

Indalecio Liévano Aguirre

Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia Tomo I



330.9861
L43g
12 ed.
V. 1
ej. 1

TERCER AÑO DE EDICIÓN

Indalecio Liévano Aguirre

*Los grandes conflictos sociales y
económicos de nuestra historia*

TOMO I

Editorial La Nueva Prensa, Bogotá.

INDICE

LOS GRANDES CONFLICTOS SOCIALES Y ECONÓMICOS DE NUESTRA
HISTORIA

INDALECIO LIÉVANO AGUIRRE

EL CONFLICTO ENTRE LA ÉTICA CATÓLICA Y LA
ÉTICA PROTESTANTE

LA BATALLA POR EL DOMINIO DEL MUNDO

LAS MISIONES JESUÍTAS EN EL NUEVO REINO

LAS REDUCCIONES GUARANÍES

EL DEPOTISMO ILUSTRADO

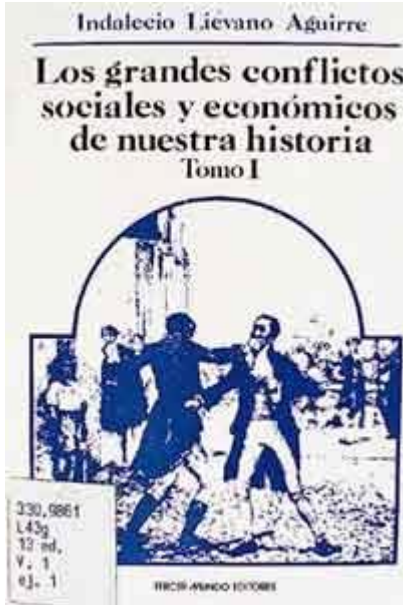
LOS FILÓSOFOS DE LA OLIGARQUÍA Y LOS
FILÓSOFOS DE LA DEMOCRACIA

EN LAS GARRAS DEL COLONIAJE

LOS GRANDES CONFLICTOS SOCIALES Y ECONÓMICOS DE NUESTRA HISTORIA

César Ayala Diago

La obra de Indalecio Liévano Aguirre estuvo atravesada por un afán de revisión ideológica dentro del liberalismo. Su carrera de historiador empezó desde las biografías, y éstas lo llevaron a su principal trabajo: Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia (ver Credencial Historia N° 46, octubre 1993). Escritos un poco antes de 1959, el autor accedió a publicar su contenido por entregas primero en Semana y después en La Nueva Prensa, revista ésta que propugnaba por una revisión de las interpretaciones oficiales sobre la historia de Colombia y por una proyección de problemas y actores sociales nuevos. El hecho de ir apareciendo los avances de su investigación cada ocho días en una revista de alternativa política le garantizó un público inmediato. Antes que estar dirigidos a los medios académicos, su destinatario cubría un espectro amplio de colombianos en busca de orientaciones ideológicas. Uno de sus aciertos consistió en mostrar que la historia y los historiadores podían responder rápidamente a las preocupaciones del presente y que podían proponer soluciones a las crisis sin la necesidad de esperar los ciclos lentos de duración de una investigación histórica.



Aportando nuevas formas de abordar la historia, Liévano conservó la vieja escuela de narración literaria y el interés por los orígenes de los fenómenos históricos. Su compromiso con el país lo llevó a buscar en el pasado las explicaciones a su presente. Se distanciaba de los viejos historiadores en el tratamiento de la explicación histórica. Aquí, la sociedad es abordada desde procesos históricos-sociales y en ellos los conflictos ocupan lugar destacado. Aunque el criterio de la periodización continúa siendo político, se contextualiza a través de los conflictos que identificaron los periodos que aborda: la Corona y la Iglesia lu-

chando a favor de los oprimidos; los indígenas contra los desaforados apetitos de conquistadores y encomenderos. Liévano confiere particular importancia a la explicación del advenimiento del período borbónico cuando el Estado abandona la protección de los desposeídos y los humildes y facilita la formación y desarrollo de una oligarquía criolla cuya ascendencia, según él, data de los hombres de la conquista y configura el modelo colonial español propiamente dicho.

Así, el libro pasó a ser material de lectura de amplios círculos intelectuales e incluso se convirtió en el manual que reemplazó en la escuela secundaria y en la universidad, los textos oficiales de la historia patria. Los primeros profesionales en ciencias sociales, ramas del saber recién creadas en el país, se iniciaron en la obra de Liévano. Sabemos de la influencia de su trabajo en la circulación de las ideas políticas de comienzos de los sesenta, pero es difícil sopesar su incidencia en el sistema político nacional. En donde influyó mayormente fue en el mundo universitario. La recepción del libro hizo que la polémica historiográfica tuviera altura. Sirvió de confrontación teórica para quienes estaban configurando en Colombia las corrientes de la nueva historia y la historia marxista. De no haberse contado con la producción de Liévano Aguirre, la discusión hubiese tenido menos vuelo. Fue en contraposición con las revisiones de Liévano, o bajo su estímulo, que se erigieron los nuevos discursos historiográficos modernos en Colombia. Por el espacio que abrió se colaron y se posicionaron en el mundo académico Mario Arrubla, Orlando Fals Borda, Salomón Kalmanovitz y, por último, el grupo conocido con el nombre de Nueva historia, entre quienes se han descollado Germán Colmenares, Jorge Orlando Melo y Alvaro Tirado Mejía, entre otros. Se asistía a una complejización y sofisticación de la disciplina de la historia. Con todo, la comunidad académica colombiana le debe a Indalecio Liévano Aguirre una evaluación de su obra. Una investigación que profundice en ella está por hacerse.

*Tomado de: Revista Credencial Historia
(Bogotá - Colombia). Febrero 1999. No. 110*

INDALECIO LIÉVANO AGUIRRE

Javier Ocampo López

Historiador, político y estadista nacido en Bogotá, el 24 de julio de 1917, muerto en la misma ciudad, el 29 de marzo de 1982. Hijo de Nicolás Liévano Danies y Emilia Aguirre, Indalecio Liévano Aguirre hizo sus estudios de secundaria en el Colegio Nacional de San Bartolomé, donde obtuvo el diploma de bachiller en Filosofía y Letras en el año 1939. Posteriormente realizó sus estudios universitarios de Derecho y Ciencias Sociales y Económicas en la Universidad Javeriana, donde se graduó en 1944. Su tesis de grado fue una biografía de Rafael Núñez. Esta fue su primera obra de investigación histórica, la cual le mereció la alta distinción de miembro correspondiente de la Academia Colombiana de Historia en 1944. En una época en que la interpretación histórica sobre Rafael Núñez y la Regeneración era negativa para la democracia y la utilización de las libertades, el joven Liévano Aguirre se preocupó por estudiarlo con imparcialidad; con su tesis, defendió y reivindicó al caudillo liberal. Fue elevado a la categoría de miembro de número en la sesión del 1 de junio de 1950, en la silla que ates ocupara Max Grillo, la número 19. Su posesión académica fue un lustro después, el día 6 de julio de 1955, con el tema "La Generación del Centenario"; le dio respuesta al historiador Luis Martínez Delgado. Desde la década de los cuarenta, su principal pasión humanística fue la historia. Entre sus obras más destacadas señalamos Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia, Biografía de Bolívar, El proceso de Mosquera ante el Senado y Bolívarismo y Monroísmo. En la misma forma, reseñamos sus estudios: "Una política para América" (la concepción bolivariana y santanderista), "Las diferencias entre Bolívar y Santander", "El empréstito inglés y la conspiración septembrina", "colonización española y luchas sociales del Nuevo Mundo", "La independencia americana. Factores de desintegración de la comunidad", "Semblanza política de Alfonso López Michelsen", "El renacimiento del sector rural", "El Plan para cerrar la brecha", "La descapitalización del campo" y otros. Liévano Aguirre hizo aportes significativos a la historiografía revisionista de Colombia, interesada en la revisión de los marcos tradicionales de la investigación histórica, en la interpretación de los conflictos y frustraciones sociales de las masas, el estudio de los caudillos y las oligarquías colombianas e hispanoamericanas y el análisis humanístico de los héroes, bajados ahora de los altares hieráticos de la historiografía romántica. En su obra Los grandes conflictos, se interesó por una nueva interpretación de Gonzalo Jiménez de Quesada y la elite de los encomenderos; la labor misional indigenista de fray Juan del Valle y de fray Juan de los Barrios; la actuación de los encomenderos, burócratas los misioneros, y los conflictos sociales en los diversos estamentos de la sociedad colonial; la situación indígena de la encomienda, el resguardo y la mita; los

conflictos económicos en la Colonia y la revolución de los Comuneros; la actuación de la fronda aristocrática en la revolución criolla de 1810; la participación de José María Carbonell, el chispero del 20 de julio, y las masas santafereñas y cartageneras en la Independencia; la posición elitista de Camilo Torres; el sentimiento nacional y popular de Nariño y de Bolívar y, en general, los grandes conflictos sociales y económicos entre las masas y las elites colombianas, hasta la revolución de independencia. Su reflexión historiográfica revisionista presenta una línea de continuidad entre Los grandes conflictos y el análisis de las ideas, la obra, la acción y el ambiente histórico de la Gran Colombia, a través de la Vida de Bolívar. Su biografía del Libertador ha sido considerada como una de las mejores que se han hecho en Hispanoamérica; es una biografía social, que busca el estudio de su pensamiento y acción integrada al proceso histórico de la Independencia, y en especial de la Gran Colombia. En su obra Bolívarismo y Monroeísmo, Liévano comparó la ideología hispanoamericanista del Libertador, con la doctrina monroísta del imperialismo norteamericano, la cual engendró el panamericanismo en la última década del siglo XIX. Estas ideas las analizó también en su estudio Independencia americana, factores de desintegración de la comunidad, en la cual analizó los factores externos e internos que llevaron a la desintegración de la Gran Colombia. Dentro de su actividad periodística, Liévano Aguirre colaboró con El Tiempo, El Espectador, La Calle, El Liberal, El Siglo, La Nueva Prensa, Semana, Sábado, Revista de las Indias y otros. Fue gerente del periódico El Liberal y miembro del cuerpo de redactores del periódico La Calle, cuyo director era Alfonso López Michelsen.

Como político y diplomático, Liévano Aguirre desarrolló una importante labor desde la década de los cuarenta. En 1943 fue nombrado secretario privado de la Presidencia de la República, en el segundo gobierno de Alfonso López Pumarejo. Entre los años 1945-1946 actuó como encargado de negocios de Colombia en Londres. En 1953 fue nombrado ministro plenipotenciario de Colombia en Cuba, y al año siguiente, ministro consejero de la delegación de Colombia en la Organización de Estados Americanos (OEA). En esos años fue delegado a la Conferencia Grancolombiana que se reunió en Quito; delegado a la Conferencia del GATT (Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio) realizada en Annecy (1948); secretario de la delegación colombiana a la Conferencia de Comercio y Empleo que se reunió en La Habana; miembro de varias delegaciones con rango de embajador a conferencias internacionales y a las Naciones Unidas y embajador permanente de Colombia ante la Organización de las Naciones Unidas (ONU). En la década del sesenta dedicó su actividad política al Congreso Nacional; fue elegido representante a la Cámara para el período 1964-1970, y en los cuatrienios 1970-1974 y 1974-1978 fue elegido senador de la República. El presidente Alfonso López Michelsen lo nombró ministro de Relaciones Exteriores mediante el decreto número 1713 del 7 de agosto de 1974. Fue el ministro estrella del presidente López, lo acompañó en todo su mandato y manejó las relaciones internacionales siguiendo una política de buenas relaciones con todas las naciones del mundo. En 1976 fue elegido primer designado a la Presidencia de la República; en el mes de octubre del mismo año, como ministro delegatario, se encargó de la primera magistratura del país.

Sus actividades diplomáticas en la Organización de las Naciones Unidas fueron muy importantes; fue presidente de la delegación de Colombia en el trigésimo primero, trigésimo segundo y trigésimo tercer períodos de sesiones celebradas en la ciudad de Nueva York en los años 1976, 1977 y 1978; también le correspondió presidir la asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas. Recibió numerosas condecoraciones, entre ellas; las máximas que confiere España, Venezuela, la Santa Sede, Ecuador, Perú, China, Países Bajos, Argentina y la Gran Cruz de la Orden de Boyacá. Fue miembro de la Dirección Nacional Liberal y encargado de la dirección nacional de su partido. En 1981 renunció al cargo de embajador ante las Naciones Unidas, su objetivo era reintegrarse a sus actividades políticas. Los mayores aportes de Liévano Aguirre fueron a la historiografía revisionista, a la diplomacia mundial y al partido liberal, al que siempre sirvió con dedicación [Ver tomo S, Cultura, pp. 38 y 59].

Bibliografía

LOPEZ MICHELSEN ALFONSO "Indalecio Liévano, el historiador". Credencial Historia, N° 46 (Bogotá, octubre 1993). OCEMPO LOPEZ JAVIER "Liévano Aguirre y el Revisionismo histórico". Boletín de Historia y Antigüedades, Academia Colombiana de Historia, N° 737 (abril-mayo-junio de 1982), pp. 358-366. TIRADO MEJIA, ALVARO "Liévano Aguirre y Antonio García". El Tiempo, Lecturas Dominicales, mayo 16 de 1982, p. 5.

Esta biografía fue tomada de la Gran Enciclopedia de Colombia del Círculo de Lectores, tomo de biografías.

EL CONFLICTO ENTRE LA ÉTICA CATÓLICA Y LA ÉTICA PROTESTANTE

Mesianismo y Escatología. - La Edad Media. - Síntesis Agustino-Tomista. - Doctrina de la Gracia. - Crisis de conciencia cristiana. - El Renacimiento. - Los valores del mundo. - La Reforma. - Martín Lutero. - La revolución social alemana. - Calvino. - Doctrina de la Predestinación. - La Ética de los Elegidos. - Los "santos visibles". - El burgués puritano. - El Estado burgués y la moral del fariseo. - "El pueblo es una gran bestia". - La Contra-reforma. - Ignacio de Loyola. - La Ética del libre albedrío. - La reforma Social. - Loyola y Lenín. - La soberanía del pueblo. - Las Misiones y el Teatro. - Desarrollo económico de los pueblos atrasados. - Oriente y Occidente. - La exculpación. - Comienza la batalla.

Al tiempo que en la América española se cristalizaba, en las Leyes de Indias, el espíritu de justicia propio del pensamiento católico tradicional, en Europa comenzaba una revolución que habría de afectar las bases éticas, económicas y sociales sobre las cuales se construyó el gran edificio del catolicismo medioeval. Los historiadores suelen registrar, con actitud de asombro, los complejos fenómenos del Renacimiento, como si pensarán que ellos tienen algo de inusitado o de fantástico en la historia humana. Nada justifica este asombro. Las energías y pasiones que hicieron su explosión en el Renacimiento fueron las energías y pasiones del hombre de todos los tiempos, cuando consigue desembarazarse de las restricciones de la ética o la religión. El que los hombres aspiraran a enriquecerse ilimitadamente y a disfrutar, sin trabas, de los bienes de este mundo, nada tenía de extraordinario o de inusitado. La sorpresa se podría justificar, en cambio, con respecto a la que vivió el hombre de la Edad Media, cuyos apetitos de lucro fueron frenados durante siglos hasta el extremo de que la

economía medioeval adquirió las inconfundibles apariencias de una economía casi estática. Sólo cuando se reconoce la eficacia que tuvieron los frenos religiosos sobre los instintos económicos del hombre medioeval, se puede entender la naturaleza de los tres grandes movimientos ocurridos en los siglos XV y XVI - el Renacimiento, la Reforma y la Contra-reforma -, cuyas consecuencias vivimos y padecemos en América, porque al tiempo que los conquistadores españoles, hombres típicos del Renacimiento, desataron en nuestro suelo el reinado del espíritu del lucro, fue también en la América española donde se efectuó uno de los más trascendentales experimentos de la Contra-reforma: las misiones jesuítas.

Para comprender estos grandes acontecimientos de la historia occidental, debemos preguntarnos, primero, cómo fue posible que el hombre medioeval aceptara durante siglos los frenos que la ética le impuso a sus instintos más espontáneos, comenzando por la ambición de riqueza y el afán desmedido de lucro. La respuesta se encuentra en la naturaleza misma de las grandes religiones mesiánicas, entre las cuales figura, en primer plano, el cristianismo.

La esencia del mesianismo no es, como frecuentemente se supone, la simple creencia en la venida futura de un Mesías, sino más bien la convicción de que ella coincidirá con el fin del mundo y que este acontecimiento habrá de producirse en un lapso relativamente próximo. Esta honda vivencia religiosa, llamada en Teología "convicción escatológica", domina la vida espiritual de las primeras comunidades cristianas e imprime su tinte de fervor característico a las prédicas de los Apóstoles, después de cumplido el grandioso drama de la vida y el sacrificio de Jesús. «Por lo demás - dice San Pedro en su Primera Epístola - el fin de todas las cosas se va acercando. Por tanto sed prudentes y velad en la oración ». Por su parte, Santiago advierte en su Epístola: «Tened también vosotros paciencia, confirmad vuestros corazones, porque la venida del Señor se acerca ». Y San Juan describe, con tremendo dramatismo, el fin del mundo y presenta a los ojos del creyente "el nuevo cielo y la nueva tierra" que habrán de emerger del cataclismo purificador

que acompañará la venida del Mesías: «Y vi un cielo nuevo y tierra nueva - dice porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron... Ahora, pues, yo, Juan, vi la ciudad santa, la nueva Jerusalem descender del cielo por la mano de Dios... No habrá ya muerte ni llanto, ni alarido, ni habrá más dolor, porque las cosas de antes son pasadas ». (Apocalipsis XX).

La gran expectativa mesiánica engendró una nueva espiritualidad sobre el cuerpo exánime del escepticismo clásico y condujo a los hombres de Occidente, estremecidos por la "emoción escatológica", a adoptar una actitud de total desprendimiento ante los bienes de este mundo. La vida terrenal adquirió la significación de mera etapa preparatoria para esperar la próxima llegada del Mesías y la historia humana halló su símbolo expresivo en la concepción de "Las Dos Ciudades", de San Agustín. «Está escrito - decía el Obispo de Hipona - que Caín fundó la ciudad terrenal; pero Abel, verdadero tipo del peregrino, del viajero, no hizo lo mismo. Porque la ciudad de los Santos no es de este mundo, aunque hace nacer a sus ciudadanos en él para que cumplan su fugaz peregrinaje, hasta que llegue la hora del Reino de Dios ».

Centradas todas las expectativas de la existencia en la Ciudad de Dios, la vida propiamente terrenal perdió importancia y así pudo afirmarse, en el marco de la conducta humana, una ética rigurosa, fundada en un apasionado amor al prójimo y en el repudio categórico de toda idea que fincara la conquista de la felicidad en el apego a las riquezas materiales. « El cristiano - decía San Agustín - no debe abundar sino reconocerse pobre. Si tiene riquezas debe saber que éstas no son riquezas verdaderas... Seamos pobres y entonces seremos saciados. Dios no mira el haber sino la codicia y ve que el mendigo anhela cosas temporales y le juzga según la codicia no según los haberes que no le ha sido posible conseguir... No te llates a engaño ni sueñes carnalmente con una tierra que lleva leche y miel, fincas, amenas, huertos fértiles y sombreados; no sueñes alcanzar tales cosas, que suele codiciar aquí el ojo de la avaricia. Pues siendo la codicia raíz de todos los males, hay que extirparla ».

La gran vivencia religiosa del mesianismo domina toda la Edad Media y se manifiesta en las concepciones de la Parusia, del Milenio y tantas otras, que representaban las sucesivas elaboraciones intelectuales de la creencia en el próximo fin del mundo. La influencia que ellas tuvieron en el pueblo, explica suficientemente las numerosas aclaraciones que al respecto hicieron los Padres de la Iglesia y la necesidad en que se vio todavía el Pontífice León X, en el quinto Concilio de Letrán, de amenazar con la pena de excomunión a quienes anunciaran con "fecha fija" el fin del mundo.

Hubo también factores, típicamente económicos, que en forma decisiva contribuyeron al arraigo del ascetismo medioeval. La tremenda desarticulación introducida en el cuerpo geográfico del mundo clásico por las invasiones de los bárbaros y la completa paralización del comercio, a causa de la lenta ofensiva del Islam en el Mediterráneo - la gran vía de comunicación del mundo clásico -, sitiaron a la Cristiandad y « la Europa occidental - dice Pirenne - volvió al Estado de región exclusivamente agrícola. La tierra fue la única fuente de subsistencia y la única condición de la riqueza... Los bienes muebles ya no tenían uso económico alguno... ». En este mundo saturado de tensiones espiritualistas, cuya economía había perdido toda complejidad, le fue posible a la Iglesia efectuar un cambio revolucionario en las nociones tradicionales sobre la riqueza, los medios de conseguirla y la manera de usarla. El fin de la actividad económica dejó de ser la simple ambición de lucro para contraerse a la satisfacción de las necesidades esenciales. El atesoramiento de bienes materiales se miró con desconfianza, juzgándolo síntoma de avaricia, y se trató de que la actividad económica se rigiera por la súplica evangélica: «El pan nuestro de cada día dánosle hoy ». La producción, el uso del dinero, la propiedad, los contratos, etc., fueron sujetos al fin superior de la salvación y la economía, como tal, debió someterse a la ley Moral. La teoría de los precios se vinculó a los costos de producción y no a la acción de la oferta y la demanda, y se intentó acomodar el salario a las necesidades de los obreros y no a los requerimientos de los productores.

El problema central que se debatió en el campo de la ética económica medioeval fue el de la usuras. El ataque masivo realizado contra los usureros por los teólogos, canonistas y Concilios, se comprende por el problema de carácter religioso planteado por la usura. Cobrar por ayudar al prójimo y servirse de la miseria y las necesidades ajenas para derivar utilidades, se consideró un pecado capital y los Concilios Ecuménicos de Lyon, en 1274, y de Viena, en 1312, promulgaron la más severa, legislación contra los usureros. Se les excluyó de la comunidad católica y se prohibió su entierro cristiano. Sus testamentos se declararon nulos y ningún individuo, ni sociedad, podían arrendarles casas, ni tener comercio alguno con ellos.

A los magistrados que en las Cortes reconocieran eficacia jurídica a los contratos de que se servían los prestamistas para disfrazar sus operaciones, se les conminó con la excomunión. De acuerdo con las disposiciones del Concilio de Viena, los usureros sólo podían librarse de las penas pronunciadas contra ellos si se avenían a restituir las ganancias obtenidas por la usura.

