OBISPOS, SEMINARIOS Y PROYECTOS UNIVERSITARIOS

El reconocimiento del que gozaban los jesuitas explica que al fundarse los seminarios entre fines del siglo XVI y principios del XVII los obispos les encargasen la administración y dirección académica de los mismos. Los seminarios se establecieron en cumplimiento de los decretos del Tercer Concilio Provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583¹⁰. El Seminario de San Antonio Abad en el Cuzco se fundó a iniciativa del obispo Antonio de La Raya en 1598.

La existencia de seminarios alentó a los prelados a tomar parte activa en el pedido a la Corona de crear universidades en sus respectivas sedes. Así, por ejemplo, el obispo de Quito, Luis López de Solís, en 1599, si

¹⁰ Los decretos conciliares fueron aprobados por el Papa Sixto V, el 31 de octubre de 1588, y por real cédula de Felipe II, el 18 de septiembre de 1591 (Aparicio Quispe 1972).

no antes, había hecho una solicitud en tal sentido al rey (Lissón 1943-1956, IV: 281). Dos años más tarde volvió a insistir y, en sustento de ello, adujo varias razones: la distancia que existía entre Quito y Lima y el mal clima de esta última ciudad. Adicionalmente, demandó que los jesuitas pudiesen dar los grados a quienes hubieran cursado en sus colegios, que se les dotara con 4.000 pesos de renta procedentes de repartimientos y que se les obligase a leer Gramática, Artes, Teología, casos de conciencia y la lengua de los indios, «que solo esto bastará para el fin de la conversión de los naturales y ocupación de los que quisieren estudiar y con esto se conseguirá el mismo fin que de la universidad» (Lissón 1943-1956, IV: 404-405). Por otra parte, el obispo de Charcas, Alonso Ramírez de Vergara, el 29 de febrero de 1600, solicitó al rey la fundación de una universidad, con cuatro cátedras a cargo de los canónigos. La audiencia y el visitador Maldonado de Torres, de otro lado, insistieron en un pedido más explícito: que la universidad fuese pública y no dependiente del cabildo catedralicio (Eguiguren 1940-1950, I: 611)¹¹.

Meses después de que el obispo de Charcas escribiera al rey, en Cuzco un sector de la élite laica y eclesiástica promovió una información para lograr el establecimiento de una universidad en la ciudad. En marzo de 1601, aprovechando la presencia del visitador Juan Fernández de Recalde, oidor de la Audiencia de Lima, se realizó ante el corregidor Pedro del Peso de Vera una información sobre la necesidad que existía de una universidad en la antigua capital de los incas. A partir del 19 de marzo testificaron acerca de esto, entre otros, el encomendero Juan de Salas Valdés; los médicos Enrique Méndez y Gregorio de Gamarra; Sancho de Orozco y Berrío; el gobernador Juan Álvarez Maldonado;

¹¹ Otro ejemplo relacionado es que, en 1615, el rey mediante una real cédula solicitó al claustro de San Marcos su opinión sobre la conveniencia de fundar una universidad en la ciudad de La Plata. El claustro, en su escrito fechado el 8 de abril de 1617, se opuso al proyecto aduciendo que su creación reduciría los alumnos de San Marcos, que para los que estudiaban Latinidad y Artes existían los conventos de La Plata, que dichos estudios eran válidos en Lima para pasar a las facultades de Teología y Derecho y que el legado de casas y biblioteca dejado por el chantre Diego de Molina eran insuficientes para los salarios de los catedráticos (Eguiguren 1940-1950, II: 744-746).

Bautista Solórzano; Rodrigo de Esquivel; el corregidor Gabriel Paniagua de Loayza; el licenciado Sebastián Bazán; el guardián del convento franciscano de Collaguas, fray Pedro de Ortega; el mercedario Felipe de la Cruz; el prior del convento de Santo Domingo, fray Diego de la Torre; el provincial de San Agustín, fray Alonso de Maraver; el prior del convento de San Agustín, fray Diego de Arenas; el provisor y vicario general del obispado, licenciado Francisco Calderón; el chantre Cristóbal de Albornoz; el arcediano Lorenzo de Grado; y el lector de Teología de la Compañía, Francisco Deza (Vargas Ugarte 1948a: xv).

Otro testigo, el rector del colegio de la Compañía, Diego Álvarez de Paz, manifestó al ser preguntado por la conveniencia del proyecto de fundación, que por la experiencia que tenía de la vida universitaria, «como quien desde niño se crió en ella e por haber leído en la ciudad de Lima doce años e más», consideraba que el clima de Lima era perjudicial para los estudios y que por ello los alumnos en la Universidad de San Marcos cursaban poco tiempo y con desgano. En su opinión, los que querían aplicarse al estudio, se enfermaban gravemente o morían, «como lo sabe por larga experiencia». Por el contrario, sostuvo que el clima del Cuzco era muy sano para los jóvenes, de modo que «los lectores que leyeren como los estudiantes que estudiaren [podrán] darse a las letras con tantas veras e intención como en las universidades de Europa» (Vargas Ugarte 1948a: xv).

En la información también intervino el obispo Antonio de La Raya, quien declaró que desde su llegada al Cuzco se hallaba convencido de lo necesario que era contar con una universidad y que, de ser posible, el rey debía fundarla para que concurran a ella no solo estudiantes cuzqueños, sino también jóvenes procedentes de Charcas, Tucumán y Paraguay, a fin de que así, como estaba mandado por el monarca, no bajaran los serranos a la costa, ni los costeños subieran a la sierra. Sugirió que las rentas de cuatro canongías de la catedral podían asignarse a igual número de cátedras de Teología y Cánones, como ocurría en el obispado de Granada, con lo cual se facilitarían la fundación tan vehementemente reclamada (Villanueva Urteaga 1987: xv).

Dos años después de realizada la información, en 1603, el obispo La Raya volvió a escribir al rey en apoyo del proyecto universitario. Reiteró el provecho que tendría la universidad para las provincias y obispados del Cuzco, Charcas, Tucumán y Paraguay, por la distancia que había con respecto a Lima. Asimismo, repitió su argumento acerca de que las cátedras podrían crearse dotándolas de rentas procedentes de canongías y capellanías de oposición y de una encomienda de indios. Partidario de los jesuitas, La Raya recomendaba encargarles las cátedras de Artes, Teología, Gramática y Retórica y la enseñanza de las lenguas nativas (aymara, quechua y puquina) (Lisson 1943-1956, IV: 401)¹².

El interés de La Raya por el proyecto universitario, como se ha visto, no era original, se trataba de una aspiración compartida por los obispos de Quito y Charcas. ¿Cómo entender este interés de la autoridad episcopal? La fundación de los seminarios tuvo entre sus consecuencias el progresivo aumento del número de miembros del clero secular desde inicios del siglo XVII. Una vez concluidos los estudios y obtenida la ordenación, un clérigo aspiraba a hacerse de un beneficio eclesiástico, fuera una doctrina de indios o una parroquia en la ciudad, una capellanía privada o conventual o una plaza de instructor. Estos eran los destinos ocupacionales más comunes. Los clérigos más capaces solían tener expectativas más ambiciosas, como formar parte de los cabildos catedralicios, toda vez que la pertenencia a dichas instituciones era el paso obligado para la obtención de responsabilidades mayores, tales como un obispado. La carrera eclesiástica solía ser larga, costosa, difícil, pero sobre todo demandaba acumular méritos, entre ellos, el más importante: la posesión de grados académicos. El interés de los obispos por las universidades debe ser entendido como parte de su política de promoción de su propio clero, el secular; pero al mismo tiempo como una manera de reforzar su autoridad en el ámbito local.

¹² También en 1603 el rey envió sendas cédulas reales al arzobispo de Lima y a la Universidad de San Marcos para que diesen su parecer acerca del pedido de La Raya (Eguiguren 1940-1950, I: 380-381).

Para el gobierno de sus diócesis, los obispos solían practicar el nepotismo. Gustaban contar con un pequeño círculo de familiares, paisanos y allegados, a los cuales confiaban los cargos de mayor responsabilidad. Pero, desde fines del siglo XVI, los prelados vieron ampliadas sus redes de clientelaje por su implícita alianza con los clérigos egresados de los seminarios. Unos y otros hicieron frente común en su pugna con los frailes por el control sobre las doctrinas de indios. La obtención de grados universitarios por parte de los clérigos los colocaba en mejor situación para alcanzar puestos en la jerarquía eclesiástica y las instituciones universitarias.

LOS JESUITAS Y EL PROYECTO UNIVERSITARIO

En un principio el Seminario de San Antonio Abad estuvo a cargo de sacerdotes seculares, pero en mayo de 1605, el propio obispo La Raya convino en entregar la institución a los jesuitas¹³. Estos pasaron a ser los maestros y confesores de los estudiantes y los responsables del régimen económico, aunque los obispos podían solicitar la rendición de cuentas cuando lo consideraban conveniente¹⁴. Este estado de cosas no duró mucho tiempo, ya que pronto el clero secular recuperó el control del seminario y como rector fue nombrado entonces Juan Rodríguez de Rivera, cura rector de la catedral. El sucesor de La Raya, el obispo jesuita Fernando de Mendoza, en 1615 removió a Rodríguez de Rivera del rectorado de San Antonio y nuevamente encargó la administración a la Compañía. El 4 de febrero de ese año, el cabildo eclesiástico contradijo tal medida. La oposición tuvo efecto, ya que dos años después, en 1617, los jesuitas se retiraron y el obispo Mendoza repuso a Rodríguez de Rivera en su antiguo cargo. Más aun, como para sancionar esta situación, una

¹³ En ese momento, aprovechando la estancia en el Cuzco del provincial, Esteban Páez, el obispo La Raya acordó la transferencia y suscribió nuevos estatutos del colegio. El 8 de mayo, la Compañía asumió el gobierno de la institución (Vargas Ugarte 1959-1962, II: 199-200).

¹⁴ «Constituciones que an de guardar los collegiales del Colegio Seminario de San Antonio Abad de la ciudad del Cuzco» (Vargas Ugarte 1940: 44-56).

cédula de Felipe III, fechada en Madrid el 29 de marzo de 1621, denegó a los ignacianos cualquier reclamo sobre la administración del seminario y ordenó la retención en el Consejo de Indias de cualquier breve papal que hubiesen logrado al respecto (Villanueva Urteaga 1987: 141-142).

Los jesuitas no se amilanaron ante esta situación. Aprovechando la llegada del nuevo virrey, Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache, buscaron obtener el favor virreinal, no para recuperar la administración del seminario conciliar, sino para establecer un colegio destinado a la educación de niños y adolescentes. La provisión del nuevo mandatario está fechada el 1 de junio de 1619 y fue obedecida por el Cabildo del Cuzco el 23 de julio de ese año (Esquivel y Navia 1980, II: 37-38). La existencia del nuevo colegio, fundado bajo la advocación de San Bernardo, según Diego de Esquivel y Navia, fue contradicha por varios eclesiásticos, por cuyo motivo el virrey la aprobó de nuevo y confirmó su fundación, concediéndole el título de real, la insignia de la Corona y otras mercedes por provisión del 16 de agosto de 1620. Uno de los opositores a la nueva institución fue el obispo Lorenzo Pérez de Grado. En una carta al rey, suscrita el 20 de agosto de 1621, le manifestó que no veía la necesidad de contar con otro colegio en la ciudad «con nombre de real», dada la existencia del seminario «lleno de buenos y virtuosos estudiantes que enseñados al servicio del culto divino se imprime en ellos mejor el sacerdocio y se inclinan mejor e recibirle». En opinión del prelado, resultaba poco oportuno que los jesuitas obligasen a los estudiantes a acudir a San Bernardo «sin atender a mil inconvenientes que pudieran resultar y a que esto asentarse por antigüedad y fundación» (Lissón 1943-1956, V: 23). El tiempo, como veremos, le daría la razón. No obstante la oposición, el colegio jesuita quedó establecido y, con ello, la Compañía logró dar un primer paso en la realización de su proyecto universitario.



Fachada de San Bernardo, con los accesos a la capilla y al colegio (foto: Pedro Guibovich).

LA UNIVERSIDAD JESUITA

La fundación de una universidad jesuita en el Cuzco se inscribe en un contexto de expansión de las órdenes religiosas en el ámbito universitario. El 13 de octubre de 1608, Paulo V concedió, mediante una bula, el privilegio de conferir grados a los agustinos que estudiaban en el Colegio de San Ildefonso de Lima (Torres 1974 [1657], I: 238). Años más tarde, en 1619, el antes mencionado pontífice, a pedido de Felipe III, autorizó a los obispos a conceder grados en Teología y Filosofía a quienes hubiesen atendido cinco años de cursos en un estudio general dominico distante más de doscientas millas de una universidad. La licencia se dio por diez años y los grados solo tenían validez en Indias (González González 2014: 118; Tobar 1966, II: 67-68). Los jesuitas, en constante rivalidad con los dominicos, no podían quedarse atrás y obtuvieron un privilegio similar. Por bula de Gregorio XV, fechada el 8 de agosto de 1621, se dio a los

arzobispos y obispos de las Indias y a los cabildos en sede vacante, por tiempo de diez años, poder para graduar como bachilleres, licenciados, maestros y doctores a los estudiantes que cursasen en los colegios de la Compañía en Filipinas, Chile, Tucumán, Río de La Plata, Nueva Granada «y otras partes y provincias de las Indias» donde no hubiese universidad en un radio de doscientas millas (Tobar 1966, II: 77-78). La bula fue aprobada por cédula de Felipe IV el 2 de febrero de 1622. Con la bula y la real orden expeditas y el Colegio de San Bernardo en funcionamiento, los jesuitas tenían el camino allanado para el establecimiento de su universidad en la antigua capital inca y en otras ciudades americanas¹⁵.

El cabildo de la ciudad del Cuzco obedeció la real cédula el 17 de octubre de 1622. Pero por razones que no quedan claras, al año siguiente, el 6 de febrero de 1623, el padre Alonso Mesía, rector del colegio de esa ciudad, volvió a presentar la cédula y la bula en esa misma corporación pidiendo se hiciesen por ella las demostraciones de alegría y regocijo y que se diese de limosna el estandarte y masas. Mandó el cabildo llevar a cabo las fiestas, pero en cuanto a lo demás, dispuso que lo costearan los escolares o personas a su cargo por no contar la ciudad con rentas suficientes (Esquivel y Navia 1980, II: 49).

Fundada la Universidad de San Ignacio de Loyola, surgió el conflicto con la de San Marcos. Esta obtuvo que se suspendiese la ejecución de la real cédula que autorizaba el establecimiento de las universidades jesuitas en Cuzco y Chuquisaca. El 26 de agosto de 1624, Juan de la Reinaga, procurador de San Marcos, presentó un memorial ante el Consejo de Indias en el que señalaba que aun cuando la bula concedía el privilegio por diez años, los jesuitas pretendían hacerlo perpetuo. A continuación, expuso las razones para oponerse a los proyectos de los jesuitas. En primer lugar, señaló que iba en perjuicio de la universidad limeña porque disminuiría

¹⁵ Así nacieron las universidades jesuitas del Nuevo Mundo: San Gregorio, en Quito (1622); San Francisco Javier, en Bogotá (1623); Mérida de Yucatán (1624); Colegio Máximo, en Córdoba del Tucumán; San Francisco Javier, en Chuquisaca (1624); San Miguel, en Santiago de Chile (c. 1624); y San Francisco Javier, en Guatemala (1640) (González González 2014: 118).

la asistencia de los alumnos y, por consiguiente, se corría el riesgo de que por falta de oyentes no se dictasen algunas cátedras, como podían ser las de Artes y Teología, ya que los estudiantes preferían ir las a escuchar a los colegios jesuitas. En segundo lugar, decía que lo peor era que se perdería a los mejores estudiantes «que con los grandes maestros que tenía la [...] Universidad y el concurso, ejercicio y comunicación con los catedráticos y religiones, y actos y conclusiones en la [...] Universidad y conventos y colexios, se avivan y realizan los entendimientos y avilidades». En tercer lugar, señalaba que las universidades jesuitas con el afán de no perder estudiantes harían los exámenes más fáciles y no tan rigurosos como en San Marcos (Eguiguren 1940-1950, II: 83-86).

Proseguía, en cuarto lugar, ponderando que los alumnos que procedían del interior del Virreinato una vez en Lima «se despertaban y desentolvían saliendo del encogimiento y cortedad de sus aldeas y se enseñaban a hablar [con] urbanidad y policía» y olvidaban «los resavios y sonsonetes de los indios, entre quienes se criaba la gente principal». En quinto lugar, precisaba que en el Perú «se caminaba con más comodidad y menos costa por tierra» y «por la mar ya se sabía la facilidad y poco riesgo de la mar del sur», por lo cual era falso lo que se había afirmado en sentido contrario en la bula. En sexto lugar, señalaba que «como Madre», San Marcos admitía en su claustro para examen a los que traían testimonio de haber cursado en los colegios jesuitas, y que hallándolos capaces les daba los grados, y a los pobres graduaba por la mitad de los derechos y propinas. En séptimo lugar, opinaba que si lo que pretendían los jesuitas con sus universidades era que hubiese muchos que enseñasen y predicasen a los indios, no era necesario que fuesen graduados sino letrados, «lo qual no hacía el grado, sino la avilidad y el estudio»; los dominicos, recordaba, no habían fundado San Marcos con ese fin. Para concluir, anotaba que lo que estaba detrás de la política educativa jesuita era propagar las doctrinas de Gabriel Vázquez y Francisco Suárez y erradicar la de Santo Tomás «a que no debía darse lugar» (Eguiguren 1940-1950, II: 83-86). El Consejo de Indias, por auto del 7 de septiembre de 1624, ordenó que se suspendiese la cédula de 1622 y que solo se diesen grados en los colegios jesuitas de Santiago de

Chile, Manila y Santa Fe de Bogotá (Eguiguren 1940-1950, II: 86). El pleito siguió y la Compañía, aprovechando el viaje a Madrid y Roma del padre Cristóbal García Yáñez, designado procurador en la Congregación Provincial celebrada en Lima en agosto de 1624, le encomendó la defensa de sus derechos. El 2 de marzo de 1630, el Consejo de Indias dio marcha atrás (Vargas Ugarte 1948a: xvi). Una vez más, el camino pareció libre.

Diversas razones retrasaron la apertura de la universidad, no obstante el breve de Urbano VII, del 29 de marzo de 1634, por el cual se confirmó la bula de Gregorio XV. El breve fue visto en el Consejo de Indias en 1637, pero solo durante el gobierno del virrey marqués de Mancera se le dio cumplimiento. El 18 de febrero de 1646, Juan de la Rocha, procurador de la ciudad del Cuzco, presentó un memorial al virrey en el que expuso las razones para ejecutar la bula. Sostuvo que en esa ciudad había muchos estudiantes «hijos de conquistadores y caballeros principales que con este premio y honor se alentarán a seguir sus estudios»; que la distancia que existía entre el Cuzco y Lima hacía difícil la concurrencia a San Marcos; también señaló la diferencia de clima entre ambas ciudades, el elevado costo que significaba estudiar en la capital y el hecho de que San Marcos no se vería perjudicada con perder cuatro o cinco estudiantes procedentes del Cuzco, que eran los que generalmente acudían a estudiar allí. Por último, señaló que la bula papal era un privilegio no solo en favor de los estudiantes, sino también de los obispos, en particular el del Cuzco, quien «con el santo celo que tiene de estirpar la ydolatría después de aver visitado su obispado», suplica el establecimiento de la universidad «por la necesidad que ay de curas doctos en theología que ahora no puede aver copia de ellos por contentarse los clérigos con solo estudiar gramática y algunos casos de conciencia, lo qual no es suficiente para la necesidad que ay experimentada en dicho obispado» (Villanueva Urteaga 1987: 83-86).

Finalmente, el 29 de enero de 1648, el virrey decretó –atento a los memoriales presentados por la ciudad del Cuzco y el padre Francisco Lupercio de Surbano, a la bula del 23 de diciembre de 1639 y a las cartas del obispo– el establecimiento de la universidad. Días después, el 13 de febrero, el obispo Juan Alonso Ocón mandó cumplir la bula. El día 15 hizo

lo propio el cabildo. El 22, con presencia del obispo, se procedió a dar la posesión de la universidad al colegio de San Bernardo. También ese mismo día, el obispo Ocón confirió el grado de bachiller en Artes a Domingo de Zúñiga, colegial de San Bernardo, «atento a haver cursado los estudios en la dicha Compañía y haver sido examinado y tenido los actos que para obtener el dicho grado son necesarios» (Villanueva Urteaga 1987: 90-91).

La existencia de la nueva institución llevó comprensiblemente a varios clérigos a pretender la obtención de grados académicos y para ello contaron con el apoyo del obispo. Así, el 10 de agosto le fueron conferidos los grados de doctor al maestrescuela Vasco de Contreras y Valverde y al canónigo Pedro de Orna. También recibieron grados de doctores en Teología Fernando Ladrón de Guevara, cura de Andahuaylillas, y Juan Meneses, clérigo presbítero; y, de maestro en Artes y Teología, Luis Gutiérrez. Semanas después, el 10 de setiembre, se concedieron nuevos grados de bachilleres de Teología a Francisco Fernández de Saroa, Joseph de Esquivel, Francisco de Pantoja y Diego de Hontón; y de Artes a Domingo de Zúñiga y Juan de Cárdenas y Céspedes (Villanueva Urteaga 1987: 93-94). Pero el entusiasmo del obispo y otros candidatos fue breve, por no decir efímero.

No obstante la provisión del marqués de Mancera, la universidad jesuita fue suspendida debido a una nueva acción de San Marcos. El 11 de enero de 1649, el doctor Rodrigo González, procurador general y abogado de esta última, presentó un memorial al virrey conde de Salvatierra, en el que sostuvo que San Marcos había acudido al Consejo de Indias para pedir que no se procediese a la fundación de universidades en las ciudades de Quito, Chuquisaca, Cuzco, Santiago de Chile y Tucumán. Recordó que ese mismo consejo había acordado que la bula solo debía tener validez en Chile, Filipinas y Nueva Granada. González solicitó al virrey la aplicación de la ejecutoria del Consejo de Indias. Al día siguiente, 12 de enero, el mandatario proveyó una orden en favor de San Marcos. El Real Acuerdo encomendó a Vasco de Contreras y Valverde, deán de la catedral del Cuzco, la aplicación de ella.

Ante la clausura, el padre Luis de Salazar, procurador de la Compañía, apeló al virrey. En un extenso memorial dirigido a él solicitó el restablecimiento de la universidad jesuita y, en sustento de su reclamo, hizo un recuento detallado de los hechos. Recordó cómo el marqués de Mancera, mediante una provisión del 29 de enero de 1648, había ordenado la ejecución de la bula de Urbano VIII, que concedía facultad a los obispos y arzobispos para dar grados de bachiller, maestro, licenciado y doctor en Artes y Teología a quienes hubieran cursado cinco años en los colegios jesuitas y que, en consecuencia, el 22 de febrero de 1648 se estableció la universidad. Pero que por entonces el procurador de San Marcos había presentado una ejecutoria del Consejo de Indias, suscrita en 1624, que mandó que tan solo los colegios de Santiago de Chile, Santa Fe y Filipinas podían conceder grados. Por tanto, esta ejecutoria había dejado sin efecto la real cédula de 1622, mas el Consejo de Indias había examinado el caso y revocado la ejecutoria de 1624. Además, recordaba que «con notoria y expresa licencia» del consejo se habían fundado las universidades jesuitas de Chuquisaca y Quito, las cuales funcionaban «con tanta admiración y lustre y vien público». En consecuencia, solicitó amparar al colegio y universidad jesuitas del Cuzco (Villanueva Urteaga 1987: 81-83). El 14 de junio de 1649, el Real Acuerdo, vista la petición del padre Luis de Salazar, proveyó que se revocase el despacho del 12 de enero de ese año y se restableciese la universidad (Villanueva Urteaga 1987: 95). El 23 de junio, el virrey conde de Salvatierra restituyó al colegio del Cuzco la posesión de la misma (Villanueva Urteaga 1987: 95-96). El 7 de agosto, el deán Vasco de Contreras y Valverde dio cumplimiento a la orden del virrey. Pocas semanas después, el 13 de octubre, se hizo saber a Juan de Cárdenas, cura de San Sebastián y rector del seminario, de la restitución «para que le conste su efecto de ello» (Villanueva Urteaga 1987: 96-97). La universidad jesuita reinició sus actividades, pero una vez más surgieron nuevos problemas.

En la diócesis del Cuzco había quienes tenían cursados estudios en colegios que no eran de la Compañía antes de la expedición de la bula de Urbano VIII y se resentían de no ser aceptados para optar grados en la

Universidad de San Ignacio de Loyola, ya que los jesuitas argumentaban que no podían concederlos por no cumplir con el requisito de tener cinco años de estudios en los colegios de la orden. Los pretendientes buscaron el apoyo del obispo Pedro de Ortega Sotomayor. Por su parte, los jesuitas consultaron al conde de Salvatierra si en tales casos era admisible dar los grados. El gobernante solicitó a su asesor, el doctor Pedro de Cárdenas y Arbieto, su parecer. Este opinó que por una sola vez los peticionarios habían de ser admitidos a los grados, pero que en adelante debían respetarse los términos de la bula, «a saber, que quien no cursare o huviere cursado en las escuelas de la Compañía no pueda ni deva gozar del premio de dichos grados». Como resultado de esta dispensa, se graduaron varios; pero al poco tiempo hubo otros más que aspiraron a lo mismo, lo que llevó al padre Luis de Salazar a pedir al virrey conde Alva de Liste la confirmación de los privilegios y restricciones de la bula (Villanueva Urteaga 1987: 72-73).

En el ínterin, el 14 de enero, el obispo Ortega Sotomayor escribió al virrey, desde Yucaj, para solicitar que la universidad jesuita pudiese graduar a los estudiantes del seminario. El prelado señalaba que las acusaciones en su contra acerca de que había obstaculizado los grados como una manera de vencer la resistencia de la Compañía a admitir a los alumnos de San Antonio carecían de fundamento. Sostenía, por el contrario, que antes había tratado de persuadir a los seminaristas a que siguieran los cursos en la Compañía, incluso a aquellos «que los hallé adversos por causas atrasadas». Prosigue diciendo que ofreció a los jesuitas que admitieran a los seminaristas que «antes de la fundación de la universidad hubiesen acabado sus estudios con la suficiencia que piden los exámenes, porque los hay en este obispado lucidísimos, criados en dicho Seminario». Concluía haciendo ver que su propuesta no contradecía el breve papal, sino por el contrario favorecía a la institución jesuita, «porque además de entrarse ganando las voluntades y aplauso de la ciudad y obispado, desde luego la dicha universidad se hallará con cuerpo, autoridad y amparo de estos sujetos que la reconocerán madre» (Vargas Ugarte 1948a: xvii). El pedido del prelado no cayó en saco roto. El 31 de enero de 1654, el virrey,

de acuerdo con el parecer de Cárdenas y Arbieta, proveyó un decreto para que el obispo del Cuzco procediese a «graduar los sugetos que refiere en su carta de catorce del corriente de que se dará copia al reverendo padre provincial de la Compañía» (Villanueva Urteaga 1987: 75)¹⁶.

Si por entonces hubo más seminaristas graduados en San Ignacio, no es posible saberlo. Lo que sí queda claro es que los jesuitas se propusieron conservar el monopolio de los grados en la ciudad del Cuzco y para ello acudieron nuevamente a la autoridad virreinal. En 1655, el padre Luis de Salazar, procurador del colegio de la Compañía, presentó un memorial al virrey conde Alva de Liste por el que solicitaba la confirmación de la erección de la universidad y, al mismo tiempo, el estricto cumplimiento de la bula papal¹⁷. El Real Acuerdo, mediante un auto suscrito el 8 julio de 1655, ordenó que así se hiciese (Villanueva Urteaga 1987: 76-77).