No quiere ello decir que los principios normativos reflejaran exactamente la realidad social de la Edad Media. La continua lucha de la Iglesia contra las prácticas económicas de la época demuestra que tales principios se desconocían frecuentemente y la insistencia de los Concilios, en prohibir la usura a los eclesiásticos, permite suponer que ellos no eran ajenos, como no lo fueron, a una actividad tan mal mirada por teólogos y canonistas. Se cometería un error, sin embargo, si de este reconocimiento se pretendiera deducir que las doctrinas de la Iglesia no tuvieron efecto alguno sobre la conducta, del hombre medioeval. Todo lo contrario. Los "bárbaros" que salieron de los bosques del Norte o de las planicies desérticas del Asia y se precipitaron, como fieras de presa, sobre el mundo occidental, adoptaron gradualmente, gracias a la profunda religiosidad de la Edad Media, unos éticos que otorgaban protección a los humildes contra los abusos de los poderosos. El odio que profesaba Federico Nietzsche al cristianismo le permitió comprender, como pocos han

comprendido, la profundidad de la obra realizada por la Iglesia y en su famoso libro, "El Anticristo", consignó estas brutales sentencias, que constituyen la mejor defensa de la Iglesia Católica: « Lo que hizo posible el cristianismo no fue, como se cree, la corrupción de la Antigüedad noble. Nunca se combatirá bastante la imbecilidad de los sabios que sostienen semejantes tesis. En la época en que las capas de parias enfermos y corrompidos se cristianizaron en todo el imperio romano, el tipo contrario, la distinción, existía en su forma más bella y acabada. La mayoría se hizo entonces señora; la democracia de los instintos cristianos obtuvo la victoria... Dios en la cruz, ; no se comprende la terrible intención que hay detrás de este símbolo? Todo lo que padece, todo lo que está colgado, de la cruz es divino... El que las razas del Norte de Europa no rechazaran al Dios cristiano, es cosa que verdaderamente no honra a su don religioso... El cristianismo se puso del lado de lo débil, de todo lo bajo, de todo lo fracasado, y formó, ideal en oposición a los instintos de conservación de la vida fuerte. En el cristianismo figuran en primera línea los instintos de los esclavos, de los subyugados y los oprimidos; las castas más bajas son las que buscan en él su salvación... Otorgar la inmortalidad a Pedro y a Pablo ha sido el atentado más monstruoso contra la parte noble de la humanidad... Nadie tiene hoy la osadía de los privilegios, de los derechos de dominación y del sentimiento de las distancias. El sentimiento aristocrático ha sido minado subterráneamente por la mentira de la igualdad de las almas... ».

El ideal de la Edad Media, fundado en el principio de que la sociedad es una entidad espiritual y no una máquina económica, fue sistematizado en las trascendentales disposiciones del Derecho Canónico sobre la usura, y en sus definiciones del "justo precio", el "salario necesario" y la "ganancia legítima". Este ideal alcanzó su expresión más completa en el libro monumental de un monje salido de una de las Ordenes religiosas fundadas por el genio español: el dominico Tomás de Aquino.

La famosa "Suma Teológica" de Santo Tomás, cuya grandeza conceptual podía hacer pensar que ella serviría de preludio de una nueva época, sólo alcanzó a ser el epílogo de la Edad Media. Cuando el monje dominico resumía toda la experiencia acumulada por la sabiduría medioeval, ya comenzaban a sentirse esos ruidos sordos y subterráneos que anuncian la proximidad de las grandes revoluciones. Tomás de Aquino no los oyó y en la paz de su celda conventual continuó escribiendo el libro que sellaría con singular magnificencia el final de una gran época. Su obra no tuvo mayor influencia por la súbita modificación de las condiciones que mantuvieron durante siglos el delicado equilibrio social de la Edad Media. Esas condiciones comenzaron a transformarse cuando las Cruzadas restablecieron el contacto entre Europa y el Oriente, se redujo la presión del Islam y pudo reanudarse el comercio en el Mediterráneo. Entonces el espíritu de lucro reapareció con inusitado vigor y el contacto con el lujo oriental despertó de nuevo en el hombre europeo la ambición de disfrutar de una existencia grata y confortable. Un mundo que había estado privado largamente de la abundancia y del lujo, absorbió con voracidad los productos de civilizaciones más refinadas y a través de ellos adquirió un concepto distinto de la riqueza. El precio justo, la ganancia legítima y el interdicto de la usura perdieron su eficacia restrictiva y la balanza comercial de Europa con Oriente se tomó deficitaria y hubo de compensarse con el flujo de metales preciosos que venían de América. El comercio dio origen a gigantescas fortunas y los Fúcar, los Welser y los Médicis, para no citar sino los principales, convirtieron el oficio de los usureros de la Edad Media en el núcleo central de la actividad económica de la nueva época. La tierra reseca de la Edad Media, azotada por vientos de espiritualismo ascético, se vio humedecida, irrigada, por una corriente de vitalidad hedonística, por una desenfrenada gula de bienes materiales. Esa tierra reseca se convirtió en selva y de esa selva emergió de nuevo el hombre sin frenos éticos, la magnífica bestia de presa, cuyos modelos serían los "condottieros" italianos, los conquistadores españoles, los piratas ingleses, los negreros portugueses y los comerciantes y banqueros alemanes e italianos. El proceso llegó a su culminación cuando un miembro de la

familia Médicis, de esa familia que hizo fortuna y construyó su poderío con la práctica de la usura, se ciñó la Tiara Pontificia y se sentó en el trono de San Pedro. Fue Giovanni de Médicis - quien gobernó a la Iglesia como León X - el autor de la famosa Bula, de 1517, en la que se autorizó la venta de Indulgencias para financiar la construcción de la Basílica de San Pedro.

El Renacimiento, por eso, presenta dos caras bien distintas para el historiador, como las presentó para los cronistas de la época: de un lado se advierte la esplendidez y el lujo de las minorías enriquecidas en las especulaciones comerciales y en la banca y del otro se entrevé la extremada miseria de las multitudes. Una miseria bien distinta de la antigua pobreza de la Edad Media; una miseria que no era el resultado de la estrechez general de una época sino de la franca explotación de los desposeídos por los nuevos ricos, quienes ahora se servían de los remanentes del feudalismo para acelerar el proceso de concentración y atesoramiento de la riqueza.

Este explosivo contraste entre el lujo y la miseria con lujo a un estado de malestar general y en extensas zonas de la cultura de Occidente comenzaron a removerse, con inusitada violencia los fundamentos tradicionales del orden. Los mas de campesinos crearon una situación extremadamente tensa y los espíritus más alertas de la época no dejaron de advertir que los levantamientos de los campesinos en Alemania, por ejemplo, eran síntoma inequívoco de una explosiva insurgencia social que, de seguir su lógico curso, iba a anegar, en una inmensa marejada revolucionaria, todas las estructuras jerárquicas de la sociedad.

La rebelión general de los hombres del Renacimiento contra el espíritu de la Edad Media se traduce, por tanto, en dos tipos de reacciones bien distintas: los estamentos acaudalados pretenden desembarazarse de las restricciones éticas que durante siglos encadenaron el espíritu de lucro, y la multitud de los desposeídos aspira confusamente a crear un orden social en el que reine la justicia y desaparezca la miseria. La "comunidad de bienes", atribuida a las sectas primitivas cristianas, se entrevé como una esperanza por todos los humildes y esa esperanza alcanza a contagiar a algunos de los

teólogos católicos del Renacimiento y da motivo a obras monumentales, como la "Utopía" de Tomás Moro y la "Ciudad del Sol" de Campanella. En ellas se describe el modelo de una sociedad comunista, de la que ha desaparecido la propiedad privada y se rige por los principios esenciales del Cristianismo.

Si la Teología medioeval se mostró impotente para oponerse al doble embate del Renacimiento, ello no quiere decir que el espíritu renacentista fuera capaz de convencer a los hombres de la legitimidad de los cambios revolucionarios que estaban cumpliéndose. La conciencia de frustración que se percibe en todo el movimiento intelectual renacentista se debe a la incapacidad de los Humanistas para ofrecer una teoría capaz de legitimar el anhelo general de disfrutar plena mente de este mundo y de construir en él una morada amable para el ser humano, en contraposición con el espíritu ascético de la Edad Media. Como resultado de este fracaso se introdujo una radical dicotomía entre las convicciones y el comportamiento. Las actividades económicas de la época se desenvuelven sin tener en cuenta los antiguos preceptos sobre la usura el precio justo, el salario necesario o la ganancia legítima, pero sobre la conducta de los banqueros y comerciantes pesa toda vía el rechazo público, la sanción moral de las antiguas doctrinas. Los hombres del Renacimiento se enriquecen, es verdad, pero no pueden estar orgullosos de su riqueza, ni mucho menos de los medios empleados para adquirirla.

Destruída la antigua armonía entre la fe y la conducta, los grandes bastiones de la dogma católica se vieron asediados por una masa de fuerzas oscuras y repentinamente se cuarteó aquel de los dogmas de la Iglesia en el que los pensadores cristianos habían tratado de ofrecer una solución definitiva para el más profundo y decisivo de los problemas a que deben enfrentarse todas las religiones: el problema del Mal.

Desde principios de la humanidad el hombre trató siempre de hallar una explicación satisfactoria para la probada capacidad que poseen los seres humanos de hacer el mal a sus semejantes y para todas las formas de desventura que en el mundo se traducen en dolor, miseria, enfermedad y

muerte. En las antiguas religiones de Oriente se concibió el Mal como una ineludible fatalidad cósmica, a la que se atribuyó carácter divino, y la historia se asimiló a una lucha, en el escenario del mundo, entre las potencias divinas del Bien y las fuerzas, igualmente divinas, del Mal. Esta concepción dio origen a un credo religioso dualista, que no dejaba al ser humano otro recurso que el de anular su vida sensible para escapar hacia la disolución espiritual del Nirvana o resignarse a reconocer que las injusticias, la miseria- y los dolores del mundo eran el producto legítimo de uno de los principios divinos que regían, desde toda la eternidad, la marcha del cosmos.

El genio religioso hebreo se rebeló contra el fatalismo de las religiones orientales y en lugar de atribuir un carácter eterno e inmutable al mal, lo interpretó como el producto de un acontecimiento histórico, la Caída del Hombre, caída que introdujo, en un mundo inocente y feliz, las dramáticas desventuras del Mal. Se necesitó, sin embargo, de una profunda revolución en el mismo ámbito de la religión judía para que la humanidad pudiera dar el paso siguiente, el más decisivo, desembocar en la grandiosa doctrina de la Redención. La vida y la muerte de Jesús pusieron término a la idea oriental la inevitabilidad del mal y los primeros Padres de la Iglesia al reducir a términos teológicos el significado del sacrificio de Cristo, ofrecieron a la humanidad un nuevo y grandioso credo religioso, en el cual el gran misterio de la Redención privó de su carácter fatalista a las injusticias y viejas formas de opresión que las doctrinas orientales juzgaron inherentes al orden divino del cosmos. Como la idea de la Redención abrió campos insospechados a la esperanza y al optimismo de los hombres, encadena basta el momento por el pesimismo del Oriente, la Iglesia hubo de enfrentarse a la inmediata aparición de doctrinas que llegaron a poner en peligro su unidad dogmática y su estructura temporal. La idea de la Redención llevó a muchos espíritus a pensar que, una vez emancipado el hombre de la culpa original por los méritos de Cristo, sobraba la liturgia sacramental y bastaba, a los creyentes, imitar individualmente la vida del Salvador para que les fuera dable alcanzar la bienaventuranza. Tales fueron las doctrinas que predicó Pelagio en momentos en que la Cristiandad

necesitaba de toda la eficacia de su organización temporal para completar la conquista del mundo clásico y domar a los bárbaros que, en grandes masas, se precipitaban sobre el cuerpo geográfico de la civilización latina.

La grave amenaza que para la expansión del cristianismo acarreo una doctrina que descartaba la necesidad de los carismas sacramentales y la mediación del sacerdocio católico, explica el radical cambio que ocurrió en el pensamiento siempre generoso y benévolo de San Agustín y su apego repentino a la doctrina de la Predestinación, doctrina que implicaba un renacimiento, en el mundo occidental, de muchas de las características del viejo fatalismo del Oriente. En el desenvolvimiento - dice Bonaiuti - del sistema que contrapone al moralismo de Pelagio, formula (San Agustín) aseveraciones de un pesimismo feroz, que la tradición cristiana debió repudiar explícitamente más tarde... Pinta con colores tan tenebrosos las consecuencias de la culpa original, que llega a suprimir implícitamente toda libertad del albedrío humano convertido, a causa de la culpa de origen, en un miserable esclavo del Mal... La Gracia, pues, o sea el sostén divino necesario para que este parálítico espiritual estire sus miembros contraídos, es un dón enteramente gratuito y la salvación, el fruto de un decreto infalible de la bondad Divina. Se salvan o se condenan aquéllos que Dios quiere misteriosamente que se salven o se condenen... No obstante las exageraciones agustinianas, inevitables en una áspera controversia de veinte años, ellas cumplieron una altísima misión histórica en el proceso del pensamiento cristiano. A través de los siglos, podemos reconocer fácilmente que, si hubiese prevalecido el pelagianismo, el organismo eclesiástico, en cuanto medio e instrumento de distribución de los carismas de los cuales se alimenta la vida espiritual de los fieles, hubiera quedado cortado en su raíz.

La doctrina de la Gracia fue, pues, la solución que ofreció la Teología medioeval para el dramático problema planteado por Pelagio. De acuerdo con ella, el hombre, marcado por el pecado, no podía salvarse por sus propias obras sino por la acción de la Gracia Divina, que, "sin méritos ni proporción", le otorgaba Dios para alcanzar la bienaventuranza. «Dios

escoge a los hombres y no los hombres a El », decían los teólogos medievales. La Escolástica, es verdad, trató de salvar la libertad del hombre y el valor del albedrío, haciendo la distinción forzada entre Gracia suficiente, que permitía el curso del albedrío, y Gracia eficaz, que disfrutaba de plena operancia sobre la voluntad. Esta distinción, no obstante, tenía un carácter meramente intelectualista y el sentido profundo de la Teología medieval se orientaba a reducir al mínimo la acción de la voluntad en la economía de la salvación. La contradictoria definición del problema dada por Tomás de Aquino, muestra que el intento de armonizar la Omnipotencia de Dios con la libertad del hombre sólo se consiguió a costa de colocar en plano secundario al albedrío. « De que nada resiste la voluntad divina - dice Santo Tomás - resulta que no sólo adviene lo que Dios quiere, sino que adviene, sea libremente, sea necesariamente ». El dogma de la Gracia, así concebido, se amoldaba perfectamente a un tipo de sociedad, como el de la Edad Media, en que la vida terrenal tenía el sentido de mera preparación ascética para el logro de la bienaventuranza.

El primer ataque de fondo contra el dogma de la Gracia lo encabezó el monje agustiniano Martín Lutero, quien inició, de esta manera, el complejo fenómeno histórico de la Reforma. Atormentado su espíritu por profundas contradicciones, hijas de la exuberancia vital de su personalidad, Lutero comprendió a medias el problema de fondo de su tiempo y en su masivo ataque a la doctrina de la Gracia no se propuso emancipar la voluntad humana sino atarla más estrechamente a un nuevo tipo de ascetismo. Para negar el dogma de la Gracia, Lutero se acogió a la tremenda doctrina de la Predestinación, empleada por San Agustín en su histórica controversia con Pelagio, y negó, en forma más radical que los Escolásticos, la acción del albedrío en la economía de la Salvación. Sólo la fe tenía eficacia salvadora para Lutero. Sólo ella justificaba. «La fe decía - es cosa completamente distinta del libre albedrío ».

El hombre no tiene libertad «al igual que un tronco, que una piedra, que un montón de barro o que una estatua de sal... El testimonio de

nuestra razón nos dice que no puede haber voluntad libre ni en un hombre, ni en un ángel, ni en un ser viviente ninguno ».

Si Lutero tornó más dramática la dependencia espiritual del hombre, cortó, en cambio, los vínculos que lo ataban al cuerpo material de la Iglesia, porque al negar la eficacia salvadora de la Gracia, que el creyente obtenía por la práctica de los Sacramentos, hizo inútil la función del sacerdocio católico y convirtió el problema de la salvación en un diálogo personal entre Dios y el creyente. Si el hombre conseguía llegar al éxtasis y renunciamiento propios del místico, ello le daba derecho para considerarse como uno de los predestinados por Dios, desde toda la Eternidad, para salvarse.

Fue su audaz y arrogante negativa a reconocer la legitimidad del cuerpo material de la Iglesia, y no su Teología, el motivo que provocó el estallido revolucionario de la Reforma. El guante de desafío lanzado por él a la Silla Pontificia, ocupada entonces por un miembro de la familia Médicis, y su rechazo rotundo a permitir la venta de Indulgencias, provocaron la revuelta social que venía incubándose en Alemania. Los campesinos se levantaron en masa y se dio comienzo al asalto sistemático de los Castillos medievales. El odio entre siervos y barones empapó de sangre el suelo germano y, como lo advierten los cronistas de la época, en las noches podían verse las campiñas iluminadas por inmensas hogueras en las que se consumían las fortalezas de los señores feudales. Los siervos, formados en ejércitos improvisados - como acaeció después de la Revolución Francesa y en la Revolución Rusa -, tomaron cruenta verganza de sus antiguos señores y los jefes de los campesinos, Karlstadt y Tomás Munster - confiados en el apoyo de Lutero -, propusieron soluciones que lindaban prácticamente con el comunismo. Sobre este escenario de gigantesca ebullición se agrandó la figura del monje agustino y con ella el movimiento de insurgencia contra el Papado. « Lutero - dice uno de sus biógrafos - procedía realmente de abajo; era una fuerza eruptiva salida de la tierra, un cráter que estalló súbitamente, y que vertió su lava ígnea sobre Alemania, incendiándola; era un volcán que arrojó rabiosamente sus

piedras contra la lejana Roma; y que, con sus erupciones, causó incendios en el resto de Europa ».

La lealtad de Lutero al movimiento de inconformidad desatado por su exaltada pasión de místico, tuvo corta duración. Los levantamientos de los campesinos le aterraron y terminó por entregarse a los Príncipes Electores y a los barones, traicionando a las multitudes que le veneraban y creían en él. Era lo suficientemente prudente - dice su panegirista Alfred Weber - para saber que su nueva fe sólo podría conseguir un apoyo y más tarde una forma eclesiástica, mediante la protección y los intereses de los poderes estatales que entonces surgían ». Con la bendición y estímulo de Lutero, los señores feudales de Alemania masacraron en forma brutal a los campesinos y la revuelta luterana se redujo, desde entonces al saqueo de las tierras de la Iglesia por los Príncipes Electores y su cauda de voraces barones. El luteranismo dejó de representar la gran esperanza de redención humana que había encarnado en su alborada y de él sólo quedó, en realidad, lo que necesitaban las clases dirigentes alemanas: la repudiación del Papado. Fue principalmente una religión de los alemanes y para los alemanes.

Si la Reforma se hubiera reducido a las doctrinas luteranas, sus alcances habrían sido menores. Pero la insurgencia iniciada por Lutero se transformó en una doctrina demoledora cuando la dirección del movimiento reformista pasó a manos de un hombre excepcional, dotado de un genio frío e implacable y quien poseía, es verdad, una gran versación teológica, pero carecía de verdadero espíritu religioso: Juan Calvino. Él comprendió, mejor que Lutero, las potentes fuerzas que se agitaban en el subfondo de la cultura occidental y se propuso utilizar la Teología no para apaciguar los conflictos de su espíritu, sino para dar a la revolución económica del Renacimiento la justificación moral que le faltaba. En su obra monumental "Las Instituciones Cristianas", el penetrante genio de Calvino salvó a la Reforma de ser un mero episodio y la convirtió en un movimiento formidable, que habría de transformar profundamente el mundo. Su aspiración fue justificar, con la religión, el derecho de los lobos

a andar, sin ningún género de trabas, en medio del rebaño de las ovejas. Para conseguir este fin, Calvino ancló en el centro de su Teología la tremenda doctrina de la Predestinación, como lo hizo Lutero, y de ella. de dujo consecuencias éticas que darían origen a un tipo de sociedad, en la cual sería difícil reconocer los valores clásicos del cristianismo. « Dios no sólo previó - escribió Calvino - la caída del primer hombre..., sino que lo determiné todo por su propia voluntad... Ciertos individuos que El escoge como sus Elegidos, están predestinados a salvarse desde toda la eternidad, por merced gratuita e independiente de todo mérito; los demás han sido destinados a la condenación eterna por un justo e irreprochable, aunque incomprensible, juicio divino ». No se limitó Calvino a fundar su Teología en un principio que dividía tajantemente a la humanidad entre los elegidos y los réprobos, sino que dio, a continuación, el paso revolucionario en que consistía su aporte a la idea de la Predestinación: la doctrina de la Comprobación. Con esta doctrina se propuso Calvino satisfacer el explicable anhelo, de los hombres, de conocer si pertenecían o no al grupo de los Elegidos y formular una nueva ética, contraria y distinta a la medioeval.

¿Cuáles eran los síntomas infalibles que consideraba Calvino como "comprobación" de que una persona formaba parte del grupo de los Elegidos de Dios? El Reformador juzgaba que las virtudes salvadoras eran la sobriedad, el ahorro, la diligencia, la frugalidad, el repudio de los placeres sensuales y, en completo acuerdo con el espíritu del Renacimiento, miraba el éxito económico como señal característica de los predestinados. Así la adquisición de riqueza se convirtió para el creyente en el más elevado deber moral y en auténtico requisito de la salvación. Uno de los principales teólogos calvinistas, Richard Báxter, en su famoso "Directorio Cristiano", definía, de la siguiente manera, el ideal de la ética calvinista: « Si Dios os muestra un camino que os va a proporcionar más riqueza que siguiendo, camino distinto y lo rechazáis para seguir él que os enriquecerá menos, ponéis obstáculos a uno de los fines de vuestra vocación y os negáis a ser administradores de Dios y a aceptar sus dones para utilizarlos en su servicio cuando El os lo exigiese. Debéis trabajar

para ser ricos, no para poner vuestra riqueza al servicio de vuestra sensualidad y vuestros pecados, sino para honrar con ella a Dios »

El enriquecimiento como vocación del creyente y la práctica de las virtudes que conducían al atesoramiento de dinero, como exigencia para pertenecer al grupo de los Elegidos, he ahí la esencia de la ética calvinista, designada admirablemente para transformar a la naciente burguesía occidental en una fuerza activa y disciplinada. A fin de que nadie se equivocara sobre los objetivos perseguidos por el nuevo credo, Calvino dio a continuación el paso revolucionario que sería la decisiva razón de sus éxitos proselitistas: rompiendo con todas las tradiciones canónicas, declaró legítima la usura.