Cerradas las puertas de la universidad jesuita, el seminario persistió en su empeño. En julio de 1657, su rector, Juan de Cárdenas y Céspedes, otorgó poder al franciscano Francisco Manso para solicitar en la corte española que los cursos de Teología y Artes seguidos por los estudiantes en San Antonio fuera válidos en todas las universidades del Virreinato y los antonianos pudieran graduarse en cualquiera de ellas, especialmente en la de San Ignacio¹⁸. También en diciembre de 1657, el cabildo catedralicio escribió al rey solicitando una gracia similar y, en apoyo de su pedido, adujo que en la raíz de la oposición entre ambos colegios se hallaba la diversidad de escuelas: los estudiantes del seminario seguían fielmente a Santo Tomás, mientras que en San Bernardo acudían a autores jesuitas, quienes no eran muy ortodoxos en su interpretación del teólogo dominico. Esta diferencia, sostenía, era insalvable porque la

¹⁶ Entre los graduados de ese año estuvo el célebre hombre de letras Juan de Espinosa Medrano. Véase al respecto, Cisneros y Guibovich Pérez (1988).

¹⁷ «Que en todo lo tocante de dicha universidad y su prosecución se proceda en adelante conforme al tenor de la bula y constituciones de la misma universidad declarando especialmente no haver lugar el conferirse los grados a persona ninguna que no hubiese cursado en las escuelas de dicha Compañía y que en esta razón se despache provisión en forma en favor de dicha universidad» (Villanueva Urteaga 1987: 72-73).

¹⁸ Archivo Regional del Cuzco. Escribano Pedro López de la Cerda, 1657, f. 522r, v.

conciliación no había podido lograrse ni aun con la intervención de los prelados (Vargas Ugarte 1948a: xix).

Propuestas como las de Cárdenas y el cabildo de la catedral llevaron a pensar en la posibilidad de establecer una universidad en el seminario. Los jesuitas actuaron rápidamente a fin de neutralizar dicho plan. El padre Ignacio de las Roelas, rector del colegio del Cuzco, elevó un informe al virrey conde Alva de Liste para solicitarle su mediación ante el rey para que se amparase a la universidad jesuita y no se permitiera la creación de otra en el colegio seminario. Roelas sostenía «que en la universidad que está fundada en dicho colegio [jesuita] tiene aquella ciudad lo que basta y aun sobra: [...] que multiplicar en ella otra universidad sería para enflaquecer ambas no sufriendolo la capacidad de sus vecinos». El Real Acuerdo en su informe al virrey, fechado el 2 de diciembre de 1658, fue de parecer que debía pedirse al rey «se sirva conservarla en su estado actual y perfección sin permitir novedad alguna» (Villanueva Urteaga 1987: 102-103). Una vez más, los jesuitas habían logrado ganar la partida.

LA PAZ ARMADA

En 1670 quedó definitivamente zanjada otra cuestión que ocasionaba enfrentamientos entre los colegios: la precedencia en los actos públicos. Así lo expresaba Juan de Sotomayor al procurador de la provincia, Juan de Rivadeneira, en una carta suscrita el 20 de noviembre de aquel año (Vargas Ugarte 1948a: xi). El pleito venía de mucho tiempo atrás. Al obtener el título de real, el Colegio de San Bernardo debía preceder al de San Antonio. Pero estos últimos apelaron a la audiencia y esta, por un decreto de 1622, favoreció a los antonianos (Eguiguren 1940-1950, III: 502-503). El padre Juan Frías Herrán no se conformó con esta disposición y recurrió al virrey marqués de Guadalcazar, quien tras consultar con Feliciano de Vega restituyó a San Bernardo el uso de su derecho (Vargas Ugarte 1948a: x). Pero una real cédula del 10 de abril de 1625 volvió a dar la razón al seminario y recomendó a los jesuitas que por este motivo «no dexen de admitir a las lecciones y estudio de su colegio [...] a los

del Seminario de San Antonio»¹⁹. Lejos de concluir, el pleito prosiguió. Los jesuitas apelaron y volvieron a obtener la precedencia gracias a una provisión del conde de Salvatierra en 1650. Los otros no se quedaron tranquilos y movilizaron en su favor al cabildo de la catedral, el cual en 1658 escribió al rey en apoyo de las pretensiones de los seminaristas (Vargas Ugarte 1948a: xii). En 1688, con ocasión de la visita del virrey conde de Lemos al Cuzco, los jesuitas trataron de servirse del ascendiente que tenían sobre el gobernante para afianzar su situación, pero sin éxito (Villanueva Urteaga 1987: 137).

Los pleitos estudiantiles no podían dejar de tener incidencia en el Colegio de San Bernardo y en la propia Compañía de Jesús. Así lo reconocía el ya citado Juan de Sotomayor en la misma carta de 1670:

[...] estamos en este Cuzco afligidos, odiados y desacreditados por la oposición que siempre le ha hecho el Colegio Seminario de San Antonio, en donde están, por la barata que en él hay, casi todos los hijos de la ciudad y ahora por la nueva posesión de su antigüedad y precedencia que les dio el virrey, nos tienen tan humillados que no sé como significárselo a Vuestra Reverencia (Villanueva Urteaga 1987: 137).

Y añade, aludiendo a las repercusiones dentro de la propia orden: «Baste decir que por esta cosa no hay quien quiera de los nuestros estar en el Cuzco ni con cátedra, ni sin ella, admitiendo primero ir a Oruro, Paz, etc.» (Vargas Ugarte 1948a: xi).

La precedencia de San Antonio sobre San Bernardo además de humillar a este último fue causa de otros conflictos más violentos, de allí que sus respectivos rectores vieran la necesidad de pactar una conciliación. En 1664, en presencia del corregidor de la ciudad, Luis de

¹⁹ «Que en todos los actos públicos y particulares y otros cualesquier ocurrencias debe preceder y preceda el Colegio de San Antonio al de San Bernardo, que en aquella ciudad por orden y provisión del gobierno se cometió y encargó a los padres de la Compañía de Jesús» (Recopilación de Leyes de Indias 1973 [1681], I: 123).

Ibáñez de Peralta, y del provisor y vicario general, Antonio de Cartagena, comparecieron el rector de San Antonio, Juan de Cárdenas y Céspedes, y el de San Bernardo, el padre Pedro López Pallares, y suscribieron un acuerdo en los siguientes términos para procurar la paz y la armonía entre los estudiantes: 1) quedaba prohibido que los colegiales llevaran armas ofensivas o defensivas en todo momento y, si las portaban, cualquier autoridad podía quitárselas; 2) que no se debía hacer huelga por disgustos entre colegiales, sino que debía darse cuenta al rector respectivo para castigo del culpable; 3) que el no quitarse el bonete un estudiante frente a otro no se tenga por falta de cortesía; 4) que los expulsos de un colegio no se reciban en el otro; 5) que al expulsado de un colegio, por disgusto u ocasión con otro del otro colegio, no se le vuelva a recibir; y 6) que Alonso de Solís, expulsado de San Antonio, no vuelva ni haga vida dentro de él (Vargas Ugarte 1948a: xii). A pesar de los acuerdos, los estudiantes volverían a tomar las armas en los años venideros.

LA RECTA FINAL, 1687-1695

Durante décadas, el conflicto se había dado entre jesuitas y el clero secular, pero en la de 1680 un nuevo grupo participará en la contienda: la orden dominica, la más decidida rival de la Compañía de Jesús. Por qué razón se involucraron los dominicos, es una cuestión que requiere ser explicada. Su presencia en el Cuzco está documentada desde 1534, fecha de la fundación española de la ciudad. Aun cuando ellos tuvieron una actuación significativa en la sociedad local hasta por lo menos la década de 1570, los jesuitas les ganaron la partida debido a su decidida intervención en la educación de la élite y al inicial apoyo del virrey Toledo, lo que les permitió, como ya se dijo, consolidar su influencia social y su patrimonio económico. Durante los siguientes cien años no hubo enfrentamiento alguno entre las órdenes en el Cuzco al no existir las condiciones para ello, pero a fines del siglo XVII la situación cambió.

En 1686 el dominico fray Leonardo López Dávalos partió a Europa llevando la representación legal del Seminario de San Antonio Abad.

¿Cómo se dio esta vinculación entre este último y la orden dominica? Aun cuando el seminario se hallaba regentado por el clero secular, existieron dos razones principales que explican dicho apoyo: una institucional y otra de carácter doctrinal. Antes que los jesuitas, los dominicos habían aspirado a poder dar grados universitarios a sus estudiantes. Como se ha visto, en 1619, una bula de Paulo V ordenó que las casas de la orden distantes doscientas millas de las universidades pudieran conferir grados en Teología y Filosofía por diez años (Tobar 1966, II: 67-68). Al parecer, la real orden quedó en el papel. En los capítulos generales de 1656 y 1662 se volvió a tratar de la conveniencia de contar con universidades dominicas (Vargas 1983: 19). De otro lado, los miembros del seminario siempre se habían reconocido como más próximos a los dominicos que a los jesuitas debido a su similar interpretación del pensamiento de Santo Tomás. A fines del siglo XVII, Francisco de Vivero, procurador del seminario en Lima, escribió que en este último «se enseña y aprehende la nativa y firme doctrina del Angélico Doctor Santo Thomas con la solidez y la misma forma que la entienden, estudian y enseñan los uterinos thomistas del orden de Santo Domingo», cosa que no sucedía con los jesuitas, quienes, en su opinión, la enseñaban «en otra conformidad» (Villanueva Urteaga 1987: 124; Rodríguez Garrido 1994). Los antonianos se reclamaban, pues, ortodoxos en su interpretación de Santo Tomás.

López Dávalos presentó ante el Consejo de Indias un memorial en el que solicitaba licencia para que los estudiantes antonianos, una vez acabados sus estudios y presentados los exámenes ante los catedráticos del convento dominico del Cuzco, pudieran recibir del obispo o del cabildo en sede vacante los grados de bachiller, licenciado, maestro y doctor en Filosofía y Teología. El fiscal del consejo opinó el 20 de junio de 1690 que la cuestión debía ser resuelta en Roma. El Papa Inocencio XII, a pedido del rey, el 1 de marzo de 1692 expidió la bula *Aeternae sapientia*, por la cual otorgó al obispo del Cuzco o a su vicario «la facultad de conceder los respectivos grados universitarios a otros alumnos del Colegio de San Antonio Abad». Pocos meses después, el rey, por una real cédula del 1 de junio del mismo año, dio pase a la bula papal (Villanueva Urteaga 1987: xxiii).

La noticia no llegó a la ciudad del Cuzco sino hasta dos años después. Las razones del retraso no son claras. Lo cierto es que López Dávalos remitió una copia de la bula a Agustín Cortés de la Cruz con carta del 13 de abril de 1694²⁰. En enero del año siguiente, el obispo Manuel de Mollinedo y Angulo tuvo conocimiento de la bula y solicitó al virrey su cumplimiento (Villanueva Urteaga 1987: 4-5). En sentido contrario opinaba el corregidor Luis Joseph César Scasuola y así se lo expresó al virrey. En una carta, redactada bajo la inspiración de los jesuitas, expuso cuán innecesario eran contar con dos universidades. Consideraba que la de la Compañía era suficiente para los escasos estudiantes que había en la ciudad; que la existencia de dos universidades era inconveniente por los disturbios y pleitos que solían darse con ocasión de vítulos de cátedras y grados de doctores «en que se encontravan los dos colegios y a sus espaldas la plebe vengando sus pasiones en estos tumultos los mismos de la ciudad que los incitan»; que existía el peligro de que pudieran graduarse estudiantes poco suficientes; y que la novedad y lo barato de los grados llevaría a esos últimos a preferir la nueva universidad y producir el cierre del centro de estudios jesuita. Y, añadió en tono de advertencia, que en apoyo del seminario escribirán ambos cabildos, pues «cégalos la pasión de haver sido colegiales de dicho colexio o tener hixos en él o contemporizar con el señor obispo porque acomode a sus hijos en los curatos» (Villanueva Urteaga 1987: 5-6). Mientras en el Cuzco las opiniones de las dos principales autoridades se hallaban divididas, en Lima se daba inicio a un auténtica batalla legal y a numerosas intrigas.

El jesuita Juan de Goicochea, en su condición de procurador del Colegio de la Transfiguración y de la universidad en él fundada, presentó ante la Audiencia de Lima un extenso escrito con la finalidad de evitar la ejecución de la real cédula y para ello argumentó que la bula papal era subrepticia, es decir, que contenía «lo que no pasa y callando lo que en verdad sucede». Primeramente, señaló que el seminario nunca había

²⁰ Archivo Regional del Cuzco. Documentos relacionados con la fundación de la Universidad de San Antonio Abad.

tenido tres cátedras de Filosofía de manera simultánea, como tampoco tres catedráticos sucesivos. La realidad había sido otra: había existido un curso de Artes escrito en un cuaderno por Juan Rodríguez de Rivera, y a quien se le encargaba el curso se le daba el título de catedrático de Filosofía, «y aun en esta forma no habrían llegado al número de diez los llamados catedráticos». En cuanto a la cátedra de Teología, afirmó que en el colegio no había más que una dictada de modo irregular por antiguos alumnos y curas. Además, señaló que las cátedras nunca se habían ocupado por concurso, como que tampoco estuviesen dotadas con rentas reales. Sostuvo como falso que los estudiantes de San Antonio no pudieran graduarse en la universidad jesuita debido a la diferencia de doctrina, porque aun cuando diferían en la interpretación, los padres de la Compañía «están igualmente instruidos en las propias doctrinas y en las contrarias y pueden dar aprobación a los sujetos como quiera que hayan opinado en el progreso de sus estudios». Más aun, en términos similares a lo expresado por el corregidor, hizo ver que de existir dos universidades podrían darse pleitos no solo entre doctores, sino también entre estudiantes, mayores que los sucedidos en el pasado, «llegándoseles a unos y a otros mucha gente de mal hacer» (Villanueva Urteaga 1987: 8-13).

No tardó en ser replicado este escrito por Francisco de Vivero, el procurador del seminario ante la audiencia. Uno a uno negó los cargos de Goicochea. Sostuvo enfáticamente que el problema de fondo era económico: el temor de los jesuitas a perder rentas. Indicó que, dado que el Colegio de San Bernardo se componía de 150 colegiales y más en ciertas ocasiones, cada uno de los cuales pagaba 175 pesos anuales, los jesuitas lograban más de 20.000 pesos. «Haviendo otra casa –escribió– donde la enseñanza y la doctrina no solo sea más varata pero nada costosa, teme [el procurador jesuita] el descaezimiento de su renta y este parece que en la realidad es el verdadero motivo de tan esforzada contradición» (Villanueva Urteaga 1987: 18-24).

En Lima, Vivero actuaba con tacto y sagacidad en el entorno del poder virreinal. Su correspondencia con Cristóbal de Traslaviña, el vicerrector

del seminario, permite reconstruir sus movimientos. Así, en una carta dirigida a Traslaviña, fechada el 28 de junio de 1695, le dice que había acudido al doctor Diego Montero del Águila, reconocido como el mejor abogado de Lima, quien aun siendo partidario de los jesuitas, había aceptado asesorarlo. También cuenta cómo el 21 de junio hizo llegar, por intermedio del secretario del Virreinato, al virrey conde de la Monclova su memorial en favor del seminario. El virrey lo leyó con interés y se mostró dispuesto a dar el pase, pero los jesuitas habían apelado a los oidores para impedirlo, aduciendo «varios inconvenientes que se originan y el principal de los muchos disturbios que se an de ocasionar en esa ciudad entre uno y otro colegio» y, como prueba de ello, presentaron el testimonio del corregidor que daba cuenta de la algarabía con que los antonianos habían celebrado la noticia de la concesión de la bula en enero de aquel año. No obstante ello, el virrey –según Traslaviña– tenía el ánimo de dar cumplimiento a la bula (Villanueva Urteaga 1987: xxi-xxii).

En otra carta, también dirigida a Traslaviña, Vivero le narra su entrevista con el conde de la Monclova. Menciona cómo se presentó ante el virrey para entregarle una carta del Cabildo del Cuzco. El virrey la abrió, leyó y advirtió que no la firmaba el corregidor. Entonces dijo:

–Vivero: ¿Cómo, no firma el correidor?

–Excelentísimo señor –respondió Vivero– porque es contrario al Seminario y porque la carta que escribió a Vuestra Excelencia, que firmó, la escribió el padre Ignacio de Pineda.

–¿Quién os a echo ajente del colexio?

–Señor, lo desvalido de aquellos pobres.

–¿Ay otro ajente?

–No ay, Señor, más que yo y el amparo de Vuestra Excelencia, que es su padre y patrón.

–¿Por qué se oponen los jesuitas?

–Porque de todos los colexiales forasteros que tienen en San Bernardo cojen cada año 18 a 20 mil pesos, a razón de 175 a 200 pesos por cada colexial, para su sustento y manutención con 5 a 6 mil pesos, y ganan diez, 12 y 14 mil por cada alumno; y temen se les disipe y desbarate

este superavid [sic], teniendo grados el Seminario sin las pensiones que tienen los padres puestas en costumbre y el tener en el Seminario la comida de valde, en donde reciben todos quanto puede el colexio sustentar a la voluntad del obispo su patrón.

–**¿Por qué quieren ser examinados de los de Santo Domingo y no de la Compañía?**

–Excelentísimo Señor, porque siguen las escuelas y doctrinas de Santo Tomás literal y directamente, y los padres, aunque la tienen admitida, la ynterpretan por bario modo de entender.

–**¿Quién es vuestro abogado, Vivero?**

–Señor, e elegido al doctor don Martín de los Reyes.

–**Vueno, vueno. ¿Avéis visto a los oidores?**

–Señor Excelentísimo, en sus casas y a cada uno e dado copia de la bula en castellano.

–**Volvedlos a ver, que yo los sigo.**

–Excelentísimo señor, no tienen aquellos pobres más que el amparo de Su Magestad, concesión generosa del Pontífice y es todo ser Vuestra Excelencia, su padre y único remedio.

–**Andad Vivero, que lo veré,** concluyó el virrey (Villanueva Urteaga 1987: xxxiii-xxxiv)²¹.

En sucesivas cartas, Vivero describe sus conversaciones con el virrey. En una oportunidad, este le habría dicho: «Haréis bien, Vivero, en defender al colexio. Hazed vuestras diligencias que solo yo veré y haré quanto pueda». Adicionalmente, Vivero –según Villanueva Urteaga– diseñó la estrategia a seguir: conseguir el apoyo de la élite cuzqueña. Entre marzo y abril de 1695 todos en el Cuzco parecen haber tomado partido por la universidad antoniana. En marzo, el cabildo de la ciudad escribió al virrey una carta en la que expresaba que los egresados de San Antonio servían en la catedral, los curatos, las órdenes religiosas y ocupaban algunas dignidades episcopales. En el Seminario, afirmaba, se educaba

²¹ Los resaltados son míos.

[...] toda la noble juventud y honrada de la ciudad y de otras de el reyno, y los hijos de los cavalleros desta se an criado y actualmente se crían en él; y se estiende a tanto su piedad que solicita de ordinario pobre y virtuosa para que fomentadas de su enseñanza puedan lograr con sus letras las circunstancias que escasa la fortuna les negó en su nazimiento (Villanueva Urteaga 1987: 14).

Es clara la conciencia de que los estudios, y más aun los grados, constituían un medio de ascenso social en la jerarquía eclesiástica. Adicionalmente, los cabildantes apoyan su pedido señalando que

[...] los más de los caballeros que oi gobiernan la república han sido colexiales de él. Causas todos estos y motivos, señor, para representarlas a Vuestra Excelencia y ponerlas en consideración, suplicándole le conceda el de la universidad que Su Magestad [...] le hizo merced que con ella tendrá más lustre y se alentarán a continuar con mayor desvelo los ejercicios en que hasta aquí se han ocupado (Villanueva Urteaga 1987: 14).

La carta del cabildo debió parecer insuficiente para Vivero. En abril se pronunciaron otras corporaciones de la ciudad: el cabildo civil –una vez más–, el cabildo catedralicio y las comunidades dominica, franciscana, agustina, mercedaria y juandediana. El rector del seminario, Cárdenas y Céspedes, estaba al tanto de todo esto y por ello escribió en una prosa barroca que «los cabildos de esta ciudad ynterpellan, sus comunidades ruegan y todos los estados en común vozean y claman no se frustre no retarde» la ejecución de la real cédula (Villanueva Urteaga 1987: 142-143).

Desde Lima, Vivero insistía en lograr el mayor apoyo. En una carta a Traslaviña, suscrita el 25 de junio, le dice:

Vuestra Merced, el señor rector y todo el colexio junto vean al obispo y a todo el Cabildo eclesiástico, y clamen para que su ilustrísima escriba con empeño otra vez a Su Excelencia, motivando noticias de contrario, pidiendo se apiade del colegio seminario y con algún

embozo y dósil lamentación le de a entender lo que parese ambición en los padres, que tienen casas, haciendas, cañaverales, molinos y variedad de tratos con cosas de Tucumán y ropas de obraje, que pues es verdad no puede causar sentimiento. O vean vuestras mercedes si ay alguna otra forma de que alguno se lo participe, y vengan también las cartas de las monjas que an sido y son superiores de esos tres verjeles, que todo se juntará por si ubiere (Villanueva Urteaga 1987: xxxiv-xxxv).

Afirma que convendría servirse de otras personas, como el confesor de la virreina, pero que sería más efectivo que el obispo Mollinedo tome partido por San Antonio. Anhela que el prelado escriba a los oidores haciéndoles notar que

[...] las cátedras que tiene [el Seminario] que Su Ilustrísima las da por oposición al que merece y sabe regentar; la probidad que tiene en la satisfacción de lo que a cada uno está asignado por ellas; los sujetos que de allí an florecido; la continuación de actos que cada día tienen sus colexiales y dedicación de ellos; las asistencias de valde a quantos el colexio puede mantener; [...] que todo el obispado está lleno y completo de curas y superiores de religiosos de los hijos que a doctrinado, y allí an estudiado, por componerse el San Vernardo de forasteros, a quienes los más no les favorece su nacimiento con las prendas generosas de nobleza de esa ciudad y de las ciudades más cercanas (Villanueva Urteaga 1987: xxxv).

Ciertamente, en el Cuzco muchos estaban de acuerdo en apoyar al seminario, muchos excepto el obispo Mollinedo. Acaso la lealtad hacia sus antiguos maestros jesuitas fue lo que lo llevó a resistir el establecimiento de la universidad en el seminario. En todo caso, en una carta al virrey, suscrita el 11 de junio, expuso que se hallaba negociando con el jesuita Juan de Aranziaga, rector al mismo tiempo del Colegio de la Transfiguración y de la Universidad de San Ignacio, un convenio para lograr la concordia entre San Bernardo y San Antonio. Los términos eran los siguientes: 1) los

estudiantes de San Antonio serían admitidos a los grados en San Ignacio y se les computaría los años cursados en el seminario; 2) los graduandos debían acudir a la universidad jesuita para los actos literarios requeridos para los grados; 3) los que presidirían los grados serían jesuitas «que se acomodarán con las opiniones de los actuantes»; 4) los examinadores serían asimismo jesuitas; y 5) los actos públicos de Artes y Teología que los antonianos tenían en la catedral y en las iglesias de Santa Catalina y el Carmen podían celebrarlos en la Compañía o en su universidad, con presidencia de los catedráticos del seminario. La finalidad última del acuerdo era hacer desistir al seminario de su pretensión de contar con una universidad y prevalecer los intereses de los jesuitas. Dado que el acuerdo requería ser ratificado por las autoridades del seminario y de la propia Compañía, el obispo prefirió mantenerlo en reserva (Villanueva Urteaga 1987: 36-38).

En julio del mismo año de 1695, el obispo Mollinedo envió sendas cartas al arzobispo de Lima y al virrey conde de la Monclova para ponerlos al tanto de sus negociaciones, con el propósito de lograr su apoyo (Villanueva Urteaga 1987: 34-40). El gobernante aprobó su rol de mediador y le recomendó llegar a un «ajuste y combenio de manera que ambos colegios queden satisfechos y en la paz y buena correspondencia que combiene entre ellos para el sosiego de essa república» (Villanueva Urteaga 1987: 174).

En el Cuzco, mientras tanto, Mollinedo proseguía sus tratos, como ya se dijo, con la mayor discreción, pero hubo de comunicárselos al canónigo Felipe Ramírez de Arellano y al cura Pedro de Oyardo, ambos colegiales y catedráticos de San Antonio, quienes inicialmente estuvieron de acuerdo con el prelado. Pero Ramírez de Arellano, contraviniendo las recomendaciones del prelado, comunicó lo tratado a los miembros de la catedral y estos se opusieron de manera decidida. Al enterarse de lo sucedido, el obispo ordenó la detención del infidente en su casa. No tardaron Juan de Cárdenas y Cristóbal de Traslaviña en pronunciarse también en contra y la reacción del prelado no se hizo esperar: ordenó la prisión del primero en el convento de San Agustín y el destierro

del segundo de la ciudad. Como si fuera poco, el cabildo catedralicio intervino, lo que generó mayor malestar a Mollinedo. En una carta al virrey, suscrita el 13 de noviembre, el obispo le pidió no admitir ninguna carta o memorial del cabildo o del colegio relacionada con los acuerdos que se estaban negociando. Al cabildo lo desautorizó en términos muy enérgicos: «[...] pues de este –escribió– como prelado y cabeza soy la principal parte y aquel en sede plena no tiene yngreso ni acción alguna de derecho en que quiere yntroducirse» (Villanueva Urteaga 1987: 107-108).

Las medidas contra Cárdenas y Traslaviña terminaron por sublevar a los alumnos del seminario. El día 13 se declararon en huelga y empezaron a desalojar el local del mismo. Un testigo presencié cómo ellos sacaban de sus celdas «caxas, camas, cujas, baúles, taburetes, lienzos de pinturas y otros trastes» con la ayuda de indios, negros y mulatos. En media hora el edificio quedó vacío y desierto (Villanueva Urteaga 1987: 118-118). La situación de intranquilidad en la ciudad aumentó por el hecho de que los antonianos fuera de las aulas se dedicaron a atemorizar a la población. El jesuita Aranziaga escribió al virrey para hacerle notar con preocupación que

[...] está la materia muy ensangrentada pues los colegiales antonianos sobre querer Su Ilustrísima castigar a los que le faltaron el decoro de su persona y puesto, an sacado los más sus camas del colegio, ynquietando la ciudad, andando en tropas y gavillas por las calles esparciendo amenazas y propasándose de lo justo con el descomedimiento que su poca hedad y juvenil ardor les dicta (Villanueva Urteaga 1987: 109).

Una vez más, las calles del Cuzco eran el escenario de los desmanes de los estudiantes. El caos parecía reinar por todas partes. La crisis, sin duda, había llegado demasiado lejos, y al obispo no le quedó sino dar marcha atrás. Levantó las sanciones contra Cárdenas y Traslaviña, y con ello retornaron los estudiantes al seminario y la paz a la ciudad.

Desde Lima, Vivero persistía en instruir a Traslaviña acerca de la necesidad de lograr el cambio de parecer del obispo. Así lo expresó en una carta:

Vuestra Merced. Haga luego todas las diligencias antes que el señor obispo intrépido comiense, y si oprimiere mucho, con toda sumisión responderle que vuestras mercedes no son dueños de zeder las honras y mercedes consedidas al colegio por Su Magestad y Su Santidad, y que será preciso ocurrir a entreambas magestades con noticia de lo que se hace contra sus soberanos decretos aquellos que más bien havían de ayudar a su cumplimiento; y si es necesario que todo el colegio se le postre como a su superior pidiendo a voses no lo desampare, ni quite con sus disposiciones lo que tanto necesitan, que mire por su crédito, puesto y obligación, y que no se vorren las grandes prendas que le adornan de sus letras; desechando lo vueno y fijo por lo fantástico, artificioso y abusorio; y que no apadrine lo que devía protestar, quitar y consumir por falso y sin requisitos necesarios (Villanueva Urteaga 1987: xlvii-xlviii).