Su Iglesia se ensanchó entonces con las conversiones "repentinas" de los grandes banqueros, comerciantes y especuladores de la época - de la alta y media burguesía del Renacimiento -, que largamente habían esperado una doctrina moral que legitimará sus riquezas y los medios empleados para adquirirlas. « El capitalismo - dice Henri Pirenne - estorbado por las restricciones que puso la Iglesia al comercio del dinero y a la especulación, le procuró a los calvinistas la adhesión de un buen número de negociantes y de empresarios. Es preciso no olvidar aquí que Calvino había reconocido la legitimidad de los préstamos con interés, que Lutero, fiel esto como en tantas otras cosas a la teología tradicional, condenaba todavía. Los primeros recursos puestos a la disposición de la nueva Iglesia para cubrir sus gastos de propaganda - si se nos permite emplear una expresión harto moderna pero que responde perfectamente a la naturaleza de las cosas - le fueron anticipados por comerciantes enriquecidos. Hacia 1550 es ya considerable en la plaza de Amberes el número de los recientemente convertidos entre el mundo de la Bolsa. Los católicos se quejan de que aquéllos se aprovechan de su influjo sobre los obreros para obligarlos, por lo menos aparentemente, a adherirse a su fe. También la nobleza suministra desde el principio un numeroso contingente de adeptos ». Este entusiasmo estaba sobradamente justificada porque Calvino, con su Religión, convirtió a los ricos en "santos visibles", como

desde entonces comenzaron a llamarse los burgueses de Londres, de Ginebra, los Países Bajos y Alemania. « No es totalmente caprichoso afirmar - escribe Tawriy - que en un escenario menor, pero con armas no menos formidables, Calvino hizo por la burguesía del siglo XVI lo que Marx realizó por el proletariado en el siglo XIX; la doctrina de la Predestinación otorgó la ansiada seguridad de que las fuerzas del universo estaban del lado de los Elegidos, como en una época diferente y posterior haría el materialismo histórico con el proletariado ».

Como el fin de toda ética, digna de ese título, es la "crianza" de un tipo de hombre, debemos considerar, así sea someramente, las cualidades del tipo humano criado por la moral calvinista: el burgués puritano.

Para modelar su arquetipo histórico sobre la frágil masa de la arcilla humana, Calvino organizó en Ginebra, y lo mismo hicieron sus continuadores en Inglaterra y Norte América, una verdadera Inquisición, cuya finalidad era imprimir a los creyentes las virtudes que Calvino situó en el centro de su sistema moral: la sobriedad, el ahorro, la diligencia y el repudio de los placeres de los sentidos. En Ginebra, como después en la Nueva Inglaterra, se estableció una feroz "policía de las costumbres" y todas las acciones de los particulares fueron objeto de acuciosa vigilancia y de sanciones draconianas. El presupuesto familiar, los gastos menores, las diversiones, el modo de vestir, el atuendo de las mujeres, las oraciones y los deberes conyugales, fueron sometidos a la permanente y alerta intervención de la nueva Iglesia. En sus observaciones sobre este aspecto del calvinismo dice Max Weber: « La concupiscencia aneja al coito, es considerada como pecaminosa, inclusive en el matrimonio y, según opinión de Spener, es consecuencia del pecado, que convierte un hecho natural y querido por Dios en algo indisolublemente unido con sensaciones pecaminosas y por tanto en un pudendum ». El teatro fue también motivo de particular aversión por parte de los calvinistas y por su influencia se cerraron, en masa, los teatros de los países occidentales donde dominaron sus sectas. Hasta el famoso teatro de Stratford, donde se presentaban regularmente las obras de Shakespeare, fue clausurado por los puritanos,

lo cual explica el odio que profesaba Shakespeare a los sórdidos hijos de Calvino. Pero no se crea que la "crianza" del burgués puritano se efectuó por medios suaves o tolerantes. Para anclar la moral burguesa en el alma de los creyentes, Calvino prendió las hogueras de la Inquisición protestante. Su alma de moralista sádico gozaba presenciando los castigos que decretaban los "santos" contra los infractores de las severas restricciones exigidas por su "moral de la avaricia". Centenares de víctimas fueron torturadas en las cárceles de Ginebra y llevadas a la hoguera, bajo la mirada febril del nuevo Papa de los protestantes. El caso del sabio español Miguel Servet, a quien se debe el descubrimiento de la circulación de la sangre, fue uno entre tantos, famoso apenas por la celebridad de la víctima. Servet fue quemado en Ginebra por orden de Calvino, quien se complació visiblemente, durante el horrible espectáculo, porque la mala calidad de la leña prolongó la tortura del gran sabio español. ¡Causan risa, por tanto, los escándalos farisaicos de los historiadores protestantes contra la Inquisición española!

La moral calvinista tuvo dramáticas consecuencias para el destino de la humanidad. Por ella, el espíritu de lucro se convirtió en sinónimo de santidad y la pobreza en síntoma anticipado de reprobación. «Un cristiano - reza un proverbio calvinista - no puede, ser un mozo de cuerda o un holgazán, y ser bienaventurado ». « Si el hombre - agrega otro - es grande y rico, él hará una armonía más dulce y melodiosa en los oídos de Dios, que si fuese pobre y de baja condición » Las naciones, cuyas clases dirigentes se impregnaron de la ética puritana, dejaron de considerar la explotación del pobre como hecho censurable y la juzgaron como una virtud del rico « Ya Calvino - observa Weber - había dicho que "el pueblo", es decir, la masa de los trabajadores y artesanos, sólo obedece a Dios cuando se mantiene en la pobreza; esta afirmación sería "secularizada" por los holandeses en el sentido de que los hombres sólo trabajan cuando la necesidad los impulsa a hacerlo, y la formulación de ese leit-motiv de la economía capitalista condujo más tarde a construir la teoría de la "productividad" de los salarios bajos ». Del concepto de los ricos predestinados se pasó pronto al de los pueblos y las razas

predestinadas. Las grandes colonizaciones anglosajonas en los siglos XVI y XVII se efectuaron por adeptos de las sectas calvinistas y los crímenes y depredaciones que cometieron los famosos "peregrinos" puritanos contra los nativos se justificaron con citas de la Biblia, que oportunamente invocaban sus Pastores Biblia, sin embargo, no fue aceptada por los puritanos en su integridad y secuencia lógicas. Calvino y sus sucesores comprendieron que el Nuevo Testamento representaba una revolución contra el espíritu de la casta de negociantes judíos - simbolizada por los fariseos, los publicanos y los rabinos - y sus predilecciones fueron, por tanto, para el Antiguo Testamento. Jehová, el Dios terrible, el Dios del "pueblo escogido", reemplazó en la mente del puritano a la figura amable de Jesús, quien no tenía Elegidos, había venido a redimir a todos los hombres y arrojó a los mercaderes del templo, porque «:mi casa es casa de oración y no cueva de ladrones ». En el alma del puritano se repitió el drama del Calvario; Jesús no triunfó sobre Jehová, sino Jehová sobre Jesús y la ética dio un salto atrás de dos mil años.

Renació entonces en el mundo, como era natural que su. cediera, la esclavitud, institución que la Iglesia casi había lo. grado extinguir. Los continentes de color se vieron asaltados por las "naciones predestinadas", por los "pueblos elegidos", los cuales reanudaron la monstruosa piratería de la trata de negros. Y como si todo esto fuera poco, en el curso de corto lapso, las naciones occidentales pasaron de la ética que prohibía la usura a la institucionalización de la prisión por deudas. Así se resolvió, en parte, el problema de la escasez de mano de obra en las colonias puritanas de Norte América. Los deudores de la plutocracia calvinista inglesa fueron enviados a los dominios, encadenados como esclavos, para pagar las sumas adeudadas, con el producto de su venta, como siervos, a los plantadores del Nuevo Mundo.

Sólo en un país dominado por la ética puritana, como Inglaterra, podía concebirse la posibilidad de que se dictaran leyes llamadas "de pobres", para perseguir deliberadamente a los pobres. Sólo ese tipo de ética podía explicar la existencia, en las ciudades inglesas, de esas infames

bastillas, llamadas Casas del Trabajo, en las que se amontonaban los desocupados no para recibir un alivio sino para ser "castigados" por estar sin trabajo. Sólo bajo el régimen de la burguesía puritana podían explicarse las doctrinas que, en los siguientes términos, describe el historiador inglés Tawny: «Se quejaban los empresarios de que, en comparación con los holandeses, los obreros ingleses eran indulgentes y vagos... Que de ello se deducía la conveniencia de los altos precios, los cuales no eran una desgracia sino una fortuna, porque de esta forma se compelió a los asalariados a ser más industriuosos; que los altos salarios, lejos de ser una bendición, eran una desgracia, porque ellos conducían a las "orgías semanales". Cuando estas doctrinas se aceptaron generalmente, fue natural que los rigores de la explotación económica se predicaran como un deber público y, con pocas excepciones, los escritores de la época difieren solamente en los métodos por los cuales la severidad debía ser ventajosamente organizada... Todos estaban de acuerdo en que, tanto en el campo moral como en el económico, era vital que los salarios fueran reducidos... Cuando los filantropistas se preguntaron si sería conveniente, como les parecía, restablecer la esclavitud, nadie esperaba que los sufrimientos de los desposeídos despertaran en sus corazones un sentimiento de compasión. El rasgo más curioso de todo este debate, fue la absoluta negativa admitir que la sociedad tenía alguna responsabilidad en las causas de la miseria general ».

LA BATALLA POR EL DOMINIO DEL MUNDO

Concilio de Trento. - El libre albedrío y la doctrina de la Gracia. - Dominicos y jesuitas - Melchor Cano y Diego Laínez. El Decreto Tridentino de la Justificación. - La Soberanía Popular y el Derecho Divino de los Reyes. - Protestantes y Jesuitas. El conflicto entre la "Plebe Cristiana" y la oligarquía burguesa. - Función del Oriente en los conflictos mundiales. - El futuro de los pueblos atrasados. - Papel de China en el conflicto mundial. - San Francisco Javier. - El "Poema de Piedra". - Los yogis jesuitas. - Astrónomos, matemáticos y artilleros. - La conquista espiritual de la China. - Mateo Ricci. - Frente a la Ley del Tao. Los "robots" del Padre Thibault. - La orientación del Catolicismo. - El conflicto de los Ritos. - La gran política misional de la Orden. - Juicio de la historiografía moderna.

Sólo con asombro puede registrarse hoy la actitud de aquellos sectores tradicionalistas del Catolicismo que juzgaron la explosión de la Reforma como un mero episodio teológico, susceptible de ser tratado con los procedimientos coactivos que se emplearon, en tiempos pasados, para reducir los alcances de algunas herejías menores. No quisieron ellos reconocer que la Reforma era uno de los productos más dinámicos del mundo nuevo y vigoroso que apareció en el Renacimiento y cuando los calvinistas, aligerados del lastre de una compleja organización eclesiástica, podían acomodar sus decisiones a las cambiantes modalidades de una realidad histórica que se transformaba con rapidez, la Contra-reforma se veía embarazada por el peso muerto de un pasado que trataba de sobrevivirse en el marco de una ortodoxia desprovista ya de sus contenidos vitales y poco idónea para responder a las exigencias legítimas del mundo moderno. El genio de San Ignacio se demuestra, precisamente, por las soluciones revolucionarias que sugirió para evitar que el catolicismo fuera atropellado

por la corriente de la vida histórica. En la teología, la política, la ética y la economía, los jesuitas dejaron la huella del grandioso impulso que los condujo a las fronteras del dominio del mundo impulso que, paradójicamente fue detenido por la misma entidad cuyo prestigio ellos trataban de salvar: el Papado. El decurso de esta batalla magnífica inspirada por un genio de nuestra raza, constituye uno de los más notables episodios de la historia occidental y debe figurar en toda historia de los pueblos de habla española, por la actualidad indiscutible que conservan muchas de las soluciones propuestas por los hijos de Loyola en su gran controversia con las plutocracias protestantes y católicas. «Estos superhombres - dice Arnold Toynbee - realizaron una tarea en el mundo occidental la cual aún opera y la cual no ha dado aún los ricos frutos que de ella pueden esperarse ».

La tarea histórica de la Compañía de Jesús comienza en el Concilio de Trento, la magna Asamblea Eclesiástica convocada por Paulo III para tomar las decisiones dogmáticas que parecían indispensables a fin de conjurar la crisis planteada por las innovaciones de la Reforma En los tiempos inmediatamente anteriores a la Convocatoria del Concilio, Ignacio de Loyola se encontraba en Roma, a donde había resuelto establecer el cuartel general de la Compañía, y su preocupación por las trascendentales cuestiones que se decidirían en la Asamblea Ecuménica del Catolicismo, le indujo a empeñarse en que el Pontífice acreditara a tres de los teólogos de la Compañía - Diego Laínez, Salmerón y Bobadilla - como delegados del Papa en Trento. Aunque Loyola consiguió su propósito no debe creerse que el nombramiento de los teólogos jesuitas como "Delegados Pontificios" fuera muestra de una identidad de opiniones entre la Política del Vaticano y los puntos de vista de la Compañía de Jesús. Ese nombramiento fue, casi diríamos, un gesto de desesperación del Pontífice, profundamente alarmado por los esfuerzos que realizaba el Emperador Carlos V para conseguir que el Concilio llegara a un acuerdo con los protestantes adoptando una serie de reformas en la organización temporal de la Iglesia, las cuales reducían al Pontificado, en la práctica a una dependencia secundaria de los Concilios Universales Como el Pontífice percibió el peligroso espíritu contemporizador que inspiraba la política de Carlos V desesperadamente

buscó la colaboración de la única Orden religiosa que defendía, sin reservas, la integridad y primacia del Papado. Esta preocupación no le permitió entender que Loyola y su Orden apoyaban al Papado no para que permaneciera apegado a un estado de cosas destinado a desaparecer, sino para situarlo en las avanzadas de una revolución religiosa de proyecciones universales equívoco existió desde el primer momento, se fue agravando con el correr de los tiempos y tuvo su desenlace dramático en el siglo XVIII, cuando el Pontífice Clemente XIV consideró necesario clausurar la Orden fundada por San Ignacio.

Estas discrepancias comenzaron en el Concilio de Trento, cuando los teólogos de la Compañía realizaron su primer ataque de fondo contra el dogma tradicional de la Gracia y formularon la doctrina del Libre Albedrío, mejor equipada para afrontar las realidades complejas del mundo moderno. Un aire fresco penetró en el recinto del Concilio cuando Laínez, Salmerón y Bobadilla, pidieron a la magna Asamblea que no se preocupara tanto de encontrar fórmulas agradables a los protestantes y abocara, en cambio, el problema decisivo de dotar al Catolicismo de una teología que pudiera satisfacer el legítimo anhelo que tenían los hombres de construir un orden de cosas puramente terrenal. Un orden emancipado de la creencia medioeval en una supuesta contradicción entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre.

Desde entonces se produjo una profunda descisión en el Concilio y las divisiones de la opinión eclesiástica, que hasta el momento habían seguido la línea de las rivalidades nacionales, adquirieron una conformación de apasionado tipo doctrinario. Los representantes y voceros de la vieja teología, de la sociedad medioeval, pusieron el grito en el cielo y ocurrió en el Concilio el hecho paradójico de que las doctrinas de los jesuitas determinaron un tipo de oposición entre los católicos que en nada o en muy poco se diferenciaba de la oposición de los protestantes. « El catolicismo - había escrito Calvino - lleva al hombre a la perdición con la embriaguez de su propia eficacia; le inspira la creencia, con impía soberbia, de que en fin de cuentas la gloria de la justicia es atribuible a él no menos que a Dios

mismo... Admiten con nosotros un pecado original, pero disminuyendo su importancia, ya que suponen que la fuerza del hombre basta para debilitarlo, si no para borrarlo plenamente ». Estas ideas tuvieron, paradójicamente, una extraña repercusión en el Concilio de Trento. Pudo entonces constatarse que la teología medioeval de la Gracia no difería tanto como se pensaba de la interpretación dada por los protestantes a la idea agustiniana de la Predestinación y que las doctrinas de Loyola representaban en realidad, la verdadera innovación a la dogmática medioeval del Catolicismo. A Carlos V no se le escapó esta circunstancia e hizo, por ello todos los esfuerzos posibles para que las delegaciones eclesiásticas sujetas a sus inspiraciones se opusieran a la doctrina del *libre albedrío*, doctrina que, de ser aprobada en el Concilio, haría imposible todo entendimiento con los protestantes. Esta tendencia la definió admirablemente el Cardenal Pole cuando declaró en Trento "que no se rechazara una opinión porque Lutero la sostuviera"

Por su parte, los dominicos españoles encabezados por Melchor Cano y Domingo Soto, tomaron decididamente la dirección del partido anti-jesuíta en el Concilio con el regocijo de muchos obispos franceses, ingleses, alemanes e italianos - que consideraban a la, Compañía como una Orden "intrusa" -, se pronunciaron en forma acre contra las doctrinas de Loyola y declararon que su aceptación implicaba el triunfo de la antigua herejía de Pelagio y la disolución revolucionaria de todos los fundamentos del orden, cuya supervivencia dependía del sometimiento del hombre a la Voluntad Divina y al género de sociedad establecida por ella en el mundo. Contra la doctrina de la *soberanía popular*, propuesta por los jesuítas, tuvo Cano expresiones manifiestamente hostiles e hizo reflexiones severas acerca del peligro que implicaba para los Reyes legítimos; su ataque contra los hijos de Loyola se distinguió por la arrolladora vehemencia que podía esperarse de su combativa personalidad religiosa. « Sería una impertinencia - dice el jesuíta Cereceda - negarle a Cano rica personalidad ingenio no común, ciencia eximia, arte y elegancia en la expresión de sus ideas... Pero por encima de todo este asombroso y sugestivo tesoro psicológico, flotaba cierta bravía naturaleza, muy española, que en él revistió la forma de hacerse o

creerse el vigilante nato de la ortodoxia nacional, que amalgamaba con la de su propia Orden ».

La tensa situación creada en el Concilio por la radical discrepancia entre dominicos y jesuitas se aminoró un tanto cuando el General de los agustinos Sepirando, presentó una solución de compromiso entre las dos posiciones extremas, solución que suponía una doble justificación: una inherente e interna, que se patentizaba en virtudes y en obras y otra consiguiente a los méritos de Cristo, que suplía las deficiencias de la voluntad y convertía al creyente en predestinado. Entre las dos debía preferirse, en concepto de Sepirando, aquélla que se imputaba a los méritos de Cristo, la única segura y completamente grata a los ojos de Dios.

Algunos de los comentaristas del Concilio, Ranke entre ellos, sostienen que "Laínez y Salmerón se habían procurado el discreto privilegio de hablar uno el primero y el otro el último en los debates principales", y aunque la afirmación no tiene una validez general, debe sí reconocerse que los teólogos jesuitas suplieron con su extraordinaria habilidad las desventajosas circunstancias en que se hallaban colocados y la hostilidad con que se les miraba en poderosos sectores de la Asamblea eclesiástica. Es evidente que Laínez, destinado a ser el tercer General de la Compañía, se ingenió para que se le permitiera cerrar, con su histórico discurso, el debate que antecedió a la promulgación del famoso Decreto Tridentino sobre la Justificación. Las doctrinas que formarían la sustancia del Tratado de Luis de Molina sobre el Libre Albedrío fueron expuestas de manera maestra por Laínez y la dialéctica irrefutable de "este joven de 34 años, terrible asimilador, conocedor de Padres y Concilios, de pasmosa serenidad de raciocinio", golpeó en forma demoledora los argumentos de quienes se aferraban a las doctrinas de la Predestinación y la Gracia. De la manera siguiente describe el protestante Leopoldo von Ranke la teología jesuita, expuesta por Laínez en Trento: « Afirma que la voluntad libre puede producir buenas obras morales sin ayuda de la Gracia, resistir las tentaciones y elevarse a los actos de fe, esperanza y contrición. Cuando el hombre ha llegado a este punto, Dios le concede la Gracia por los méritos de Cristo,

gracia mediante la cual experimenta los efectos sobre naturales de la salvación, pero, lo mismo que antes, al recibir esta Gracia, al crecer en ella, su libre voluntad se halla en incesante actividad. Depende de nosotros que la ayuda de Dios sea eficaz o ineficaz. La Justificación es obra conjunta de la voluntad y de la gracia, al igual que dos hombres que reman en la misma barca; se comprende que. Molina y los jesuitas no pudieran aceptar el concepto de Predestinación tal como se presenta en San Agustín o en Santo Tomás. *[Les parece demasiado duro y cruel...* Esta doctrina (la jesuita) es el polo contrario de la calvinista y es la primera que trata de racionalizar el misterio, por decirlo así. Ella se comprende, es aguda y sencilla y, por eso, no puede dejar de impresionar; podemos compararla con la doctrina de la soberanía popular que los jesuitas elaboraron por la misma época ».

Terminado el debate preliminar, los diferentes puntos de vista y particularmente el proyecto de Sepirando pasaron a la Comisión Examinadora, en la que desempeñé Laínez un papel decisivo. En ella se examinó el problema de manera exhaustiva, se redactaron numerosos textos, pero se progresó con desesperante lentitud en la tarea de llegar a un acuerdo entre los dominicos y los jesuitas o siquiera de conseguir un compromiso satisfactorio entre quienes trataban de elaborar un texto que permitiera un entendimiento con los protestantes y quienes parecían poco dispuestos, como los jesuitas, a una claudicación doctrinaria para mejorar la situación política del Emperador en Alemania.

En estas circunstancias ocurrió un incidente que demostró hasta qué extremos se había ahondado la división de las opiniones en el Concilio. Cuando Ignacio de Loyola se enteró, en Roma, de la intolerante postura adoptada por los dominicos contra la Compañía, escribió a Laínez recomendándole buscar un acercamiento a Melchor Cano, a fin de facilitar la aprobación de los estatutos de la Orden por el Concilio y de hacerle comprender la importancia que tenía para la Iglesia y para España el que se introdujeran, en la dogmática, las modificaciones necesarias para que tanto el Pontificado como el pueblo español pudieran colocarse en las avanzadas del mundo moderno, en lugar de permanecer atados a la Edad Media,

condenada irremediablemente a desaparecer. A Laínez le costó un gran esfuerzo cumplir las instrucciones de su superior porque todavía estaba muy reciente la ofensiva de Melchor Cano contra la Compañía, pero se resignó a pedir una entrevista al gran teólogo dominico y hasta convino en que ella se efectuara en la residencia del propio Cano, como éste lo exigió.

Laínez se presentó a la entrevista acompañado de Salmerón y al comenzar las conversaciones el teólogo dominico dejó conocer su actitud "despectiva y molesta". Quienes acompañaban a Cano llegaron a extrañarse de la brusquedad y arrogancia con que interrumpió frecuentemente la cuidadosa y moderada exposición que le hizo Laínez para cumplir las órdenes de Loyola. Cuando el jesuita, con la discreción del caso, se refirió al delicado tema de las reformas que parecía indispensable adoptar y le manifestó que los jesuitas no aspiraban a demoler, como se decía, la Suma Teológica de Santo Tomás, sino a introducirle las modificaciones requeridas por los nuevos tiempos, Melchor Cano no pudo contenerse por más tiempo y estalló con toda la violencia propia de su temperamento. Le declaró a Laínez, con tono airado, que los jesuitas eran una Orden contra la cual tenía las más graves reservas, por que «sus religiosos andan por esas calles como todos, comen como todos y son ociosos a. Que si el mundo se estaba perdiendo para Dios no era por falta de concesiones sino por ex ceso de ellas y que las teorías democráticas de los jesuitas constituían un peligro para el orden social y el poder temporal de la Iglesia. Le dijo a Laínez, además, que la doctrina del *libre albedrío* era una versión de la herejía pelagiana; que Loyola y sus discípulos participaban de los peligrosos errores de los "alumbristas" y de los "erasmianos" y le recordó que Loyola, en los primeros tiempos de su actividad religiosa, había sido citado ante el Tribunal de la Inquisición, encarcelado en España por sus sospechosas ideas teológicas, y que la Inquisición, administrada por los dominicos, podía tomar nuevamente cartas en el asunto.

Estas acusaciones y amenazas despertaron en Laínez su recio temperamento español y su escasa simpatía por los dominicos; tomó

entonces de un brazo a Salmerón y se dirigió a la puerta, no sin pronunciar, en presencia de los asistentes, esta violenta interjección: « Estas mierdas ».

Tal género de incidentes explica la inusitada duración de las labores de la Comisión Examinadora y da margen a pensar que el cansancio tuvo mucho que ver en la adopción final del proyecto del famoso Decreto Tridentino sobre la Justificación, aprobado en la sexta sesión plenaria del Concilio, el día 13 de enero de 1547. Sólo así puede comprenderse la falta de unidad doctrinal del decreto, en cuyo texto es dable advertir que, en la imposibilidad de armonizar las dos doctrinas contrapuestas, el Concilio optó por hacerlas figurar ambas en el texto, enlazándolas con argumentos teológicos de sutileza excesiva. Laínez obtuvo una gran victoria al conseguir que en la primera parte del decreto se declarara expresamente: « Quien quiera que diga que el libre albedrío del hombre, a consecuencia del pecado de Adán, se ha perdido, aniquilado y extinguido, sea anatematizado ». Pero, a continuación, el texto Tridentino adoptó igualmente las doctrinas tradicionales de la Edad Media, afirmando que el hombre, no obstante su libre albedrío, sólo puede salvarse por la acción justificante de la Gracia.

Que el decreto no pudo cancelar la controversia, lo indica el debate que se suscitó, poco después de la clausura del Concilio, a propósito de la obra de Luis de Molina. Esa obra fue acremente censurada por los dominicos y después de exhaustivos exámenes y exaltadas controversias, en las que participaron, como jueces, dos Pontífices, Pablo V adoptó una solución semejante a la del Concilio. Aconsejado por San Francisco de Sales, suspendió todo juicio al respecto y prohibió a los jesuitas y dominicanos cualquier género de censuras teológicas contra sus respectivas doctrinas.

Muchos historiadores e intelectuales españoles consideran que el discurso de Laínez en Trento y el mismo Decreto Tridentino constituyen auténticas glorias de la historia española. Ello es verdad, pero no toda la verdad. España tuvo, es cierto, la gloria de que en la gran controversia del Concilio, la que se cumplió a propósito de la doctrina de la Justificación, fueran cuatro españoles, Melchor Cano y Domingo Soto, dominicos, y

Diego Laínez y Salmerón, jesuítas, quienes dominaron el panorama intelectual del Concilio y representaron, en forma eximia, las dos posiciones contrarias en que se dividió la magna Asamblea de la Cristiandad. Pero no es rigurosamente cierto que la nación española hubiera acogido el famoso discurso de Laínez en Trento. Para infortunio de España sucedió precisamente lo contrario. El equilibrio de fuerzas que se produjo en el Concilio, no tuvo su paralelo en España. Cuando el Emperador Carlos V, amargado por los resultados del Concilio, dejó el trono español a su hijo Felipe II, la influencia de que gozaba la Orden Dominica en la Península anuló los esfuerzos de los hijos de Loyola en favor de una reforma de las ideas teológicas y Melchor Cano consiguió, en España, lo que solo parcialmente le fue dable obtener en Trento. Su influencia en el ánimo de Felipe II indujo a la Corona a cometer el magno error histórico de convertir a España en la defensora de oficio de la Edad Media y de las síntesis teológicas agustino-tomistas. El que España, ante la histórica alternativa de escoger entre Tomás de Aquino e Ignacio de Loyola, un genio de su propia raza, se hubiera inclinado por la teología dominica, explica suficientemente la razón por la cual fue atropellada y casi destruida por las realidades del mundo moderno. El ritmo vertical de su decadencia comenzó desde el momento en que los teólogos dominicos, después de Trento, consiguieron que Felipe II prendiera de nuevo las hogueras, casi extinguidas, de la Inquisición, y lo hiciera para defender el orden medioeval y los principios de la teología dominica, sintetizados en la "Suma Teológica" de Santo Tomás. Hoy ya está demostrado que los procedimientos de la Inquisición española fueron notablemente más benévolos que los de la Inquisición protestante, pero esta benevolencia no puede ocultar el hecho de que la española - administrada por los dominicos se propuso prolongar coactivamente un orden de cosas condenado ya a des aparecer. A los jesuítas ni siquiera les fue dable aislar al Papado de esa funesta tendencia y poco después del Concilio de Trento el Cardenal Caraffa y Alvarez de Toledo "ambos dominicos viejos, de sombrío sentido justiciero, fanáticos de un catolicismo puro e inflexible en sus opiniones", consiguieron que el Vaticano diera plena operancia a la

Inquisición General, autorizada desde el 21 de julio de 1542 por una Bula especial.

¡La batalla de la Compañía de Jesús empezó, pues, en las condiciones más adversas, porque en el gran movimiento de la Contra-reforma, que inspiraron los jesuitas, "dominó a la postre la teología y el espíritu de los dominicos. Pero no el espíritu de esas almas de avanzada, de esos audaces reformadores que se llamaron Montesinos y Las Casas, sino el de hombres inflexibles y apegados fanáticamente a las tradiciones, como Caraffa, Melchor Cano y Alvarez de Toledo. Los jesuitas fueron hostilizados simultáneamente por protestantes y católicos tradicionalistas, cuyo fanatismo tenía el común origen de la doctrina de la Predestinación, que ambos profesaban.

El que los discípulos de Loyola hubieran formulado simultáneamente la ética del *libre albedrío* y la doctrina de la *soberanía popular* obedeció a razones profundas, que sólo de mane sutil explicó Laínez en Trento. La concatenación de las dos doctrinas es comprensible porque mal podían los jesuitas reivindicar el valor de las obras frente a la omnipotencia de Dios, para dejar al hombre, a continuación, sometido a la omnipotencia de los Reyes y menos aún de los Reyes que se habían sumado o estaban por sumarse a la Reforma protestante.

Si en el problema fundamental de la salvación la doctrina ignaciana otorgaba el valor decisivo al albedrío y no a la Gracia, en el plano político ella confería la facultad decisoria a la voluntad popular. En la teología jesuít, la política tenía un carácter democrático porque ella partía de una actitud que descartaba *todo autoritarismo* en el problema de la Salvación. De la misma manera que el hombre se salvaba por sus actos libres, la sociedad se perfeccionaba por la acción de la voluntad popular, que deliberadamente perseguía realizar en el mundo un orden de cosas temporal, en el que debían satisfacerse las aspiraciones de justicia y bienestar que durante siglos constituyeron el sueño de los oprimidos y los humildes.

Vamos ahora a considerar el desarrollo práctico de estas doctrinas dentro del marco del gran conflicto que, después del Concilio de Trento,

comenzó entre los hijos de Loyola y las burguesías calvinistas de Occidente. A fin de evitar cualquier tacha de parcialidad, rogamos a nuestros lectores que nos permitan utilizar la narración que de ese conflicto hace un historiador protestante de tanta autoridad como Leopoldo von Ranke: « Los jesuitas - dice en su famosa Historia de los Papas - no tuvieron gran reparo en *hacer derivar el poder real del pueblo*. Construyeron un sistema fundiendo su doctrina de la supremacía del Papa con la teoría de la soberanía popular... Belarmino trata de fundamentarla expresamente. Encuentra que Dios no ha concedido el poder en particular y de allí se sigue, que lo ha concedido a la multitud; por tanto, el poder descansa en el pueblo y éste lo transfiere unas veces a uno solo y otras veces a varios, *conservando siempre el derecho a cambiar la forma, de arrogarse de nuevo el poder y transferirlo de nuevo*. No se crea que ésta es sólo una opinión particular, sino que ella constituyó realmente la doctrina dominante de los jesuitas en esa época... Es el padre Mariana quien, con patente afición; elabora la idea de la soberanía popular. *Plantea todas las cuestiones que pueden presentarse y las resuelve decididamente en favor del pueblo y en contra del poder Real*. No duda de que un Príncipe puede ser depuesto y hasta muerto ».

¿Cuál fue, en cambio, la doctrina de los protestantes en este conflicto decisivo? El propio Ranke la describe con singular agudeza y precisión: «Extendido sobre las naciones románicas y profusamente enraizado en ellas, el principado germánico no ha podido ser destruido nunca ni por las pretensiones clericales ni por la ficción de la soberanía popular, que se ha mostrado siempre insostenible a la larga. A la unión aventurada con que se presentan por entonces las dos, se opone, por los protestantes, la *doctrina del Derecho Divino de los Reyes*... Afirmaron los protestantes que sólo Dios impone al género humano sus príncipes y se ha reservado para sí el elevar y humillar a los hombres, repartir el poder y moderarlo. Es verdad que no baja desde el cielo para señalar con el dedo a quien ha de ser monarca, pero, gracias a su providencia, en todos los reinos hay leyes y disposiciones especiales que suelen designar al monarca. Si un príncipe sube al trono en virtud de esas leyes, es lo mismo que si la voz de Dios dijera: éste ha de ser vuestro Rey... De estos principios deducen los protestantes la necesidad de

someterse a príncipes injustos y reprobables. Nadie es perfecto. Y si se admite una vez que está permitido desviarse de los mandatos de Dios, entonces se vendrá a tomar ocasión en faltas de poca monta para deshacerse de un príncipe. Ni siquiera la herejía, en concepto de los protestantes, libra por completo de la obediencia. El hijo no deberá obedecer al padre en lo que es contra la voluntad del Señor, pero queda obligado a honrarle y obedecerle por el resto ».

Las burguesías calvinistas nunca fueron ni han sido defensoras del sistema democrático. En la primera etapa de su desarrollo defendieron con entusiasmo el Derecho Divino de los Reyes, a fin de emanciparse, por conducto de Monarcas despóticos, de las restricciones que el cristianismo y el Derecho Canónico impusieron al espíritu desmedido de lucro y a la explotación inmisericorde de los pobres. Cuando consiguieron este objetivo, las burguesías calvinistas dieron el segundo paso de su programa histórico, el cual conducía al desmantelamiento del Estado, para que no existiera en la sociedad ningún poder capaz de constituirse en personero y defensor de los humildes. Entonces clamaron hipócritamente contra los peligros del despotismo que defendieron mientras les convino, y repudiaron la monarquía, no para entregar el poder al pueblo, sino para establecer el Estado, de los Elegidos. A fin de conseguir que el gobierno sólo representara los intereses de los estamentos acaudalados, acudieron a los dos procedimientos que distinguen históricamente al llamado Estado Burgués de Derecho: la división del Poder Público, a fin de hacerlo incapaz de luchar contra la fronda de los poderes de la riqueza, y la restricción del sufragio a quienes poseían *propiedad y renta*. La pretendida aspiración de "secularizar" la Cultura, de que se dicen autores los protestantes no fue otra cosa que la cortina de humo que tendieron, ante las naciones de Occidente, para disfrazar el verdadero propósito que los inspiraba: el de "secularizar" la Economía. Su ambición era alejar la moral del campo de los "negocios" para convertir a los pueblos de Occidente y a los Continentes llamados de *color*, en el coto de caza de la sórdida burguesías cuyas hazañas económicas y financieras legitimó Calvino con su "moral de la avaricia".

La decisiva participación de la Compañía de Jesús en los desenvolvimientos de la política europea durante los siglos XVI y XVII no puede, por eso, considerarse como el objetivo central de sus esfuerzos. Entre los muchos atisbos geniales que aparecen en el pensamiento de Ignacio de Loyola, figura en plano eminente, su intuición de que la gran batalla entre la democracia católica - *la plebe Cristiana* - y las burguesías calvinistas de Occidente, no se decidiría en Europa sino en los llamados continentes atrasados, es decir, el Asia, Africa y América. Así se explican las modalidades revolucionarias de las *Misiones Jesuítas*, que los historiadores más adversos a la Orden reconocen como una de las mayores hazañas de la cultura occidental.

El gran genio misionero de la Orden, San Francisco Javier, siguiendo las instrucciones de Loyola, trazó en el terreno, después de recorrer la India y el Japón, las bases de esa empresa gigantesca cuyo objetivo central sería la catolización de China. En mensaje dirigido, desde el Japón, a sus superiores, les decía: « China tiene que ser ganada como antaño lo fue el Imperio Romano ». No recomendaba Francisco Javier en esta misiva una simple tarea proselitista; invitaba, por el contrario, a una empresa decisiva, a la que entendía la supervivencia de la cultura católica, de la misma manera que, en los tiempos primitivos del cristianismo, esa supervivencia dependió de la evangelización del Imperio Romano.

La importancia del Oriente y en general de los continentes despectivamente llamados "de color" por los ideólogos de la burguesía protestante, la comprendieron después, lo mismo que San Ignacio algunas de las figuras cimeras de la Cultura Occidental. Juan Jacobo Rousseau nos ofrece observaciones impresionantes sobre esta vital cuestión al referirse, en el "Contrato Social", a la obra realizada por Pedro el Grande en Rusia para someter a las inmensas masas de la Rusia Asiática a la hegemonía de los esclavos blancos occidentalizados. « Pedro - dice Rousseau - tenía el genio imitativo. Algunas de las cosas que hizo estaban bien; la mayor parte, fuera de lugar... Quiso hacer de los rusos alemanes e ingleses, cuando era preciso comenzar por hacer rusos; impidió a sus súbditos llegar a lo que podían ser,

persuadiéndolos de que eran lo que no son. Así es como un preceptor francés educa a su alumno para brillar un momento de la infancia y para no ser luego nada. El Imperio Ruso querrá sojuzgar a Europa y será sojuzgado. *|Los tártaros y sus vecinos asiáticos, llegarán a ser sus dueños y los nuestros: esa revolución me parece infalible ».*

A Napoleón tampoco se le ocultó la importancia del Oriente en los conflictos mundiales y ello explica su inclinación a rebasar las fronteras occidentales y su conocida sentencia: «Europa es una ratonera ». Pero quien comprendió mejor, por una intuición semejante a la de San Ignacio, la influencia que tendría el Oriente en el desenlace final del conflicto entre la democracia y las burguesías calvinistas, fue Lenín: « Los verdaderos pueblos avanzados decía - son los de Asia. Europa es un Continente atrasado... Moscú debe ser un puente indestructible entre el Oriente y el Occidente, entre las cumbres del proletariado ruso y las masas profundas del Asia y el Africa, destinadas a barrer el Universo »

San Ignacio presintió, genialmente, que los llamados pueblos atrasados serían el escenario grandioso donde se ganaría o se perdería la batalla contra las plutocracias calvinistas y desde el momento en que formó el primer núcleo de la Compañía, comenzó el planteamiento y desarrollo de la grandiosa labor misional de la Orden, labor que tendría sus eximios ejecutores en los jesuitas Francisco Javier, Mateo Ricci, Adam Sehail, Roberto Nobili, Verbiest, Da Costa, Pedro Claver, Martini, Sandoval, etc. No se trataba ya de obtener "conversiones", ni de efectuar en forma ligera, bautismos en masa - como lo hacían las órdenes tradicionales - sino de seguir el principio ignaciano que vinculaba la propagación de la fe con el aporte, a los pueblos convertidos, de aquellos elementos de la civilización de Occidente - fueran ellos científicos, culturales o económicos - que podían contribuir a mejorar su presente condición, su acervo de conocimientos y su bienestar. Las misiones, por ello, no fueron para los jesuitas una simple avanzada del imperialismo de Occidente, sino que ellas implicaron el más serio esfuerzo para contener ese imperialismo y situar las relaciones entre el Este y el Oeste en el plano de un nuevo tipo de entendimiento cultural "sin

pueblos escogidos", ni "plutocracias predestinadas". Cuando Francisco Javier llegó a la India y conoció el tratamiento que recibían los nativos de las colonias portuguesas escribió altivamente al Monarca Portugués: «Si no amenazáis a vuestros empleados con cadena, cárcel y confiscación de bienes y aún ponéis por obra la amenaza, cualquier empeño para hacer que prospere el cristianismo en la India será inútil. Es un martirio tener que contemplar pacientemente cómo vuestros capitanes y demás empleados mal tratan a los nuevos convertidos ».

Para penetrar espiritualmente en los cuerpos de las antiquísimas culturas orientales, los jesuitas estaban particularmente capacitados porque la gran política misional de la Orden - elaborada por sus primeros Generales Loyola, Borja, Laínez y Aquaviva - no perseguía la destrucción de las culturas orientales sino la incorporación de los grandes valores del cristianismo a los símbolos rituales de las religiones asiáticas. « Desde que tenemos el Veda en nuestras manos - escribía el jesuita Calmutte a sus Superiores - hemos entresacado de él fragmentos que nos sirven para convencer a quienes no son cristianos de aquellas verdades fundamentales que vienen a destruir su adoración de ídolos; pues la unidad de Dios, los atributos del verdadero Dios, el estado de santidad y de condenación todo está contenido en los Vedas ».

La gran empresa de las misiones en el Asia fue precedida de la extraordinaria capacitación que, en los seminarios de la Orden, se dio a los misioneros jesuitas en lenguas orientales, comenzando por el sánscrito, y la instrucción de que se les dotó con respecto a las cosmogonías asiáticas. Las obras clásicas del Oriente, como los Vedas y los libros sagrados del hinduismo, fueron objeto de particular estudio por los misioneros, a fin de capacitarse para comenzar la gran empresa de propagar la fe católica en zonas geográficas cuyas culturas ante cedían, en miles de años, a la cristiana. El heraldo de esta empresa fue Francisco Javier, cuyos logros iniciales en el Japón describe así Will Durant « El cristianismo llegó al Japón 1549 en la persona de San Francisco Javier, uno de los primeros y más nobles jesuitas. La pequeña comunidad que había establecido creció tan rápidamente, que

dentro de la generación siguiente a su llegada había en el imperio setenta jesuitas y ciento cincuenta mil conversos. Eran tantos los Nagasaki, que convirtieron a este puerto comercial en una ciudad cristiana».

Fue, sin embargo, el biznieto de Tamerlán, el famoso Rey Akbar, llamado el Gran Mongol, quien se encargó de ofrecer a los jesuitas la primera oportunidad de entrar seriamente en contacto con las grandes religiones de Oriente de presentar, ante los sacerdotes asiáticos, los principios fundamentales del cristianismo. El imperio del Gran Mongol, situado en el norte de la India, tenía su capital en Futipur-Sikri, donde el Monarca mandó construir el famoso Palacio llamado el "Poema Piedra", en el cual había una gigantesca sala de debates destinada para que los voceros de todas las religiones vivas expusieran, en presencia del Monarca, los principios cosmogónicos y litúrgicos de sus respectivos credos. Cuando el Mongol se enteró de que los jesuitas habían establecido una misión en Goa y supo de las numerosas conversiones conseguidas por Francisco Javier entre los parias de la India, los invitó a su residencia para que discutieran el cristianismo con los brahmanes hindúes, los "sufis" persas y los "mullas" musulmanes. La invitación fue aceptada en el entendimiento de que los jesuitas se tomarían el tiempo necesario para que llegara el grupo de teólogos versados en orientalismo que fueron solicitados al General de la Orden. Los jesuitas enviados por el Colegio Romano fueron Rodolfo de Aquaviva, Jerónimo Javier, sobrino del gran santo, Emanuel Pinheiro y Benedecto Goes, todos los cuales se harían famosos en el Asia. No bien comenzaron las deliberaciones en la sala de debates del "Poe de Piedra" «los- dice un cronista - demostraron su superioridad los brahmanes, mahometanos y parsis, pues eran versadísimos tanto en los Vedas como en las doctrinas de Buda, el Corán y los legendarios proverbios de Zoroastro. Se las arreglaban siempre de modo que cuando debatían con los parsis éstos les hacían amables señas con la cabeza; sonaba todo lo decían los misioneros cristianos como una confirmación de la religión parsi. Si el discurso de los jesuitas se dirigía a los mahometanos, sus explicaciones parecían también de acuerdo con las enseñanzas del Profeta y los mullás sonreían satisfechos. Hasta los brahmanes encontraban que jamás nadie había presentado tan

bellamente y con tanta claridad como aquellos sacerdotes de raza blanca el contenido de sus libros sagrados».

Aquel debate fue decisivo para la obra de la Compañía en el Asia porque los jesuitas conocieron, por boca de los mejores teólogos orientales, los obstáculos que habrían de encontrar en el curso de sus tareas evangélicas. El monarca Mongo y los sacerdotes asiáticos no ocultaron a los misioneros el disgusto que les inspiraba la concepción católica del Dios Trinitario, la humanización del Hijo de Dios y su muerte en la Cruz. La sensibilidad de Oriente, como lo advirtieron los jesuitas, rechazaba con horror la simple posibilidad de que Dios hubiera padecido la muerte de los malhechores. Particularmente los brahmanes hindúes, representantes de una sociedad fundada en un riguroso sistema de castas, manifestaron su hostilidad por el espíritu igualitario de la religión cristiana. Su alarma era bien comprensible porque el Sermón de la Montaña, predicado por Francisco Javier en la India, tenía un terrible potencial revolucionario en una sociedad organizador por el Código de Manú.