No sabemos si estos y otros argumentos influyeron en la posición del obispo. Lo cierto es que el Real Acuerdo encargó al obispo resolver el conflicto, pero Mollinedo se excusó de hacerlo y le pidió al conde de la Monclova determinar la causa. La sentencia fue finalmente pronunciada en el Real Acuerdo el 9 de julio de 1696, y en ella se dice que, habiéndose visto la pretensión del seminario, la contradicción hecha por la Compañía de Jesús, los autos, las numerosas cartas y la respuesta del fiscal, el virrey «podrá mandar que dicho Colegio de San Antonio use del breve y bula de Su Santidad que a presentado pasado por el Real Consejo de Indias, y que para este efecto se le entregue a la parte de dicho Colegio, y Su Excelencia se conformó con este parecer y lo rubricó» (Villanueva Urteaga 1987: 181). Pero el conflicto no terminó aquí.

En el Cuzco, Mollinedo se opuso a dar cumplimiento de la bula al seminario. Pretextó que no había constituciones y que, mientras no fueran redactadas y aprobadas por el virrey, la universidad no podía iniciar sus actividades. Las intrigas del obispo son conocidas por una carta de Vivero a Traslaviña, suscrita el 11 de octubre de 1696. En ella, Vivero cuenta cómo el tema fue tratado durante una conversación que sostuvo con el virrey:

–Señor –dijo Vivero– el obispo del Cuzco no a querido dar posesión de la bula al Seminario con pretexto de hacer constituciones, que dize a de despachar a Vuestra Excelencia para que primero las confirme.

–Pues, ¿qué quiere Vivero? ¿Que yo lo haga? ¿Que ocurra el Colegio al Consejo?

–Señor, eso es muy dilatado y viniendo de Vuestra Excelencia y habiendo dado el pase a la bula.

–El obispo es dueño, aga lo que quiere.

–Señor, una carta de Vuestra Excelencia será precepto imbiolable en la ejecución.

–No se canse Vivero, que yo no la e de escribir.

–Pues, señor, disponga Dios lo que fuere servido (Villanueva Urteaga 1987: li-lii)²².

En la misma carta, Vivero señala que sabía que el virrey había escrito al obispo para darle cuenta del auto del Real Acuerdo. Para Vivero, Mollinedo finalmente cedió debido a que conoció que los oidores habían dicho al virrey que el Papa excomulgaba a todos aquellos que contradecían una bula. Adicionalmente, en el ánimo del obispo debieron influir los continuos reclamos y los desaires de los jesuitas, mortificados por el proceder del obispo. Con la realización del primer grado de doctor en Teología el 30 de octubre de 1696, la Universidad de San Antonio Abad inició su vida académica²³.

CONCLUSIÓN

La rivalidad entre los colegios de San Antonio y San Bernardo constituye uno de los fenómenos sociales y políticos centrales de la historia del Cuzco colonial. Lejos de durar pocos años, se prolongó por varias décadas a lo largo del siglo XVII, y durante ese tiempo involucró a numerosos miembros de la sociedad local. La razón principal del conflicto

²² Los resaltado son míos.

²³ Los jesuitas apelaron al Consejo de Indias, el cual finalmente el 20 de febrero de 1699 confirmó lo actuado por la Audiencia de Lima (Villanueva Urteaga 1987: lii-liii).

fue el monopolio del que gozaban los jesuitas para conceder los grados académicos universitarios. Desde principios del siglo XVII, como se ha visto, existía en la ciudad del Cuzco por parte de la élite laica y eclesiástica el anhelo por lograr el establecimiento de una universidad, lo cual era comprensible, ya que la obtención de grados era un requisito esencial para labrarse una carrera dentro de la administración eclesiástica o del Estado. Pero en pocos años, los jesuitas hicieron suyo dicho proyecto, estableciendo la Universidad de San Ignacio de Loyola y luchando por mantener el control sobre los grados. De acuerdo con los términos de las normas de erección de la universidad jesuita, solo podían acceder a los grados aquellos que habían cursado estudios en los colegios de la Compañía. Esta medida favoreció ostensiblemente a los estudiantes del Colegio de San Bernardo y contribuyó a acentuar el clima de animadversión hacia ellos en la sociedad local, en particular entre los miembros del Seminario de San Antonio Abad.

A pesar de la oposición de San Marcos, a mediados del siglo XVII quedó definitivamente instaurada la universidad jesuita, pero se abrió un nuevo capítulo de la lucha entre los colegios como resultado de la política de la Compañía de no hacer excepciones en cuanto al otorgamiento de los grados. En ese contexto surgió entre diversos miembros del clero secular el proyecto de lograr que los estudios cursados en el seminario fueran válidos para optar doctorados, maestrías y licenciaturas. Años más tarde, en la década de 1680, la intervención de los dominicos fue decisiva para inclinar la balanza en favor del seminario. El establecimiento de la Universidad de San Antonio Abad abrió nuevos cauces para la promoción del clero secular, al tiempo que puso fin al dominio jesuita en la educación universitaria y, en consecuencia, a las luchas entre «güelfos y gibelinos».

EL TEATRO ESCOLAR JESUITA EN EL VIRREINATO DEL PERÚ

La Compañía de Jesús llegó al Virreinato del Perú en 1568. Fue la última de las grandes órdenes religiosas en arribar a estas tierras durante el siglo XVI. No obstante, pronto alcanzó un lugar prominente en la sociedad colonial. El éxito de los jesuitas se debió en parte a su reputación de hombres piadosos, como también a su prestigio como educadores. A lo largo y ancho del territorio, ellos fundaron colegios para la enseñanza de las élites europea, criolla e indígena. En dichos colegios los jóvenes estudiantes alternaron el cultivo de las humanidades con la práctica teatral, considerada parte esencial de su formación académica y personal.

A pesar de su importancia dentro de las prácticas educativas de los jesuitas, el teatro escolar en el Virreinato peruano ha sido escasamente investigado. Esto se explica, en cierta medida, por la pérdida de los archivos de sus colegios. En consecuencia, la bibliografía sobre el tema es comprensiblemente limitada. Hace ya muchos años que Guillermo Lohmann Villena (1945) y Rubén Vargas Ugarte (1974) dedicaron algunas líneas a esas representaciones en sus estudios sobre el arte dramático en el Virreinato. Con algunas adiciones, este repitió la información del primero en su historia general de los jesuitas (Vargas Ugarte 1963-1965). Por

otro lado, aun cuando no lo declara explícitamente, la mayor parte de la información proviene de la obra inédita del jesuita limeño Jacinto Barrasa escrita a fines del siglo XVII y en menor proporción de algunas *Cartas annuas*. En las páginas que siguen expongo información procedente de nuevas fuentes, no consultadas por Lohmann y Vargas Ugarte, y complemento, cuando no corrijo, los datos que ambos proporcionaron. La información que ofrezco se refiere a los colegios fundados en las áreas nucleares del antiguo Virreinato, que corresponden a las actuales repúblicas del Perú y Bolivia. Desafortunadamente poco se sabe de la práctica teatral en los colegios de la región del Río de la Plata o de las ciudades de Bogotá, Santiago de Chile y Quito.

Como otros elementos de la pedagogía jesuita, el teatro no fue invención de la Compañía de Jesús. Las escuelas luteranas, así como algunas escuelas públicas en Europa, habían precedido a los ignacianos en el empleo del escenario con propósitos didácticos. También las grandes universidades tenían una larga tradición en el empleo del drama y su afición por este no había disminuido a pesar de la promulgación de algunas medidas represivas. Aun cuando existían opiniones contrarias sobre la moralidad de la actividad teatral, los jesuitas juzgaron el empleo de las representaciones dramáticas como algo bueno de mantener, siempre y cuando estuviese bajo control. En las escuelas jesuitas, el teatro se convirtió en un importante vínculo entre la orden y la sociedad (McCabe 1983: 11) y, como trataré de mostrar, en un medio de complimentar a los poderosos, dar realce a las fiestas religiosas, hacer propaganda en favor de la Compañía de Jesús e infundir en los estudiantes valores cristianos y morales. En suma, el teatro debía servir, al mismo tiempo, a la causa de Dios y de los hombres.

El interés por el teatro escolar se remonta al propio San Ignacio de Loyola, quien consideraba que las representaciones no solo ofrecían entretenimiento sino, además, otorgaban prestigio al colegio. Poco tiempo después de fundada la orden, la realización de coloquios, autos y dramas se había vuelto una práctica común en los colegios. Al principio, anota Antonio Astrain, eran más bien declamaciones o discursos en verso,

pero pronto se fue llegando al diálogo y la poesía dramática (1902-1925, II: 582). En Roma, en 1558, entre los festejos con que los estudiantes obsequiaron a la Primera Congregación General, estuvieron algunas representaciones en parte dramáticas, en parte alegóricas. La fecha de inicio de las prácticas teatrales en España no es fácil de establecer. Pero ya existían en 1557, en el colegio de Murcia, de acuerdo con el testimonio de un contemporáneo:

El día antes de San Lucas se había declamado sobre cuál era la cosa más fuerte. Uno defendió que el vino, otro que el rey, otro que la mujer y, sobre todo, la verdad. Después hubo un juez que dio la sentencia. Fueron las declamaciones muy religiosas y eruditas, y recitadas con buena acción y osadía. Para el día de la Circuncisión de Cristo está ya estudiada una comedia, y están impuestos los estudiantes que la han de representar, de la historia del rey Asuero (Astrain 1902-1925, II: 582).

El sentido moralizante que tenía el teatro escolar es expresado claramente por el mismo autor:

Es muy linda, y hay en ella dichos muy sentenciosos y provechosos para conocer cuán poco se ha de confiar del mundo, y cuán mudables son las prosperidades y honores de los mundanos, que un día fue ensalzado Amán a ser adorado de todos, y otro sentenciado a muerte y confiscados sus bienes (Astrain 1902-1925, II: 583).

Desde 1560 en adelante, sostiene Astrain, puede asegurarse que se hizo costumbre corriente, en casi todos los colegios, representar coloquios, églogas y tragedias, cuyos argumentos solían extraerse de la Historia Sagrada (1902-1925, II: 583). El entusiasmo que despertó la actividad dramática fue causa de alarma entre algunos miembros rigoristas de la Compañía. Así se explica que en las ordenanzas de la Compañía de Jesús de mediados del siglo XVI se incluyeran ciertas medidas orientadas a limitar las representaciones (McCabe 1983: 14).

A pesar de la voluntad censoria de algunos jesuitas, el teatro se siguió desarrollando notablemente en sus escuelas de Europa. En ellas, las ocasiones para su representación pueden ser divididas en dos tipos: los más importantes momentos del año escolar y los inusuales eventos del colegio o de la sociedad, cuya celebración reclamaba una obra especial. Naturalmente, el inicio o fin del año escolar eran las ocasiones preferidas para las representaciones, en particular la clausura, ya que a esta iba asociada la entrega de premios a los estudiantes. En esta ceremonia, común en muchas otras instituciones del Viejo Continente, la contribución de los jesuitas fue conferirle particular esplendor y elegancia, hasta el punto de que convocaba numerosos espectadores. También la época de carnaval era considerada adecuada para hacer teatro. Esta era una práctica en algunas universidades que los jesuitas adoptaron con el propósito de ofrecer «entretenimiento honesto» y de esa manera alejar al público de los excesos de la fiesta. Las celebraciones de la Iglesia, como Corpus Christi, Navidad, Epifanía, Semana Santa, Pascua o la fiesta del Santo Patrón del colegio, eran también ocasiones para montajes escénicos. El centenario de la fundación de la Compañía de Jesús, en 1640, fue de general observancia en todos los colegios de la orden y con tal motivo se realizaron procesiones, fuegos artificiales, desfiles y representaciones. Estas, además, solían darse también con ocasión de matrimonios reales o de la visita de personajes ilustres de la nobleza o del clero a los colegios (Simón Díaz 1952-1959, I: 147).

En América, los momentos para realizar representaciones fueron múltiples, pero no tantos como en el Viejo Continente. A partir de la documentación conservada, se concluye que solían ser bastante fastuosas las llevadas a cabo con ocasión de las visitas y recibimientos de virreyes. En 1570, el virrey Francisco de Toledo asistió a unos coloquios, con acompañamiento de música y cantos, en el Colegio de San Pablo de Lima. Los estudiantes de esta misma institución ofrecieron al virrey Martín Enríquez de Almansa un coloquio sobre la parábola de Lázaro y el rico Epulón; y al virrey García Hurtado de Mendoza, una tragedia basada en la vida de María Estuardo, reina de Escocia (Vargas Ugarte 1963-1965,

II: 237). En 1599, al virrey Luis de Velasco se le entretuvo con un drama alegórico titulado *El Anticristo y el juicio final*²⁴. Asimismo, en las primeras décadas del siglo XVII, los virreyes marqués de Montesclaros y príncipe de Esquilache fueron recibidos con los autos *Antiguo patriarca José y Triunfo de San Eustaquio*²⁵, respectivamente (Vargas Ugarte 1963-1965, I: 237). Consta que en 1674 los estudiantes del Colegio de San Martín, en Lima, recibieron al virrey conde de Castelar con la obra *El Fénix de las Españas, San Francisco de Borja* (Mugaburu y Mugaburu 1935: 178).

A su vez, el teatro sirvió para cumplimentar a las autoridades eclesiásticas. En 1611 estuvo de paso por Arequipa el electo obispo de La Plata, Alonso de Peralta, para lo cual los jesuitas del colegio de esa ciudad prepararon un coloquio cuyo título no se da en las *Cartas anuales* de aquel año (Vargas Ugarte 1963-1965, II: 239); y en 1674, el Colegio de San Pablo de Lima recibió al nuevo arzobispo Juan de Almoguera con la comedia *El príncipe de Fez* (Mugaburu y Mugaburu 1935: 173).

Además de servir para cumplimentar a ilustres y poderosos personajes, el teatro jesuita cumplió otros importantes propósitos. Se usó, por ejemplo, para celebrar la consagración de los lugares de culto de la orden. En 1573 se estrenó la iglesia del Colegio Máximo de San Pablo y, por ello, hubo un coloquio (Vargas Ugarte 1963-1965, II: 236). En la inauguración de la iglesia del colegio de El Callao, en 1653, los niños de la escuela representaron un auto sacramental (Vargas Ugarte 1945: 235). En 1737 se inauguró una nueva capilla dedicada a la Virgen en el colegio de Córdoba y con tal motivo, con asistencia de las autoridades, «después del banquete festivo se representó por los colegiales un drama [...] sobre la Iglesia militante» (Rela 1990: 186). Adicionalmente, el teatro fue empleado en las fiestas del calendario religioso. En 1618 se representó el

²⁴ La representación de este auto causó honda impresión en el auditorio, ya que los jesuitas, con el propósito de lograr mayor realismo en la representación de la resurrección final, pusieron en el tablado momias extraídas de las huacas vecinas a Lima (Vargas Ugarte 1974: 37).

²⁵ Podría tratarse de la misma comedia editada modernamente por Julio Alonso Asenjo. Ver al respecto: Alonso (1995).

coloquio sobre la vida de San Eustaquio en la fiesta de la Concepción de María en Lima (Concejo Provincial de Lima 1955: 548-557).

También podía emplearse el teatro para dar mayor realce a las fiestas de los principales santos de la orden. Así, por ejemplo, en 1610 en el colegio de Potosí, con motivo de la beatificación de San Ignacio, se organizaron solemnes fiestas y, entre ellas, una comedia que duró dos días. Esta trató acerca de cómo Dios había enviado a San Ignacio al mundo en momentos en que más lo necesitaba la Iglesia. La representación gustó tanto que fue repetida al año siguiente en el colegio de Chuquisaca (Vargas Ugarte 1963-1965, II: 239). Ese mismo año, 1610, en el colegio de Córdoba se realizó un coloquio acerca de la vida del santo fundador «que salió muy al gusto de todos, y con otras demostraciones agradables de la gran devoción que todos generalmente tienen ante el Santo y a sus hijos» (Rela 1990: 184). Tres años después, en 1613, se celebró la fiesta de San Ignacio con representaciones teatrales en Santiago del Estero (Rela 1990: 184). En 1620 se hizo teatro en los colegios de El Callao, La Paz, Cuzco y Arequipa con motivo de la beatificación de San Francisco Javier (Anónimo 1900). Y en 1623 se presentó en la plaza de la iglesia de San Pablo, en Lima, un coloquio en el marco de las fiestas por la canonización de San Francisco Javier y de San Ignacio (Concejo Provincial de Lima 1958: 448-451). Asimismo, la canonización de San Francisco de Borja fue celebrada, en 1672, con diversas obras en los colegios de El Callao y Cuzco (Cavero 1675: f. 37v)²⁶. Avanzado el siglo XVIII, los colegios de Santa Fe y Córdoba realizaron dramas durante las fiestas por la canonización de San Francisco Regis (Rela 1990: 186).

Los jesuitas gustaban enaltecer las fiestas de sus santos con un teatro como el escolar que ellos pudiesen monitorear. Por lo tanto, aquello que escapaba de su control era rechazado. Así, por ejemplo, en 1619, con ocasión de haber escogido el cabildo de Potosí a San Ignacio como patrón de la ciudad y protector contra la peste, se realizaron ceremonias religiosas y «quiso el cabildo que en nuestro cementerio y plaza –anota

²⁶ Debo a Marisol Barbón el conocimiento de este documento.

un contemporáneo— se representase una comedia, ofreciéndose los comediantes sin más interés que el de su devoción, aunque no se quiso admitir agradeciendo la voluntad de todos» (Anónimo 1900: 26).

Además de cumplimentar a autoridades y dar mayor realce a las festividades religiosas, el teatro escolar tuvo una función pedagógica en el propio estudiantado. Dotó al colegial de estrategias de declamación y de experiencia para poder enfrentar a una audiencia. Este tipo de entrenamiento era acorde con uno de los objetivos de la orden: influir en la sociedad mediante la acción de líderes cristianos.

El teatro escolar era, pues, considerado como un poderoso instrumento para moldear la sociedad de acuerdo a los ideales cristianos. El éxito de tal objetivo dependía de la recepción del mensaje contenido en una obra. De allí que el teatro jesuita, como las artes plásticas patrocinadas por la orden, debía ser muy didáctico. La preocupación por el didactismo teatral se manifiesta en la temática de la dramaturgia jesuítica. En ella aparecen personificaciones de la virtud y el vicio, representaciones de los buenos y malos espíritus, vidas de santos y mártires y escenas de la Biblia, entre otras. También los temas teológicos fueron tratados por la dramaturgia de la Compañía: la Iglesia, la fe, los atributos de Dios, la creación del mundo, los ángeles, la gracia y la caída del hombre, la encarnación del Hijo de Dios, la adoración debida a Dios, la Virgen y sus santos, los sacramentos dados para la ayuda del hombre, la recompensa y el castigo que espera al hombre después de la muerte, etc. Las obras representaron, además, un enorme repertorio de temas profanos, tales como la virtud, el amor filial, el deber y el amor paternal, la lealtad, el patriotismo, la generosidad, la fidelidad, el honor, la fortaleza y la justicia. Para ilustrar estos temas, los dramaturgos se sirvieron de episodios tomados de la historia antigua, medieval o contemporánea (McCabe 1983: 14-17).

El carácter de didactismo moral del teatro jesuita es expresado claramente por Diego de Ledesma, prefecto del Colegio Romano, en un texto escrito alrededor de 1575. Allí Ledesma recomendaba que las obras no debían contener «nada indecoroso o vil» o «un indicio de tales cosas». Sostenía que no debían «herir la moral». El teatro escolar jesuita tenía por

objetivo «vigorosamente inspirar y edificar» (McCabe 1983: 23). Por su parte, el jesuita Pedro Pablo de Acevedo, autor de numerosas obras de teatro escolar en España a mediados del siglo XVI, decía que el drama era «un espejo de la vida» y «una escuela de moral» (McCabe 1983: 24-25).

Si en Europa el didactismo moralizante había caracterizado al teatro escolar jesuita, en América, tierra de evangelización, ese elemento no será dejado de lado. El jesuita José de Acosta detalla la celebración en 1577 de la octava del Corpus Christi en el Colegio de San Pablo. La fiesta se realizó durante varias tardes en la iglesia, donde unos días se predicó un sermón y otros se recitaron oraciones latinas a cargo de los estudiantes. El último día se representó un coloquio, cuyo argumento trató acerca de cuál de las diferentes fiestas que se hacían al Santísimo Sacramento era la mejor. Según Acosta,

[...] la victoria se dio al recibirle con devoción, donde de camino se tocaron varios abusos y vicios del pueblo casi en todos los estados; hizieronlo bien por extremo los muchachos y el aderezo fue bueno, y las verdades que dixeron fueron no pocas, y así causó por buenos días no olvidarse el coloquio (Egaña 1954-1986, II: 216).

Por su parte, el jesuita limeño Jacinto Barrasa sostenía que uno de los beneficios de las representaciones «honestas y ejemplares» era ser un teatro de virtudes por medio del cual los asistentes obtienen «fruto espiritual»,

[...] pues siendo cuanto se dice y representa o verdadera historia o moralidad verosímil, de ponerse a los ojos con la viveza que si estuviere sucediendo, se excitan en cuantos lo ven y oyen vehementes afectos de lástima y ternura, que conducen a la piedad con los que injusta y desgraciadamente padecen, de horror, odio para detestar y huir de los vicios, que se proponen feos y abominables en los que los cometen; de aprecio y amor a la virtud, que se pinta amable, como hermosa premiada finalmente y coronada en los santos afectos, que con más viveza despierta cuanto se representa a la vista (Barrasa c. 1674: f. 139v).

Además de su didacticismo, el teatro jesuita tenía un claro propósito de propaganda institucional. Este tiene un obvio antecedente, como se ha dicho, en las propias instructivas de San Ignacio. Según él, los coloquios debían realizarse de manera periódica, no solamente como entretenimiento para los niños y sus padres, sino además porque «esto añadirá prestigio a la escuela». Frente al sistema educativo vigente en la Europa de mediados del siglo XVI, caracterizado por el mercenarismo y la violencia, los jesuitas introdujeron profundas innovaciones: división de los estudiantes según su edad y aprovechamiento; ubicación de los alumnos por grupos, con un solo maestro y una sola clase; lectura, repetición y memorización de reglas gramaticales y fragmentos de textos clásicos; y frecuentes debates y actos públicos (Gonzalbo 1982: 265). Los métodos pedagógicos de los jesuitas hicieron que en poco tiempo sus colegios adquirieran notable fama y que ser patrono fundador de uno de ellos se convirtiera en cuestión de reputación social. Así, no extraña que eclesiásticos y laicos patrocinaran el establecimiento de numerosos colegios en Europa y América.

Los colegios debían servir al doble propósito de la cultura y la religión. Es por eso que los jesuitas, considerados como renovadores de la educación y campeones en la lucha contra la heterodoxia, procuraron presentar sus escuelas en ventaja frente al mundo y, al mismo tiempo, demostrar a patrones y fundadores que sus intenciones se estaban llevando a cabo (McCabe 1983: 30). En el acta de la Congregación celebrada en 1584 se recomendaba que para mejorar el trabajo en los colegios, así como su reputación, los más efectivos medios debían ser la observancia de un uniforme método de enseñanza y de entrenamiento de los estudiantes. Dos años más tarde, en 1586, la *Ratio studiorum* consideraba al teatro como un medio para exponer los logros educativos, ya que en él «los estudiantes pueden dar alguna muestra de su estudio, actuando y recitando» (McCabe 1983: 3). Una vez más, cito al jesuita Jacinto Barrasa:

[...] este ejercicio literario de coloquios o representaciones se juzgó por los primeros jesuitas por útil y conveniente así para que la juventud

se ejercitase y ocupase mejor con loa y logro de sus capacidades y talentos, como para que estos se conociesen y adelantasen, pasando con la edad de lo representado a lo serio en las cátedras y púlpitos (Barrasa c.1674, fol. 139v).

En la doctrina de Juli, según el padre Acosta, existía en 1579 una escuela con casi trescientos muchachos indígenas, a cargo de un hermano «gran lengua y siervo de Dios». De acuerdo con el mismo, la habilidad de aquellos muchachos era admirable ya que aprendían con facilidad todo lo que se les enseñaba. Además, agrega lo siguiente: «han representado este año dos o tres coloquios o comedias, en su lengua, de cosas muy útiles a la edificación de los indios», y sin rubor confiesa «yo me hallé a una que me causó gran consolación con entender harto poco de su lengua» (Egaña 1954-1986, II: 624).

Precisamente los responsables de la actuación eran los alumnos, incluso de los roles femeninos. En la tragedia sobre María Estuardo, representada en el colegio de Lima, un joven llamado Cosme de Tébar hizo el papel de reina (Vargas Ugarte 1963-1965, II: 237). Salvo casos excepcionales, las obras no eran representadas por estudiantes de los colegios. Usualmente los actores procedían de las clases de Retórica o de Poesía, y antes de ser nominados debían pasar una prueba de selección (McCabe 1983: 34-35).

Los dramaturgos de las numerosas obras realizadas en los colegios jesuitas fueron los propios miembros de la Compañía de Jesús, quienes habían sido educados de acuerdo con la *Ratio studiorum*. Dueño de una formación filosófica y teológica, el jesuita era destinado a un colegio como profesor de Humanidades, Retórica o Poesía. Adicionalmente, tenía entrenamiento en declamación y en la realización de presentaciones ante el público. De esa manera, estaba en inmejorable condición de poder satisfacer las demandas de las obras dramáticas escolares (McCabe 1983: 36-37).

Al igual que en Europa, en América los dramaturgos eran jesuitas. No obstante, buena parte del repertorio teatral escolar parece haber procedido del Viejo Continente. Al respecto, Jacinto Barrasa escribió que

[...] muy elegantes y selectas tragedias han sacado a luz en Europa los nuestros, que corren impresas, y se solicitan manuscritas, representadas en las provincias todas y más que en ninguna en Roma, cabeza del mundo; y repetidas cuatro o cinco veces no solo con gusto y aplauso, sino con edificación y compunción de los oyentes, y aun de los mismos representantes (Barrasa c. 1674: f. 141r).

Las comedias originales o copias de ellas circulaban entre los colegios de la Compañía de Jesús y eran representadas una y otra vez cuando se consideraba conveniente. En 1610 los estudiantes del Cuzco pusieron en escena una comedia sobre San Estanislao de Kostka, la cual, según Vargas Ugarte, se trajo de España (1963-1965, II: 239). Un caso similar parece haber sido el de la comedia *El Fénix de las Españas, San Francisco de Borja*. Una obra con este título fue representada en 1672 en el Colegio Imperial de Madrid (Fomperosa y Quintana 1672: f. 87v) y dos años más tarde en Lima en la recepción del virrey conde de Castelar.

Las obras compuestas para ocasiones especiales requerían algunas veces de una tramoya sorprendente. Ello era necesario para poder representar milagros, sucesos sobrenaturales y alegorías religiosas. Lamentablemente carecemos de suficiente información como para conocer las características de los montajes del teatro jesuita en América. El padre Sebastián Amador refiere que, con ocasión de la fiesta de La Concepción, en la iglesia del colegio de Lima se organizaron unos coloquios, con asistencia del virrey Toledo, en los cuales

[...] fue grande el aparato así en los vestidos que sacaban los niños representantes como en la desenvoltura con que decían sus dichos, unas veces en latín, otras en romance, en prosa y verso. Estaba el lugar de la representación muy adornado. Dio a todo mucho ser los diferentes motetes que con buena música se cantaron entre acto y acto. Agradó tanto al virrey que decía no haber visto cosa semejante, aunque había visto muchas en la corte y muy buenas (Vargas Ugarte 1963-1965, II: 236).