Como la India no era una sociedad, sino dos sociedades separadas por barreras milenarias de orden religioso - la de los parias y la de los nobles y brahmanes -, los jesuitas decidieron, después del debate en el Palacio de Akbar, actuar por separado y con distintos métodos en cada uno de los dos extremos del complejo social índico. Misioneros jesuitas, especialmente preparados ingresaron en la famosa secta de los yogis indios, la única autorizada por las tradiciones religiosas y las leyes para tener contacto con todas las castas sin perder el respeto que inspiraban por su santidad. Aparecieron entonces en la India los famosos "yogis jesuitas" cuya tarea sería dirigir las misiones entre los parias y los desposeídos. Con traje de penitentes y dirigidos por el padre Da Costa comenzaron los "yogis jesuitas" su tarea evangelizado entre los parias, entre las multitudes miserables, sin que fuera a distinguir a los nuevos misioneros de los famosos santos de la secta sagrada de la India. Simultáneamente se presentó en Madrás el famoso misionero jesuita Roberto Nobili, sobrino del Cardenal Belarmino, a quien la Orden encargó la tarea de dirigir las misiones que estaban en contacto

con la nobleza india y la antiquísima casta religiosa. «Fue Nobili el primero - dice Fulop Miller - que se dedicó a convertir a los brahmanes haciéndose él brahman también. Cuando, después de larga preparación, apareció en la ciudad del sur indio, Madrás, no se parecía en nada a sus hermanos de la Orden, que vagaban por el país con hábitos andrajosos, recibían la confesión de pobres y esclavos en los hospitales y andaban con la campanilla por los pueblos de pescadores. Como los indios de la alta casta, llevaba una larga túnica de lino amarillo, turbante en la cabeza y sandalias de madera en los pies... Igual que ellos, nunca comía pescado, ni tocaba el vino, y vivía exclusivamente de arroz, leche, legumbres y agua... Con verdadero recogimiento escuchaban al misionero, si con la entonación de un sabio, aje no al mundo, recitaba frases de los Vedas, de los ApastambasSutras y los Puranas; además, él mismo llegó a redactar escritos de confortación en sánscrito y a dibujarlos en hojas de palmeras. Había dado tan indudables pruebas de su ilustración extraordinaria, que los brahmanes no osaban ya dudar, ni por un momento, de la verdad de sus palabras cuando, como de paso, habló un día de las concordancias entre las santas escrituras de la India y las de la doctrina cristiana. En el fondo, explicaba, se trataba de la misma fe, sólo que el cristianismo tenía mayor organización y más perfeccionamiento que el sistema brahman. Pronto no quedó, apenas, brahman en Madure que no viera en Nobili a su igual, y aún opinaban bastantes que aquel extranjero era, en realidad, más perfecto que todos ellos. Los que así pensaban se prestaban gustosos a seguir el ejemplo de hombre tan religioso e instruido, y a hacerse *brahmanes cristianos*. Así logró Nobili lo que antes de él no había conseguido ningún misionero. Un numerosísimo grupo de hindúes nobles, de la casta más alta, se dejó bautizar... »

Al tiempo que las misiones jesuítas conseguían estos notables resultados en la India, la gran comunidad cristiana del Japón, fruto de la rápida expansión del pequeño núcleo organizado por Francisco Javier, se vio expuesta a la más grave amenaza. Como los jesuítas llegaron al Imperio en la época en que la sociedad japonesa sufría los males del feudalismo, su labor misional hubo de vincularse a las provincias del sur de la isla, cuyos príncipes ofrecieron menores resistencias a las prácticas evangélicas. La

Orden no pudo librarse, por tanto, de las implicaciones del conflicto que finalmente se presentó entre los Principados del norte y los del sur, conflicto en el cual venció el hombre fuerte de las provincias nortenas, Hideyoschi Taikosama, quien para consolidar su poder en el Imperio, se propuso aislar al Japón del resto del mundo y extirpar todos los elementos que pudieran contrariar sus empeños. La expulsión de los jesuitas fue decretada después de la victoria de Taikosama y el credo cristiano fue declarado fuera de la ley y sus fieles condenados a muerte por consideráseles un peligro para la seguridad del Estado. Como los misioneros se negaron a abandonar la isla y continuaron actuando en la clandestinidad, se dispuso la captura de todos y se ordenó que fueran torturados para obligarles a apostatar de su religión. « En 1633 - dice Plattner - llegó a usarse un nuevo castigo, que trajo a los esbirros del gobierno japonés el éxito anhelado hacía ya tanto tiempo: el 18 de octubre, el padre Cristóbal Ferreira, entonces Superior de los jesuitas sobrevivientes, fue detenido junto con varios compañeros japoneses y condenado a la "letrina". Los esbirros colgaron sus víctimas de los pies en un cadalso y los bajaron lentamente a un pozo lleno de agua de estiercol. Para prolongar la tontura habían encordelado los cuerpos de los prisioneros de manera tal, que la circulación de la sangre fuera impedida. Una sangría practicada en la frente debía disminuir el aflujo de sangre a la cabeza y con ello el peligro de un derrame cerebral. Durante cinco horas el padre Ferreira soportó las torturas y las terribles angustias de este refinado tormento. Pero entonces lo abandonaron sus fuerzas. A una señal los verdugos lo desataron y compró su vida con la apostasía. El Superior de los jesuitas se había convertido en apóstata! ».

La noticia causó dolorosa sorpresa en las filas de la Orden y tanto en Occidente como en Asia se introdujo el desconcierto y el más negro pesimismo con respecto al futuro de las misiones en Oriente. Ocurrió entonces algo sorprendente. «En los primeros días de diciembre del mismo año de 1633 - agrega Plattner -, es decir, pocas semanas después de la apostasía de Ferreira, el padre Marcellus. Mastrill, en Nápoles, resultó gravemente herido en la sien derecha por el golpe de un martillo caído desde gran altura. El 2 de enero el estado del enfermo había empeorado a

causa de una paralización progresiva, por lo que estaba casi sin conocimiento. Los médicos contaban con que moriría esa misma noche, cuando de repente se produjo una inmediata y completa curación... El hecho de esta súbita curación está bien documentado. El Padre Mastrilli mismo la explicó por la aparición del gran misionero de la Orden, San Francisco Javier, quien, en esta visión, le había hecho prometer "que iría al Asia para verter allí su sangre". Sea como fuere, el Padre Mastrilli obtuvo el permiso del General de la Orden para viajar al Japón, no obstante la furiosa persecución. Ya en abril de 1634, el Padre emprendió el viaje y fue recibido triunfalmente en todas partes... Ante la tumba abierta de San Francisco Javier (en Goa), Mastrilli firmó un voto ante testigos: "No existe martirio en el Japón que mi alma no desee, ni verdugo al que ella no ofreciere la vida, ni cadena, ni cárcel, ni sufrimiento que pudiese bastar"... Todo su cedió como tenía que suceder. Ya en la costa del Japón el padre Mastrilli fue descubierto, llevado ante un tribunal en Nagasaki, interrogado acerca de sus intenciones y condenado. Tres días duró la tortura; comenzaron por llenar de agua a la víctima y sacársela luego apretándola violentamente. Después los verdugos torturaron su cuerpo con hierros puestos al rojo "en lo que la vergüenza lo atormentaba más que los dolores". El mártir tuvo aún la fuerza de reprochar a los jueces, que se quedaron boquiabiertos, el que antes los japoneses no habían tenido la costumbre de someter a seres humanos a tan desvergonzada tortura y que él tenía otros miembros que podrían mutilar si quisieran. Ante esto le dejaron en paz. A la mañana siguiente, Mastrilli fue conducido a la "letrina". Y como, contra toda esperanza, su cuerpo juvenil resistió este tormento," acabaron por darle muerte con la espada. Tal cosa aconteció el 14 de octubre de 1637, casi el mismo día y en el mismo lugar donde, cuatro años atrás, Ferreira había sucumbido en la, lucha».

Las actividades misioneras de la India y el Japón fueron solamente un primer paso, o si se quiere, un grandioso entrenamiento preliminar para la tarea que constituía la verdadera meta de los hijos de Loyola en el Asia: la conquista espiritual de China. Las experiencias iniciales de Francisco Javier y todas las que pudieron acumular posteriormente los misioneros, proporcionaron a la Compañía los elementos de juicio necesarios para dar

comienzo a esta audaz hazaña, la cual se confió a un grupo selecto de sacerdotes jesuitas, dirigidos por el padre Mateo Ricci, llamado justamente por Arnold Toynbee "el supremo virtuoso del arte misionero cristiano".

Los obstáculos de esta formidable tarea son difíciles de ponderar y ellos se hicieron palpables para Ricci desde el momento en que trató de penetrar en China. En el viejo Imperio, cuyo símbolo era la célebre Muralla, se sentía tanta antipatía por los extranjeros, que para el pueblo y las clases cultas el resto del mundo sólo les merecía el calificativo de "bárbaro".

Mateo Ricci conocía el idioma y la cultura del país al que iba a dedicar su vida y ello explica su decisión de prescindir, no bien llegó a Cantón, de sus hábitos sacerdotales y de renunciar a las costumbres de Occidente. «Con los chinos - escribía Ricci a sus Superiores - hay que guardarse de precipitaciones indiscretas; si no, puede ocurrir que la puerta que Dios Nuestro Señor nos ha abierto en la China, vuelva a cerrarse de un golpe ». Ricci procedió por tanto, con la mayor prudencia. Tomó el nombre de Li-Maten, llevó rigurosamente la vida de los bonzos budistas, cuyo hábito adoptó, y como ellos, pidió limosna en las puertas de los templos y discutió las doctrinas religiosas con los sacerdotes asiáticos. A estas actividades consagró Ricci muchos meses y si bien no consiguió mayores frutos proselitistas adquirió un completo dominio de las costumbres del país, de sus distintos dialectos y ello explica la radical transformación que se operó en su conducta un tiempo después. Un día dejó el hábito de bonzo, se vistió ricamente de seda, como los letrados y los sabios chinos, y se instaló en una casa confortable que «transfiguró - dice uno de sus biógrafos - en un verdadero estudio de sabio veíanse en ella instrumentos de matemáticas, física y astronomía; prismas de cristal, a través de los cuales se veían los rayos del arco iris; compases, instrumentos de música, infolios, estampas y mapas. Pronto se extendió por Cantón la noticia de que un hombre muy sabio había llegado del extranjero y poseía las cosas más raras; se llamaba Li, hablaba el dialecto de los mandarines e iba vestido como un hombre de letras. No pasó mucho tiempo sin que la casa del *santo doctor Li*, como se

llamaba ahora ordinariamente, se viera verdaderamente asediada por los chinos ».

Ricci tuvo entonces la genial intuición de comprender que sus futuras relaciones con la cultura china dependían de la manera como le fuera posible modificar la impresión despectiva que los chinos tenían sobre la importancia geográfica y cultural del resto del mundo, impresión que estaba sintetizada en los mapas chinos, en los cuales la masa del Imperio aparecía enclavada en el centro del mundo, con magnitud que presentaba tajante contraste con las reducidas dimensiones atribuidas a los Continentes restantes, considerados por los chinos como último refugio de la barbarie. Para modificar esta idea, Ricci se valió del mismo símbolo en que se había personificado el desmedido orgullo de los chinos: el mapa. Versado en cartografía, como lo era en matemáticas y astronomía, Ricci elaboró un monumental mapamundi, en el cual la China no figuraba como el "Imperio de Enmedio", sino como una nación comparativamente pequeña, rodeada de grandes imperios, que comprendían la mayor parte de la tierra.

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/cseii/cseii02b.htm>

Ricci colocó el mapamundi en la parte más visible de su estudio, a fin de que no escapara a la mirada curiosa de sus numerosos visitantes, y en corto lapso se produjeron los más revolucionarios resultados. «Empezó - dice un cronista - a vacilar una fe de tres mil años; comenzó para la cultura china una nueva época ». Los chinos humildes y los mandarines que visitaban al sabio doctor Li descubrieron, en aquel mapa, que el mundo tenía una fisonomía bien distinta de la que se habían imaginado y que la China sólo formaba parte de masas geográficas y culturales que, en conjunto, la superaban en dimensiones e importancia. «Todos - escribió Ricci a sus Superiores - se formaron una idea completamente distinta de la que tenían hasta ahora de nuestros países, pueblos y, ante todo, de nuestros

sabios. *[La exhibición del mapa ha sido la obra más útil que en estos tiempos ha podido emprenderse en la China]*».

Para que la influencia de los misioneros jesuitas en la China alcanzara un carácter definitivo era necesario, como bien lo comprendió Ricci, que ella se extendiera a la Corte Imperial. Tal fue lo que se propuso Ricci con su tenacidad característica y si es verdad que la famosa anécdota del reloj, descrita por los historiadores, sirvió notablemente a este propósito, ella fue un simple episodio en el decurso de la gran empresa comenzada por Ricci y conducida a su sorprendente culminación por los jesuitas Schall, Verbiets y Martini.

Ricci, como es sabido, le envió al Emperador un reloj cuyo complejo mecanismo fue causa de sorpresa general en la Corte, sorpresa que se aumentó cuando la extraña maquinaria, por falta de cuerda, se detuvo, sin que ninguno de los sabios chinos pudiera explicarse el fenómeno ni poner de nuevo en marcha el reloj. Hubo entonces que llamar a Ricci, quien de esta manera pudo penetrar en el recinto de la Ciudad Sagrada, residencia del Emperador, y ganarse de manera tan completa la amistad y administración del Monarca, que poco después se le confió la educación del Príncipe heredero y se le otorgó el inusitado privilegio de ser el único mortal al que se permitía permanecer sentado en presencia del Monarca.

No se crea, sin embargo, que la prudencia manifestada por Ricci en la iniciación de las tareas propiamente evangelizadoras, revelaba descuido o indiferencia de su parte. El gran misionero había comprendido que la propagación del catolicismo en una sociedad tan culta y orgullosa de sus tradiciones, sólo podía cumplirse a través de un gradual proceso de traducción de las grandes verdades del credo cristiano al simbolismo propio de las religiones orientales, como lo habían hecho los primeros Padres de la Iglesia en la conquista de la cultura helénica. Por inspiración de Ricci se comenzó a decir la misa en chino y no en latín, a fin de que la aguda mente de los conversos chinos pudiera captar el profundo significado del gran rito del catolicismo y Ricci consagró gran parte de su tiempo a profundizar los problemas teológicos, cuya solución habría de permitirle presentar con

vestiduras orientales, familiares a la mente china, los dogmas centrales del credo católico. Ya veremos más adelante las dificultades a que debieron enfrentarse Ricci y sus sucesores cuando avanzaron audazmente en la empresa de traducir al simbolismo oriental las verdades cristianas, empresa que les ocasionó las más duras críticas en Occidente, donde no se quiso comprender que los jesuitas « estaban, incuestionablemente dice - Arnold Toynbee - haciendo lo mismo que los primeros Padres de la Iglesia y lo que todos los misioneros de cualquier religión externa han hecho en sus empresas de conquista espiritual. Mateo Ricci prestó a la cristiandad el servicio que Clemente y Orígenes le prestaron a la misma fe en Alejandría mil cuatrocientos años atrás. Clemente y Orígenes consiguieron para la cristiandad el respeto y la atención de los helenos cultivados de su tiempo por que primero se ganaron su reconocimiento como consumados filósofos helenistas Ricci, el supremo virtuoso del arte misionero cristiano, realizó el aún más grande *tour de force* de tener para él un puesto en el salón de la fama del Lejano Oriente como versado conocedor de las doctrinas de Confucio».

A Mateo Ricci no se le ocultaron las dificultades que debía vencer para llevar a cabo esta innovación revolucionaria de las técnicas misioneras y en sus últimos días presintió las dimensiones y acerbía del ataque a que sería expuesta su obra y la de sus sucesores; pero la grandeza de su genio y la tensión apasionada de su fe religiosa no le dejaron desfallecer y bien pronto dio el histórico paso que habría de aproximarle a la culminación de la gran empresa que se había propuesto llevar a cabo.

Los credos fatalistas, que en Occidente se manifestaron en la idea de la Predestinación, tenían en China su equivalente en las antiquísimas doctrinas de Laotsé, el gran genio religioso del ascetismo chino, para quien el logro de la felicidad humana sólo era posible si el hombre conseguía conformar su conducta al Tao, la gran ley cósmica que regía la marcha del universo, determinaba el movimiento de los astros, los ciclos de la vida y el orden majestuoso de las estaciones. De acuerdo con la doctrina sagrada del Tao - palabra que significa camino -, el hombre debía esforzarse por incorporar su

trabajo y su existencia toda a la obra silenciosa del cosmos, porque sólo cuando lo conseguía le era posible alcanzar la felicidad, resultado de la armonía de su comportamiento con el orden divino del mundo.

El Estado derivaba su legitimidad de esta doctrina, por que suponía al Emperador investido, por los dioses, del encargo de gobernar al pueblo por medio de leyes que le permitieran amoldar su comportamiento al orden del Tao, de manera que su función principal de gobernante, investida de un carácter sagrado, era la de promulgar anualmente un Calendario exacto, que se publicaba en el famoso "Libro de Instrucciones para los Tiempos". Las siembras, las cosechas, las estaciones, las lluvias, etc., debían ser previstas para que la sociedad, pudiera derivar los mayores beneficios de su acoplamiento con los grandes ritmos del cosmos. El Calendario era, pues, el gran instrumento que permitía al Emperador mantener el orden, pues la obediencia de los ciudadanos a la ley del Tao se traducía en obediencia a quien había sido encargado, por los dioses, de la función de dar periódicamente el Calendario que debía regir las actividades públicas y privadas de los chinos. «Se sabía desde hacía mucho tiempo - dice un comentarista de la religión china - que el año tenía trescientos sesenta y cinco días y seis horas y que diecinueve vueltas del sol coincidían con trescientas veinticinco de la luna; y, valiéndose de clepsidras se habían determinado los tiempos de culminación de las estrellas, los de circunvalación de la luna y de los planetas más importantes. Los astrónomos chinos tenían, pues, suficiente base para pronosticar los acontecimiento celestes que habrían de ocurrir cada año, con bastante precisión. Conforme a un rito especial se editaba anualmente el nuevo Calendario. Los empleados del Tribunal Matemático iban en cortejo y traje de gala al Pabellón del Dragón y depositaban allí los ejemplares destinados al Emperador y sus esposas; en otros pabellones se depositaban en mesas rojas, los ejemplares para los príncipes y los más altos dignatarios y al fin seguía, como señal de reverencia hacia la nueva ley del año, una pro cesión solemne por todo el Palacio. En el Calendario estaban fijados exactamente todos los actos y omisiones con arreglo a puntos de vista macrocósmicos. Con letra roja se anunciaban lo días favorables y desfavorables, las horas de la labor del

campo, para celebrar matrimonio, para mudarse de casa, para reparaciones de barcos, para la caza, para el pastoreo de ganado, para los entierros y para las ejecuciones ».

Durante los últimos años de la vida de Ricci, atravesó la China por una etapa de calamidades, se perdieron muchas cosechas, el hambre se extendió por extensas regiones del Imperio y hubo inundaciones de tal magnitud que la dinastía reinante se vio amenazada por la creciente desconfianza del pueblo y la efervescencia que reinaba en el país. Se comenzó a rumorar, en los palacios y en las chozas de los campesinos que el Imperio marchaba a la deriva porque la dinastía había perdido el favor de los dioses y se mostraba incapaz de señalar el camino del Tao a sus súbditos.

Ricci no ignoraba que muchas de las calamidades de que se culpaba al gobierno imperial tenían su origen en errores de los astrónomos chinos, cuyas prácticas rutinarias los habían conducido a fundar los pronósticos del Calendario, referentes a los tiempos, lluvias, estaciones, eclipses, etc., en cálculos astronómicos francamente errados. Con la eficaz ayuda de sus compañeros de misión, Ricci efectuó entonces las operaciones astronómicas necesarias para elaborar un nuevo Calendario y sus conclusiones resultaron, para sorpresa del Emperador y de la Corte, en franca contradicción con las que habían servido, por muchos años, de base a los pronósticos oficiales. El que algunas de las predicciones de Ricci coincidieran, de manera espectacular, con sucesos no previstos por el Tribunal Matemático del Imperio aumentaron la influencia del misionero y desde entonces se abrió paso la idea de que los sacerdotes extranjeros eran superiores a los matemáticos del Imperio y que la sagrada ley del Tao tenía en ellos mejores intérpretes.

Cuando Ricci obtuvo esta magna victoria, que situó a los jesuitas en las puertas del mismo centro nervioso del Imperio y les ofreció la posibilidad de llegar a ser los encargados de elaborar el Calendario sagrado, del cual dependía la vida social y política de China, le vino a Ricci la mortal enfermedad que le condujo a la tumba. ¡Las exequias del "Santo Doctor Li", como le llamaban familiarmente los chinos, constituyeron un verdadero

acontecimiento y la conmoción que su fallecimiento produjo en el pueblo y en la Corte pusieron en evidencia la histórica labor realizada por este misionero genial, en quien se encarnaron, de manera eximia, las mejores virtudes de los discípulos de Ignacio de Loyola. Como la fastuosidad de sus exequias, sumada a la influencia de que disfrutaban los misioneros en China, dieron materia para murmuraciones y protestas por parte de los letrados y mandarines que habían sido desplazados por ellos en los últimos años, el Emperador ordenó al Primer Ministro expedir un decreto, verdaderamente inusitado en la vida oficial china, cuyo texto mostraba las dimensiones de la hazaña cumplida por Ricci: « El Maestro Li - rezaba el decreto - ha sido el primero que ha venido del Lejano Oeste a China para enseñar aquí el cristianismo. El Emperador lo ha acogido como su huésped, le ha señalado una pensión y ha pagado su entierro... Los príncipes y ministros, los virreyes, gobernadores y jefes de distrito veneran a los sacerdotes extranjeros y los toman por modelos. Vosotros, habitantes del país, ¿os tenéis quizá por más sabios que el Emperador iluminado del cielo, que los maestros y discípulos de Confucio? Creed que en el pecho de estos sabios sacerdotes del Lejano Oeste no anidan ni el apetito de la gloria ni la codicia... Os digo, pues, sabios y pueblo, que desistáis de vuestros prejuicios, venzáis toda aversión, toméis los libros de los blancos del Oeste y los estudiéis a fondo. Sacaréis enseñanza de ellos y entonces os producirán repugnancia vuestros pasados errores».

La tarea de continuar la obra de Ricci fue asignada al Padre Adam Schall, astrónomo eminente, quien se propuso llevar a su completa realidad el sueño, apenas iniciado, de Mateo Ricci: la conquista del 'Tribunal Matemático. «Los padres - dice Fulop Miller - meditaron largo tiempo, tomaron medidas, cubrieron largas tiras de papel con cálculos de toda clase y, por fin, comprobaron que el Tribunal Matemático se había equivocado groseramente en la elaboración de los Calendarios; desde hacía mucho tiempo todos los cálculos astronómicos del Tribunal estaban errados y el Imperio del Cielo llevaba varias décadas gobernado de acuerdo con un Calendario falso. Estas afirmaciones produjeron en el Palacio consternación. Naturalmente se levantaron, por de pronto, dignos mandarines y tronaron,

como guardianes de la gran tradición, contra el hecho de que los sacerdotes extranjeros se atrevieran a censurar sus viejas tradiciones; pero bien pronto el cielo mismo vino a dar razón a los jesuitas. En China se tenían los eclipses de sol como acontecimiento muy importante y el Emperador debía ser informado de ellos un mes antes y todos los altos mandarines debían reunirse en tiempo oportuno, portando las insignias de su dignidad, en el patio del Tribunal Matemático. Los jesuitas habían pronosticado para un día determinado un eclipse e indicado hasta la hora exacta del fenómeno, por más que en el Calendario oficial nada se dijera. Cuando a la hora pronosticada el disco del sol comenzó a oscurecerse; cuando todos los signatarios reunidos, respondiendo al rito fijado, se echaron al suelo, y pegaron la frente a la tierra cuando sonó por toda la ciudad el ruido de tambores y timbales, habían ganado los jesuitas la partida, porque se había evidenciado que los métodos de cálculo de los astrónomos chinos no valían nada y que el Calendario con arreglo al cual era gobernado el país resultaba falso. El Emperador ordenó en seguida, que en el porvenir el Tribunal Matemático no trabajara con arreglo a los métodos mahometanos, usados hasta entonces, sino con arreglo a los métodos europeos. El padre jesuita Adam Schall fue e encargado de llevar a cabo la reforma del Calendario...

Pero antes de que la corrección de los anteriores cálculos pudiera terminarse, cayó sobre la dinastía de los Emperadores Ming el desastre que necesariamente tenía que originar, según la creencia popular, un gobierno con Calendarios falsos. Las revueltas interiores no cedieron y los tártaros, en el norte y en el oeste del Imperio, las aprovecharon para una invasión de la muralla china. Nuevamente los jesuitas probaron su fiel amistad al Emperador, mostrándose tan versados en asuntos de guerra como en astronomía. Cuando ministros y generales ya no sabían como sostenerse ante el ataque de los tártaros, se dedicó el padre Schall a enseñar a los chinos el arte de fundir cañones y de instalar a toda prisa un arsenal, según la técnica europea. Bajo la dirección del padre se fundieron activamente cañones y los misioneros fueron encargados de la instrucción de las tropas que habían de servirlos. Así se pudo oponer a los tártaros un ejército chino con artillería

superior y, finalmente, los enemigos tuvieron que retirarse al Otro lado de la gran muralla.