Algunas veces se debieron combinar complicadas tramoyas, ricos vestidos, joyas y música para lograr el efecto de conmover al público. Acerca del uso de una compleja tramoya se tiene el testimonio del cronista Joseph de Mugaburu, quien al parecer presenció en 1674 el montaje de *El Fénix de las Españas, San Francisco de Borja* en el colegio de Lima. Mugaburu dice que «empezó esta comedia a representar a las cinco de la tarde y se acabó a las once de la noche por las muchas apariencias que tuvo» (1935: 178). La *Carta annua*, por su parte, refiere que dicha comedia fue de «extraordinario artificio y admirables perspectivas» (Cavero 1675: f. 36v).

Los autos, comedias y coloquios convocaban el interés general aun cuando algunas de esas obras había sido ideadas para ser representadas solo ante el público escolar. Así, en 1569, en la fiesta del Corpus Christi, un oidor de la Audiencia de Lima presenció el ensayo de los coloquios por los estudiantes y propuso a los religiosos que permitiesen la asistencia de un mayor público al espectáculo. Según el testimonio del cronista, el propio oidor invitó a los miembros de la audiencia. En tal situación, los jesuitas se vieron en la necesidad de montar un escenario de manera que

[...] lo pudiera gozar así la gente que estaba dentro de la iglesia como la que estaba en el patio de nuestra casa, donde solamente entran hombres. Halláronse en él los señores presidente y oidores con otros muchos caballeros, dignidades eclesiásticas y muchos religiosos. Tenía un lugar aparte la música que para hacerse con más solemnidad vino (Vargas Ugarte 1963-1965, II: 235).

No pocas veces el atrio de las iglesias de los colegios fue empleado para montar el escenario teatral. Los días 5 y 6 de septiembre de 1618 los jesuitas celebraron la fiesta de la Concepción de María con la escenificación de un coloquio sobre la vida de San Eustaquio. Para el empleo del atrio obtuvieron primero del virrey y luego del cabildo de Lima las respectivas autorizaciones. En su carta al cabildo, el jesuita Alonso Mesía fundamentó su pedido del empleo del atrio «para que hubiese lugar que lo viesen o

oyesen mucha gente por ser grande el sitio y capaz para ello». El cabildo accedió al pedido, pero rechazó costear la construcción de los tablados para la representación y los asientos del virrey, arzobispos y cabildos, como solicitaban los jesuitas (Concejo Provincial de Lima 1955: 505-506). Años después, la actitud de la corporación limeña fue otra. En las fiestas por la canonización de San Ignacio y de San Francisco Javier, en 1623, acordó financiar la construcción del tablado para el montaje del coloquio, los estrados para las autoridades y el toldo, «como lo requiere fiesta tan solemne y obligación que se le tiene y orden por la buena doctrina y enseñanza que hacen a los hijos desta ciudad» (Concejo Provincial de Lima 1958: 451).

Un importante componente en el teatro, sin lugar a dudas, era la música. En España, la música instrumental, el canto y el baile acompañaron al teatro jesuita desde su nacimiento. Estos fueron elementos que bien podían estar incorporados en la obra o formar parte de la habitual terminación del espectáculo (McCabe 1983: 63). En América se empleó la música y la danza. Las referencias que se tienen de ellas para el caso del Perú son diversas, pero, lamentablemente, muy escuetas como para darnos una idea cabal de sus elementos distintivos. Con ocasión de la canonización de San Francisco Regis, en 1740, en el colegio de Córdoba «se dieron tres dramas, alusivos a la fiesta y bien representados, de los cuales uno era melodrama, con acompañamiento de música vocal e instrumental» (Rela 1990: 186).

¿Quiénes conformaban el público espectador del teatro jesuita? Esta resulta una cuestión no fácil de responder, porque si bien las obras fueron representadas casi siempre en los colegios, las circunstancias y los destinatarios podían variar. El público debió de estar compuesto por parientes, amigos de los jóvenes actores y sus compañeros de estudios. También acudían benefactores y patronos así como eclesiásticos y nobles. La presencia de estos últimos y de los dignatarios de la Iglesia solía conferir relieve a las representaciones.

El teatro escolar jesuita era atractivo no por su contenido o la calidad de las obras, sino por el espectáculo, según Nigel Griffin. De las diversas

provincias jesuitas alrededor del mundo, sostiene este autor, llegaban a Roma cartas en las que los rectores de los colegios solicitaban aprobación del general para sus realizaciones dramáticas. La sanción que buscaban era para la decoración, las figuras, la riqueza y la ostentación de las fiestas literarias y no para la temática de los dramas ni para el talento del dramaturgo en cuanto autor y director de la obra. Fueron, precisa Griffin, los elementos formales de estas piezas –tales como la música, los gestos, los vestidos, la prodigiosa memoria de los alumnos actores y la nobleza e importancia de los invitados– los que aseguraron el éxito de la representación (1975: 411-412).

De lo que no cabe duda es de que el teatro escolar convocaba el interés y fue precisamente esta circunstancia lo que motivó serios reparos entre algunos jesuitas rigoristas que censuraron las representaciones. El visitador Juan de la Plaza en su informe sobre el colegio de Lima, escrito en 1576, denunció que los coloquios se habían hecho «con mucha distracción de los nuestros y demasiada inquietud de los de fuera», y que en tales ocasiones se habían realizado convites, con asistencia de mucha gente y que algunos hermanos habían incluso llevado comida a la iglesia a algunas mujeres «que aguardaban a ver el coloquio, con nota y queja de las otras a quien no daban comida» (Egaña 1954-1986, II: 83-84). Como consecuencia de lo anterior, entre los pedidos que el rector del colegio Baltasar Piñas, nombrado procurador de la provincia peruana, llevó al general de la orden en Roma, estuvo el que los estudiantes seculares rara vez hiciesen comedias y que en ellas «no entren mujeres» (Egaña 1954-1986, II: 203).

Durante el siglo XVII persistieron las consultas acerca de la conveniencia de mantener las representaciones teatrales. A partir de 1630, según Vargas Ugarte, se advierte alguna remisión en la costumbre de realizar comedias en los colegios, debido a la orden adoptada por el provincial Nicolás Durán Mastrili. En la Congregación Provincial reunida ese año se discutió si permitir las o no, y el resultado fue prohibir que se representasen comedias de Lope de Vega y otras en romance de las que se solían hacer en los corrales, como también entremeses y papeles

de mujer; y si se ofrecía algún coloquio, antes debería pedirse licencia al provincial. En cuanto a las decurias, o piezas menores, estas podían seguir representándose, pero sin invitar a nadie, como no fueran los padres de los estudiantes (Vargas Ugarte 1974: 38). Ya se ha visto que la prohibición no fue tan radical.

Mas a fines del siglo XVII el general de la Compañía Tirso González renovó la prohibición de las comedias y censuró la impresión de dos sobre Santa Rosa. El general, en una carta al provincial del Perú, Francisco Grijalva, fechada en 1692, le dice que ha recibido un ejemplar de esas comedias gracias a Sancho de Figueroa, obispo de Quito. Cuestiona que se hayan publicado y le dice a Grijalva: «Hizo vuestra reverencia muy cuerdamente en recoger todos los ejemplares de la impresión; y si los hubiera quemado todos, hubiera hecho mejor» (Vargas Ugarte 1974: 39). La representación de comedias siguió siendo materia de debate aun a mediados del siglo XVIII. Una directiva del padre Francisco Retz, prepósito de la provincia de Quito, del 26 de mayo de 1750, permitía la representación de comedias por los estudiantes del seminario de la ciudad de Quito, siempre y cuando no se mostrase «cosa alguna o menos decente, ni por asunto, ni por otro modo, y no admitiendo en ella mujer alguna»; además, encargaba a los superiores «la vigilancia para evitar todo desorden» (Jouanen 1941-1943, II: 274-275). En 1767 en la biblioteca del noviciado de San Antonio Abad, en Lima, los encargados de realizar el inventario tras la expulsión de los jesuitas encontraron «unos coloquios de San Eustaquio en verso, sin autor, un tomo en cuarto» (Eguiguren 1956: 281). La conservación de este y otros textos similares abonaría la idea de que las comedias siguieron llevándose a cabo avanzado ese siglo.

No he podido hallar más información acerca de las obras montadas en el siglo XVIII. *El coloquio de la Concepción* es una de las pocas muestras de actividad teatral en él. De acuerdo con su moderno editor, Vargas Ugarte, habría sido representada en el colegio de Santiago de Chile (1948b). En todo caso, parecería que la actividad dramática fue menor en comparación con la de los siglos anteriores. Futuras investigaciones permitirán conocer con mayor detalle lo sucedido entonces.

En las escuelas jesuitas del Virreinato peruano, el teatro se convirtió en un importante vínculo entre la orden y la sociedad. El teatro fue, como se ha visto, un medio para complimentar a los poderosos, dar realce a las fiestas religiosas, hacer propaganda en favor de la Compañía e infundir en los estudiantes valores cristianos y morales. En suma, el teatro escolar floreció durante los siglos XVI y XVII, para mayor gloria de Dios y de los hombres, como lo habrían afirmado los propios jesuitas.

«HACIÉNDOSE TODAS LENGUAS EN ALABANZA DEL PRÍNCIPE». EL TEATRO ESCOLAR JESUITA Y LOS RECIBIMIENTOS DE VIRREYES EN LIMA (1570-1700)

En los primeros días de noviembre de 1583, profesores y estudiantes del recién fundado colegio jesuita de San Martín, en Lima, se encontraban en un incesante ir y venir preparando la festividad de su santo patrón. El día de la fiesta, el 11 de noviembre, se realizaron vísperas solemnes, sermón y misa cantada. Para tal ocasión fue especialmente invitado Martín Enríquez de Almansa, virrey del Perú y protector del colegio. Antes de la misa, cuatro niños colegiales recitaron en presencia del gobernante cuatro oraciones breves en verso y prosa latina, «haciendo el debido reconocimiento al virrey de su nombre, que como astro de tan benigno aspecto y favorables influencias había fomentado aquel colegio real» (Barrasa c. 1674: f. 287).

La realización de representaciones teatrales para cumplimentar la visita de las autoridades civiles y eclesiásticas fue una práctica bastante empleada por los jesuitas en sus colegios de América y Europa²⁷. Ciertamente fue una de las oportunidades más propicias para llevar a

²⁷ Acerca de las representaciones teatrales y otros actos académicos realizados en el Colegio Imperial de Madrid con ocasión de la visita de los miembros de la familia real durante el siglo XVII, véase Simón Díaz (1952-1959, 1987).

cabo funciones de teatro; otras fueron las celebraciones de la Iglesia, tales como la beatificación o canonización de miembros de la Compañía, la celebración del Corpus Christi o de la octava del Santísimo Sacramento y las fiestas de santos. Dada la dificultad de tratar los diferentes tipos de representaciones teatrales practicadas por los estudiantes jesuitas, así como todas las circunstancias en que se realizaban, he preferido en esta oportunidad tan solo ocuparme de aquellas llevadas a cabo con ocasión del recibimiento de los virreyes en los colegios Máximo de San Pablo y de San Martín en Lima. Se trata de una aproximación inicial a un aspecto de la cultura colonial no lo suficientemente estudiado y que permite explorar los usos del teatro como expresión política.

Como otros elementos de la pedagogía escolar jesuita, el empleo del teatro no fue algo original de la Compañía de Jesús. Las escuelas luteranas, así como algunas públicas en Europa, habían precedido a los jesuitas en el empleo del escenario con propósitos didácticos. También las grandes universidades tenían una larga tradición en el empleo del drama y su afición por este no había disminuido a pesar de la promulgación de algunas disposiciones en su contra. Aun cuando existían opiniones adversas sobre la moralidad de la actividad teatral, los jesuitas juzgaron el empleo de las representaciones dramáticas como algo bueno de mantenerse, siempre y cuando estuviera bajo control. En las escuelas jesuitas de Europa y América, el teatro se convirtió en un ejercicio pedagógico y en un importante vínculo entre la orden y la sociedad.

La entrada del nuevo virrey era siempre un gran día para la ciudad de Lima. Espectáculo colectivo y manifestación de fidelidad áulica, al mismo tiempo constituía un pretexto para el lucimiento social. Entonces se exhibían las insignias y los símbolos con que magistrados, eclesiásticos, funcionarios y colegiales satisfacían su vanidad y sed de figuración. Para acontecimiento tan importante se reservaban o alistaban las mejores galas y vestidos. Los cortejos del virrey y de la virreina solían ser lucidos y pomposos. Elementos importantes del ritual eran la construcción de un arco en una de las calles de acceso a la ciudad y la recepción en la Universidad de San Marcos. Esta última consistía usualmente de

dos partes: la convocatoria del certamen poético y la ceremonia de recibimiento en el seno del claustro académico. También formaban parte de los festejos al nuevo virrey las corridas de toros, los fuegos artificiales y las ceremonias litúrgicas, que saturaban la atmósfera urbana de un aire festivo (Bromley 1953).

En este ritual de recibimiento a los virreyes, los jesuitas de los colegios limeños de San Pablo y San Martín se hicieron de un espacio desde una época temprana, algo no practicado por ninguna de las otras órdenes religiosas. A partir de nuestras fuentes, se puede documentar que los jesuitas organizaron festejos en honor de los gobernantes desde 1569, esto es, el año siguiente a su llegada al Perú, y a lo largo del siglo XVII. Consta asimismo que, al menos desde 1585, tales festejos –de modo similar a los organizados por la universidad–, consistían de dos partes. De acuerdo con el testimonio del jesuita limeño Jacinto Barrasa, los virreyes poco tiempo después de su llegada solían acudir a San Pablo para retribuir la visita protocolar tiempo antes hecha por los jesuitas. El día de la visita del virrey se adornaba el primer claustro del colegio con tarjas, sobredoseles de terciopelo y damascos y se colgaban poesías en latín, español, aymara y quechua, a veces también en griego y hebreo, «haciéndose todas lenguas en alabanza del Príncipe, de sus acciones y ascendencia». Luego de recorrer el patio decorado, el virrey pasaba a la capilla, donde un maestro de Retórica o Filosofía le daba la bienvenida con la lectura de «una elegante oración o discreto panegírico». Esta ceremonia, afirma Barrasa, era la «primera y menos solemne, guardándose para la segunda y más aparatosa a los tres o quatro meses el coloquio o tragicomedia», que se representaba no solo ante el virrey y la audiencia, sino «ante todo lo noble y lucido de esta corte» (c. 1674: f. 141r). Era, pues, la representación teatral la parte más importante del recibimiento del virrey.

En 1569 los estudiantes del Colegio de San Pablo recibieron al virrey Francisco de Toledo con una representación del combate entre el trabajo y el vicio. El sucesor de Toledo, Martín Enríquez de Almansa, fue agasajado con un coloquio basado en la parábola del rico Epulón y Lázaro. A Luis de Velasco se le representó *Historia del Anticristo y Juicio*

Final y al conde de Villar don Pardo, la vida de San Paulino, obispo de Nola. No obstante las censuras de algunos superiores de la orden, las representaciones se suceden en el siglo XVII. Al príncipe de Esquilache se le ofreció la comedia de la vida de San Eustaquio. Por su parte, el Colegio de San Martín recibió primero al marqués de Montesclaros con el coloquio de *Joseph Antiguo Patriarca* y más tarde al conde Salvatierra y al conde de Castelar con la comedia *El Fénix de las Españas, San Francisco de Borja*.

Las obras compuestas para ocasiones tan especiales, como eran los recibimientos de la máxima autoridad política del Virreinato, solían requerir de una tramoya sorprendente y de varios días para su realización. Las complejas escenografías eran necesarias para poder representar milagros, sucesos sobrenaturales y alegorías religiosas. El cronista Joseph de Mugaburu, quien al parecer presenció en 1674 la representación de *El Fénix de las Españas, San Francisco de Borja* en San Martín, escribió que «empezó esta comedia a representar a las cinco de la tarde y se acabó a las once de la noche por las muchas apariencias que tuvo» (1935: 178). En ciertas ocasiones el escenario empleaba telones de fondo y bambalinas pintadas que creaban la ilusión de profundidad y perspectiva, elementos que las *Cartas annuas* reclamaban haber sido introducidos por los jesuitas en Lima²⁸.

En el Virreinato peruano, en particular en Lima, los jesuitas hicieron uso de decorados, ricos vestidos, joyas y música para impresionar al público. El padre Sebastián Amador refiere que con ocasión de la recepción del virrey Toledo en el Colegio de San Pablo, el 8 de diciembre de 1569, fiesta de la Concepción, para la obra

²⁸ Con ocasión de la inauguración de la iglesia de Nuestra Señora de Desamparados en Lima, en 1672, se representó por los pajes del virrey conde de Lemos y estudiantes de los jesuitas en el patio de palacio la comedia *El Arca de Noé*, que «fue la primera obra que se vio en estos reynos de perspectivas y música recitativa. No se reparó en gasto porque saliese con perfección» (Cavero 1675). Agradezco a Marisol Barbón por la obtención de una copia de este documento.

[...] fue el aparato tanto con que esto se hizo, no solamente en los vestidos ricos y diversos que sacavan los niños representantes, pero en lo grave y decente desenvoltura con que cada uno dezía sus dichos, unas vezes en latín, otras en romance, unos dichos en verso latino, otros en prosa, que no avía más que pedir (Egaña 1954-1986, I: 352).

Y añade el mismo cronista:

[...] estava el lugar de la representación en tan buen puesto y muy ricamente adornado con sedas, cubierto todo de diversos colores. El patio todo y la iglesia muy bien adereçado con sedas muchas y tapicerías, donde estavan fijados muchos epigramas en diversos géneros de versos, muchos sonetos, otavas, rimas, enigmas y otros dichos muy agudos a propósito de la venida de su excelencia. Avía diversos personajes en diversas partes puestos, muy al vivo y ricamente vestidos. Dava a todo mucho ser los diferentes motetes que con muy buena música se cantaban entre acto y acto. Estuvo todo tan a propósito, y agradó tanto al señor visorrey, que dezía no aver visto cosa semejante, aunque avía visto muchas en la corte y muy buenas: pero no se puede dezir la riqueza que allí se vio aquél día de sedas, brocado, oro, piedras y otras joyas de mucho valor (Egaña 1954-1986, I: 352).

En la búsqueda de realismo, los jesuitas acudían a recursos escenográficos sorprendentes e inesperados. En el coloquio *Historia del Anticristo y Juicio Final*, preparado en la recepción del virrey Luis de Velasco en 1599, los jesuitas de San Pablo para «representar más al propio la resurrección de los muertos» emplearon esqueletos y momias de indios «enteros y secos» procedentes de tumbas de los alrededores de Lima. En un momento de la representación, cuando la trompeta del ángel sonó, momias y esqueletos emergieron en cada esquina del escenario respondiendo al llamado del Juicio Final. El efecto de estas macabras apariciones, dice el padre Bernabé Cobo, «causó notable espanto a cuantos nos hallamos presentes» (Cobo 1956, II: 272-273).

Algunas veces las dramatizaciones demandaban más de un día. En la representación de *Antiguo patriarca José*, realizada con ocasión de la recepción del virrey marqués de Montesclaros, escribió un cronista contemporáneo que

[...] el primer día se representaron los trabajos y cárceles de Joseph y duró seis horas y media; el segundo el triunfo y gobierno de Egipto y duró ocho y tan largo espacio pareció de solo tres horas porque la variedad de cosas, gracia y propiedad de los personajes, el adorno y aderezo con que salían, los entretenimientos trabados con la obra, suspendieron grandemente (Vargas Ugarte 1974: 37).

El vestuario fue muy rico y costoso, el carro triunfal de José, todo de plata, fue arrastrado por cuatro grifos con un acompañamiento de más de setenta personajes (Vargas Ugarte 1974: 37). Asimismo, el coloquio *San Eustachio, sus hijos y muger mártires*, con el que el Colegio de San Pablo recibió a Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache, tomó dos días. El realizado para el marqués de Guadalcázar se prolongó por tres (Barrasa c. 1674: f. 142r).

Ciertamente la decoración y montaje de tales obras generaba la movilización de profesores y estudiantes en un afán de poder presentar lo más ostentosamente posible el escenario del recibimiento. Un testimonio de las exigencias que demandaban tales decoraciones lo ofrece el licenciado Juan Cavero de Toledo, estudiante en el Colegio de San Martín. En una misiva dirigida al padre Juan de Verges, en 1682, Cavero le solicitaba diversos objetos con los cuales decorar uno de los ángulos del claustro del colegio para el recibimiento del duque de la Palata:

Mi padre Juan, ia avrá tenido vuestra paternidad notisia del enpeño en que está este colegio de recibir a su excelencia por cuiu causa se a repartido el colgarlo todo él al cuidado y empeño nuestro, y a mí me echaron un ángulo y el más principal por ser el segundo por donde a de pasar su excelencia. Hase echo, fuera de traer cada uno láminas, espejos, colgaduras, etc., derrama de veinte pesos y aun dudán, según es

el empeño en que se quieren meter, aiga suficiente. Vuestra paternidad me los remita por ser cosa tan precisa a que no falte nadie ni menos io pudiera faltar por sustentarme de valde el colegio que como mi padre está lejos no alcanza estos lances que se ofrecen tan inexcusables.²⁹

Era una práctica bastante común encargar a los estudiantes, y por medio de ellos a sus familias, proveer los elementos necesarios para la decoración en las ceremonias de recibimiento. Usualmente tales tareas recaían en alumnos pudientes. Miembro de una familia de la élite trujillana, Cavero de Toledo no fue la excepción. Es muy probable que el padre Verges, quien fungía como su preceptor, haya secundado el pedido del joven estudiante, dada la importancia que los propios miembros de la orden asignaban a los recibimientos de las autoridades coloniales.

El teatro jesuita fue considerado como un poderoso instrumento para moldear la sociedad de acuerdo a los ideales cristianos. Su función moralizante es expresada claramente por Diego de Ledesma, prefecto del Colegio Romano, en un texto escrito alrededor de 1575. Ledesma recomendaba que las obras no debían contener «nada indecoroso o vil» o «un indicio de tales cosas». Y sostenía que no debían «herir la moral». El teatro escolar jesuita debía tener por objetivo «vigorosamente inspirar y edificar» (McCabe 1983: 24). Por su parte, el jesuita Pedro Pablo de Acevedo, autor de numerosas obras de teatro escolar en España a mediados del siglo XVI, decía que el drama era «espejo de la vida» y «una escuela de moral» (McCabe 1983: 24-25). Jacinto Barrasa escribió que del teatro debía desterrarse

[...] como peste de la juventud y de la república, quanto indecente y obsceno se puede ofrecer, o a los ojos, o a los oídos, y quantos actos, o casos no conduxeren e incitaren ya blanda, ya seriamente a lo heroico de las virtudes, y más glorioso de las acciones o sea políticas y religiosas (Barrasa c. 1674: f. 140v).

²⁹ Archivo General de la Nación (en adelante: AGN), Lima. Compañía de Jesús, leg. 183, f. 164r.

Las representaciones constituían, pues, ocasiones particularmente propicias para infundir ideales cristianos y valores morales tanto en los nuevos gobernantes como en el resto de los asistentes. No obstante que no han llegado hasta nosotros los textos de los coloquios representados antes los virreyes, algo se puede decir de sus contenidos. De acuerdo con el testimonio del jesuita Sebastián Amador, la representación organizada para el recibimiento del virrey Toledo en 1569 trató «de la necesidad que esta tierra tenía de reformatión, ansí de costumbres, por estar el trabajo desterrado de los españoles, y el ocio tan recebido, como por el olvido de las ciencias, que parece aver faltado para ellas embarcación en que por acá pasasen» (Egaña 1954-1986, I: 352).

Particular predilección parecen haber tenido los jesuitas del Perú, y también de México, en la representación de la vida de San Francisco de Borja, miembro de una familia aristocrática y virrey de Cataluña. La historia de su conversión constituía un paradigmático ejemplo a seguir por los gobernantes. Barrasa señala que al conde de Salvatierra se le representó precisamente el coloquio de San Francisco de Borja, «que siempre fue y será espejo de armar cavalleros santos, como exemplar esclarecido de todas las virtudes a los maiores señores» (c. 1674: f. 142r)³⁰.

Otras veces las obras servían para exaltar las virtudes del gobernante. En 1661, el virrey conde de Santisteban fue recibido fastuosamente en San Pablo y las paredes del colegio fueron cubiertas con poemas en latín y español elogiando, como era de rigor, al gobernante virreinal. En esa ocasión los estudiantes representaron una obra en la que Marte, el dios de la guerra que simbolizaba las cualidades militares del virrey, y Minerva, la diosa de la sabiduría, competían por la supremacía sobre el corazón del conde de Santisteban. El conflicto se resolvía con la intervención de una

³⁰ Con ocasión del recibimiento del virrey marqués de Villena, en 1640, los jesuitas del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, en ciudad de México, representaron la comedia de San Francisco de Borja escrita por Matías de Bocanegra. La bibliografía sobre esta excepcional muestra de la dramaturgia ignaciana es extensa. Para un análisis del contenido político y educativo de la obra de Bocanegra, véase Luciani (1993).

ninfa representando a la Compañía de Jesús, que reconciliaba a Marte y Minerva en el corazón del virrey (Martin 2001: 64).

Además de instruir y elogiar a los gobernantes, el teatro escolar constituía un poderoso medio de propaganda institucional. Sobre el escenario los estudiantes demostraban la excelencia de la educación jesuita mediante la declamación. Barrasa, nuestro cronista por excelencia, sostiene que las representaciones constituían «reseñas» de las «habilidades y gracias» de los estudiantes. El empleo de las artes escénicas era importante para que los príncipes «se [...] aficionen» al cultivo de las humanidades, reconozcan la labor educativa de la orden y, en consecuencia, concedan su favor y protección (Barrasa c. 1674: f. 142r).

Que las representaciones no dejaban de producir efectos favorables en los ánimos de los gobernantes, lo deja entrever una *Carta annua*. El 24 de agosto de 1571, el virrey Toledo y la audiencia fueron agasajados con un coloquio acerca de la sabiduría. El coloquio agradó a todos los asistentes «por ser materia grave lo que se representava, y [...] por ver la gracia con que los estudiantes lo representavan». Por su parte, el virrey dijo que él había visto «cosas muy buenas» en Castilla pero que ninguna le había «quadrado tanto como lo que avía visto aquél día». Además agregó que, al regreso de su visita del Virreinato, «abía de procurar se hiziese universidad, para que los estudiantes más se animasen con los grados con que premian a los estudiosos» (Egaña 1954-1986, I: 426). La referencia, más allá de su interés anecdótico, confirma lo que se sabe por otras fuentes acerca del proyecto de Toledo de reformar la universidad. Específicamente, el virrey se propuso acabar con el control que tenían de ella los dominicos. Pero sus intenciones iban más allá. De acuerdo con el jesuita Giovanni Anello Oliva, Toledo pensó confiar las cátedras de la universidad a los jesuitas, aunque el proyecto no prosperó³¹.

³¹ «Deseó el virrey don Francisco de Toledo dar la universidad y cátedras della a la Compañía, retiróse desta ocupación con modestia pudiendo con la misma decir que todos los primeros doctores y maestros que se graduaron en ella fueron discípulos de la Compañía como también lo an sido con el discurso del tiempo los que se an graduado en arte y theología» (Giovanni Anello Oliva, «Relación de la entrada y fundación de la

Los coloquios convocaban el interés general aun cuando habían sido ideados para ser representados con ocasión del recibimiento de los virreyes. Al coloquio ofrecido en homenaje al virrey Toledo no pudo asistir el arzobispo Jerónimo de Loayza por estar indispuerto. Entonces solicitó al provincial de los jesuitas que realizase una representación privada en su casa. «Agradóle en tanta manera –afirmó un contemporáneo– que dezían que lo quería enbiar a España a que lo viera el rey» (Egaña 1954-1986, I: 352). El marqués de Montesclaros quedó tan impresionado por el coloquio a él dedicado que pidió se repitiese tiempo después para homenajear al arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero. La repetición coincidió con la fiesta de beatificación de San Ignacio, por lo cual los jesuitas, considerando propicia la ocasión para involucrar a la ciudad en la festividad, hicieron el montaje no en el interior del Colegio de San Pablo sino en el exterior, en la plazuela de su iglesia «en que con tablad0s bien dispuestos para las dos cabezas, tribunales, religiones y cavalleros, se repitió tan lucido acto, de que dixo el virrey –bien entendido en la poesía castellana y discreto y capaz en todo– que si cien veces se bolviese a representar, tantas lo oiera» (Barrasa c. 1674: f. 142r).