A partir de este momento los misioneros jesuítas avanzaron seguramente en la grandiosa empresa de la conquista espiritual de China, y el padre Verbiest, sucesor de Schall, pudo ver realizado el gran sueño de Mateo Ricci: sobre una colina, próxima al Palacio Imperial, se levantó el gran Observatorio Astronómico de los jesuítas en Pekín, desde el cual los misioneros cristianos, los discípulos de Ignacio de Loyola, debían actuar, en adelante, como los intérpretes autorizados de la sagrada doctrina del Tao, cuyas leyes regían toda la vida social y política de China. Al morir el padre Verbiest, «el emperador dice uno de sus biógrafos - ordenó las ceremonias solemnes del entierro, que sólo correspondían a los más altos dignatarios del Imperio. Nobles mandarines, entre ellos el cuñado del Emperador, el comandante en jefe del ejército y el comandante de Palacio, tuvieron que acompañar a caballo el ataúd. Los, cristianos de la capital y de los alrededores caminaban delante con velas encendidas y banderas; les seguían los misioneros vestidos de blanco y cerraba la comitiva el pueblo y cincuenta jinetes de la guardia imperial».

Tan resonantes éxitos de los misioneros jesuitas en la China fueron posibles porque ellos supieron desligarse de la política imperialista de las naciones europeas e introdujeron oportunas reformas en la liturgia católica, a fin de traducir las grandes verdades del cristianismo al ritual propio de los credos asiáticos. Fue tan profunda la influencia que llegaron a adquirir los jesuitas en la China, que ella culminó espectacularmente en la misiva enviada por el Emperador al Papa Clemente XI en la cual le solicitaba, por evidente inspiración de los misioneros, la mano de una de sus sobrinas. « A ti, Clemente - decía el Emperador al Pontífice -, el más bendito y grande de todos los Papas, señor de los Reyes de Europa y amigo de Dios... El más poderoso de todos los poderosos de la tierra, que es más grande que todos los grandes bajo el Sol y la Luna, que ocupa el trono de esmeralda del Imperio de la China, elevado sobre cien escalones de oro; que ejerce el

derecho de vida y muerte sobre ciento quince reinos y ciento setenta islas, escribe esta carta con la pluma virgen del avestruz. Salvación y larga vida.

«Ha llegado la época en que la flor de nuestra real juventud haga madurar el fruto de nuestra vida en que, a la vez, el deseo de nuestros fieles súbditos se cumpla y les sea dado, para su protección, un sucesor del trono. Hemos decidido, por tanto, casarnos con una doncella hermosa y noble, que haya mamado la leche de una brava leona y de un tierno corzo. Como vuestro pueblo romano siempre ha sido patriarca de mujeres valientes, castas e insuperables, queremos extender nuestra poderosa mano y tomar una de ellas por esposa. Esperamos que sea alguna de vuestras sobrinas o la sobrina de algún otro gran sacerdote, a la cual Dios mire desde su altura con el ojo derecho... Accediendo vosotros, padre y amigo, a nuestro deseo, estableceréis alianza y eterna amistad entre nuestros reinos y vuestro poderoso país... Os declaramos que esta carta ha sido lacrada con el Sello de nuestro imperio, en nuestra capital del mundo, en el tercer día de la octava luna, en el cuarto año de nuestro gobierno».

El prolongado proceso de negociaciones a que dio origen, en El Vaticano, la solicitud del Emperador Chino, como la circunstancia casi concomitante de la caída de la dinastía Ming y su reemplazo por los llamados Reyes Manchúes, hizo forzoso el aplazamiento de este proyecto de alianza y acarreó a los jesuitas no pocas dificultades en Pekín. El cambio de dinas. tía les obligó a comenzar de nuevo la conquista de los núcleos gobernantes del Imperio, la cual sólo consiguieron por la extra ordinaria habilidad que demostraron como directores de las negociaciones del tratado de comercio con Rusia, en cuyo curso se revelaron los padres de la Compañía tan hábiles diplomáticos como consumados economistas. Las ventajosas condiciones que obtuvieron para la China en el Tratado, les ganaron la admiración y simpatía del Emperador manchú You-tsching y de esta manera pudieron vencer los obstáculos interpuestos por la nueva dinastía a sus tareas evangelizadoras. Quien sucedió en el trono a You-tsching, el príncipe Kieng-long, se encargó, involuntariamente, de ofrecer a los jesuitas una nueva oportunidad para aumentar su influencia en el

Imperio. Por ser muy aficionado a la mecánica, Kieng-long planteó a los mineros la discusión teológica en términos científicos, declarándoles que la cultura china, en cuyo ámbito la ciencia y el dominio de la naturaleza habían avanzado mucho, no podía adoptar la religión de los pueblos "bárbaros" y atrasados de Occidente. Los jesuitas debieron, en consecuencia, enfrentarse de nuevo al orgullo de la vieja cultura china, orgullo que supo atemperar Ricci con su famoso mapa. En esta oportunidad le correspondió aceptar el reto al padre jesuita Thihauldt, a quien el Emperador desafió a que le demostrara la eficacia de la ciencia occidental; para hacerlo, el misionero no se sirvió de un mapa, como Ricci, sino que se ingenió para construir lo que hoy llamaríamos un "robot", o sea un artefacto mecánico, en la forma de un león del tamaño natural, que se movía por la acción de un mecanismo de relojería. El famoso autómeta mecánico fue fabricado por el misionero en el curso de pocos meses y el Emperador se llevó un gran susto cuando un día se encontró, en el jardín del Palacio, con un león - de tamaño natural - que avanzaba hacia él. «Es verdaderamente asombroso - escribía el padre Amyot a Roma - como nuestro querido hermano Thibauldt ha sabido construir con los principios más simples del arte de relojería un autómeta que representa un hallazgo portentoso de la mecánica. Hablo como testigo de vista, porque yo mismo he visto correr el animal artificial.

Este experimento espectacular indujo al Emperador Manchú a formular un nuevo desafío a los misioneros jesuitas, exigiéndoles la fabricación de un hombre mecánico capaz de caminar. Thibauldt aceptó el reto y ofreció presentar su obra para las fiestas del próximo cumpleaños de la Emperatriz. Utilizando la experiencia adquirida en la construcción del mecanismo de relojería que le dio movimiento al león mecánico, se propuso el misionero no sólo fabricar un "robot" sino varios.

«Si el padre logra esta obra de arte - escribía Amyot a Roma - no tardará el Emperador en decirle: "Ya que le has hecho andar hazle también que hable". Yo mismo he recibido de él el encargo de hacer los hombres que lleven un jarro de flores y anden con él llevo trabajando en ello ya siete meses, y necesitaré aún más de un año para terminar la obra de arte».

En medio de una gran expectativa llegó la fecha fijada por el Padre Thibault para cumplir lo prometido y las calles de Pekín fueron engalanadas para las festividades, reservándose los jesuitas la decoración de la calle Tocuming en la cual se proponían presentar el célebre espectáculo que relatan los historiadores aunque sin atribuirle la importancia que él tenía para la propagación de la fe en China. Uno de los misioneros, en su informe a Roma, describe así el triunfo que obtuvo el padre Thibault ante la Corte y la enorme multitud que lo presenció: «La tribuna de Gala (situada en la calle Tocuming-yoen) tenía de cada lado tres escenarios en perspectiva; al fondo había una figura vestida a la china, que tenía en las manos una felicitación escrita para la Emperatriz. Además, delante de cada escenario se pusieron estatuas chinas sosteniendo en la mano derecha una palangana de cobre y en la izquierda un pequeño martillo... Delante de la Tribuna de los espectáculos había un estanque de agua fingida con espejos, en cuya orilla había una esfera con signos europeos y chinos. En el agua se movía un ganso artificial. Todo ello entraba en movimiento por resortes escondidos y un imán que corría alrededor de la esfera y arrastraba tras de sí el ganso, de modo que marcaba la hora. A cada hora, la estatua con la felicitación escrita en sus manos avanzaba del fondo de la tribuna y se inclinaba, y acto continuo las otras seis estatuas tocaban, golpeando sucesivamente con el martillo sus palanganas de cobre. Acabada la música, la estatua con la inscripción se regresaba lentamente a su sitio».

Después de este decisivo triunfo del ingenio y la habilidad mecánica de los misioneros, pudieron los jesuitas disfrutar de amplia libertad para sus tareas evangélicas en China y siguiendo las orientaciones trazadas por el padre Ricci, avanzaron audazmente en el proceso de orientalizar el ritual del catolicismo. No sólo aceptaron muchas de las ceremonias religiosas de los cultos chinos, sino que se hicieron algunas concesiones a la teología oriental, al traducir los textos cristianos al idioma chino. De ello es una muestra - muestra que causó gran escándalo en Occidente - su traducción de la palabra *Deus* por el vocablo T'ien, que significa *Cielo*. La rápida expansión del catolicismo en China fue el resultado de estas concesiones indispensables, de la misma manera que la propagación del cristianismo

primitivo en el mundo clásico lo fue de las concesiones oportunas que hicieron los padres de la Iglesia a la cultura helénica.

En momentos en que la conquista espiritual de la China progresaba en esta forma segura y lograba espectaculares resultados, las potencias europeas que habían visto obstaculizados, por los jesuitas, todos sus esfuerzos comerciales en China, y las Ordenes rivales de la Compañía de Jesús, principalmente los dominicos y los franciscanos, comenzaron su gran ofensiva contra la obra misionera de los hijos de Loyola y sirviéndose de las concesiones que la Orden había hecho a los cultos asiáticos, asediaron al Papado y al Supremo Tribunal de la Inquisición con graves y repetidas denuncias contra los misioneros jesuitas, en las cuales les calificaban de herejes, ocultistas, paganos y atribuían todos sus éxitos a una voluntaria y perniciosa deformación del credo católico. «Se culpaba a los padres que actuaban en la Corte de Pekín dice un historiador de la época - de haberse entregado, en su calidad de miembros del Tribunal Matemático, a la determinación de días felices y días aciagos, lo que representaba una superstición reprobable y era inadmisible. Se afirmaba que al decir la misa llevaban, en contra de todas las prescripciones eclesiásticas, un gorro según el estilo del antiguo birrete de los sabios chinos; no leían, como estaba prescrito, en lengua latina sino en lengua china, la liturgia, las misas y el breviario; en el bautizo de mujeres ponían los óleos en las ventanas de la nariz, los hombros y el pecho, con la liviana justificación de que los chinos no querían tolerar que tocaran el cuerpo femenino manos extranjeras. Gran indignación producía en los enemigos de los jesuitas el hecho de que los misioneros permitieran a sus bautizados seguir participando en los ritos acostumbrados en honor de sus difuntos. Aquellas ceremonias de los muertos, en las cuales se quemaban tiras de papel y se ponían en mesas carne y vino para las almas de los difuntos, eran, en opinión de los dominicos y franciscanos, ceremonias paganas, cuyo ejercicio representaba un pecado para todo cristiano. Los jesuitas en cambio, no sólo permitían tales usos, sino que aún los practicaban ellos mismos ».

Estas denuncias, la mayor parte de las cuales eran ciertas, fueron coreadas por las principales potencias cristianas, cuyo tráfico comercial con Oriente había sido obstaculizado por los misioneros jesuitas, que, a diferencia de otras órdenes religiosas, actuaban como defensores de los pueblos del Asia, y, mientras persistió su influencia, fueron el obstáculo decisivo para la expansión del imperialismo colonial. Así se explica la completa uniformidad de la oposición que los gobiernos europeos desataron contra las Misiones jesuitas en Oriente, oposición que tuvo mayor eficacia por las objeciones de carácter teológico presentadas al Papado por las órdenes rivales de la Compañía. El Vaticano cometió entonces el histórico error, fatal para la Iglesia y la cultura de Occidente, de ceder ante las formidables presiones de que se le hizo objeto y sin atender a las brillantes defensas que presentaron los jesuitas de su tarea misional, ordenó a Monseñor Maigrot, Vicario Papal en Funkien, tomar las disposiciones del caso para poner término a aquellas actividades de los misioneros jesuitas que no encajaran dentro de la ortodoxia tradicional. El error de tales instrucciones se agravó por las peculiaridades del carácter del Vicario, uno de esos sacerdotes que habían ascendido en la carrera eclesiástica por influencias familiares y políticas y cuya ignorancia de la mentalidad oriental era de unas dimensiones que hoy todavía asombran a los historiadores. No bien llegó a Pekín, trató despectivamente a los misioneros y expidió un Edicto increíble, en el cual ponía en tela de juicio la autoridad del Emperador sobre las comunidades cristianas de China, amenazaba con excomuniones a los sacerdotes y conversos que no se sometieran a las rutinas de la liturgia tradicional y con tono altanero irrespetaba las tradiciones chinas. Los efectos de la conducta de Maigrot fueron catastróficos. El Vicario fue llamado, un tiempo después, a Palacio y al final de una vio lenta escena con el Emperador, se le expulsó del Imperio y el partido de mandarines y letrados que no simpatizaba con los jesuitas consiguió que se decretaran medidas francamente hostiles contra todas las actividades misioneras cristianas. Las tareas adelantadas durante un siglo por Ricci y sus sucesores fueron desbaratadas de una plumada por este Obispo perfumado e imprudente, a quien el Pontífice, en mala hora, confió la tarea de intervenir

en el delicado litigio entre los jesuitas y las Ordenes religiosas rivales. «El cristianismo - dice el gran historiador Will Durant - perdió su oportunidad a principios del siglo XVIII, al surgir un conflicto entre los jesuitas y otras Ordenes católicas en China. Los jesuitas con su política peculiar, habían hallado fórmulas mediante las cuales podía darse forma cristiana a los elementos esenciales de la piedad china - el culto a los antepasados y la adoración del Cielo - sin atacar arraigadas instituciones ni poner en peligro la estabilidad moral de la China; pero los dominicos y franciscanos exigieron una interpretación más estricta y atacaron toda la teología y el ritual chinos como invenciones diabólicas. El ilustrado Emperador K'ang-hsi se mostraba propicio al cristianismo; confió sus hijos a preceptores jesuitas y ofreció, con ciertas condiciones, convertirse, en cristiano. Al adoptar oficialmente la Iglesia Católica la rígida actitud de los dominicos y franciscanos, K'ang-hsi retiró su apoyo al cristianismo y sus sucesores decidieron oponerse a él activamente. *En días posteriores, el voraz imperialismo de Occidente amenguó la fuerza persuasiva de las prédicas cristianas de los jesuitas y precipitó la aparición del apasionado anticristianismo de los chinos revolucionarios* ».

La tarea de reivindicar la histórica obra de los jesuitas, sistemáticamente calumniada, correspondió al más grande de los historiadores del siglo XX, a Arnod Toynbee, quien en sus obras monumentales "Study of History" y "Civilization on Trial" hizo justicia, finalmente, a la tarea cumplida por los hijos de Loyola para incorporar la China a la comunidad universal católica, no como una zona de plantaciones coloniales sino como un pueblo soberano, respetable por su cultura milenaria y que podía hacer parte de la vida espiritual de Occidente sin perder su fisonomía ni tener que sacrificarse a la voracidad de la plutocracia cuyas piraterías económicas y financieras legitimó Calvino. «En China - dice Toynbee - los prospectos del catolicismo fueron obstruidos por la acción de un poder foráneo, aunque en este caso el poder que intervino, con tan desastrosos resultados, fue de carácter eclesiástico. La acción fatal fue la negativa, de parte del Vaticano y sus representantes, a permitir a los misioneros jesuitas en China que prosiguieran su labor de traducir el credo

católico al lenguaje de la filosofía y el ritual del Lejano Oriente. Este veto le infirió un golpe mortal a la propagación de la católica en China, porque el proceso de traducción cultural y religiosa es una de las condiciones indispensables para la propagación de cualquiera "alta religión" foránea... En la sociedad afiliada al Lejano Oriente, a final del siglo XVII y en el siglo XVIII de la era cristiana, los misioneros jesuitas causaron una, verdadera tormenta cuando, en su anhelo de traducir las doctrinas de la cristiandad a términos familiares para los conversos chinos, emplearon la palabra china "T'ien" que significa Cielo, para traducir el vocablo latino Deus. En 1693 el Vicario General del Papa en la provincia de Fukien, Obispo Maigrot, promulgó un edicto prescribiendo que Deus no debía entenderse con el significado de la palabra china T'ien - Cielo - sino que debía traducirse con la frase T'ien Chum, que significa Señor del Cielo. El edicto del Obispo Maigrot fue confirmado por Decreto del Pontífice. Clemente XI y los prospectos del catolicismo en China fueron comprometidos más allá de toda posible rehabilitación, cuando en diciembre de 1706 el Obispo Maigrot recibió orden de comparecer ante el Emperador K'ans-hsi y fue despedido y expulsado del Imperio por su impertinente pretensión de discutir con el Hijo del Cielo (El Emperador) el significado del vocablo chino T'ien, aunque fue convicto, en su coloquio con el Monarca, de ignorar completamente la filosofía cínica y desconocer hasta el lenguaje chino. Algunas de las concesiones de los jesuitas a los credo orientales no podían menos de espantar a las mentes latinas, *las cuales no habían sido compelidas, por el reto y las exigencias de la vida y el trabajo misionero, a enfrentarse al problema decisivo de distinguir las esencias sacrosantas de la Cristiandad de sus accidentes locales y temporales de carácter sirio, helénico u occidental.* La ignorancia del Vaticano y su falta de imaginación fueron perdonables y quizá, aún inevitables, pero esas faltas veniales de la cabeza y el corazón resultaron desastrosas para las perspectivas del catolicismo en Asia, porque ellas tuvieron el efecto de herir profundamente las susceptibilidades chinas, que los jesuitas procuraron siempre no ofender... Inicialmente y por cerca de doscientos años nuestros enérgicos antepasados occidentales llevaron a cabo la valerosa tentativa de propagar por el mundo nuestra herencia cultural, incluyendo en ella su

núcleo religioso y su corteza externa tecnológica. En ello no se equivocaron, porque la Cultura un "todo", cuyas partes son interdependientes y exportar corteza sin el grano es tanto como provocar la irradiación de los electrones satélites del átomo, con prescindencia de su núcleo. Entonces sobreviene la explosión. *[Desafortunadamente, a mediados del siglo XVII y en el siglo XVIII de la era cristiana, pasó algo que, me aventuro a profetizar, va a aparecer, en retrospecto, como uno de los eventos claves de la historia occidental, no bien esa historia pueda ser vista en perspectiva, como una parte de la historia de la Humanidad... Ese evento decisivo fue la concomitancia del fracaso de los misioneros jesuitas en el Asia con el éxito de la Royal Society. (El símbolo del imperialismo inglés). Los jesuitas fracasaron en convertir a los chinos y a los hindúes no obstante que tenían el dominio y el secreto del arte misionero, porque cuando llegó el momento decisivo ni el Papa, ni el Hijo del Cielo, ni los brahmanes lo tenían. Porque los contemporáneos – católicos y protestantes – de los trágicamente frustrados misioneros jesuitas llegaron a la peligrosa conclusión de que una religión, dividida y discutida, en cuyo nombre se venía librando la inconclusa guerra de los cien años, era un elemento inoportuno e innecesario de nuestra herencia cultural. ¿Por qué no llegar, se preguntaron, a un acuerdo tácito para terminar las guerras de religión, acabando con la religión misma, a fin de concentrar todas las energías humanas en la aplicación de la ciencia física a los problemas de orden práctico, aspiración ésta que no ocasionaba controversias y prometía ser muy lucrativa? Este cambio de rumbo del progreso occidental ocurrió en el siglo XVII y tuvo enormes consecuencias; la civilización occidental se extendió como un incendio voraz alrededor del mundo, pero no se propagó en su totalidad, sino que se limitó a exportar su corteza tecnológica, desprovista de todas sus esencias espirituales... Su más obvio ingrediente fue la técnica, pero el hombre no puede vivir solamente de técnica... Las civilizaciones del pretérito fueron creadas y usufructuadas por una escasa minoría sofisticada, que acampaba sobre las espaldas de un campesinado neolítico se campesinado ha sido el último y poderoso durmiente que el Oeste ha despertado. Aunque el despertar de esa inmensa, pasiva e industriosa masad la humanidad ha sido lento, el proceso ha ido ganando en*

intensidad... Su despertar sólo es cuestión de tiempo y cuando esto ocurra, los números comenzarán a hablar ».

Ya comenzaron a hablar; ya despertaron, como lo preveía Toynbee, las enormes multitudes del Lejano Oriente, largamente oprimidas por las plutocracias calvinistas. Una dramática conmoción revolucionaria, que tiene uno de sus epicentros en la China, se levanta hoy como una inmensa marejada contra nuestra cultura, porque en el siglo XVIII se rechazaron las soluciones que hubieran permitido construir un nuevo tipo de relaciones entre Oriente y Occidente. Como entonces se prefirieron las nefastas prácticas del imperialismo protestante, la ideología revolucionaria de Lenín vino a ocupar, finalmente, el gran vacío que dejó el fracaso de los jesuitas en el Este. sólo resta esperar que no sea demasiado costoso el precio que habrá de pagar Occidente por el histórico error que le indujo a tratar de convertir al mundo en una gran factoría colonial de los mezquinos negociantes que Calvino convirtió en Elegidos de Dios.

Nos hemos visto precisados a hacer este largo relato de la batalla que de dos siglos se libró entre el espíritu de Loyola y el espíritu de Calvino, porque esa batalla forma el marco dentro del cual adquirieron su fisonomía característica las famosas Misiones Jesuítas de la América Española. Vamos, pues, a asistir a los desarrollos del trascendental experimento socialista que realizaron los hijos de Loyola en el Nuevo Mundo.

LAS MISIONES JESUITAS EN EL NUEVO REINO

Desmoralización del clero americano. - Llegada de los jesuitas al Nuevo Reino. - Las lenguas aborígenes. - Cátedra de chibcha. - Frente a la esclavitud. - El sermón el Padre Frías. - El libro de Alonso de Sandoval S. - La ética del libre albedrío frente a la esclavitud. - Pedro Claver, el Apóstol de los negros. - ¿Revolucionario o santo?. - Las misiones de los Llanos. - El Padre Gumilla. - Conquista del Meto, el Orinoco y el Amazonas. - La técnica del des arrollo económico. - Las Reducciones. - Capitalización socialista. - Consumo e Inversión. - Las Haciendas jesuitas. - Conflicto entre la economía colonial y la economía misionera. - El colectivismo frente a la Encomienda.