Aun cuando las repeticiones eran la manifestación de la popularidad y el prestigio del teatro escolar jesuita, no dejaron de suscitar reparos de parte de los superiores, que las consideraban perturbadoras de la moral y la disciplina eclesiásticas. Al marqués de Cañete se le ofreció la representación del *Martirio de la reyna de Escocia Maria Estuarda*. Una vez más la obra agradó al gobernante, quien solicitó que se repitiese en palacio, lo cual se realizó con aprobación de los jesuitas. La noticia llegó a Roma y el general Claudio Acquaviva escribió al provincial del Perú, Juan de Atienza, reprobando su proceder en este asunto. Acquaviva le manifestó que no era «cosa decente» haber aceptado el pedido del virrey, ya que no era tarea de los religiosos estar ocupados en hacer montajes teatrales e «instruir» a los actores, más aun fuera de los colegios de la

religión de la Compañía de Jesús en los reinos del Perú», f. 40v, r. Debo el conocimiento de esta referencia a la gentileza de Carlos Gálvez, quien me permitió consultar este manuscrito inédito del célebre cronista jesuita).

orden. Y para mayor abundamiento, el general le refirió que tiempo atrás la reina Isabel de Valois había hecho un pedido similar a los jesuitas del Colegio Imperial de Madrid, pero que estos se negaron a llevarlo a cabo. «No se maravillará ningún virrey que con él no se haga lo que con la reina no se hizo en la corte», concluye Acquaviva (Egaña 1954-1986, IV: 738).

La tradición del teatro escolar jesuita tuvo origen europeo. Concebido, escrito y producido por los jesuitas como un ejercicio práctico de expresión literaria, el teatro jugó un importante rol también como medio de propaganda institucional y de instrucción moral. Del conjunto de representaciones escolares, las realizadas con ocasión de los recibimientos de los virreyes en los colegios de San Pablo y San Martín fueron las más espectaculares. Eran manifestaciones de fidelidad áulica, pero también reclamaban de los asistentes el reconocimiento del rol preponderante de la Compañía en el contexto colonial.

LA IMPRENTA, LA EVANGELIZACIÓN Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS (1584-1620)

El período 1582-1620 fue crucial en la historia de la cristianización de los Andes centrales debido en gran parte a los esfuerzos que la Iglesia hizo para evangelizar a la población de una manera más sistemática y eficaz. Dos concilios y un sínodo se llevaron a cabo en este período, y sus normas relativas a la enseñanza de la doctrina, el funcionamiento del sacerdocio rural, la administración de los sacramentos y la organización de las parroquias rurales, entre otros aspectos, perdurarían hasta finales del siglo XVIII. Además, aquellos años fueron la edad de oro de la literatura catequética. Diecisiete textos fueron publicados en el Virreinato del Perú, la mayoría de ellos por autores jesuitas y destinados principalmente a la evangelización de las poblaciones indígenas.

En las páginas que siguen se reconstruye la relación entre la producción de material impreso y el proceso de evangelización desde 1584 hasta 1620. Se centra en el uso de la imprenta por la Compañía de Jesús y argumenta que el establecimiento de la imprenta se relacionó no solo con el interés de la jerarquía eclesial en apoyar el proceso de evangelización, sino también con la necesidad de ejercer una mayor autoridad sobre la enseñanza de la doctrina católica. En la sociedad colonial emergente, la imprenta por lo tanto tuvo un doble papel, instrumento de comunicación y de control.

Estudios anteriores de la imprenta en Lima se han centrado en la producción de los talleres de impresión, pero pocos han analizado el contexto histórico que permitió el establecimiento de una imprenta en Lima, después de años de su prohibición por la Corona en el Virreinato del Perú.

Este texto consta de tres partes. La primera sección describe la participación de la Compañía de Jesús en el establecimiento de la imprenta en el Virreinato del Perú. La segunda analiza el rol de la imprenta colonial en relación con la política evangelizadora de la Iglesia. Por último, la tercera sección se centra en la imprenta establecida en Juli, un pueblo en los Andes surperuanos, cuyas parroquias fueron administradas por los jesuitas.

EL ESTABLECIMIENTO DE LA IMPRENTA

La imprenta empezó a funcionar en el Virreinato del Perú en 1584, cuarenta años después que en México. Este retraso se debió a las restricciones establecidas por la Corona española. Aunque los Reyes Católicos habían apoyado la creación de la imprenta y promovido el comercio de libros en el siglo XV, fue el estallido de la Reforma protestante en el siglo XVI temprano, que demostró el enorme potencial de la prensa para la propaganda anticatólica, lo que motivó que las autoridades civiles y eclesiásticas de los territorios leales a Roma restringieran la circulación y la producción de textos impresos. Este es el contexto que dio origen a la censura estatal, que entró en vigor en el imperio español mediante la concesión de licencias para publicar un libro o establecer una imprenta. Todo autor que deseaba ver su trabajo en letras de molde debía enviar su manuscrito a la autoridad política de turno, quien encargaba su evaluación a uno o varios lectores. Si el dictamen de estos era positivo, el autor podía contratar los servicios de un impresor. Los miembros del clero no estaban exentos de este trámite. Más aun, en su caso, requerían de los dictámenes de su superior y del provisor de la diócesis. Las imprentas, de igual forma, no podían funcionar sin la aprobación de la autoridad metropolitana. Esta normativa peninsular se hizo extensiva a los territorios americanos desde mediados del siglo XVI.

En las primeras décadas de la presencia europea en los Andes, hubo poco interés en el uso de los talleres tipográficos. Pero en la segunda mitad del siglo XVI, la reproducción mecánica de textos poco a poco llegó a ser vista no solo como una forma eficaz de apoyar la labor administrativa del gobierno imperial, sino además de sustentar la evangelización de la sociedad colonial, en particular proveyendo a los sacerdotes de una más confiable y estandarizada instrucción doctrinal.

Estudios recientes han indicado que, antes de Trento, los sacerdotes tenían un conocimiento más básico y no uniforme de las prácticas eclesíásticas. Los únicos requisitos para lograr el subdiaconato, el orden más bajo del sacerdocio, eran la capacidad de leer y escribir en español y el conocimiento de las oraciones básicas de la Iglesia. Si uno aspiraba a avanzar en el sacerdocio, tenía que aprender la liturgia y el latín. Lo primero era por lo general adquirido a través del ejercicio de las tareas en una iglesia local, mientras que el latín era aprendido en una escuela de gramática o en la universidad. Aquellos interesados en el cultivo de su intelecto o en hacer carrera en la jerarquía eclesíástica acudían a la universidad (Nalle 1992: 84-85; Taylor 1996). La falta de familiaridad de los sacerdotes con los textos impresos durante la primera mitad del siglo XVI, por lo tanto, no es ninguna sorpresa. Esta situación cambió, sin embargo, con el Concilio de Trento.

Este concilio terminó sus sesiones en 1563. En cuanto al clero, las reformas tridentinas estuvieron animadas por el interés de afianzar la autoridad de los obispos sobre los sacerdotes a través de la unificación de las diversas prácticas litúrgicas y de crear un clero mejor entrenado y moralmente irreprochable. Para alcanzar estos objetivos, el concilio ordenó el uso de los textos litúrgicos y doctrinales aprobados por los obispos y dio instrucciones en cuanto a la necesidad de establecer seminarios que proporcionasen formación académica al clero secular (Po-Chia Hsia 1998: 116). En 1564, el rey Felipe II ordenó la ejecución de los acuerdos del concilio en el imperio español. De acuerdo con el nuevo espíritu reformador que compartían la Corona y la jerarquía católica de España, el Concilio Provincial celebrado en Lima en 1567

ordenó: «Que los decretos del concilio tridentino cerca de los que han de ser promovidos a orden sacro se guarden inviolablemente» (Bartra 1982: 139). El deseo por la estandarización de la doctrina es evidente en las disposiciones relativas a la evangelización de los indios. Los miembros del concilio de Lima recomendaron el uso de un catecismo que había sido escrito y aprobado por los obispos, así como de un manual de confesión para aquellos que «no eran tan competentes en el idioma». Ninguno de estos textos fue elaborado. Pero la propuesta, lejos de ser olvidada, fue tomada posteriormente por la máxima autoridad política, por los jesuitas y por el siguiente concilio provincial.

En efecto, en 1572, el virrey Francisco de Toledo solicitó la preparación de un catecismo que se tradujese en lengua quechua, pero creía que debía ser enviado a España o México para ser impreso, dada la prohibición de imprimir libros en el Perú (Vargas Ugarte 1953: x). Cuatro años más tarde, en 1576, en la Primera Congregación Provincial de la Compañía Jesús, en Lima, los jesuitas expresaron la conveniencia de que se hiciesen dos catecismos, uno breve para los «rudos» y que todos debían aprender de memoria; y otro más extenso, para los más «capaces» y los doctrineros; ambos en quechua y aymara. También consideraron la composición de una gramática, un vocabulario, un manual de confesión y una cartilla con las oraciones, también en edición trilingüe. Los jesuitas estuvieron de acuerdo en que estos tenían que ser impresos, pero dado que no había imprenta en el Virreinato, las obras tendrían que ser enviadas a España a tal efecto, junto con alguien que pudiera supervisar su impresión (Vargas Ugarte 1963-1965, I: 100).

Ese mismo año, 1576, en la misma Congregación, trasladada al Cuzco, se trató una vez más de la impresión de los catecismos y se decidió, registran las actas, «que por agora el P. maestro Barzana acabase de enmendar y corregir el catecismo breve, arte y confesionario en la lengua quichua y aymara con sus dos sumarios para los biejos y que el padre procurador los llebe e haga imprimir [...] dejados por agora los catecismos y vocabularios más copiosos para otro tiempo, que estén acabados y puestos en perfección» (Vargas Ugarte 1963-1965, II: 105).

A pesar de esta decisión, no parece que el padre Baltasar Piñas llevase a España esos breves catecismos del padre Barzana, que nunca llegaron a imprimirse.

En junio de 1579, abandonaba el Perú el visitador padre Juan de la Plaza con destino a la Nueva España, donde debía llevar a cabo igual labor. Sin duda, estaba al tanto de los requerimientos de sus hermanos de orden y, durante su estancia en ciudad de México, convenció al impresor Antonio Ricardo de mudarse a Lima. En 1581, Ricardo llegó a la capital, pero la prohibición de la impresión de libros todavía no se había levantado. Dos cosas cambiaron este estado de cosas: las acciones del padre Andrés López en Madrid y la petición hecha por los miembros del Tercer Concilio de Lima (Vargas Ugarte 1953: xvi).

El Tercer Concilio se celebró entre 1582 y 1583. Además de ratificar los acuerdos alcanzados por la anterior asamblea con respecto al sacerdocio, la administración de los sacramentos y el adoctrinamiento de la población en general, ordenó también la preparación de los textos catequéticos. Con el fin de tener estos textos publicados, los jesuitas, que habían sido particularmente activos en el concilio —en particular promoviendo la instrucción doctrinal de acuerdo con Trento—, enviaron al padre Andrés López a España con el fin de obtener del Consejo de Indias licencia para imprimir en la capital del Virreinato peruano. En la península, López obtuvo un real decreto, fechado el 7 de agosto de 1584, que autorizó al virrey del Perú conde del Villar a conceder la licencia solicitada (Vargas Ugarte 1953: xiv).

Mientras tanto, el Cabildo de Lima, la Universidad de San Marcos y el Tercer Concilio Provincial escribieron al rey solicitando permiso para que Antonio Ricardo pudiera operar su prensa. El cabildo decía que la imprenta era necesaria en la capital «por haber universidad, personas que se daban a las letras, e inclinarse ya los naturales a vida pública» y porque ennoblecía a los reinos. Los doctores del claustro reclamaban, a su vez, que se pudiera imprimir libros para los principiantes, cartillas para los niños y otros textos para los actos y conclusiones que de ordinario se celebraban en las aulas universitarias (Medina 1966 [1904], I: xxvii).

Al término del concilio, sus miembros volvieron a escribir al rey para informar de la preparación de un «catecismo y la doctrina cristiana» para la evangelización de los indios y de que la Real Audiencia de Lima (el más alto tribunal de justicia en el Virreinato) había sido requerida a conceder una licencia para la publicación de estos libros. Además, la audiencia elaboró una provisión el 13 de febrero de 1584, a fin de permitir a Ricardo imprimir el catecismo y el manual de confesión en el Colegio de San Pablo. Para asegurar la fidelidad de los textos, el tribunal dictaminó que el proceso de producción debía estar supervisado por los padres Juan de Atienza, rector de ese colegio, José de Acosta (ambos habían participado en la traducción de los textos del español a los idiomas de los indios) y un secretario de la audiencia. El secretario debía dar testimonio del número de ejemplares impresos de cada libro y velar por que ningún otro texto saliese de la prensa que no fuesen el catecismo y el manual de confesión (Vargas Ugarte 1953: xv-xvi). Esta disposición refleja claramente la política de la Corona de mantener un control sobre la reproducción mecánica de textos.

En una carta, firmada en Lima el 10 de abril 1584, José de Acosta informó acerca de la impresión de los textos conciliares al general Claudio Acquaviva:

Yo me he ocupado estos años pasados principalmente en el Concilio provincial que aquí se celebró, en el qual se ofrecieron muchas dificultades y trabajos, y al fin fue el Señor servido saliese no pequeño fruto dél, porque aunque no fuese sino la doctrina christiana y catecismo que por medio de la Compañía se compuso y traduxo en las lenguas destas Indias y agora se estampa en nuestra casa, ha sido de gran provecho. Lo que se imprime es un catecismo pequeño y otro más largo y confessionario y exhortación para ayudar a morir y sermones, todo en tres lenguas, y muy acomodado al ingenio de los indios. Esta impresión se nos cometió por Audiencia que aquí gobierna y así se trabaja en ella con esperança que será de mucho fruto para los indios y para los sacerdotes que les doctrinan (Egaña 1954-1986, III: 401).

En efecto, tres textos fueron publicados entre 1584 y 1585 en la imprenta de Ricardo: *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios*, *Confesionario para los curas de indios y tercero catecismo* y *Exposición de la doctrina cristiana por sermones*. Su impresión refleja el interés de la Iglesia por alentar la evangelización de la sociedad colonial, en particular de los indios, y, al mismo tiempo, por proporcionar a los sacerdotes un corpus uniforme de textos con el cual enseñar la doctrina. Los catecismos impresos en México y España, que se consideraban inapropiados para los Andes, ya no estaban en uso. También los catecismos manuscritos anteriores fueron abandonados debido a que constituían una amenaza a la evangelización por los errores de transcripción que contenían (Estenssoro 2003: 118-119). La publicación de los tres textos doctrinales también cumplió una meta largamente buscada de los jesuitas, para quienes la prensa fue un instrumento fundamental en la catequesis de la sociedad colonial.

IMPRESA Y EVANGELIZACIÓN

El esfuerzo de publicación proseguirá una vez concluido el concilio. En 1586, Ricardo imprimirá por su cuenta un vocabulario y una gramática –anota Juan Carlos Estenssoro–sin nombre de autor. Se trata probablemente de una elaboración colectiva de los traductores del concilio o por lo menos de una síntesis de los acuerdos y criterios establecidos por aquellos. Incluyen la misma provisión real que la *Doctrina christiana*, el *Confesionario* y el *Tercero catecismo* entre sus preliminares, así como, en ciertos ejemplares, la certificación de Juan de Atienza (con Acosta, únicos autorizados para legalizar con sus firmas los textos producidos por el concilio), que ratifican su carácter de publicación oficial (Estenssoro 2003: 260-261)³².

³² La cuestión de la autoría de ambos textos ha sido materia de debate. La investigación reciente se inclina por proponer como autores posibles a los jesuitas Blas Valera y Alonso Barzana. Pero mientras no contemos con alguna evidencia documental, nos mantendremos en el campo de la especulación. Véase Cerrón-Palomino (2014: 12-13).



La *Doctrina christiana* ostenta una anotación de Joseph de Acosta que da cuenta de haber cotejado el original manuscrito con la versión impresa (cortesía de la John Carter Brown Library, Universidad de Brown).

También en los años finales del siglo XVI e iniciales del XVII, varios textos adicionales fueron compuestos por clérigos para la evangelización de las poblaciones indígenas. El fraile franciscano Jerónimo de Oré publicó su *Símbolo católico indiano* (1598); el fraile agustino Juan Martínez, el *Vocabulario en lengua general del Perú* (1604); y el clérigo Alonso de Huerta, el *Arte de la lengua quechua* (1616). Pero los jesuitas fueron los autores más prolíficos: Luis de Valdivia escribió la *Doctrina cristiana y catecismo en la lengua allentiac* (1607) y el *Arte y gramática de toda la lengua que corre en el reyno de Chile* (1607); Diego González Holguín publicó la *Gramática y arte general* (1607) y el *Vocabulario de la lengua general* (1608); Luis Bertonio dio a conocer el *Arte de la lengua aymara* (1612), el *Vocabulario de la lengua aymara* (1612), el *Confesionario*

muy copioso en dos lenguas aymara y española (1612) y el *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Iesu Christo en dos lenguas, aymara, y romance* (1612); mientras que Diego de Torres Rubio publicó el *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú* (1614), el *Arte de la lengua aymara* (1616) y el *Arte de la lengua quechua* (1620).

Los libros mencionados anteriormente son en su mayoría gramáticas quechuas y aymaras, las dos principales lenguas indígenas que se hablaban en el Virreinato del Perú. Su publicación muestra el gran interés que la Iglesia tenía a finales del siglo XVI y principios del XVII de asegurarse que los sacerdotes encargados de las parroquias indígenas fueran competentes en el uso de los idiomas de sus feligreses. El Concilio Provincial de Lima de 1567 decretó que los sacerdotes tenían que aprender las lenguas nativas con cuidado y que quienes no lo hicieran perderían un tercio de su sueldo el primer año; las sanciones eran mayores en el segundo y tercer años. Los párrocos también fueron encargados de enseñar a los indios adultos el Padrenuestro, el Ave María, el Credo y los mandamientos, en español y en las lenguas nativas. Especial atención se debía dar a la administración del sacramento de la confesión. Si un sacerdote no tenía un buen dominio de los idiomas nativos, otro debía ayudarlo y recibiría un salario proveniente de los ingresos del primero (Bartra 1982: 156). El Tercer Concilio Provincial confirmó estos decretos.

A fin de vigilar el cumplimiento de los decretos del concilio, la Iglesia colonial instituyó la inspección eclesiástica (o visita), uno de los pilares de la organización de la Iglesia tridentina. Las disposiciones dictadas por el Concilio de Trento y las asambleas eclesiásticas celebradas en la América colonial subrayan la importancia de las visitas para el programa de evangelización. Trento estableció la aplicación de las inspecciones con el fin de recabar información sobre la conducta del clero, la moral y las costumbres de los laicos y las propiedades de la Iglesia (Po-Chia Hsia 1998: 108). En 1567, el Concilio de Lima adoptó las disposiciones de Trento y dio instrucciones a los obispos para inspeccionar sus diócesis en persona o por medio de un representante, empezando por los cabildos catedralicios. Especial atención debía ser dada a diversos aspectos

del ministerio del sacerdote, como la predicación y la enseñanza de la doctrina, la administración de los sacramentos, la conservación de los ornamentos litúrgicos, el cumplimiento de las órdenes episcopales y la prohibición de los juegos y «cosas indecentes» durante el tiempo libre (Bartra 1982: 153).

El Tercer Concilio Provincial afirmó que la visita servía para «mantener el buen orden y la disciplina en la iglesia» y describió los deberes y responsabilidades del visitador (Bartra 1982: 109). Las diversas diócesis del Virreinato adoptaron gradualmente las disposiciones establecidas por Lima. Las constituciones sinodales emitidas en 1592 por el obispo del Cuzco, Gregorio Montalvo, establecieron que los sacerdotes tenían que saber quechua y aymara y predicar a sus feligreses los domingos y festivos utilizando el lenguaje que prevalecía en su parroquia. Del mismo modo, se había de explicar la doctrina cristiana en el idioma nativo (Contreras y Valverde 1982: 106).

A principios del siglo XVII, la administración de la Iglesia en Lima, conducida por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, dio un nuevo y mayor peso a las funciones de supervisión de la jerarquía eclesiástica. Las constituciones emitidas por Lobo Guerrero, que fueron publicadas en 1613, dedicaron mucho espacio a la posición del visitador y a las normas que rigen las visitas y fueron las primeras en incluir directrices específicas sobre la extirpación de la idolatría (Lobo Guerrero y Arias de Ugarte 1987).

Los registros eclesiásticos de estas visitas de inspección muestran el cuidado con el que los visitantes examinaron el nivel de competencia de los párrocos en las lenguas nativas. Aquí unos ejemplos. El 5 de agosto de 1573, el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, realizó una visita a la parroquia de Chaucayán y describió al párroco, Gregorio de Villamar, como alguien que «conoce bien la lengua de los indios». Algunos días después, Mogrovejo se encontraba en la parroquia de San Juan de Pararín, donde el sacerdote Pedro López, sin embargo, demostró saber «muy poco de la lengua» (Benito 2006: 10-11). La necesidad de estudiar las lenguas nativas con el fin de comunicarse con los feligreses explica por qué los inventarios que listan las posesiones del clero a cargo

de las parroquias rurales incluyen gramáticas y diccionarios en estos idiomas. Pero también tales inventarios muestran cuán extendida estuvo la posesión de los textos publicados por el Tercer Concilio Limense. Los visitantes pudieron constatar a lo largo del siglo XVII que los curas doctrineros, aun los que habitaban en las más apartadas regiones, los poseían (Guibovich Pérez 2010).

LA IMPRENTA DE JULI

Publicar libros para los propósitos de la evangelización fue solo un primer paso. La traducción correcta a las lenguas nativas era también de importancia a fin de evitar errores doctrinales. Los jesuitas entendieron esto cuando establecieron una imprenta en Juli, un pueblo de la altiplanicie, a orillas del lago Titicaca, a cerca de 3.870 metros sobre el nivel del mar. Juli era uno de los varios poblados (o cabeceras) donde buena parte de la población Lupaqa fue concentrada por orden del virrey Francisco de Toledo. La economía del pueblo, como la de sus similares vecinos, se basaba en el cultivo de tubérculos y cereales y en la reproducción y cría de auquénidos para la alimentación, la obtención de lana y el transporte de productos.

A mediados del siglo XVI, la evangelización de los Lupaqa había sido confiada a la orden de los dominicos, pero las parroquias fueron entregadas al clero secular en 1573, cuando se produjo la expulsión de los frailes de la región del lago Titicaca. Fue el virrey Toledo quien decidió transferir las doctrinas (o parroquias indígenas) de Juli a los jesuitas, pues creía que la orden debía tener un papel más destacado en el adoctrinamiento de los indios. Sin embargo, los jesuitas eran renuentes a hacerlo, en primer lugar, porque los párrocos eran, por definición, asalariados, cuando la regla jesuítica prohibía a sus miembros recibir una remuneración a cambio del trabajo apostólico. En segundo lugar, la vida solitaria de la mayoría de los sacerdotes rurales era considerada una amenaza a la moral y la virtud cristianas. Sin embargo, a pesar de estas reservas, la Segunda Congregación Provincial de los Jesuitas, celebrada

en Cuzco en 1576, aceptó las doctrinas de Juli por un tiempo limitado, con carácter experimental. La idea era ver si el trabajo pastoral realizado en este pueblo podría ser replicado entre los indios en otras partes del Virreinato (Meiklejohn 1988: 202-203).

Las parroquias de Juli y Santiago del Cercado de Lima fueron las únicas atendidas por los jesuitas en el Virreinato del Perú durante un tiempo prolongado. La orden también se hizo cargo de las parroquias de Huarochirí poco después de su llegada al Perú, en 1568, pero solo por dos años; y desde 1631 hasta 1650, administró la parroquia de Chavín de Pariaca (Meiklejohn 1988: 202-203).

Los jesuitas comenzaron su trabajo pastoral en Juli un domingo de noviembre de 1576: celebraron la Santa Misa en las iglesias en la mañana, almorzaron al mediodía con los jefes indios (o curacas) y distribuyeron limosnas. Esa noche, los sacerdotes reunieron a sus feligreses y los llevaron en procesión a la plaza central, mientras se recitaba la doctrina. Allí los indios escucharon un sermón en aymara y fueron instruidos en la doctrina a través de un diálogo realizado por dos miembros de la Compañía de Jesús (Meiklejohn 1988: 203).

Además de la distribución de las limosnas, los religiosos fundaron un hospital y una escuela de idiomas. El hospital debía servir a la población local y a los viajeros. Tenía dos salas, una para hombres y otra para mujeres; y un pabellón más pequeño estaba reservado para los jefes indios, españoles y dignatarios. Los jesuitas mismos actuaron al principio como médicos, estando los gastos cubiertos por la Corona. La atención médica, los medicamentos y la comida eran gratuitos en el hospital (Meiklejohn 1988: 205).

La escuela de lenguas fue establecida por los jesuitas para los futuros miembros de la orden. La idea original era tener una institución para la enseñanza de aymara, quechua y puquina, pero estos dos últimos idiomas se eliminaron del plan de estudios. En 1586, el provincial Juan de Atienza dio instrucciones a los jesuitas en Juli para abrir esa institución. Los estudiantes tenían cierta libertad para elegir a su maestro entre la comunidad jesuita de habla aymara y pasaban al menos dos horas al día

estudiando vocabulario, gramática, traducción y composición, y se les aconsejó hablar aymara con frecuencia a fin de estar a la brevedad en capacidad de predicar un sermón a la comunidad jesuita, ayudar en la enseñanza de la doctrina cristiana y, finalmente, predicar y oír confesiones en dicha lengua (Meiklejohn 1988: 205-206). Este fue el contexto en el que los jesuitas establecieron temporalmente un taller de impresión con el fin de publicar los trabajos del padre Ludovico Bertonio.

Los jesuitas en Juli habían comenzado la preparación de textos en aymara para el adoctrinamiento religioso de la población indígena antes de la llegada de Bertonio a esa población. El 12 de marzo de 1595, el padre Juan Sebastián, provincial del Perú y ex rector de Juli, informó al general Claudio Acquaviva que los padres en el pueblo habían iniciado la preparación de «un libro de sermones y otro de los ejemplos en el idioma Aymara», y que también habían terminado de escribir un «vocabulario». Sebastián creía que teniéndolos impresos resultarían más útiles, pero también advirtió a su superior en Roma que nadie en esa ciudad estaba calificado para censurar y aprobar el texto. Sin embargo, solicitó permiso de Acquaviva para imprimirlo en el Perú y concluyó señalando que a «muchos padres antiguos y a mí nos ha parecido que no tendría inconveniente esta impresión» (Egaña 1954-1986, V: 709). Al año siguiente, en 1596, Bertonio escribió una carta al padre general solicitando permiso para publicar sus obras. Este último le respondió que había informado al padre provincial Juan Sebastián que le parecía bien «se estampase lo que V. R. ha escrito en lengua de la tierra para ayuda de los naturales della» (Egaña 1954-86, VI: 158-159). El apoyo de Acquaviva era claro, y él instruyó a Sebastián en 1596 para que como provincial ayudase en la publicación del trabajo de Bertonio: «La licencia que V. R. pide para que el Padre Ludovico Bertonio estampe esas cosillas que ha hecho en la lengua de los indios, V. R. la dé no solo para eso, sino para otra qualquiera cosa que sea de esa suerte en utilidad de los indios y entre lengua dellos» (Egaña 1954-1986, VI: 171). En 1601, Acquaviva también escribió a Bertonio y señaló que su gramática debía ser publicada en el Perú: «Del Arte de V. R. yo pensé ya allá le havrán impreso; haga

diligencia que no faltará allá recaudo y comodidad para imprimirla, que acá [en Roma] no veo cómo se pueda imprimir ni para qué fin, porque estamparla acá y embiarla allá sería una gran costa y manufactura» (Egaña 1954-1986, VII: 545).

El retraso en la publicación puede haberse debido a la situación de la industria de la impresión en el Perú. En el siglo XVI tardío, la prensa de Antonio Ricardo era la única en el Virreinato, y operaba en Lima, muy lejos de las tierras altas donde se localizaba Juli. Aunque Ricardo tenía experiencia en la publicación de textos en aymara, los jesuitas pudieron haber preferido una mejor edición que la que el italiano podría lograr, es decir, una con cuidada tipografía y buen papel. Esto explicaría por qué, al final, los jesuitas decidieron enviar la gramática a Europa para la impresión. Después de que Bertonio escribió a Acquaviva, el manuscrito de la gramática fue llevado a Roma por el padre Diego de Torres Bollo, su antiguo superior en Juli y procurador de la provincia peruana. Torres Bollo también llevó consigo otros manuscritos en quechua y aymara escritos por el lingüista jesuita Diego de Torres Rubio (Albó y Layo 1984: 233). En 1603, el *Arte breve*³³ y el *Arte y gramática muy copiosa*³⁴ de Bertonio, ambos en el idioma aymara, se publicaron en Roma. También se reeditaron dos textos pastorales elaborados por el Tercer Concilio Provincial de Lima: el *Catecismo*³⁵ y el *Confesionario*³⁶, que aparecieron en Roma y Sevilla, respectivamente.

Para insatisfacción de Bertonio, las ediciones de Roma contenían muchas erratas. Al final resultó que, a pesar de que Torres Bollo había vivido muchos años en Juli, no estaba muy bien calificado para supervisar la impresión (Albó y Layo 1984: 234). Por lo tanto, para tener un mejor

³³ *Arte breve de la lengua aymara para introducción del arte grande de la misma lengua* (editado en Roma por Luis Zanetti, en 1603).

³⁴ *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara. Con muchos y varios modos de hablar para su mayor declaración* (editado en Roma por Luis Zanetti, en 1603).

³⁵ *Catecismo en la lengua española y quichua del Perú, ordenado por autoridad del Concilio Provincial de Lima* (editado en Roma por Luis Zanetti, en 1603).

³⁶ *Confesionario para los curas de indios con la introducción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir* (editado en Sevilla por Clemente Hidalgo, en 1603).

control sobre el proceso de edición, los jesuitas de Juli–Bertonio incluído–contrataron a los trabajadores de la prensa de Francisco del Canto. Así fue que se lograron el *Arte de la lengua aymara con una silva de phrases de la misma lengua*, el *Vocabulario de la lengua aymara*, el *Confesionario muy copioso en dos lenguas, aymara y española* y el *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Iesu Christo en dos lenguas, aymara, y romance*³⁷.



El *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor*, de Ludovico Bertonio fue una de las obras impresas por los jesuitas en Juli (cortesía de la John Carter Brown Library, Universidad de Brown).

El hecho de que estas cuatro obras aparecieran como impresas en Juli en un solo año, 1612, suscitó dudas acerca de ello entre los eruditos desde fines del siglo XIX. El primero en romper lanzas al respecto fue el historiador limeño Enrique Torres Saldamando. En su obra *Los antiguos jesuitas del Perú*, aparecida en 1882, sostuvo que el hecho de que las obras

³⁷ Para una descripción de estos impresos, véase Vargas Ugarte (1953: 56-61).

de Bertonio tengan a Juli como lugar de impresión y como impresor a Francisco del Canto hacía suponer que la prensa en que se hicieron no fue de los jesuitas, sino la del conocido impresor que trasladó la que tenía en Lima al poblado altiplánico, porque la avanzada edad de Bertonio no le permitía trasladarse a la capital para corregir sus pruebas (Torres Saldamando 1882: 74). Si bien, prosigue el mismo autor, Bertonio tenía sesenta años cuando se hizo la impresión de sus obras, sin embargo, no consta que tuviera impedimento alguno para viajar a Lima, en donde falleció trece años después. Pero aun suponiendo que a Bertonio, por su edad o por otra cualquier circunstancia, no le hubiera sido posible trasladarse a Lima, no habría existido impedimento para que en el Colegio de San Pablo se hubiesen hecho las correcciones, ya que había jesuitas capacitados para ello, como Francisco de Contreras y Diego de Torres Rubio. Torres Saldamando escribió que en el caso de que ninguna de las situaciones anteriores hubiera sido posible, quedaba la de hacer venir a Lima a un jesuita entendido en la lengua antes que mandar a Juli imprenta e impresores, lo cual habría demandado un gran gasto. Más aun, el traslado de la imprenta solo era posible con licencia del Consejo de Indias (1882: 75).

El mismo Torres Saldamando se mostró enfático en negar el trabajo de Del Canto en Juli: «Pero no solamente no llevó Canto su imprenta a Juli, sino que ni aun estuvo allí», escribió (1882: 75). Además, en un año habría sido imposible trasladar la imprenta, imprimir las más de dos mil páginas que tienen las obras de Bertonio y restituir la imprenta a Lima. De acuerdo con el mismo autor, en la impresión del *Arte* y el *Vocabulario* se empleó más de un año y en abono de ello expuso varios datos. El 30 de agosto de 1610 examinó el *Arte* el padre Francisco de Contreras, en Lima, por orden del virrey marqués de Montesclaros, quien fundado en ese parecer concedió la licencia el 24 de setiembre. Y añade que consta también por los preliminares que en 1612 se presentaron al virrey los pliegos impresos para que, después de confrontados con el original, se tasaran para la venta, cuya confrontación hizo el padre Torres Rubio el 21 de agosto de ese año. Y no solo por esto se prueba que de 1610 a 1612 se

imprimió el *Vocabulario*, sino también porque hasta el 28 de enero de este último año no se concedió por el representante del virrey autorización para la impresión de la *Vida de Christo*.

Torres Saldamando, por otra parte, reprodujo unas instrucciones dirigidas a Del Canto acerca del orden en que debían ir los preliminares en el *Vocabulario* así como sobre la tipografía a ser usada:

Aquí la opinión del P. Contreras, y en seguida, tras de esta, puede ponerse la licencia y privilegios de S. E., en suma no más como es costumbre, y después la dedicatoria en latín para el Señor Obispo de La Paz, cuyo título comienza Illme. at Reverdine D. Dominico Valderrama Centeno &., todo lo cual tomará un pliego; la dedicatoria de letra grande y también la suma del privilegio y licencia del P. Provincial, las aprobaciones unas de letras cursiva y otras de letras común; y sírvase el Sr. Francisco del Canto de hacer que todo este pliego vaya muy bien impreso de buena tinta y sin borrones, para que sea conforme a la letra del mismo libro que por ser nuevamente fundida salió buena la obra que con ella se hizo, y aunque los cuerpos del vocabulario no son sino 812 sírvase sacar 825 para enviar a algunas partes (Torres Saldamando 1882: 77).

Y concluyen las instrucciones:

En la primera plana póngase el título como está y un JHS de las mejores estampas que hubiere y al remate de ella podrá decir así: Impreso en la casa de la Compañía de Jesús de Juli pueblo de la provincia de Chucuyto en la Imprenta de Francisco del Canto. Año. M.D.C.XII (Torres Saldamando 1882: 77).

Si Del Canto hubiera estado a cargo de la impresión en Juli –sostiene Torres Saldamando– no habría sido necesario advertirle que el pliego que faltaba se hiciera en «letra nuevamente fundida», ni pedirle aumentar el tiraje de la obra. Además, prosigue el mismo autor, a Del Canto se le autorizó para que pusiera que la edición se había hecho en su imprenta y él se limitó a indicar al calce de la carátula «Impreso en la casa de la

Compañía de Jesús en la provincia de Chucuyto. Por Francisco del Canto», lo cual no habría hecho si la imprenta hubiera sido suya (Torres Saldamando 1882: 78).

Nuestro autor concluye diciendo que Francisco del Canto prestó su nombre para aparecer como impresor, ya que, aunque los jesuitas podían tener imprentas, no podían actuar como impresores. Por el tenor de la licencia para imprimir el *Vocabulario*, consta que había imprenta en Juli. Es evidente, nos dice, que el no indicarse en la licencia concedida para la impresión del *Vocabulario* de Bertonio el lugar donde debía hacerse fue porque los jesuitas habían ya establecido su imprenta (Torres Saldamando 1882: 78).

Por su parte, José Toribio Medina, el famoso bibliógrafo chileno, se hizo eco de las observaciones de Torres Saldamando, ya que las reproduce textualmente (1966 [1904]: xxxiv-xxxviii). A Medina, de igual manera, le extrañaba que cuatro obras aparecieran en un mismo año publicadas por un impresor que aparecía a la vez trabajando en Lima. Otra circunstancia curiosa que llamó la atención del erudito chileno fue que después de 1612 no se ve salir ninguna publicación datada por Del Canto en Juli. Al igual que Torres Saldamando, Medina niega la presencia de Del Canto en Juli, pero escribe que «resta por averiguar si la imprenta que funcionaba allí en la residencia de la Compañía era o no de su propiedad» (1966 [1904]: xxxviii). Otro punto digno de ser investigado, según el mismo autor, era quién fue el cajista y prensista que tuvo a su cargo el material tipográfico de Del Canto. Posiblemente se habría tratado de algún empleado de aquel o de algún hermano jesuita adiestrado especialmente en Lima (Medina 1966 [1904]: xxxix).

Una posición extrema en este erudito debate acerca de la publicación de las obras de Bertonio fue la de Carlos Romero, quien negó la presencia de Del Canto en Juli y la existencia de una imprenta allí. Al respecto escribió, en primer lugar:

Documentos irrefutables que he tenido la suerte de hallar y que han de ver la luz en Historia de la imprenta en Lima, de donde tomo

estos apuntes y a la que llevo dedicadas varias decenas de años, si alguna vez se publica, dejan establecidas con claridad meridiana todas estas verdades y desvanecen definitivamente y sin lugar a duda **la superchería de la imprenta en Juli** (Romero 1926: 229)³⁸.

Vargas Ugarte le respondió a Romero, y uno a uno replicó sus argumentos. En primer lugar, si a Romero le parecía casi imposible que a Juli se hubiese podido llevar todo el material para la impresión de los cuatro libros, además del papel necesario para la impresión, el historiador jesuita mantuvo que ese argumento era insostenible, porque objetos de mayor peso y valor no solo fueron transportados a Juli sino a otros lugares más apartados, y todo ello era llevado a lomo de mula. Los jesuitas, recordó Vargas Ugarte, tuvieron imprentas en Córdoba del Tucumán y en Paraguay y buena parte del material fue conducido de modo semejante (Vargas Ugarte 1953: xxviii).

En segundo lugar, Romero llamó la atención acerca de las diferencias de fechas de las licencias y aprobaciones que figuraban en la *Vida de Christo*, algunas de las cuales eran posteriores a 1612, que es el de la impresión según el pie de imprenta. Esto lo explica por el hecho de haberse remitido los originales desde muy lejos y ocurrir otro tanto con las pruebas que se enviaban para su corrección. A esto agregó que, al ser demandado Del Canto por su acreedores, en el inventario de los bienes confiscados se encontraron «seis resmas de papel impresas de una obra que los Padres de la Compañía mandaron hacer». Romero concluyó que esta obra no era otra sino alguna de las de Bertonio (Vargas Ugarte 1953: xxix).

Primero Torres Saldamando y luego Medina advirtieron que el primer pliego de las obras del jesuita italiano se imprimió en Lima. En ese pliego figuran, según Vargas Ugarte, además de la portada, los preliminares (aprobaciones y licencias). Las fechas extremas son: la aprobación del P. Francisco de Contreras, suscrita en Lima el 30 de agosto de 1610, que figura en el *Arte*, y el testimonio del doctor Diego Ramírez de haber

³⁸ El resaltado es mío.

confrontado el original manuscrito con la versión impresa del *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Iesu Christo*, fechada en Lima el 10 de junio de 1613. Vargas Ugarte coincidió con Medina en que en junio de este último año ya estaban impresos los cuatro libros, «lo cual no podía ser obstáculo para que en la portada se fijara el año 1612 como el año de la impresión, pues siempre hubo de mediar algún tiempo entre la remisión de los pliegos impresos desde Juli a Lima, donde se hizo el cotejo con los originales, se señalaron las erratas y se dio la última aprobación» (1953: xxix). También en respuesta a Romero, y de paso a Torres Saldamando, Vargas sostuvo que el hecho de que una de las aprobaciones esté fechada en 1610 no es extraño, porque en numerosas obras y no tan solo en las de Bertonio, las aprobaciones y licencias llevaban fechas muy anteriores a la fecha de impresión.

A fin de refutar a Romero, Vargas Ugarte citó diversos testimonios documentales que prueban la existencia de una imprenta en Juli. Así, reprodujo el testimonio de Pedro de las Cuentas, provisor y vicario general del obispado de La Paz, fechado el 4 de mayo de 1612, por el cual concedió licencia «para que en el pueblo de Juli se pueda imprimir un libro intitulado Vida de Christo en lengua aymara y romance» (1953: xxx). Otra evidencia provino de la *Carta annua* de 1613. En ella, el provincial, Juan Bautista de la Parra, le expresó al general de la Compañía:

Háse hecho una obra de mucha utilidad para mejor enseñanza de los indios con imprimir cuatro libros, uno del Bocabulario muy copioso desta lengua aymara; otro una Vita Christi, en la mesma lengua; otro un Arte que aunque se ha impreso otra vez, ha parecido conveniente se imprima de nuevo por la falta que ai del y la demanda para aprender esta lengua; otro de la administración de los sacramentos, Confessionario y devociones y exemplos muy a propósito para que los curas con poca lengua que tengan puedan descargar sus conciencias y doctrinar a sus indios (Vargas Ugarte 1953: xxxi).

Y prosigue De la Parra:

Ha costado toda esta obra once mil pesos y se han dado por bien empleados, por el mucho fructo que dél se espera y aun ahora se ha cogido, pues por aver visto el modo y buen exemplo que los desta casa [Juli] les han dado se han determinado de ser de la Compañía, los impressores que han estado en este puesto ocupados en la obra y assi han hecho sus Ejercicios para arraigarse más en su vocación que a lo que se puede entender es de Nuestro Señor. El trabajo de esta impresión ha tomado el P. Luis Bertonio que aunque la enfermedad de la gota le ha apretado y aprieta ha contrastado todas las dificultades por acudir a esta obra tan de Nuestro Señor, como lo ha hecho, trabajando incansablemente casi diez años en ella (Vargas Ugarte 1953: xxxi)³⁹.

Para mayor abundamiento, unos años después llegó a Juli el padre Nicolás Mastrilli Durán, en su condición de provincial y antes morador de esa casa. En el memorial de su visita refiere que los libros de Bertonio son entregados a los sacerdotes que acuden a Juli para aprender el aymara con la finalidad de dedicarse a la evangelización de los indios collas: «se les da libros, como son Artes, Vocabularios, Confesionarios y Sermonarios que la Compañía con gran costa imprimió en el mismo pueblo» (Vargas Ugarte 1953: xxxii).

Las evidencias documentales presentadas por Vargas Ugarte sin duda son concluyentes para sostener que la impresión de las obras de Bertonio se llevó a cabo en Juli, como también para saber que *Del Canto* nunca estuvo allí. También está fuera de duda que las obras se imprimieron entre 1612 y 1613. Sin embargo, solo un análisis codicológico de ellas permitirá entender el proceso de fabricación de las mismas, así como aclarar por qué la *Vida de Christo* lleva como fecha de impresión 1612.

La controversia que involucró a Torres Saldamando, Medina, Romero y Vargas Ugarte, como toda buena controversia erudita, sirvió para avanzar en el conocimiento de la historia de la imprenta colonial, ya que como se ha visto varios de ellos aportaron pruebas documentales, aunque algunas de sus opiniones fueron bastante especulativas. Pero sin

³⁹ La misma carta aparece reproducida en Duviols (1985).

duda una dimensión ausente en el debate fue la histórica, en particular cómo explicar el inusual hecho de que los jesuitas lograran establecer una imprenta en Juli. No le faltaba razón a Torres Saldamando al llamar la atención de que este último hecho habría requerido licencia del Consejo de Indias. En verdad, nadie ha investigado el tema. En cualquier caso, el funcionamiento de una prensa en el Altiplano muestra a todas luces el poder e influencia de los que gozaban los jesuitas a inicios del siglo XVII.

Cuatro textos de Bertonio se publicaron en Juli en dos años: 1612 y 1613. El *Arte* es una edición abreviada de la gramática impresa en Roma y la *Silva*, una antología de frases organizadas alrededor de un glosario de trescientas palabras, mientras que el *Vocabulario* es una compilación léxica y el *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Jesu Christo*, una traducción libre de la obra de Alfonso de Villegas, texto devocional que también podría ser utilizado para aprender el idioma aymara. El *Confesionario* fue diseñado para ser utilizado en las misiones e incluyó material didáctico sobre los sacramentos, los misterios del rosario, un catecismo para los neófitos, una guía para utilizar en la confesión de las personas y numerosos «ejemplos» sobre varios temas devocionales (Albó y Layo 1984: 235-239).

Bertonio creía que los cuatro textos se complementaban entre sí, y así lo señaló en el prólogo de su *Confesionario*:

He sacado a la luz este presente año quatro libros en lengua aymara cuya conexión y utilidad se podrá entender por estas breves razones que aquí diré. Quando alguno quiere labrar un edificio de importancia primero junta los materiales necesarios para la obra; después va levantando y travando las paredes donde se encierran las moradas y aposentos que se requieren. Y para que después de acabado se logre bien el edificio y no sea ocioso y baldío llama a la gente de su casa para que viva en él, gozando del fruto de su trabajo (Albó y Layo 1984: 234).

Albó y Layo explican que Bertonio recoge los «materiales» léxicos en su *Vocabulario*, los explica en el *Arte* y los «ensambla» en unidades

semánticas en la *Silva*; la *Vida de Christo* y el *Confesionario* eran una aplicación práctica de las publicaciones mencionadas anteriormente (1984: 234).

La imprenta fue una herramienta crucial para la evangelización del Perú. La jerarquía eclesiástica y el clero, los jesuitas en particular, eran plenamente conscientes del enorme potencial que la imprenta tenía como medio de difusión de la doctrina cristiana. Por lo tanto, apoyaron el establecimiento de un taller de imprenta en la capital y luego hicieron amplio uso de ella en los años siguientes. Gracias a la reproducción masiva de textos, el clero tuvo a su disposición una literatura muy valiosa con la que aprender las lenguas nativas y llevar a cabo su labor pastoral. La necesidad de contar con un corpus lingüístico fidedigno llevó a los jesuitas a establecer temporalmente una imprenta en Juli. En suma, la reproducción impresa de textos catequéticos era también un medio de control, ya que impuso a los clérigos el uso de una literatura religiosa uniforme, sancionada por la Iglesia, con la que educar a la población de acuerdo a los postulados doctrinales tridentinos.

«PROBEÍDA DE TODA SUERTE DE LIBROS»: LA BIBLIOTECA DEL COLEGIO DE SAN PABLO, EN LIMA

Como «muy capaz y bien adornada» y «probeída de toda suerte de libros» así describe el jesuita Bernabé Cobo la biblioteca del Colegio Máximo de San Pablo, en Lima, a inicios del siglo XVII. Y con orgullo añade: «de manera que no es fácil que falten muchos, como no sean muy raros: no hay ninguno duplicado y llegan a cuatro mil cuerpos los que hay de libros, cuyo valor pasa de diez mil pesos» (1882: 272). Es fácil entender la intención del historiador y naturalista por ponderar la riqueza del fondo bibliográfico del principal centro de estudios de su orden en el Virreinato peruano, ya que él mismo no solo residió en dicho establecimiento, sino que también se benefició de su activa vida académica.

De modo similar a Cobo, algunos investigadores contemporáneos han destacado la importancia de la biblioteca de San Pablo así como la de otras colecciones bibliográficas pertenecientes a los colegios de la Compañía de Jesús en los territorios americanos. Para los interesados en la cultura bibliográfica colonial, el estudio de tales bibliotecas es al mismo tiempo muy atractivo y bastante arriesgado. Es atractivo porque para reconstruir sus historias se cuenta con un corpus documental bastante amplio, producido por los oficiales de la Real Junta de Temporalidades, la institución creada por la Corona para administrar los bienes confiscados

a la Compañía a raíz de su expulsión en 1767. Sin embargo, esta misma abundancia de documentación ha llevado a más de un historiador a ofrecer una imagen acaso sobredimensionada de las bibliotecas jesuitas. El estudio y publicación de los inventarios de los colegios de la Compañía ha tenido como consecuencia que frecuentemente se destaque la calidad de sus colecciones bibliográficas por encima de otras en manos del clero regular o secular. Pero, dado el estado actual de nuestros conocimientos, aún estamos muy lejos de poder hacer una justa evaluación tanto de las bibliotecas jesuitas como del conjunto de las existentes en la Colonia. Tal evaluación solo será posible cuando tengamos elementos suficientes de comparación entre las diversas colecciones institucionales eclesiásticas.

La biblioteca del Colegio de San Pablo, en Lima, es el tema de este ensayo. Se trata de hacer su historia institucional, es decir, de reconstruir sus orígenes y formación. Ello permitirá entrelazar las historias europea y americana. Como se verá, la constitución de esta biblioteca limeña fue el resultado de decisiones tomadas a ambos lados del mundo atlántico por diversos agentes sociales. Un enfoque de este tipo, no está de más decirlo, ayudará a superar una tendencia prevaleciente en la literatura sobre las bibliotecas jesuitas: la que las convierte en objetos de estudio en sí mismas, sin mayor contexto que el de las instituciones educativas que las albergaron⁴⁰.

SAN IGNACIO Y LOS LIBROS

Pocos aspectos de la historia de la presencia española en los antiguos dominios de los incas revisten tanto interés como el rol que jugaron los órdenes religiosos. Sacerdotes seculares y regulares se involucraron desde una etapa temprana en la exploración y colonización de estas tierras, como también en las luchas políticas, primero entre los conquistadores

⁴⁰ Al respecto, véanse Barnadas (1974); Gonzalczany y Olmos (2009); Martín (1971); y Ortega Zenteno (2010), por citar algunas referencias. El extenso inventario de la biblioteca del noviciado de San Antonio Abad, en Lima, fue publicado por Eguiguren (1956).

y después entre los encomenderos y la Corona. Los jesuitas llegaron al Virreinato cuando los conflictos antes mencionados eran cosa del pasado. Imbuidos del espíritu de la Contrarreforma, los hijos de San Ignacio también exploraron los territorios, pero sobre todo establecieron colegios y seminarios e inauguraron escuelas de primeras letras.

La enseñanza a la juventud se convirtió en una actividad fundamental en el quehacer de los jesuitas. En el afán por recrear sus experiencias docentes en los territorios americanos, ellos pusieron en práctica los métodos de educación vigentes en Europa. Apoyo fundamental del sistema de enseñanza fue el empleo de los libros. El mismo San Ignacio era un convencido de ello.

En las escuelas de la orden, la lectura se convirtió en un aspecto esencial de la educación de los jóvenes estudiantes, pero uno que requería control. Más aun, la lectura era un elemento importante en el proceso instructivo de construir una espiritualidad (Grover 1993: 267). San Ignacio era partidario de la existencia de bibliotecas en los colegios. En unas tempranas constituciones para estos últimos, elaboradas entre 1549 y 1550, en el capítulo referido a cómo «conservar y aumentar lo temporal», ordenó con respecto a los libros que «haya quien tenga cargo dellos, y no deje escribir dentro dellos, sino en los cartapacios, teniendo asimismo inventario de todos, y no dejando perder ni gastar ninguno» (Loyola 1952: 595). Años más tarde, el fundador dispuso que «haya librería, si se puede, general en los colegios, y tengan llave della los que el rector juzgase deben tenerla». Pero advierte que los textos no deben ser anotados por los usuarios («no los deben glossar») y que es responsabilidad del encargado de la biblioteca tener «cargo de los libros». En el caso de que no hubiera biblioteca, los religiosos debían tener los textos que considerasen necesarios (Loyola 1952: 455). Después de la muerte de San Ignacio, lejos de disminuir, la preocupación por el mantenimiento de las colecciones de libros en los centros de enseñanza jesuitas fue una constante de los superiores de la orden allí donde esta se había establecido.

LA BIBLIOTECA DE SAN PABLO

Durante sus primeros años, la Compañía se limitó a fundar en Europa residencias en ciudades que disponían de universidad, con el fin de que los jóvenes pudiesen acudir a instruirse en ella. Según las constituciones elaboradas por San Ignacio, la Compañía podía tener dos clases de domicilios: casas profesas dedicadas a los ministerios sacerdotales, sostenidas con limosnas, y colegios en los que residían los hermanos escolares, quienes, al mismo tiempo que se formaban en el espíritu de la orden, frecuentaban las aulas universitarias para su formación humanística.

La constitución de la biblioteca (o «librería» como solía llamársele entonces) de San Pablo se remonta a abril de 1568, cuando el padre Jerónimo Ruiz de Portillo y los primeros jesuitas llegaron a Lima. Antes de dejar Sevilla, Ruiz de Portillo compró libros por valor de doscientos ducados con destino al futuro colegio en la capital del Virreinato (Egaña 1954-1986, I: 129). Una vez adquirido el terreno en el cual había de construirse el edificio, Ruiz de Portillo reservó un espacio para la pequeña biblioteca. Se eligió uno próximo al jardín y se levantó una habitación diminuta para instalar los volúmenes traídos de Europa. En enero de 1569, los libros adquiridos en España estaban colocados en sus estantes y se describe la biblioteca como una habitación de treinta pies de largo⁴¹. En 1570, el padre Sebastián Amador sostenía que la nueva biblioteca era «harto conviniente» para el colegio (Egaña 1954-1986, I: 350).

En los años siguientes, los jesuitas procedentes de Europa llegaban a Lima con nuevos cargamentos de libros. Por ejemplo, el primer visitador de la provincia jesuita del Perú, Juan de la Plaza, zarpó de Sevilla rumbo a la capital del Virreinato en octubre de 1574 llevando consigo libros por valor de quinientos ducados. El interés de Plaza en la incipiente biblioteca

⁴¹ «Hemos hecho un cuarto que cae sobre la güerta, todo el qual tendrá cerca de trescientos pies de largo y veinte y seis de ancho, donde ay en lo baxo refitorio de ochenta pies de largo, cozina de cuarenta, despensa de treinta, ropería de treinta, enfermería de treinta, librería de treinta» (Egaña 1954-1986 I: 250-251).

de San Pablo se refleja no solo en su importante contribución de libros, sino en el informe que hizo de los textos existentes y de la administración de los mismos (Martin 1971: 26).

En 1576, si no antes, San Pablo contaba con un «prefecto de la librería», el hermano Esteban Cabello (Egaña 1954-1986, II: 122). Entre sus tareas como prefecto estaban las de elaborar un índice de libros prohibidos, redactar las instrucciones para el acceso a la biblioteca, establecer un sistema de ordenación y señalización de los libros, llevar un catálogo y un fichero de préstamos, cuidar del mantenimiento y limpieza de la biblioteca y tener un número suficiente de libros para los estudiantes (Játiva Miralles 2008: 47). Sin embargo, la situación que encontró el visitador Plaza distaba mucho de la deseada. El 12 de diciembre de 1576, escribía al general de los jesuitas en Roma y, entre otras cosas, le señalaba que no se habían indicado las materias de los libros en los estantes y que muchos textos carecían de la correspondiente anotación de sus títulos en sus cubiertas de pergamino. Más grave aun era el hecho de que el catálogo de la biblioteca se hallaba desgarrado, lo cual impedía conocer los libros faltantes, que en opinión del visitador eran numerosos. «De algunos ay noticia que se han dado; de otros no se sabe si los han dado o hurtado». Los habitantes del colegio solían sacar los libros sin permiso del superior y, cuando lo tenían, no daban aviso al bibliotecario. Como si fuera poco, denunció que la biblioteca había estado en un lugar húmedo, lo que había dañado los libros. En vista de esta situación, dispuso su traslado a otro lugar más conveniente (Egaña 1954-1986, II: 169).