Cuando Jorge Juan y Antonio Ulloa, autores de las famosas "Noticias Secretas de América", llegaron al Nuevo Mundo para cumplir su misión científica, no fue pequeña la sorpresa qué les causó la comprobación personal del increíble relajamiento a que había llegado el clero americano. En sus célebres "Noticias Secretas" consagran capítulos enteros a describir la conducta desordenada de los clérigos de los miembros de las Ordenes religiosas, particularmente los franciscanos y dominicos en esas páginas se hallan registrados todos los perniciosos, extremos a que puede llegar el cuerpo sacerdotal, cuando pierde su espíritu de cruzada y se convierte en rutinario oficiante de los actos mecánicos de la liturgia. «Los conventos - dicen Jorge Juan y Ulloa - están sin clausura, y así viven los religiosos en ellos con sus concubinas dentro de las celdas, como aquéllos que las mantienen en sus casas particulares, imitando exactamente a los hombres casados... Todo esto, que parece mucho, es nada en comparación de lo demás que sucede... Lo que se hace más notable es que los conventos están reducidos a públicos burdeles, como sucede en los de poblaciones cortas, y que en las grandes pasan a ser teatro de abominaciones inauditas y execrables vicios, de suerte que hacen titubear el ánimo sobre qué opinión

tienen formada los clérigos acerca de la religión o si viven en temor y conocimiento de la fe católica».

En el Nuevo Reino, a principios del siglo XVII, el estado de relajamiento moral del clero había llegado ya a límites tan alarmantes, que el Arzobispo Lobo Guerrero decidió acudir a una medida excepcional, a fin de prestar atención a las misiones, completamente abandonadas por los clérigos regulares y las órdenes monásticas. En carta al Rey, decía el prelado: « El más eficaz y en nuestro parecer el único remedio para estos naturales, es que Vuestra Majestad mande enviar la mayor cantidad de padres de la Compañía de Jesús que se pudiere, que por lo menos sean treinta, los cuales se dividan de dos en dos, o de tres en tres, en los pueblos de los indios, donde con diligencia fácilmente aprenden la lengua que otros en muchos años no han comenzado a aprender, y en estos pueblos hagan oficio de curas, hasta que los tengan bien instruidos en la fe y costumbres cristianas, y luego pasen a otro (pueblo) dejando los primeros a clérigos que se creían en el Seminario Arzobispal, o a otros de buena vida, que aunque no sean capaces y suficientes para plantar de nuevo la fe, lo sean para conservarla donde ya estuviere plantada ».

Esta solicitud del Arzobispo, transmitida por el Consejo de Indias al General de la Compañía de Jesús, determinó el envío de un número creciente de misioneros al Nuevo Reino, al que habían venido, en tareas exploratorias, unos pocos sacerdotes de la Orden. Los nuevos misioneros y en particular el Padre Dadey se dieron cuenta bien pronto de que las Doctrinas del Reino estaban montadas en una base precaria, dado el escaso interés que habían mostrado las Ordenes religiosas y los clérigos doctrinarios por aprender las lenguas aborígenes y traducir, a los idiomas nativos, los principales textos de la fe católica. El Padre Dadey y sus compañeros empezaron labores en Santa Fe, por tanto, consagrándose al estudio de la lengua chibcha y cuando ya tuvieron conocimiento suficiente de ella, fundaron la cátedra de chibcha en el Colegio de Santa Fe y procedieron a traducir, a dicha lengua, el catecismo y las principales oraciones cristianas.

No se crea, sin embargo, que los jesuitas realizaron fácil mente esta labor. A las dificultades a que hubieron de enfrentarse para dominar una lengua primitiva y verter en ella las nociones esenciales de la doctrina cristiana, se sumó la oposición de las Ordenes religiosas rivales, opuestas a la traducción del catecismo a un idioma pagano, cuya burda estructura deformaba su contenido, según decían. Con parecidos obstáculos tropezaron los nuevos misioneros en el curso de todos los esfuerzos que realizaron en la Doctrinas de la Sabana y en zonas más apartadas de los principales centros de población, en las cuales e vieron comprometidos en acres disputas con los Encomenderos y párrocos de las comunidades indígenas. Así se explica la "Información" que hizo levantar el padre Prado, a quien la Compañía envió a tierras de los indios paeces, "Información" que tuvo por objeto dejar constancia, ante sus superiores, de las razones que no le permitían continuar sus tareas evangélicas: «Porque ha muchos años - declaraba el padre Prado - que lo doctrineros de la Compañía de Jesús, corno otros sacerdotes, no hemos podido conseguir el dicho fin, ni es posible, por no ayudar antes estorbar, los dichos Encomenderos; y porque varias veces han salido los padres a buscar remedio, así de los Encomenderos como de las justicias y no lo han hallado, ni es posible hallarse, por ser las justicias, de ordinario, o los mismos Encomenderos o sus hermanos o parientes, ni haber persona que se atreva a declarar como testigo ante un solo escribano por no malquistarse con todos los del Cabildo y Justicias, que son los Encomenderos poderosos, hago esta declaración para que conste a mis superiores como no ha quedado, por negligencia nuestra, el dar asiento a esta misión ».

En las doctrinas de la Sabana tocó a los misioneros jesuitas presenciar los abusos a que se prestaban la *|mita minera* y el *|concierto agrario*, instituciones cuya naturaleza se había deformado con el tiempo, de manera que muy poca atención se prestaba, en la práctica, a las disposiciones que fijaban las cuotas de los mitayos de cada comunidad indígena y daban las normas atinentes al tratamiento y salarios de los indios concertados. En su carta anual al General de la Orden, decía el Jesuíta Gabriel Melgar: a «Hácense las conducciones de casi todo el Reino, sacándose indios de los

pueblos por sus turnos para la labor de las minas, que es trabajosísima, porque además de ser hondísimos los socavones debajo de la tierra, han tenido tendencias esas minas a dar agua, a pocos estadios de labor, con lo cual los miserables que las trabajan no tienen sólo el afán de quebrantar los pedernales que atesoran la plata y estar enterrados en vida debajo de tantos estadios, sino que están día y noche metidos en el agua... Aquí se conoce lo que obra la codicia del dinero y lo imposibles que vence la mal canonizada hambre de plata... Sucede muchas veces, y esto es frecuentísimo, que por no dejar a sus mujeres e hijos a las aventuras de un desamparo en sus tierras, cargan los indios con todas sus familias y en las minas de Santa Ana y Las Lajas viven las desventuradas mujeres y desdichados hijos en tanta miseria, que apenas alcanzan el sustento. Han sido estas minas la principal causa de la mengua de los indios en todo el Reino».

La tremenda mortalidad que padecían los indios de las altiplanicies orientales al ser transplantados a las climas mal sanos de las zonas mineras de Occidente, fue reduciendo gradualmente la utilidad de la Mita, y la Corona se vio precisada a adoptar la solución que sugirió Las Casas como un recurso desesperado para salvar, a los indios de su completo exterminio: permitir la importación, en masa, de esclavos africanos, importación que hasta el momento había sido muy limitada. Como sitios obligados para el internamiento de esclavos en las posiciones españolas fueron designados los puertos de Cartagena, Veracruz y Portobelo, y este lucrativo tráfico transformó a Cartagena en uno de los centros cosmopolitas más importantes de América del Sur. El padre jesuita Carlos de Orta, quien llegó a la ciudad por esta época, la describe en los siguientes términos: « En cuanto a forasteros, ninguna ciudad de América tiene tantos como ésta; es un emporio de casi todas las naciones, que de aquí pasan a negociar a Quito, México, Perú y otros reinos; hay oro y plata. Pero la mercancía más en uso en Cartagena de esclavos negros».

El pequeño Colegio de los jesuitas en Cartagena se convirtió entonces en el centro de una extraordinaria cruzada en defensa de los infortunados esclavos. En los Archivos del Tribunal de la Inquisición existe,

desgraciadamente incompleto, el proceso seguido por el Santo Oficio al padre jesuíta Luis de Frías, por razón del sermón que predicó el primer viernes de cuaresma del año 1614, sermón en el cual formuló la Declaración revolucionaria que los autos del proceso sintetizan así: « Dijo el dicho padre Frías que era mayor pecado dar un bofetón a un moreno (negro) que no a un Cristo, y volviendo a repetir esta razón, dijo y volvió a decir que era mayor pecado dar un bofetón a un moreno, por ser hechura e imagen viva de Dios, que no a aquel Cristo, señalando con la mano al Santo Cristo que está en la Iglesia de esta ciudad, en su altar de la mano derecha del Altar Mayor, porque dar un bofetón a un moreno es dárselo a una imagen viva de Dios y dárselo a un Cristo es a un pedazo de palo o de madera, imagen muerta que tan solo significa lo que es ».

Estas palabras fueron calificadas de "sacrílegas" y "malsonantes" y se ordenó la detención del padre Frías para someterlo al correspondiente juicio inquisitorial del Santo Oficio. La perplejidad y disparidad de opiniones que se pusieron de manifiesto en el Tribunal, determinaron el envío del expediente al Consejo de Indias, cuyos jueces eclesiásticos «arrojaron sobre aquellas frases en litigio dice Tejado - tan gran cantidad de citas en latín del Concilio Tridentino, de Santo Tomás y de los Santos Padres, que casi llegan a descubrir en el padre Frías un nuevo Lutero, algún iconoclasta furibundo o un heresiarca de altos vuelos ». Desafortunadamente no ha podido hallarse el proceso completo y se desconoce, por tanto, la decisión final de los jueces del Consejo.

Fue al padre jesuíta Alonso de Sandoval, a quien correspondió dar los primeros pasos para organizar una misión entre los negros y a él se debe un libro monumental, escrito en Cartagena y publicado en Sevilla, en el cual realizó un exhaustivo estudio de la esclavitud, sus antecedentes, las características de las razas africanas sujetas a servidumbre, y las técnicas misioneras más adecuadas para evangelizar a los negros. En su obra, titulada "Naturaleza, Policía Sagrada y Profana, Costumbres, Ritos y Catecismo Evangélico de todos los Etiópes", se encuentra uno de los estudios más completos de sociología y etnografía africanas y la descripción

caracteriológica de las distintas razas que los negreros, después de sus cacerías en el África Central, conducían a los puertos de Cacheu la isla de Cabo Verde, Sao Thomé y San Pablo de Loanda, en donde los embarcaban con destino a las Antillas y el Norte y Sur del Continente Americano.

En Cacheu y Cabo Verde se negociaban los negros de Guinea, Sierra Leona, Gambia y Senegal. Eran los mandigas, los yolof y los fulupos, de los cuales dice Sandoval; « Son los negros que más estiman los españoles, por ser los que más trabajan, los que cuestan más y los comúnmente llamados de ley, de buenos naturales, de agudo ingenio, hermosos y bien dispuestos, alegres de corazón y muy regocijados ». En Sao Thomé se vendían los negros originarios del Sudán. Eran los lucumíes, los minas y los ardas, «altos, robustos - dice Sandoval -, de menor valor que los que hemos nombrado venir de los ríos de Guinea y de mayor valor que los angolas y congos y para mayor trabajo; resisten más las enfermedades ». De San Pablo de Loanda venían los negros batús, procedentes de las tribus malembas, angolas, congos y ángicos. Estos negros, advierte Sandoval, son los "que menos resisten y los que más fácilmente mueren".

Se deben también al padre Sandoval verídicos relatos de los padecimientos de los esclavos en los buques negreros, en las prisiones de los puertos de asiento y en el curso de su dolorosa existencia bajo el régimen de la esclavitud. «Cautivos estos negros - dice - *con la justicia que Dios sabe*, los echan luego en prisiones asperísimas de donde no salen hasta llegar a este puerto de Cartagena o a otras partes. Y como en la isla de Loanda pasan tanto trabajo y en las cadenas aherrojados tanta miseria y desventura, y el maltratamiento de comida, bebida y pasaría es tan malo, dales tanta tristeza y melancolía que viene a morir el tercio en la navegación, que dura más de dos meses; tan apretados, tan sucios y tan maltratados, que me certifican los mismos que los traen, que vienen de seis en seis, con argollas por los cuellos y de dos en dos con los grillos en los pies, de modo que de pies a cabeza vienen aprisionados debajo de cubierta, cerrados por de fuera, do no ven ni sol ni luna, que no hay español que se atreva a poner la cabeza al escotillón

sin marearse, ni a perseverar dentro de una hora sin riesgo de grave enfermedad. Tanta es la hediondez, apretura y miseria de aquel lugar ».

Con respecto al tratamiento que recibían los negros de parte de sus dueños, dice el padre Sandoval: « Son sus amos con ellos más fieras que hombres. El tratamiento que les hacen de ordinario por pocas cosas y de bien poca consideración es breados, lardarlos hasta quitarles los cueros y con ellos las vidas con crueles azotes y gravísimos tormentos... Testigos son las informaciones que acerca de ello las justicias cada día hacen, y testigo soy yo que lo he visto algunas veces, haciéndoseme de lástima los ojos fuentes y el corazón un mar de lágrimas... Si el negro es minero, trabaja de sol a sol y también buenos ratos de la noche. Cuando ya levantan la obra, después de haber todo el día cavado al resistidero del sol y a la inclemencia del agua, descansan si tienen en qué y si los inoportunos y crueles mosquitos les dejan, hasta las tres de la mañana que vuelven a la misma tarea. Si el negro es estanciero, casi es lo mismo, pues después de haber todo el día macheteado al sol y al agua, expuesto a los mosquitos y tábanos y lleno de garrapatas, en un arcabuco, que ni aún a comer salen de él, están a la noche rallando yuca, cierta raíz de la que se hace cazabe, pan que llaman de pao, hasta las diez o más con un trabajo tan excesivo que, en muchas partes, para que no lo sientan tanto, les están entreteniéndolo todo el tiempo con el son de un tamborcillo, como a gusanos de seda ».

Aunque el padre Sandoval no trata específicamente en su obra el problema de la legitimidad de la esclavitud, la condena cuando defiende la libertad e igualdad de todos los hombres o cuando refiere la manera como absolvía las consultas que al respecto le formulaban los negros en Cartagena. «Entre todas las cosas humanas - dice Sandoval - ninguna posesión es más rica y hermosa que la libertad... Todo el oro del mundo y todos los haberes de la tierra no son suficiente precio de la humana libertad... Creó Dios libre al hombre no sólo en respeto a los demás hombres, sino en respeto del mismo Dios; pues nos dejó en mano de nuestro libre albedrío para que hiciésemos lo que se nos antojase, siguiendo el mal, el vicio, o la virtud. El bien de la libertad en ninguna cosa se echa más de ver que en los males y

trabajos de la servitud... *|Con la esclavitud se comienzan todos los daños y trabajos, y una como continua muerte, porque los esclavos viven muriendo y mueren viviendo* ». He ahí, aplicada a la condenación de la esclavitud, la ética ignaciana del libre albedrío.

Sandoval es aún más categórico cuando trata de absolver las consultas que le formulan los negreros. En una de ellas le fue propuesto el siguiente caso por un capitán portugués « Yo voy por negros al África, paso en el camino muchos trabajos, hago muchos gastos y corro muchos peligros: ¿satisfago yo la justicia de este cautiverio con el trabajo, gastos y peligros que tuve que correr? ». A ello contesta Sandoval en su libro: «Vaya usted desde aquí a la Iglesia de San Francisco que está algo lejos y llegando corte el cordel de la lámpara y llévesela a su casa, y si cuando la justicia le prendiere por ladrón y le quisiere ahorcar, le dejare libre por decirle que no hurtó la lámpara sino que la tomó por satisfacer con ella el trabajo que había pasado en ir de aquí a allá por ella; si por esta razón, como digo, la justicia aprobare la justificación de su trabajo y no le castigare, diré que trae con buena fe a sus negros y que la razón en que se funda es buena ».

No obstante lo anterior, la más importante obra del padre Sandoval fue el descubrimiento de la vocación de un joven profeso de la Compañía de Jesús, quien largamente había vacilado en pronunciar los votos finales del sacerdocio, porque no se sentía seguro de la solidez de su vocación. Este joven se llamaba Pedro Claver y tenía una personalidad completa en la que luchaban grandes contradicciones espirituales, cuya solución creyó haber encontrado cuando su maestro en el Colegio Jesuíta de Mallorca, Alonso Rodríguez, le dijo: « No está la perfección del religioso en tener el cuerpo encerrado de pare des, sino en tener el alma acompañada de virtudes ». Pidió entonces que se le enviara a las misiones indígenas de América, pero su resistencia a ordenarse, como era la costumbre de los misioneros enviados al Nuevo Mundo, indica que sus dudas persistían. En Santa Fe y Tunja sus vacilaciones no fueron menores y ello explica que el Provincial de la Compañía le enviara a Cartagena, con la intención, posiblemente, de devolverlo a Europa. Allí se encontraron el teólogo que había protestado

contra la esclavitud y el joven jesuita a quien la posteridad llamaría "El Apóstol de los Negros". Sandoval adivinó los conflictos del alma complicada y profunda de Claver y lo situó frente al terrible drama ante el cual descubriría su vocación: el drama de la esclavitud. Como ayudante de Sandoval fue a los buques negreros, entró en las prisiones donde se amontonaban los esclavos antes de ser vendidos y visitó el hospital de San Lázaro, sitio de reclusión de los negros leprosos. En medio de aquellos horribles espectáculos de miseria descubrió Claver su destino y pidió al padre Sandoval que le preparara para ordenarse. El día 3 de abril de 1662, al pronunciar sus Votos solemnes como sacerdote de la Compañía de Jesús, agregó a ellos la fórmula personalísima que definiría su vida: «Pedro Claver, esclavo de los negros para siempre».

Sobre la naturaleza contradictoria de esta alma magnífica, los biógrafos e historiadores se han formulado estas preguntas: «¿Fue un anormal que sufrió por el placer de sufrir? ¿Fue un revolucionario social del siglo XVII que se adelantaba dos Cientos años y clamaba airado por una libertad que excluyera colores y razas? O, ¿fue más bien un santo que sin pretenderlo y sistematizarlo teóricamente realizó, en un medio cruel, una transformación sociológica de surcos profundos?». Las discrepancias que se advierten entre los biógrafos de Claver se deben a la inclinación que los ha movido a separar lo que es indisoluble en la personalidad del Apóstol. Los eclesiásticos sólo quieren ver al Santo canonizado por la Iglesia y los marxistas apenas se fijan en el revolucionario. En Pedro Claver esas dos categorías del espíritu se hallan tan entrañablemente mezcladas, que todo intento de aislarlas se traduce en una deformación de su auténtica humanidad.

La vida del gran misionero jesuita de los negros es toda una protesta revolucionaria contra la esclavitud. Las crónicas de la época conservan numerosas pruebas de su indignación. Contra los negreros y los dueños de esclavos y ello explica la acusación, que generalmente se le formuló, de ser "hosco en demasía con las clases altas, tratándolas con dureza". En los informes enviados por sus superiores a Roma, se le atribuyes por eso, el

defecto de ser colérico y los historiadores más próxima y conocedores de la época coinciden en destacar sus conflictos con los dueños de los esclavos y el odio que ellos le profesaban. «Muchos - dice Fernández - usaron con el padre de grandes demasías; en unos era vivísimo el sentimiento por que ocupara a los esclavos tanto tiempo en los catecismos y confesionales, con que les volvía haraganes y no se hacían buenos. En otros (Claver) trataba a los esclavos con mucha caricia, con lo cual no se volvían piadosos, sino que cobraban bríos para insolencias». Y Andrade, por su parte, agrega: « Le hacían (los amos) la guerra por las caricias y regalos que les hacía a los esclavos; le decían oprobios, injurias y palabras afrentosas, motejándole de imprudente y de que echaba a perder a los esclavos porque con sus favores tomaban alas y se hacían insolentes, y como a enemigo suyo le cerraban las puertas de sus casas y le despedían con desdén».

Pedro Claver, el gran apóstol, cuya "blanca mano se posó sobre trescientas mil cabezas negras" luchó y se martirizó durante toda su vida para que su amor por los esclavos fuera más grande que su odio por quienes se beneficiaban del abominable tráfico. Esta lucha de sentimientos le indujo a tratar de vencer el pecado del odio con actos de sacrificio casi inverosímiles y su voto de "ser el esclavo de los negros para siempre" le condujo a identificarse tanto con ellos, que sus mismas convicciones religiosas terminaron por saturarse de un formidable tinte revolucionario, que le daba el carácter de radical protesta contra la sociedad en que vivía. El altar que empleaba Claver para los bautizos y la catequesis de los negros, era toda una representación de su alma y de la misión que se había propuesto cumplir. Sobre una tela roja colocaba un Cristo doloroso y dramático, todo cubierto de sangre, y a su alrededor situaba unos ángeles negros, símbolos mudos del derecho que, a la bienaventuranza, tenían los negros esclavos. No faltaron, por ello, quienes le acusaron de prohiar una liturgia negra, como a sus hermanos de la Orden lo acusaron, en Pekín, de inventar una liturgia china, y a los jesuitas del Paraguay los culparon de pronunciar una liturgia guaraní. Pero hubo más; cuando la fama de Santo, de Claver, hizo que su confesionario en la Iglesia de la Compañía se convirtiera en el más solicitado, de la ciudad, no vaciló en dar una significativa lección a la

sociedad esclavista de Cartagena. « Su confesionario - dice Manuel Pacheco S. J. - estaba reservado para los negros. Altos personajes como el Regidor don García de Zerpa y Loaysa y doña Jerónima de Urbina, debían esperar a que pasasen antes todos los esclavos si querían confesar con él».

Relatar la totalidad de los sacrificios que realizó Claver para defender a los negros y penetrar en el mundo espiritual del esclavo, sobrepasaría la naturaleza de este estudio y nos vamos a limitar, por eso, a referir unos pocos casos de su extra ordinaria abnegación, casos que se conservan en las relaciones de los hermanos de la Orden y de los intérpretes negros que le acompañaban en sus diarias tareas. El hermano Nicolás González dice: «No usaba ningún preservativo, aún en las enfermedades infecciosas; entraba a las casas o a los hospitales de los negros con el rostro alegre como si penetrase en un jardín delicioso; decía que el olor lo confortaba...». Y el mismo hermano agrega: «Yo lo acompañé a un cuarto oscuro donde estaba una enferma negra, en medio de un calor terrible y un olor insoportable. A mí se me alborotó el estómago y me caí por tierra. El Padre Claver, aparentando no sentir nada, me dijo: Hermano mío, retírese. La enferma estaba sobre unos sacos. La viruela había invadido su cuerpo, excepto los ojos. El Padre Claver se arrodilló cerca, sacó de su seno el Cristo e madera que llevaba siempre consigo, y sentado en el suelo la confesó y dio la extremaunción y viendo que la pobre esclava se quejaba por la dureza de los sacos sobre los que yacía, alzó a la negra y la puso sobre el manto con sus propias manos, le aplicó esencias aromáticas, arregló el lecho y la volvió a poner en su lugar». Por su parte, el médico Adán Lobo relata el siguiente caso: «Era el año de 1645. Estaba de visita en la casa de don Francisco Manuel, en el barrio de Getsemaní. De pronto se oyó en la pieza vecina un grito de mujer: ¡No... no, mi padre, déjeme, no hagáis eso! Un mal pensamiento me atravesó mi espíritu, pues era amigo de Pedro Claver, su admirador, pero me dio una curiosidad malsana. Entré en la pieza rápidamente y algo como un rayo cayó sobre mi alma: vi al Padre Claver lamiéndole las heridas pútridas a una pobre esclava negra. Ella no había podido soportar tanta postración del Padre y ese fue su grito de angustia ». Con respecto a las visitas de Claver al espantoso hospital de San Lázaro, donde estaban

recluidos los esclavos leprosos, dice Valtierra S. J.: «Sentado en una piedra oía las confesiones y cuando era fuerte la brisa del mar, cubría a los leprosos con la mitad del manteo, quedando sus rostros juntos. El no tenía miedo a la enfermedad y ellos lo sabían había uno deforme, todos le huían, y él le solía poner sobre sus rodillas y así le confesaba. Esto no era difícil. Allá dentro le esperaban los más miserables. Algunos los tenían, por intolerables, recluidos en un rincón del piso alto, o también en unos bohíos de la huerta; éstos eran precisamente los íntimos de Claver ». Con sobrada razón dice uno de los biógrafos del Santo: «Había que llenar el abismo de miseria con el de la caridad... Era duro, pero aquellos enfermos estaban recién desembarcados y tenían el alma llena de dolor. El blanco era para ellos el flagelador de su vida, el enemigo que les había arrebatado la libertad. Era difícil penetrar en su mundo espiritual lleno de rencor. Sólo ante un hombre de la raza blanca que se entregara a ellos de este modo podían doblegarse».