Desde el período de Plaza se comienza a enriquecer la biblioteca de una manera más sistemática. En 1575, el general de los jesuitas nombra a un procurador en Sevilla para apoyar la labor de evangelización en el Nuevo Mundo. Específicamente, sus tareas consistían en proveer a las provincias del Perú y México, conforme a las órdenes del general y superiores de ellas, de «las cosas que son menester, así para el uso de los colegios de aquellas partes, como para el matalotaje de los que envían a aquellas provincias [...] y cobrar y enviar las otras cosas que de Roma o de otra parte se envían a aquellas provincias; y asimismo los que de aquellas

provincias vienen para el general o para otros» (Galán García 1995: 85). El suministro de mercaderías fue una ocupación central del procurador de Indias. Para el cumplimiento de esta tarea, contó con una situación favorable: la exención de impuestos para los géneros destinados al consumo de los colegios y casas de la orden en América. En 1606, en una carta y provisión ejecutoria real dirigida a los recaudadores y administradores de las rentas y los diezmos, se ratificaba la prohibición de cobrarles impuestos por «lo que entrase y saliese para fuera y dentro de estos nuestros reynos, para el uso y gastos de la Compañía [...] precediendo solo declaración jurada de los superiores de dichos colegios y casas o de sus procuradores y de los religiosos particulares en que declaren que dichos géneros son para dicho efecto» (Galán García 1995: 97-98). Como dato al margen, tan solo anoto que, al amparo de estas disposiciones, los jesuitas –como otras órdenes religiosas– subrepticamente se dedicaron al tráfico de mercancías, por lo cual fueron denunciados de evasión fiscal a fines del primer tercio del siglo XVIII (Galán García 1995: 97-98).

Entre las órdenes dadas al procurador de Indias se encontraba la de comprar libros para las bibliotecas que los jesuitas estaban formando en América. El procurador, según las instrucciones del general, no debía esperar a que le pidieran libros, sino ir comprando todo lo que aparecía tanto en España como en otros centros editoriales de Europa. Esto sería fácil, según el general, dada la inmensa concurrencia de mercaderes que acudían a Sevilla con ocasión de la partida y llegada de las flotas de América (Martin 1971: 27)⁴². El Colegio de San Pablo se aprovecharía de esta legislación enviando fondos especiales al procurador de Sevilla y organizando un presupuesto permanente para la adquisición de libros. Más aun, entre 1586 y 1604, se logró de los hermanos Juan, Francisco y Gabriel Perlín, los tres jesuitas residentes en Lima, la donación de una casa de su propiedad en Madrid. El inmueble fue entregado por los tres hermanos al Colegio de San Pablo con la condición de que su renta fuera

⁴² «Con facilidad puede hazer buena provisión de libros, haziéndolos venir de Flandes por vía de mercaderes; y tenga especial cuidado de saber los buenos libros que salen, que puedan aprovechar para nuestros ministerios, y enviarlos» (Egaña 1954-1986, I: 696).

usada para la adquisición de libros destinados a la biblioteca de dicha institución (Martin 1971: 27). A pesar de la intención de los benefactores, durante un tiempo dichos fondos fueron empleados para el gasto común del colegio, pero luego se restituyeron a su función original por orden del general de la orden. A mediados del siglo XVIII, la biblioteca contaba con otras rentas provenientes de censos: una de cien pesos anuales que pagaba el Colegio de San Pablo y otra de dieciocho pesos y veinticinco reales, impuesta sobre las casas y tambo de Cristóbal de la Cuba⁴³.

Con la creación de rentas exclusivas para el sostenimiento de la biblioteca, se cumplía con una de las instrucciones de la *Ratio studiorum*, publicada en 1599 por orden del general Claudio Acquaviva, donde se reglamentaba el modelo docente e instructivo de los colegios jesuitas. En la *Ratio studiorum* se confieren diversas tareas al provincial y al prefecto de estudios relacionadas directa e indirectamente con el funcionamiento de las bibliotecas. Una de ellas dispone la asignación de rentas para la adquisición de libros: «Para que no falten a los nuestros los libros suficientes, señale alguna entrada anual, ya de los mismos bienes del colegio, ya de otra parte, para aumentar la biblioteca; esa entrada no podrá en modo alguno dedicarse a otros usos» (Rey Fajardo 1979: 172). Al provincial le competía supervisar una de las labores del prefecto de la biblioteca, como era el registro en un libro de las obras que los jesuitas públicamente representaban o de los textos que escribían dentro o fuera de los colegios, tales como «diálogos, discursos, versos y cosas semejantes». Mientras tanto, al prefecto de estudios se le encargaba que debía procurar que los estudiantes no careciesen de suficientes libros útiles, «ni se llenen de los inútiles», para lo cual tenía que informar con la anticipación debida de sus necesidades al rector (Rey Fajardo 1979: 184).

Estas y otras disposiciones contribuyeron para que a comienzos del siglo XVII la biblioteca de San Pablo se consolidara. La riqueza de esta última aumentó notablemente en 1602, cuando Francisco Coello, ex

⁴³ «Libro de censos. N° 2. Corre desde el año de 1727 hasta el de 1767» (AGN, Lima. Compañía de Jesús, leg. 9, documento 46, f. 13v).

profesor de la Universidad de Salamanca y alcalde de la Corte en Lima desde 1592, entró en la Compañía de Jesús y donó su colección particular de libros al Colegio de San Pablo (Martin 1971: 27).

La biblioteca de la mencionada institución continuó creciendo durante el siglo XVII. Constantemente los jesuitas invertían dinero en la mejora del mobiliario y recibían cargamentos de libros procedentes del puerto de El Callao. Treinta y tres pesados cajones de libros llegaron en 1629. En la década de 1630, las consignaciones se hicieron más abundantes y el colegio se convierte en distribuidor de libros para otras bibliotecas jesuitas del Virreinato (Martin 1971: 28). Los documentos dan testimonio de esto y de los encargados de hacerlo en la biblioteca en aquellos años. Así, después de elegir diversos títulos para San Pablo, envían los restantes a los colegios de La Paz, Juli, Chuquisaca, Oruro, El Callao, Arequipa, Pisco y Trujillo. También se remiten libros desde San Pablo a las misiones de Maynas y Juli; y hay envíos que llegaron hasta los lejanos colegios de Córdoba, La Plata y Concepción de Chile⁴⁴. En 1665, en un solo barco, arribaron cien cajones de libros procedentes de Sevilla (Martin 1971: 28). Estos se depositaron en el almacén y más tarde se seleccionaron algunos títulos para la biblioteca de San Pablo; el resto se envió a otras instituciones jesuitas o se puso a la venta para el público culto⁴⁵. Fue de esa manera como, en marzo de 1630, el célebre historiador agustino, fray Antonio de la Calancha, adquirió varios libros de su interés⁴⁶. La práctica de vender algunos de los libros importados entre los miembros de la sociedad colonial no era exclusiva de San Pablo. Así, el Colegio de Asunción, en el Paraguay, hacía lo propio con sus estudiantes, aunque, por cierto, con aprobación del general de la orden en Roma. El 12 de abril de 1683, Tirso González escribió al provincial del

⁴⁴ «Libro de viáticos y almacén. Colegio de San Pablo. 1626-1628» y «Libro de viáticos y almacén. Colegio de San Pablo. 1628-1631» (AGN, Lima. Compañía de Jesús, leg. 41).

⁴⁵ «Libro de viáticos y almacén. Colegio de San Pablo. 1628-1631» (AGN, Lima. Compañía de Jesús, leg. 41).

⁴⁶ Estos libros fueron *Historiales de Sánchez, Novarino, Electa sacra, Suma, de Bonacina y Cornelio sobre los profetas* («Libro de viáticos, 1628-1631»; AGN, Lima. Compañía de Jesús, leg. 41, f. 75v.).

Paraguay, Ignacio Frías, para manifestarle que le parecía bien que, con el fin de promover los estudios, se importaran libros «que después se diesen a los estudiantes sin pérdida ni ganancia alguna» (Furlong 1944: 31).

Las compras de libros en la plaza europea siguieron durante el siglo XVIII. En la congregación que se celebró en San Pablo, en 1728, los padres Felipe del Castillo y Francisco de Castañeda fueron nombrados procuradores de la provincia, con la finalidad de gestionar en Roma y Madrid las licencias para el envío de más jesuitas para las misiones de Mojos. Durante su estancia en el Viejo Continente, Del Castillo fue particularmente activo en la compra de libros para el Colegio de San Pablo y también para algunos amigos de la orden y personalidades de la «república de las letras», entre estos últimos el polígrafo y erudito Pedro de Peralta y Barnuevo⁴⁷. Para satisfacer los pedidos de propios y extraños, se puso en contacto con librerías de Barcelona⁴⁸, Venecia⁴⁹, Lyon⁵⁰, Roma⁵¹ y Nápoles⁵², como también con el procurador jesuita de la provincia de Lisboa⁵³, el hospicio de Sevilla y el noviciado jesuita de Madrid. A su regreso al Perú en 1734, trajo 542 cajones de libros y letras de imprenta⁵⁴.

La biblioteca de San Pablo a mediados del siglo XVIII lucía imponente y, sin duda, debía impresionar no solo a los usuarios, sino también a los visitantes. Constaba de dos habitaciones o «librerías»: la «común» y la

⁴⁷ Peralta se sirvió de un pedido de libros que hizo su hermano, el dominico Joseph de Peralta, al padre Del Castillo para obtener diversas obras científicas. Además, solicitó la compra de ocho cajones de «letras de Holanda», por los cuales pagó 1.374 pesos (Archivo Histórico Nacional [en adelante: AHN], Madrid. Jesuitas. Correspondencia del P. del Castillo, leg. 119, caja 2).

⁴⁸ Juan de Piferret.

⁴⁹ Nicolás Pezzana.

⁵⁰ Roque Deville, L. Chalmette y los hermanos Tournes.

⁵¹ Carlo Giannini.

⁵² Nicolás Rispoli y Joseph Bueno.

⁵³ El padre Rafael Mendes.

⁵⁴ «Ynventario y relación de las cartas e instrumentos y demás papeles que pertenecen al padre Phelipe del Castillo, procurador que fue en las cortes de Madrid y Roma por parte de esta provincia del Perú con una relación sumaria de todos sus progresos y conducta» (AGN, Lima. Temporalidades, leg. 3, expediente 97, f. 11).

«menor». Las paredes de la primera estaban recubiertas de estantes y sobre ellos once ventanas grandes proveían de luz y ventilación a la habitación. En los estantes se hallaban 9.224 «cuerpos de libros»⁵⁵. Conforme a una antigua tradición decorativa existente en las bibliotecas europeas, los jesuitas de San Pablo colgaron, entre los estantes y el techo, veintiún «lienzos de cuerpo entero» de los escritores de la Compañía⁵⁶. Esta serie pictórica, a manera de las galerías de hombres ilustres, exaltaba a los miembros más destacados de la orden y, al mismo tiempo, constituía una forma de propaganda, ya que publicitaba la tradición intelectual de los hijos de San Ignacio. Además, en dos alacenas de la sala se guardaban un telescopio, globos terráqueos y «algunas máquinas de madera mui descompuestas para experiencias físicas de peso, de licores, fuerzas centrífugas, de hidrostática, virtud de las palancas y otras que necesitan repararse enteramente»⁵⁷. Aun cuando, como ya se ha visto, San Ignacio asignaba gran importancia al uso de los libros, en todas las instrucciones dadas por él a los estudiantes no hay una mención al uso de la «librería común». En todos los colegios, esta última —observa Mark Grover— era para el uso de los catedráticos y los sacerdotes ordenados (1993: 268).

De la segunda «librería» en San Pablo, destinada al uso de los hermanos, no hay una descripción de su apariencia interior. Tan solo se indica que contenía poco más de tres centenares y medio de libros. Sin embargo, algo se puede decir acerca de su finalidad y de sus fondos bibliográficos a partir de la normativa jesuita. De acuerdo con las constituciones y la *Ratio studiorum*, las lecturas de los estudiantes debían ser básicamente las asignadas para los cursos. Con ello, se buscaba apartar a los jóvenes de aquellos textos que podían ser moralmente perjudiciales. Así, las constituciones establecen que «la doctrina que en cada facultad debe

⁵⁵ «Testimonio del segundo cuaderno de diligencias e inventarios actuados en el Colegio de San Pablo de Lima y que contiene las que se hicieron en la iglesia, sacristía, archivos del provincial y rector de este colegio, congregaciones fundadas en él, biblioteca, menaje de aposentos, etc.» (AHN, Madrid. Jesuitas, libro 363, ff. 649v-651r).

⁵⁶ «Testimonio» (AHN, Madrid. Jesuitas, libro 363, f. 707).

⁵⁷ «Testimonio» (AHN, Madrid. Jesuitas, libro 363, f. 649).

seguirse sea la más segura y aprobada, y los autores que la tal enseñen; de lo cual tendrán cuidado los rectores». En consonancia con esta norma, se ordena en la *Ratio studiorum*: «En los libros de Humanidad étnicos no se lea cosa deshonesta». Se advierte que una obra de autor cristiano no sea consultada cuando «fuese malo, porque no se le tome afición. Y es bien que se determinen en particular los libros que se han de leer y los que no, así en los de Humanidad como en las otras facultades» (Rey Fajardo 1979: 129). La preocupación por brindar lecturas inocuas a los alumnos es detallada en la misma *Ratio studiorum* cuando se encarga al padre provincial que en las clases no se usen libros de poetas y otros autores que puedan «dañar la honestidad y las buenas costumbres, a no ser que previamente estén expurgados de las cosas y palabras deshonestas». Y se señala que en el caso de que no se pudiesen corregir, como por ejemplo con la obra de Terencio, es mejor que no se lean, «para que la calidad de los temas no ofenda la pureza de las almas» (Rey Fajardo 1979: 172). La librería de los estudiantes en San Pablo y en otros colegios debía tener un carácter eminentemente pedagógico.

En 1767, el registro de los bienes que habían pertenecido a los jesuitas pasó a ser una tarea de enorme responsabilidad y complejidad para los oficiales de la Corona, dada su importancia y variedad. Ello explica las diversas instrucciones dictadas acerca de cómo debía a llevarse a cabo (Játiva Miralles 2008: 127). En cuanto a las bibliotecas y archivos, una real cédula, fechada el 27 de abril de 1767, ordenó el inventario diferenciado de impresos y manuscritos existentes en los aposentos de los religiosos, lo que debía llevarse a cabo de la manera más escrupulosa con los impresos. Tenían que anotarse los apellidos y nombres de los autores y el título, lugar y fecha de edición. En el caso de los manuscritos, los oficiales tenían que transcribir las dos primeras y las dos últimas líneas, y señalar el número de folios de que contaba cada texto, para saber si estaba completo o no (Reséndez Guerrero 2010: 241; Miralles Játiva 2008: 134-182). Como es de suponer, dado el enorme volumen de textos existentes en San Pablo, los oficiales de la Corona se limitaron a dar cuenta de ellos de la manera más abreviada posible.

Ese año, los oficiales encargados de tomar posesión de San Pablo encontraron libros no solo en las dos «librerías» allí existentes, sino también en los aposentos de los jesuitas. Algunos habían logrado acumular enormes colecciones, bien por compra o por regalo, o tomándolos del almacén. Como dato curioso, cabe señalar que el número total de textos en manos de los religiosos era casi igual al de la «librería común». Los atareados oficiales reales decidieron acumular todos estos libros, junto con los provenientes de las otras casas de Lima y del colegio de Bellavista, en el refectorio. En suma, debido a esta diligente labor, se lograron reunir en San Pablo 32.885 libros⁵⁸. Martin se equivoca al sostener que la biblioteca de San Pablo contenía «casi 40,000 volúmenes» (1971: 25).

La organización de las colecciones bibliográficas de la biblioteca es imposible de ser reconstruida a partir del inventario elaborado en 1767, ya que los encargados de realizarlo no dejaron una descripción del sistema de clasificación u ordenamiento de los libros en los estantes. De la lectura del inventario se concluye que el registro de los libros se llevó de manera desordenada. Por lo tanto, carece de fundamento la afirmación de que la biblioteca estuviera organizada de una manera científica, como sostiene Martin, solo porque entre sus libros se hallaban copias de los catálogos de otras bibliotecas europeas (1971: 35). Es un hecho sí, que los libros existentes en San Pablo eran de materias muy diversas: Historia, Lingüística, Literatura, Geografía, Medicina, Homilética, Patrística y Botánica, entre otras. Y los había publicados en lenguas clásicas y modernas. En suma, se trataba de una colección realmente rica y valiosa.

EPÍLOGO

Después de la expulsión de la Compañía, sus bienes, entre ellos los libros, pasaron a ser administrados por la Real Junta de Temporalidades. No pasó mucho tiempo sin que diversas instituciones educativas y autoridades eclesiásticas requirieran los textos con la finalidad de

⁵⁸ «Testimonio» (AHN, Madrid. Jesuitas, ff. 649-651).

enriquecer sus colecciones bibliográficas. Esta situación preocupó a la Inquisición de Lima, ya que en las bibliotecas de la orden supresa había libros prohibidos y, de ser asignados sin una selección previa, podían circular libremente entre los lectores de la sociedad colonial. Los reparos del tribunal peruano llegaron a Madrid. Sin embargo, a fin de no entrar en conflicto con los oficiales de la Corona, el Consejo de la Suprema, órgano máximo de gobierno del sistema inquisitorial, mediante una carta acordada del 13 de mayo de 1767, ordenó a los tribunales de distrito, y entre ellos al de Lima, no confiscar los libros y papeles prohibidos existentes en los colegios y casas de la Compañía de Jesús⁵⁹.

Dadas la necesidad de dinero por parte de la Corona y la demanda de diversos sectores de la sociedad colonial, los bienes muebles e inmuebles de los jesuitas fueron vendidos o asignados a diversas instituciones civiles y eclesiásticas, como también a particulares. Fue de este modo que se dispersaron las colecciones de libros. La biblioteca de San Pablo, o parte de ella, fue a parar a la universidad de San Marcos; las de los colegios del Cuzco al seminario y a la universidad de esa ciudad; y lo mismo sucedió en Huamanga. Esta distribución de los textos, sin duda, alegró a unos y preocupó a otros. En 1795, varias denuncias acerca de la circulación de libros prohibidos que habían pertenecido a los jesuitas llevaron a los inquisidores de Lima a consultar a Madrid si debían confiscarlos. Ese mismo año, el consejo respondió que debían hacerlo con aquellos que estuviesen prohibidos, de acuerdo con los edictos y «observando las reglas prevenidas en ellos»⁶⁰.

CONCLUSIÓN

La historia de la biblioteca del Colegio de San Pablo en Lima es sin lugar a dudas un aspecto fascinante de la presencia de la Compañía de Jesús en los Andes peruanos. Aun cuando fueron los últimos en llegar al Virreinato peruano en el siglo XVI, los jesuitas lograron hacerse

⁵⁹ AHN, Madrid. Inquisición, leg. 2210, expediente 4.

⁶⁰ AHN, Madrid. Inquisición, leg. 2216, caja 2.

de un espacio destacado en el seno de la sociedad colonial gracias a su labor educativa y evangelizadora. La variedad y la riqueza de los fondos bibliográficos del Colegio de San Pablo se explican por estas actividades y por los intereses académicos de los miembros de la orden, como también por la intervención de agentes sociales no solo en Lima, sino también en Sevilla, Madrid, Roma y en algunos de los principales centros editoriales del Viejo Continente, quienes –como se ha visto– se encargaron de abastecer de libros a dicho colegio. La biblioteca de San Pablo fue el resultado de la conjunción de acciones a ambos lados del mundo atlántico. Y, como tantas otras colecciones bibliográficas de la orden, se dispersó a partir de 1767. No obstante, su fama subsiste a pesar del tiempo transcurrido.

LIBROS ANTIGUOS EN LA UNIVERSIDAD DEL CUZCO: LA «BIBLIOTECA DE LOS JESUITAS»

La Biblioteca Central de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco conserva una de las colecciones más valiosas de libros antiguos existentes en nuestro país. Se trata del fondo conocido como «Biblioteca de los Jesuitas», compuesto por poco más de cuatro millares de ejemplares impresos en los siglos XVI, XVII y XVIII. En una visita que hice a esta biblioteca en el año 2000, pude constatar que, no obstante el deterioro producido por las pérdidas y el paso del tiempo, la colección es de enorme importancia bibliográfica y documental y un excepcional testimonio de la cultura del Cuzco colonial.

La «Biblioteca de los Jesuitas» se encuentra ubicada en un par de habitaciones del sótano de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de San Antonio Abad. En 1938 se publicó un inventario de la misma. Sin duda fue un trabajo bastante meritorio, pionero en su tipo en nuestro país, pero desafortunadamente realizado con escaso rigor bibliográfico (Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco 1938). En 1995, el Instituto Ítalo-Latinoamericano financió su ordenamiento y catalogación. Dicha tarea estuvo a cargo de los profesores Gastone Breccia y Daniela Fugaro, quienes después de varios meses de intenso trabajo registraron un total de 4.146 volúmenes. Resultado de esta labor es el catálogo titulado

Fondo antiguo de la Biblioteca de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco (Perú), que ha sido publicado en CD-Rom por el Instituto Ítalo-Latinoamericano y la Fundación Histórica Tavera. Desafortunadamente, al mudar la colección al sótano de la biblioteca central, no se respetó el orden de los libros, con lo cual la catalogación topográfica elaborada por los profesores italianos se perdió. Los libros están, pues, colocados en los estantes, pero sin ninguna organización.

Al igual que otras colecciones de libros antiguos de propiedad de universidades nacionales, la de la universidad del Cuzco procede en su mayor parte de las bibliotecas jesuitas de la época colonial. Como es conocido, después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, sus bienes, entre ellos sus libros, fueron confiscados por la Corona y más tarde asignados a diversas instituciones educativas y eclesiásticas. En Lima, la principal beneficiaria fue la universidad de San Marcos y en Ayacucho, la Universidad de San Cristóbal de esa ciudad⁶¹. En el caso del Cuzco, los libros que habían pertenecido a los colegios jesuitas de San Bernardo, San Francisco de Borja y de la Transfiguración pasaron a ser propiedad del Seminario Conciliar y de la Universidad de San Antonio Abad.

A pesar de que, por su origen y composición, la colección de la universidad del Cuzco se conoce como «Biblioteca de los Jesuitas», ella incluye obras provenientes de otros fondos bibliográficos. La mayor parte procede de antiguas bibliotecas institucionales y privadas coloniales de la ciudad del Cuzco. Entre los textos que pertenecieron a instituciones destacan por su cantidad aquellos de los ya mencionados colegios jesuitas; siguen en importancia numérica los de las bibliotecas conventuales (Santo Domingo, San Francisco, Bethlemita y La Merced), de la catedral y del Seminario de San Antonio Abad. En la colección también existen, aunque en menor proporción, libros de instituciones de Lima (conventos de San Francisco y San Agustín, colegio agustino de San Ildefonso y colegios

⁶¹ En marzo de 1994 pude consultar la colección de libros del arzobispado de Ayacucho, depositada en un local anexo a la catedral, gracias a la gentileza de monseñor Juan Luis Cipriani, entonces obispo de esa diócesis. En esa oportunidad comprobé que numerosos libros procedían del antiguo colegio de aquella ciudad y también de Pisco.

jesuitas de San Martín y Máximo de San Pablo), de Potosí (convento de San Agustín) y de Juli (casa profesa), entre otras.

Otros libros proceden de bibliotecas privadas coloniales de los siglos XVII y XVIII. Al siglo XVII corresponden, por ejemplo, los textos de Joseph de Molina y Velasco, quien fue comisario del Santo Oficio de la Inquisición; de Juan de Espinosa Medrano, el célebre predicador, autor dramático y catedrático de filosofía; de Francisco González Zambrano, cura de Chinchaypuquio y temprano biógrafo de Espinosa Medrano; y también de los obispos Fernando de Mendoza, Fernando de Vera y Pedro de Ortega Sotomayor. En lo que se refiere al siglo XVIII, se encuentran algunos de los libros que fueron de Ignacio de Castro y de Diego de Esquivel y Navia⁶². También existen textos procedentes de colecciones republicanas (de Mateo Paz Soldán, José Cáceres y Amadeo Fernández Baca, entre otros).

Dado su origen, es natural encontrar que en la «Biblioteca de los Jesuitas» predominen las obras de religión y de escritores de la Compañía de Jesús. El elenco de estos últimos es impresionante, ya que incluye a los más representativos filósofos, historiadores, predicadores y teólogos de los siglos XVI y XVII.

En lo que se refiere a las materias, en la «Biblioteca de los Jesuitas» existen libros de Religión, Derecho, Historia, Literatura Greco-latina, Política y Ciencia. Los temas de las obras de Religión son muy diversos, pero ya que sería muy largo dar cuenta detallada de todos ellos, tan solo me referiré a los que considero los cuatro grupos más representativos: Sagradas Escrituras, Patrística, Teología y Homilética. En el primero, son numerosos los comentarios de autores de los siglos XVI y XVII (Alfonso Tostado, Dionisio Cartujano, Héctor Pinto, Diego Stella, Alfonso

⁶² Es conveniente señalar que algunos de esos libros pasaron a formar parte de los fondos bibliográficos de la universidad a través de las bibliotecas jesuitas. Tal es el caso, por ejemplo, de los libros del obispo Fernando de Mendoza, quien a inicios del siglo XVII los donó al colegio del Cuzco. Sobre la biblioteca de este prelado, véase: «Testimonio de los autos del concurso de acreedores formado a los bienes del Dr. Fernando de Mendoza, que fuera obispo del Cuzco, para la prelación y pago a sus acreedores» (AGN, Lima. Real Audiencia. Causas civiles, leg. 41, cuaderno 156, 1617).

Salmerón, Sebastián Barradas, Diego de Baeza, Cornelio á Lápide y Martín del Río, entre otros) y destaca la presencia de un magnífico ejemplar de la *Biblia regia* editada por el humanista Benito Arias Montano (Amberes, 1570).

El elenco de obras de los Padres de la Iglesia es bastante nutrido. Hay ediciones de San Agustín, San Jerónimo, San Ireneo, San Gregorio, San Juan Crisóstomo, San Basilio y San Isidoro, entre otros. Son en su mayoría bellas impresiones del siglo XVI, algunas de ellas de enorme valor por haber sido realizadas por Luis Vives y Erasmo de Rotterdam, dos de los más importantes humanistas europeos del siglo XVI. En este conjunto importa destacar la presencia de una edición de las obras de San Eulogio que perteneció a Juan de Espinosa Medrano, como lo acredita una anotación de su puño y letra en la portada del libro⁶³. Entre las compilaciones de obras de Padres de la Iglesia está la célebre *Bibliothecae veterum patrum*, de Margarinus de la Bigne (París, 1624).

Los textos de Teología son igualmente numerosos. Están las obras de Santo Tomás de Aquino y de sus comentaristas, y también las de los grandes teólogos españoles del siglo XVI, como Francisco Suárez y Domingo de Soto. Entre los autores de Teología Moral se hallan Antonio Diana y Juan Machado de Chávez. De este último autor existe un ejemplar de su *Perfecto confesor y cura de almas*, auténtica enciclopedia de casuística moral escrita a partir de su experiencia como clérigo en la diócesis de Trujillo a mediados del siglo XVII.

La Homilética está representada por ediciones de sermonarios y manuales de oratoria. Los más celebres predicadores sagrados peninsulares del siglo XVII se incluyen en la colección (Antonio Vieyra, Félix Hortensio Paravicino, Jerónimo de Pardo Villarroel, Pedro de Avendaño, Jerónimo Battista de la Nuza, etc.). Entre los manuales y repertorios de textos usados por los predicadores para la composición de sus sermones están la *Polyantea sacra*, de Andrea Spanner (Venecia, 1709) y el *Epitome*

⁶³ San Eulogio, *Opera studio et diligentia [...] Petri Poncii Leonis a Corduba, episcopi Placentini [...] reperta* (editado en Alcalá en 1574). Sobre la portada dice: «Es del Doctor Espinosa Medrano».

sanctorum patrum per locus communes ad sacras conciones, de Juan López (Venecia, 1605).

A las obras de Religión siguen en importancia las de Derecho. Predominan los tratados relacionados con la Jurisprudencia Eclesiástica (Augustín Barbosa, Emmanuel Rodríguez, Esteban de Ávila, Martín de Torresilla, etc.) e Inquisitorial (Alfonso de Castro, Jacobo Simancas y Cesare Careña). Siguen los de Derecho Romano, representados por la compilación de Justiniano y sus glosadores o comentaristas. También hay obras sobre Derecho Indiano: la *Recopilación de leyes de Indias* (Madrid, 1774); *De indiarum iure*, de Juan de Solórzano y Pereyra (Madrid, 1777); el *Thesaurus indicus*, de Diego de Avendaño (Amberes, 1668); las *Ordenanzas del Perú* (Lima, 1752) y el *Gazofilacio regio perubico*, de Diego Escalona y Agüero (Madrid, 1647).

Son asimismo abundantes las obras sobre Historia de la Iglesia, los papas, los mártires, las órdenes religiosas, los santuarios y las devociones; y menos frecuentes las que se refieren a los acontecimientos europeos y americanos. Cito tan solo algunas: los *Annales ecclesiastici*, de Cesare Baronio (Roma, 1607); la *Historia bethlemítica*, de Joseph García de la Concepción (Sevilla, 1723); la *Historia eclesiástica del cisma del reyno de Inglaterra*, de Pedro de Rivadeneyra (Madrid, 1674) y la *Historia pontifical y católica*, de Gonzalo de Illescas (Madrid, 1652).

Uno de los grupos más valiosos de libros es el de los autores de la antigüedad grecolatina, constituido por casi un centenar de ediciones del siglo XVI. Están los historiadores (Jenofonte, Tucídides, Plutarco, Tito Livio, Julio César), los filósofos (Platón, Séneca, Aristóteles), los poetas (Homero, Virgilio, Ovidio), los dramaturgos (Terencio, Plauto) y los naturalistas (Plinio).

A la Literatura de recreación pertenece *Os lusíadas de Luys Camoes*, en la célebre traducción de Henrique Garcés (Madrid, 1591); los *Autos sacramentales [...] parte quarta*, de Pedro Calderón de la Barca (Madrid, 1717); y las obras de Luis de Góngora comentadas por García de Salzedo Coronel (Madrid, 1645-1648).

En la «Biblioteca de los Jesuitas» también se conservan algunos de los tratados de Instrucción Política más difundidos en la España del siglo XVII: la *Idea de un príncipe político representado en cien empresas*, de Diego de Saavedra Fajardo (Madrid, 1666); *El gobernador christiano*, de Juan Márquez (Madrid, 1651); y el *Politicus christianus*, de Carolus Scribanus (Amberes, 1626).

Finalmente, están los libros de Ciencia. En primer lugar, se encuentran las obras de Medicina: la *Opera omnia medico practica et anatomica*, de Georgius Baglius (Amberes, 1715); la *Opera omnia medica*, de Hernnanus Boerhaave (Venecia, 1757); la *Opuscula medica*, de Hyeronimus Cardanus (Lyon, 1638); y la *Opera medica*, de Zacuto Lusitano (Lyon, 1643). Las Matemáticas están representadas por los *Elementa mathematica*, de Fortunbatus à Brixia (Brixia, 1756) y la Astronomía por los *Ephemerides exactissime caelestium motuum ad longitudinem almae orbis, et Tychonis Brahe hypohotesis ac deductus e caelo accurate observationes*, de Andrea Argoli (Lyon, 1659).

Como se dijo líneas arriba, los libros antiguos de la colección de la Universidad de San Antonio Abad no solo tienen un valor bibliográfico, sino además uno documental. Contienen numerosas anotaciones manuscritas que permiten conocer la identidad de sus propietarios y usuarios y las circunstancias de su adquisición y precios, así como algunas referencias a eventos locales y comentarios personales.

De modo similar que hoy en día, en tiempos de la Colonia los libros circulaban de unas manos a otras bien fuera a través de la venta, bien por donación, préstamo o herencia. Así, a la vuelta de la portada del libro *El bien del estado religioso*, del jesuita Jerónimo Plati (Medina del Campo, 1595), hay una serie de anotaciones manuscritas que revelan el intenso empleo del ejemplar: «Del uso del Padre Juan Lucas de Cuenca»; «y después se me concedió el uso deste libro. Fray Diego de Vargas»; «Después lo leyó todo el hermano fray Antonio de Vera. Año de 1652»; y, por último: «Este mismo año estando diciendo laudes a la una [...] un temblor muy grande el segundo día de Pascua [...] de marzo. Francisco Rodríguez». Otro libro que tuvo varios propietarios fue *In Salomonem*

commentarios, de Juan de Pineda (Maguncia, 1613). Consta que perteneció al obispo Fernando de Vera, al doctor Joseph de Molina y al canónigo Eugenio Gómez de la Vaquera, todos personajes del Cuzco del siglo XVII.

El valor asignado a los libros explica que se impusiesen algunas restricciones sobre su empleo. En el *Variarum iuris sententiarum*, de Aresmino Tippiati (Turín, 1597), una nota establece que se vende para ser empleado en el estudio y no con otra finalidad. Cuál podría haber sido esta última, no lo sabemos. De otro lado, en los *Commentarium in Matthaeum*, de Jerónimo de Guevara (Madrid, 1636) se halla esta advertencia: «Del doctor Gerónimo de Herrera para uso del Padre Antonio de Herrera, su hermano, depositado por orden del padre reverendo Francisco Aguado en este aposento hasta que el padre Antonio buelva de Sicilia, que después de sus días dado a este Colegio de Jesús. Antonio de Herrera» y la anotación: «Del aposento del Padre rector del Cuzco».

A veces las notas manuscritas de los libros ilustran las circunstancias de su adquisición. Sabemos así que la *Commentaria moralia in evangeliam historiam*, de Diego Baeza (Valladolid, 1629), fue donada, como muchos otros libros, por el obispo Juan de Sarricolea y Olea al colegio de los jesuitas del Cuzco; y que el controvertido tratado *Concordia liberi arbitrii*, del jesuita Luis de Molina (Lisboa, 1588), fue adquirido por el obispo del Cuzco, Pedro de Ortega Sotomayor de Juan de Herreras la última noche que este pasó en el Cuzco. Manuel de Ayala, el célebre matemático cuzqueño que vivió a mediados del siglo XIX, también tenía por costumbre anotar las circunstancias en las cuales adquirió sus libros. En una edición de las *Comedias* de Terencio apuntó: «Esta obra compré del doctor don Agustín Saliano. Hoy 9 de enero de 1847».

Algunos libros contienen referencias a su precio. En una edición de los *Commentarius in septem psalmos penitenciales*, Inocencio Cibochisius (Augsburg, 1699) está inscrito lo siguiente: «Somos dos tomos y costamos 26 pesos». Otras veces la referencia incluye la fecha de su adquisición. Así en un ejemplar del *Calendarium perpetuum breviari romani et decreto sacrosanti Concilii Tridentini* (Toledo, 1577), su propietario apuntó:

«Este calendario es del Padre Falcón. Costóle 13 pesos. Año 1582». De otro lado, Bernardo de Ugalde escribió en la portada de su ejemplar del *Corpus juris civilis* (Lyon, 1650): «Compré los dos tomos a don Phelipe de Cisneros en quarenta pesos. Oi 6 de octubre de 1716».

En sus anotaciones, los lectores no dejaron pasar los eventos locales. «Oi día veinte de noviembre año de 1721 salí de mis oposiciones», escribió Juan Joseph Arunos en una edición de las obras de Aristóteles (Roma, 1668). Otro anónimo lector, posiblemente un miembro de la Audiencia del Cuzco, registró: «Entraron los sellos reales oy 3 de noviembre de 1788 en esta Real Audiencia del Cuzco» en un ejemplar del *Corpus juris civilis* (Colonia, 1757). Acontecimientos como las epidemias sin duda dejaron un imborrable recuerdo entre los lectores del Cuzco colonial. Así, uno de ellos anotó: «El año de mil setesientos y bente uno ubo peste estraña unibersal» en una de las páginas del *Tribunal de religiosos*, de Joseph de Santa María (Sevilla, 1617). En efecto, un contemporáneo, el canónigo Diego de Esquivel y Navia, describe con vívidos colores la «epidemia general de fiebre» que azotó la parte sur del Virreinato en abril de 1720, la que, en su opinión, se extendió hasta la propia España, causando gran cantidad de víctimas (1980, II: 220-223).

El libro de uso corriente, el que uno suele consultar y leer con frecuencia, no pocas veces se vuelve una suerte de confidente, al que se le entrega pensamientos personales, unas veces en prosa y otras en verso. En una edición de las obras de Santo Tomás (Amberes, 1612) figura la siguiente invocación: «Dios mío y Señor, libera de malos pensamientos». Hubo además quien expresó el desengaño: «Gosóla un hombre noble,/ no más, que yo: más rico,/ que el dar quebrantan penas y pudo lo que quiso» (Antonio Rubio, *Commentarium in universam Aristoteles*; Alcalá, 1613). Otro anónimo lector dejó constancia de su desaliento: «Esperanza desabrida/ poco mejoras mi suerte/ qué importa no des la muerte/ si matas toda la vida» (Joannes de Rada, *Controversiarum theologiarum*; Colonia, 1620); y no faltó quien registró un refrán: «Cada préstamo es un susto, cada susto es un pesar, y para no tener pesar, lo mejor es no prestar»

(Félix Hortensio Paravicino, *Oraciones evangélicas [...] en las festividades de Christo Nuestro Señor y su Santísima Madre*; Madrid, 1638).

Dentro de la colección general de libros importa destacar los censurados por la Inquisición. Como parte de su estrategia de lucha contra la difusión de la literatura de las iglesias reformadas, la Inquisición española publicó desde mediados del siglo XVI catálogos de libros prohibidos. Estos contenían largas listas de obras consideradas heréticas o ideológicamente peligrosas por los teólogos católicos. A partir de 1584, a estos catálogos se sumaron los *Expurgatorios*, los cuales no prohibían libros, sino indicaban los pasajes que debían ser censurados.

El «expurgo» o «corrección» tenía varias formas. Podía significar tachar con tinta una palabra, algunas líneas o páginas completas; pero no faltó el censor que, acaso llevado por la pasión, extrajo varias páginas de un libro. Todos estos tipos de censura son posibles de hallar en los libros de la biblioteca de la universidad del Cuzco. La mayoría de las censuras fueron practicadas en los siglos XVI y XVII y recayeron sobre libros de Religión. Unos expurgos fueron obra de los censores de los tribunales peninsulares y otros de los del Tribunal de Lima. Aquí tan solo anotaremos estos últimos. Así, por ejemplo, en el ejemplar de las obras de San Hilario editadas por Erasmo de Rotterdam (Basilea, 1535), que había pertenecido a la biblioteca de la catedral del Cuzco, el censor de la Inquisición fray Antonio Martínez no solo tachó con tinta el nombre del humanista que aparecía en el índice general, sino que arrancó las páginas de la dedicatoria. Y como testimonio de su labor escribió: «Vimos y corregimos estas obras del Señor Sant Hilario por comisión de los muy ilustres señores inquisidores de estos reinos de el Pirú conforme a la censura y expurgatorio y cathálogo nuevo de la Santa y General Inquisición. Van todas las enmiendas con esta rúbrica. Doy por verdad. Lo firmamos de nuestros nombres. En el Cuzco 15 de julio de 1586 años. Fray Antonio Martínez [rubricado]». Otra obra censurada en el siglo XVI fue la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, en la edición de Juan Luis Vives. El censor cubrió de tinta un párrafo que contenía un comentario del humanista valenciano y al dorso de la última página, como era de rigor, dejó constancia de su

trabajo: «Está enmendado conforme al Expurgatorio. En Los Reyes a 14 de abril de 1587. Fray Juan de Aller, presentado»⁶⁴.

Entre las obras censuradas en el siglo XVII, hubo unas que lo fueron en el Cuzco y otras en Lima. Entre las primeras se hallan el *Promptuario espiritual de elogios de los santos*, de Ignacio de Coutiño (Madrid, 1650), cuyo expurgo estuvo a cargo de Lorenzo Ordóñez de Villaquirán, quien fue comisario del Santo Oficio y canónigo de la catedral del Cuzco⁶⁵. Entre las obras censuradas en la capital del Virreinato están el *Evangelium secundum Lucam enarrationum*, de Diego de Stella (Salamanca, 1574-1575), corregido por fray Jerónimo de Valera, el famoso filósofo franciscano⁶⁶; y las obras de Quinto Horacio Flaco en la edición de Dionisio Lambino (Venecia, 1566), expurgadas por fray Juan de Lorenzana, quien además de calificador de la Inquisición fue confesor de Santa Rosa de Lima⁶⁷.

La «Biblioteca de los Jesuitas» del Cuzco constituye un patrimonio bibliográfico y documental de primera importancia. De un lado, la diversidad y riqueza de sus fondos y, de otro, las notas manuscritas contenidas en sus libros, hacen de ella un muestrario sin igual de la cultura libresca y de la vida intelectual del Cuzco colonial. Por ello, importa ponerla a salvo del deterioro, así como de futuras pérdidas y sustracciones. La universidad del Cuzco ha dado el primer paso, pero aún queda mucho por hacer.

⁶⁴ La edición carece de portada.

⁶⁵ Sobre la portada, está escrita la siguiente anotación: «Del uso del P. lector fray Antonio de Villabona». A la vuelta está la censura firmada por Lorenzo Ordóñez de Villaquirán en 1659.

⁶⁶ El ejemplar perteneció al convento franciscano de Guadalupe en Lima. El propio censor escribió: «Fray Hierónimo de Valera, lector jubilado del orden de Nuestro Padre San Francisco y calificador del Santo Oficio. Lima, 11 de febrero de 1614».

⁶⁷ La censura dice: «Está enmendado conforme al Expurgatorio nuevo por mandado de los señores inquisidores del Perú. En Los Reyes a 16 de febrero de 1616. Fray Juan de Lorenzana [rubricado]».

BIBLIOGRAFÍA

ALAPERRINE-BOUYER, Monique

2007 *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto Riva-Agüero.

ALBÓ, Xavier y Félix LAYO

1984 «Ludovico Bertonio (1557-1625): fuente única al mundo aymara temprano». En: *Revista Andina*, vol. 2, N° 1, pp. 223-264.

ALONSO, Julio (ed.)

1995 *La tragedia de San Hermenegildo y otras obras del teatro escolar de colegio*. 2 t. Valencia: Universidad de Sevilla / Universidad de Valencia.

ANÓNIMO

1900 «*Letras anuales* de la provincia del Perú de la Compañía de Jesús, 1620-1724». En: *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, N° 5, pp. 33-140.

APARICIO QUISPE, Severo

1972 *Influjo de Trento en los concilios limenses*. Madrid: Raycar S. A.

ARMAS, Fernando

2010 *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales

BIBLIOGRAFÍA

en el Perú / Instituto Riva-Agüero / Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.

ASTRAIN, Antonio

1902-1925 *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. 7 vols. Madrid: Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.

BARNADAS, Josep

1974 «La biblioteca jesuita de Quito en el siglo XVII: breve panorama analítico». En: *Ibero-americana Pragmática*, N° 8, pp. 151-161.

BARRASA, Jacinto

c. 1674 *Historia eclesiástica de la provincia de la Compañía de Jesús en el Perú* (copia mecanografiada; Biblioteca Nacional del Perú).

BARTRA, Enrique (ed.)

1982 *III Concilio Provincial Lima 1582-1583*. Lima: Facultad Pontificia y Civil de Lima.

BENITO RODRÍGUEZ, José Antonio (ed.)

2006 *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

BROMLEY, Juan

1953 «Recibimientos de virreyes en Lima». En: *Revista Histórica*, t. XX, pp. 5-107.

CAVERO, Hernando

1675 «*Letras annuas* de la provincia del Perú de la Compañía de Jesús desde el año de 1667 asta el de 1674 inclusive». Missouri: Archivo de la Universidad de Missouri, Pious XII Library.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (ed.)

2014 *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú* (anónimo; edición interpretada y modernizada de Rodolfo Cerrón-Palomino). Lima: Instituto Riva-Agüero.

CHEVALIER, François

1963 *Land and Society in Colonial Mexico. The Great Hacienda*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

CISNEROS, Luis Jaime y Pedro GUIBOVICH PÉREZ

- 1988 «Juan de Espinosa Medrano, un intelectual cuzqueño del seiscientos. Nuevos datos biográficos». En: *Revista de Indias*, vol. XLVIII, N° 182-183, pp. 327-347.

COBO, Bernabé

- 1956 *Obras*. 2 t. Madrid: Atlas.
1882 *Historia de la fundación de Lima*. Lima: Imprenta Liberal.

CONCEJO PROVINCIAL DE LIMA

- 1958 *Libro de cabildos de Lima. Libro decimonoveno, años 1621-1624*. Lima: Torres Aguirre.
1955 *Libro de cabildos de Lima. Libro decimoctavo, años 1616-1620*. Lima: Torres Aguirre.

CONTRERAS Y VALVERDE, Vasco de

- 1982 *Relación de la ciudad del Cuzco. 1649*. Cuzco: Imprenta Amauta.

DUVIOLS, Pierre

- 1985 «Sí, hubo imprenta en Juli». En: *Revista Andina*, vol. 3, N° 1, pp. 187-190.

EGAÑA, Antonio de

- 1954-1986 *Monumenta peruana*. 7 vols. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

EGUIGUREN, Luis Antonio

- 1956 *Las huellas de la Compañía de Jesús en el Perú*. Lima: Librería e Imprenta Gil.
1951 *La universidad en el siglo XVI*. 2 t. Lima: Imprenta Santa María.
1940-1950 *Diccionario histórico-cronológico de la Universidad Real y Pontificia de San Marcos*. 3 t. Lima: Torres Aguirre.

ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de

- 1980 *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*. 2 t. Lima: Fundación Augusto N. Wiese.

ESTENSSORO, Juan Carlos

- 2003 *Del paganismo a la santidad*. Lima: Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos.

FOMPEROSA Y QUINTANA, Pedro

- 1672 *Días sagrados y geniales celebrados en la canonización de San Francisco de Borja, por el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús en Madrid y la Academia de los más célebres ingenios de España*. Madrid: Francisco Nieto.

FURLONG, Guillermo

- 1944 *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Huarpes.

GALÁN GARCÍA, Agustín

- 1995 *El «Oficio de Indias» en Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús*. Sevilla: Fundación Fondo de Cultura de Sevilla.

GONZALBO, Pilar

- 1990 *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. México: El Colegio de México.
- 1982 «La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI». En: *Historia Mexicana*, N° 323, pp. 262-281.

GONZALCZANY, María Andrea y Alejandro OLMOS GAONA

- 2009 *La biblioteca jesuita de Asunción*. Buenos Aires: TGS Industria Gráfica.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique

- 2014 «Jesuitas y universidades en el Nuevo Mundo: conflictos, logros y fracasos». En: Bianchini, Paolo; Perla Chinchilla y Antonella Romano (coord.). *De los colegios a las universidades en el ámbito de la educación superior*. Lima: Universidad del Pacífico / Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Iberoamericana Puebla / Universidad Iberoamericana Ciudad de México, pp. 95-123.
- 2005 «La universidad: estudiantes y doctores». En: Rubial, Antonio (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México, t. II. La ciudad barroca*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, pp. 261-305.

GRIFFIN, Nigel

- 1975 «El teatro de los jesuitas: algunas sugerencias para su investigación». En: *Filología Moderna*, N° 54, pp. 407-413.

GROVER, Mark

1993 «The Book and the Conquest: Jesuit Libraries in Colonial Brasil». En: *Libraries and Culture*, vol. 28, N° 3, pp. 265-283.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro

2010 «Los libros de los doctrineros en el Virreinato del Perú, siglos XVI-XVII». En: Osterreicher, Wolf y Roland Schmidt Riese (eds.). *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlín: De Gruyter, pp. 97-132.

HERNÁNDEZ REYES, Dalia

2001 «Comedia de San Francisco de Borja, hagiografía y educación de príncipes». En: Buxó, Pascual (ed.). *La producción simbólica en la América colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 311-331.

JÁTIVA MIRALLES, Fátima

2008 *La biblioteca del colegio de San Esteban de los jesuitas de Murcia*. Murcia: Universidad de Murcia.

JOUANEN, José

1941-1943 *Historia de la Compañía de Jesús de la antigua provincia de Quito, 1570-1773*. 2 vols. Quito: Editorial Ecuatoriana.

KAGAN, Richard

1994 *Universidad y sociedad en la España moderna*. Madrid: Tecnos.

LEVILLIER, Roberto

1921-1926 *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI*. 14 vols. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

LISSON, Emilio

1943-1956 *La Iglesia de España en el Perú*. 5 t. Sevilla: Editorial Católica.

LOBO GUERRERO, Bartolomé y Fernando ARIAS DE UGARTE

1987 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1945 *El arte dramático en Lima durante el virreinato*. Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

BIBLIOGRAFÍA

- LOYOLA, Ignacio de
1952 *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- LUCIANI, Frederick
1993 «The Comedia de San Francisco de Borja (1640): The Mexican Jesuits and the Education of the Prince». En: *Colonial Latin American Review*, vol. 2, N° 1-2, pp. 121-141.
- MACERA, Pablo
1977 «Haciendas jesuitas del Perú». En: *Trabajos de historia*, t. III. Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 9-67.
- MALDAVSKY, Aliocha
2013 *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Francés de Estudios Andinos / Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- MARTIN, Luis
2001 *La conquista intelectual del Perú*. Barcelona: Editorial Casiopea.
1971 «La biblioteca del Colegio de San Pablo (1568-1767)». En: *Fénix*, N° 21, pp. 25-36.
- MARZAL, Manuel y Luis BACIGALUPO
2007 *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MCCABE, William
1983 *An Introduction to the Jesuit Theater*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources.
- MEDINA, José Toribio
1966 [1904] *La imprenta en Lima (1584-1824)*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- MEIKLEJOHN, Norman
1988 *La Iglesia y los lupaqs durante la colonia*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

MONSALVE, Martín

2001 «Del estudio del Rosario a la Real y Pontificia Universidad Mayor de San Marcos». En: *Histórica*, vol. 22, Nº 1, pp. 53-79.

1994 «Historia de la Universidad de San Marcos y de la Facultad de Teología (1551-1640)». En: *Revista Teológica Limense*, vol. 18, Nº 2-3, pp. 288-331.

MUGABURU, Joseph de y Francisco de MUGABURU

1935 *Diario de Lima (1640-1694)*. Lima: Imp. C. Vázquez.

NALLE, Sara T.

1992 *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.

ORTEGA ZENTENO, Adriana

2010 *La educación jesuita en el Colegio de San Luis de La Paz: un acercamiento a sus libros de estudio y métodos de enseñanza doctrinal*. Guanajuato: Universidad Iberoamericana.

OSORIO ROMERO, Ignacio

1979 *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe

1865 *Atlas geográfico del Perú*. París: Librería de Fermín Didot.

PO-CHIA HSIA, Ronie

1998 *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press.

RECOPIACIÓN DE LEYES DE INDIAS

1973 [1681] *Recopilación de leyes de Indias*. 4 t. Madrid: Cultura Hispánica.

RELA, Walter

1990 *El teatro jesuítico en Brasil, Paraguay, Argentina*. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay.

RESÉNDEZ GUERRERO, Emilia

2010 «Bibliotecas particulares de los jesuitas en Zacatecas, siglo XVIII». En: García, Idalia y Pedro José Rueda (comps.). *Leer en tiempos de la colonia:*

BIBLIOGRAFÍA

imprensa, bibliotecas y lectores en la Nueva España. México: UNAM, pp. 236-251.

REY FAJARDO, José del

1979 *La pedagogía jesuítica en la Venezuela hispánica*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio

1994 *Retórica y tomismo en Espinosa Medrano*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

ROMERO, Carlos

1926 «Francisco del Canto y los libros que aparecen impresos en Juli en 1612». En: *Boletín Bibliográfico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, vol. II, N° 7, pp. 229-233.

SIMÓN DÍAZ, José

1987 «Fiesta y literatura en el Colegio Imperial de Madrid». En: *Dicenda*, N° 6, pp. 525-537.

1952-1959 *Historia del Colegio Imperial de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños.

STASTNY, Francisco

1981 *El manierismo en la pintura colonial latinoamericana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TAYLOR, William B.

1996 *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eigheenth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press.

TOBAR, Balthasar

1966 *Compendio bulario índico*. 2 t. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

TORRES, Bernardo

1974 [1657] *Crónica agustina*. 3 t. Lima: Ignacio Prado Pastor.

TORRES SALDAMANDO, Enrique

1882 *Los antiguos jesuitas del Perú*. Lima: Imprenta Liberal.

UNIVERSIDAD DE LA RÁBIDA

1996 *La procesión del Corpus Domini en el Cuzco*. Sevilla: Unión Latina / Universidad de La Rábida / Fundación El Monte.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO

1938 *Inventario de la Biblioteca de los Jesuitas*. Cuzco: H. G. Rozas Sucs.

VARGAS, José María

1983 *Polémica universitaria en Quito colonial*. Quito: Banco Central del Ecuador / Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

VARGAS UGARTE, Rubén

1974 *De nuestro antiguo teatro*. Lima: Milla Batres.

1963-1965 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. 4 t. Burgos: Aldecoa.

1959-1962 *Historia de la Iglesia en el Perú*. 5 t. Burgos: Aldecoa.

1953 *Impresos peruanos (1584-1650)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1948a *Historia del colegio y universidad del Cuzco*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.

1948b «Un coloquio representado en Santiago en el siglo XVIII». En: *Revista Chilena de Historia y Geografía*, N° 111, pp. 18-55.

1945 *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de América*. Buenos Aires: Talleres Gráficos A. Baiocco y Cía.

1940 *Manuscritos peruanos en la Biblioteca Nacional de Lima*. Lima: s. e.

VICUÑA MACKENNA, Benjamín

1868 *Francisco Moyén o lo que fue la Inquisición en América (cuestión histórica y de actualidad)*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio

1987 *Fundación de la Universidad Nacional de San Antonio Abad*. Cuzco: Editora Universitaria de la Universidad Nacional de San Antonio Abad.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA

CORREO E.: tareagrafica@tareagrafica.com

PÁGINA WEB: www.tareagrafica.com

TELÉF. 332-3229 FAX: 424-1582

AGOSTO 2014 LIMA - PERÚ

La historia de la Compañía de Jesús ha sido materia de numerosos escritos –algunos apologéticos, otros controversiales– desde el siglo XVI. Existe una abundante literatura sobre las prácticas misionales de sus miembros en las tierras americanas. Junto a ellos, movidos por el celo asistencial y el espíritu evangélico, hubo un grupo no menos numeroso de jesuitas dedicado a la tarea educativa en la sociedad colonial. Este libro estudia la historia de la implementación del proyecto educativo ignaciano en Lima y Cuzco y de dos de sus principales herramientas de instrucción: el teatro y los libros. Así, el autor describe la forma tenaz y controvertida en que esta congregación se comprometió en esa tarea, instaurando el Colegio de San Pablo en Lima, y el Colegio de San Bernardo y la Universidad de San Ignacio en el Cuzco durante los siglos XVI y XVII. Se trata de una fascinante, documentada e innovadora mirada a la acción de los jesuitas, maestros en el arte de servir a Dios y a los hombres.