Nada define mejor la plenitud con que Pedro Claver cumplió su misión, que el suceso acaecido poco después de su muerte, a propósito de la estatua, de mármol blanco, que se le erigió en sitio próximo a las murallas de Cartagena. Como el clima y los vientos salobres del mar la oscurecieron rápidamente, todos los negros que iban a verla solían decir con profunda emoción: « *El Padre Claver debió ser negro, porque un blanco jamás nos hubiera amado tanto* ».

En la época que nos ocupa empieza ya a evidenciar la decadencia del ímpetu reformador de la Monarquía española y se advierte también que la sociedad granadina ha comenzado a perder el dinamismo y fluidez que la libró, inicialmente, de estancarse en una férrea e injusta estratificación social. Por ello, la acción fresca e idealista de los misioneros jesuitas se miraba como una amenaza, como la actividad intrusa de un cuerpo extraño, que venía a interrumpir el regocijo con que los Encomenderos y propietarios registraban el gradual debilitamiento de la política indigenista de la Corona. Los grandes planteles de educación de los jesuitas, benéficos para la poderosa oligarquía criolla, eran objeto de unánimes elogios; pero sus empresas misioneras y sus esfuerzos por defender a los indios y a los esclavos

tropezaban invariablemente con una barrera de tácita hostilidad. Ello explica por qué, tanto en el Nuevo Reino como en México, el Perú y Buenos Aires, los jesuitas se vieron obligados a retirarse gradualmente hacia las fronteras geográficas de la civilización colonial, hacia los territorios que, por sus características salvajes y la belicosidad de los indios - como California, Mamas, el Amazonas y el Paraguay -, no habían despertado todavía el interés de los pobladores españoles y criollos. En el caso concreto del Nuevo Reino, las misiones de la Compañía de Jesús fueron empujadas hacia los Llanos Orientales, poco codiciados por los pobladores blancos y en los cuales era bien reducida el área ocupada por las Encomiendas. Esta localización, aparentemente desventajosa, constituyó una circunstancia afortunada para los misioneros jesuitas, porque en los vastísimos territorios en que se les dejó asentarse, les sería posible disfrutar, por fin, de la libertad de acción que necesitaban para proyectar en el Nuevo Mundo un régimen social destinado a conseguir el desarrollo económico de los sin introducir, en los mecanismos de ese desarrollo, conceptos como el de "clases elegidas" o el de "razas predestinadas" propios de la ática calvinista.

Las bases del sistema fueron entrevistas en las Reducciones del Paraguay y el Uruguay, donde los jesuitas advirtieron la fragilidad del sistema misionero tradicional, en cuyo ámbito la evangelización no libertaba al indio, ni mejora su situación, sino que servía de antesala ceremonial para su completo sojuzgamiento. Ellos indujo a los jesuitas, de acuerdo con el espíritu de la ética ignaciana, a introducir una audaz innovación en el arte misionero cristiano, la cual se encaminaba a vincular las tareas evangélicas con el rápido mejoramiento de las condiciones de vida de los nativos. Así pudieron los jesuitas descubrir y aplicar, en los siglos XVII y XVIII, los principios del desarrollo económico de los pueblos atrasados y en sus misiones en América consiguieron el resultado admirable de hacer coincidir la propagación de la fe con un sorprendente proceso de crecimiento, que permitía a los pueblos aborígenes superar los estadios de la pobreza y entrar de lleno en las etapas de la civilización y la independencia económica.

Nada tiene, pues, de extraño, que los jesuítas, al comenzar su labor misionera en los Llanos Orientales del Nuevo Reino, formularan la siguiente advertencia a los Encomenderos y pobladores blancos, advertencia cuyos términos coincidían con la que hicieron los misioneros de la Orden cuando se internaron en las selvas para dar comienzo a las célebres Reducciones guaraníes: «Nosotros no pretendemos - decían los jesuitas oponernos a los aprovechamientos que por las vías legítimas podéis sacar de los indios; pero vosotros sabéis que la intención del Rey jamás ha sido que los miráis como a esclavos, y que la Ley de Dios os lo prohíbe. *[En cuanto a aquéllos que nos hemos propuesto ganar para Jesucristo, y sobre los que vosotros no tenéis ningún derecho, pues que jamás fueron sometidos por las armas, nosotros vamos a trabajar para hacerlos hombres... Nosotros no creemos que sea permitido atentar contra la libertad, a la que tienen su derecho natural, que ningún título alcanza a controvertir; pero les haremos comprender que por el abuso que hacen de ella, les viene a ser perjudicial, y les enseñaremos a contenerla en sus justos límites]* ».

La gigantesca empresa de civilizar a las numerosas tribus que habitaban los Llanos Orientales del Nuevo Reino, tenía dos etapas obligadas: la exploración de esos vastos territorios salvajes y la reunión de los indígenas en pueblos o Reducciones, en cuya órbita debían adquirir los hábitos de la vida civilizada e ingresar a un tipo de organización económica, designada para emanciparlos de su miseria.

Partiendo de sus bases en Chita, Támara y Pauto, los jesuítas comenzaron la explotación de los llanos de Casanare, avanzaron por el Meta, y siguiendo el curso del Orinoco hasta su desembocadura en el Atlántico. Estas exploraciones en las que se hicieron famosos los misioneros José Gumilla, Monte verde, Neira, Román y Rivero, fueron continuadas por la reunión, en "pueblos" de una crecida población indígena, cuyas simpatías supieron ganarse los jesuítas, porque su conducta se inspiró en el principio que el padre Gumilla sintetizaba así: « Para conquistar almas hay que andar con el rostro alegre en las revueltas; todo ha de ser amor y por amor con

chicos y grandes y nada de castigos, no sólo de obra, pero ni aún de palabra que sea áspera».

En concordancia con la ocupación del Meta y el Orinoco, los discípulos de Loyola se lanzaron, desde Popayán y Quito, a la conquista del Caquetá, el Putumayo y el Amazonas. En esta empresa, cuyas dificultades nunca se ponderarán bastante, descollaron los misioneros jesuitas Juan Lorenzo Lucero, «el mayor hombre - dice Velasco - que en el siglo XVII vio el Reino de Quito », y el padre Samuel Fritz, quien «dejó a la posteridad - anota el notable historiador Daniel Ortega Ricaurte - su admirable mapa del Amazonas, su precioso diario lleno de detalles curiosos y murió en Quito a los 71 años de edad, 42 de los cuales fueron empleados por él en las misiones amazónicas, en la más agitada de las obras de la catequesis del Nuevo Mundo. Fue llamado con toda justicia el Apóstol del Amazonas. De tal manera pudieron los jesuitas realizar descubrimientos geográficos tan sensacionales como el de la comunicación, por agua, entre el Orinoco y el Amazonas y sus Misiones se convirtieron en una gigantesca frontera móvil que custodiaba los intereses de España frente al ambicioso e inteligente imperialismo portugués». «Fácil le hubiera sido España - escribe Hipólito Jerez - quedarse con todo el curso del Amazonas, descubierto por Gonzalo Pizarro, estudiado por Orellana y misionado y colonizado por los jesuitas españoles, hasta las bocas del Río Negro. Allí fundó el padre Fritz, bohemio de nación, hasta treinta y ocho pueblos... Las calumnias contra la Compañía de Jesús fueron la raíz y el origen de que un tercio del Brasil actual no hable castellano y que gran parte de ese tercio de la Amazonía media no sea colombiano ».

Los alcances de este plan civilizador no eran el producto de una desmedida voluntad de dominio geográfico o de un apetito de espacios ilimitados, sino que en él se cumplía el emarcamiento gradual del vasto escenario en el cual iba a efectuarse el grán experimento social que los jesuitas comenzaron en el Paraguay y que en los Llanos Orientales, de haber contado con tiempo suficiente, habría adquirido dimensiones extraordinarias.

¿Cómo podría definirse este experimento? Su naturaleza puede apreciarse mejor en las misiones guaraníes, donde él alcanzó su máximo esplendor, pero el estudio de sus desarrollos en los Llanos Orientales permite seguir más detalladamente sus primeras etapas, todavía no desdibujadas por sus brillantes éxitos finales, éxitos que habremos de considerar en el capítulo siguiente, al describir las famosas Reducciones guaraníes.

Para apreciar la magnitud de la obra realizada por los discípulos de Loyola en los Llanos Orientales, debemos comenzar por conocer el estado en que se hallaban los aborígenes. Los jesuitas no encontraron una población nativa dotada de un relativo grado de sociabilidad, sino tribus dispersas, que vivían en los estadios de la más cruda barbarie, cuyas lenguas y dialectos eran increíblemente primitivos y sus precarios usos económicos se reducían a la pesca y recolección de frutos. Los achaguas, los giraras, los tunebos, los caribes, los sálivas y chiricoas, andaban desnudos y poseían un ánimo generalmente belicoso, que costó la vida a muchos misioneros. El padre Gumilla hace la siguiente descripción de algunas de las tribus del Orinoco: «La primera noticia que las naciones retiradas tienen de que los hombres se visten, es cuando un misionero entra por primera vez en sus tierras, acompañado de algunos indios ya cristianos y vestidos al uso que requieren aquellos excesivos calores... Todas las naciones de aquellos países, a excepción de muy pocas, se untan desde la coronilla de la cabeza hasta las puntas de los pies, con aceite y achiote. Los caberres y muchos caribes usan por gala muchas sargas de dientes y muelas de gente, para dar a entender que son valientes, por ser los despojos que así ostentan de sus enemigos que mataron; con estos adornos y su macana en una mano y la flauta, llamada fatuto en la otra, salen los indios engalanados para los días ordinarios».

Enfrentados los misioneros a este dramático primitivismo, no se limitaron a familiarizar a los indígenas con las formas externas del culto católico, ni se propusieron quebrar su indómita independencia para someterlos a los pobladores blancos, sino que dieron comienzo a la difícil tarea de construir, con aquellos precarios materiales humanos, las bases de

un nuevo tipo de sociedad. El padre jesuíta Gumilla sintetizaba, en los términos siguientes los principios elementales, de carácter social y económico, que debían seguirse para abrir las puertas de la civilización a los aborígenes: Al principio - dice en su obra "El Orinoco Ilustrado" - parte pagando y parte rogando, consiga el misionero *|que la colectividad de los indios, en forma con junta, haga una sementera cuantiosa, y en ella un platanal grande para los muchachos de la escuela, porque es cosa muy importante, y no sólo sirve para los chicos de la escuela, sino también para las viudas pobres, para los huérfanos y para los enfermos; y sucede que viendo los indios cuán bien se emplean aquellos frutos, renuevan con gusto la sementera común en adelante.*

«El atractivo más eficaz para establecer un pueblo nuevo y afianzar en él las familias salvajes, es buscar un herrero y armar una fragua porque es mucha la afición que tienen los indios a este oficio, *|por la grande utilidad que les da el uso de las herramientas que antes ignoraban.* Todos quisieran aprender el oficio y muchos se aplican y le aprenden muy bien.

« *|No importa menos buscar uno o más tejedores de los pueblos ya establecidos para que tejan allí el hilo que traen de ellos,* porque la curiosidad los atrae a ver urdir y tejer, y el ver vestidos a los oficiales y a sus mujeres les va excitando el deseo de vestirse y se aplican a hilar algodón, que abunda, y del que finalmente se visten ».

«La fábula de Orfeo, de quien fingió la Antigüedad que con la música atraía las piedras, se verifica con ventaja en las misiones de estos hombres, porque es cosa reparable cuanto les encanta y embelesa la música... Así, una de las primeras diligencias de la fundación del nuevo pueblo, ha de ser conseguir un maestro de solfeo de otro pueblo antiguo, y establecer escuela de música para dicho fin».

En estas frases, en forma elemental y somera, están con tenidos los principios orgánicos del régimen económico de las misiones jesuítas. Su punto de partida, desde el cual se originaba toda la dinámica de su desarrollo, residía en el cultivo en común de una vasta zona de los territorios de cada misión, cuyos productos debían destinarse a satisfacer las necesidades de la colectividad, a proveer de lo necesario a las viudas, los

niños y los incapaces, y a venderse sus remanentes, en las áreas externas de la misión, a fin de adquirir, en forma gradual, los elementos indispensables para la vida civilizada. Por ello las tierras fueron divididas, en las Reducciones jesuitas, en dos grandes porciones: una primera, la más extensa, se llamada Campo de Dios, debía trabajarse en común y sus frutos se guardaban en los graneros de la comunidad, para destinados a fines de beneficio colectivo. La otra zona, más pequeña, se denominaba Campo del Hombre, y estaba dividida en lotes, que detentaban individualmente los miembros de la Comunidad, sin derecho a venderlos o negociar con ellos, aunque sus frutos les pertenecían.

En las primeras etapas de la organización de las Misiones, los indios debieron consagrar gran parte de su tiempo al cultivo de los Campos de Dios, porque sus productos constituían la base del capital social que habría de permitir las inversiones exigidas por el proceso de desarrollo económico. Esos productos se almacenaban en enramadas, llamadas Graneros Públicos, y en considerable proporción se vendían en el área de la economía colonial o en el extranjero, a fin de adquirir las telas, vestidos, sombreros, semillas, herramientas de labranza y construcción que se requerían para incorporar a los indios a los usos de la vida civilizada.

Lo que podríamos llamar los "instrumentos de producción" - como los arados, las bestias de carga y las yuntas de bueyes -, se consideraban de propiedad pública y para su empleo de un orden de prioridades, fijado por los misioneros. Todos los indios recibían, a su vez, una cantidad igual de bienes de consumo, normalmente superior a la que conocieron en su anterior vida salvaje, cantidad que fue aumentándose en la medida que lo permitió el incremento de la riqueza social de las Misiones. « La institución social del comunismo de bienes en las misiones jesuítas dice el historiador Plaza - consultaba el genio indolente de los indios, que abrigando una aversión casi invencible al trabajo y a las artes pacíficas, les preparaba el medio de ir desarraigando en ellos la pereza consuetudinaria y de adquirir hábitos de laboriosidad a la presencia de las ventajas que ésta les reportaba... Los trabajos y afanes de estos operarios (los misioneros) en los inmensos

desiertos y bosques del Meta, del Orinoco, del Mara  n y otros, son casi portentosos. Sin recursos, sin auxilios de parte de las autoridades, que los miraban con concentrada ojeriza, ellos con la cruz civilizadora triunfaron de la naturaleza y de los hombres. Los indios se les presentaban desnudos, sin tener que ofrecer nada, antes solicitando dádivas. En poco tiempo se regulariza la asociación, la tribu pierde sus instintos de ferocidad, adquiere hábitos de trabajo y de fraternidad. Se descuajan los bosques, se levantan nuevas plantaciones la naturaleza se anima, sonríe y cambia de aspecto; a la desnudez se sucede la industria fabril que teje los vestidos; a la privación de buenos alimentos, el campo labrado ofrece rica y abundante cosecha; y al espíritu de independencia cerril y las costumbres de sangre, sobreviene el sentimiento de asociación humana ».

Para incrementar la productividad de la economía misionera, los jesuitas introdujeron pronto una conveniente división del trabajo entre las tres grandes zonas en que se dividían las Misiones Llaneras: al tiempo que las de Casanare comenzaron a especializarse en la producción de textiles, los cuales llegaron a dominar el comercio del Reino, en las del Meta se acentuó la importancia de la producción de alimentos y se fundaron grandes hatos de ganado vacuno, cuyas carnes se destinaron a abastecer el consumo de las provincias de Santa Fe y Tunja; por su parte, las Reducciones del Orinoco se especializaron gradualmente en la explotación de frutos tropicales, como el cacao, la canela, la vainilla, los aceites y grasas vegetales, que se exportaban por el curso del río al extranjero, a fin de adquirir, con su venta, los elementos requeridos para acelerar el desarrollo económico. Los avances logrados por los misioneros de la Compañía en este sentido fueron revolucionarios, no sólo por la explotación intensiva de los cacaotales salvajes, los bosques de quina, el añil y la tagua, sino por la aclimatación de plantas que tendrían un papel decisivo en la historia nacional. Por ejemplo, las primeras matas de café plantadas en territorio del Nuevo Reino de Granada, lo fueron por el misionero jes  uita José Gumilla, quien las sembró en la región comprendida entre los ríos Guárico y Apure, desde donde se extendió al Brasil. «El café - dice Gumilla en "El Orinoco Ilustrado" -,

fruto tan apreciable, yo mismo lo sembró y creció de modo que se vio ser en aquella tierra muy a propósito para dar copiosas cosechas de ese fruto».

Una de las primeras preocupaciones de los misioneros jesuitas fue la de familiarizar a los indios con las artes mecánicas, a fin de capacitarlos para el manejo de los artefactos de la pequeña industria. Desde temprano se establecieron, en las, Reducciones, escuelas y talleres de oficios, donde los indios aprendían a manejar tornos, sierras, fraguas, telares y se hacían expertos en carpintería, escultura, fundición y sastrería. La industria de textiles, que tuvo su centro en las misiones de Morcote y Támara, constituyó, por ejemplo, una verdadera innovación dentro de la rutina de la economía colonial; sus productos abastecieron el consumo de extensas regiones y desplazaron gradualmente del comercio a los con importadores de géneros españoles, lo que explica su hostilidad contra los misioneros de la Compañía de Jesús. De esta industria quedó, como recuerdo, la famosa copla que cantaban los indios hiladores de las misiones llaneras:

«En Morcote y Támara nacidos para hilar con trabajo el tafetán, hoy somos reyes de la industria unidos que hilamos seda más rica que el olán».

En la medida que la capacitación del personal humano lo permitió, comenzaron a mejorarse las primitivas construcciones de los pueblos y en algunas de las Misiones se sentaron las bases para un progreso urbano, cuyo desarrollo, de no haberse interrumpido, habría permitido avances semejantes a los que se vieron en las Reducciones guaraníes. En la plaza central de los pueblos se levantaba la Iglesia, de materiales débiles pero bien ornamentada; a su lado estaban la Casa Municipal, los graneros públicos, y la residencia de los misioneros. Las calles eran generalmente rectas y las casas de habitación de los indios, de construcción regular, edificadas con los materiales de la región y en algunas ocasiones dispuestas de manera que pudieran ser habitadas colectivamente por varias familias. Existían, además, una policía indígena encargada de la guarda del orden público y la custodia de las más estrictas normas de higiene, porque los misioneros atribuían gran importancia a la sanidad general de las poblaciones. Como los misioneros jesuitas conocían los principales dialectos aborígenes, la catequesis, la

enseñanza y las funciones teatrales se efectuaban generalmente en los idiomas nativos. « Entre pampas y maniguas - dice un cronista - el padre jesuita Neira escribía catecismos achaguas, comedias y autos sacramentales en los idiomas aborígenes ».

Con sobrada razón decía el jesuita Jerez, al comentar los sorprendentes progresos de las misiones orientales en el siglo XVIII: « El arado había transformado en belios granales la bravía naturaleza del bosque; en las laderas verdegean las mieses; hay industria que explota fibras nuevas para el vestido; los sálivas y chíricoas han fijado su hogar, y el trabajo constante e industrial les ha elevado a la categoría de tribus productoras; tienen la noción del pequeño capital y del ahorro... Lo que los socialistas siguen soñando siempre en sus modernos falansterios, se ha realizado allí, como un milagro de amor y sin necesidad de palabras utópicas... Esa era la realidad de una nueva y pequeña democracia llanera, inventada por los misioneros, que son su cabeza y su corazón »

El rápido aumento de la productividad económica de las misiones y las perspectivas ilimitadas que ofrecían los llanos, en la medida que sus potencialidades humanas y económicas se incorporaban al proceso de desarrollo, indujo a los padres de la Compañía a concebir el grandioso proyecto que el historiador Plaza describe así : El portento de estas creaciones era la obra del espíritu de asociación y de un sistema económico y filantrópico conducido por la mano firme de la inteligencia y de la prudencia: *[La idea de establecer una escala de comunicaciones mercantiles desde las márgenes del Meta hasta las posesiones portuguesas y las aguas del Atlántico, surcando el Orinoco y el Amazonas, proyectada por los jesuitas, espantó al Gabinete de Madrid y aceleró la muerte del Instituto. Este plan portentosamente civilizador, hubiera variado la faz del continente sudamericano]*.

Como ocurre en toda empresa de desarrollo económico, los misioneros jesuitas se vieron obligados a tomar difíciles decisiones sobre los porcentajes del capital social de las misiones que debían destinarse al consumo y mejoramiento de las condiciones de vida de los indios, por una parte, y las inversiones requeridas para acelerar y diversificar el desarrollo, por la otra.

Se trataba concretamente de determinar en qué proporción los productos de los llamados Campos de Dios, trabajados colectivamente por los indios, debían emplearse como capital de inversión o como bienes de consumo. Aunque una fría apreciación de los hechos aconsejara dar preferencia a la inversión, los jesuitas no se limitaron a considerar el problema desde un punto de vista estrictamente pragmático, incompatible con la esencia de un sistema misionero que establecía un vínculo estrecho entre la propagación de la fe y el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas. Ello explica, por ejemplo, la sencillez de las Iglesias en las Reducciones del Nuevo Reino y el Paraguay, sencillez que ha servido a los enemigos de la Orden para restarle magnitud a sus tareas misioneras. El argumento no puede ser más peregrino; si los jesuitas no hicieron grandes inversiones en las Iglesias Misionales, ello se debió a su decisión de emplear el mayor volumen de capital, social en inversiones destinadas al desarrollo económico. Y debe advertirse, también, que los misioneros de la Compañía se resistieron a deprimir, radicalmente, en beneficio del desarrollo, el nivel de vida de los indios y trataron de encontrar eficaces sucedáneos para aumentar el volumen de las inversiones sin interrumpir el aumento gradual del consumo de los aborígenes. Tal fue el origen de las famosas "Haciendas" de los jesuitas, haciendas que operaban dentro del área de la economía colonial, seguían sus leyes y derivaban de ella sus ganancias, aunque sus utilidades se destinaban a mantener los Colegios de la Orden, donde se daba enseñanza gratuitamente, y sobre todo a "prestar" a las misiones el capital que requerían para acelerar el proceso de crecimiento.

Las Haciendas de los jesuitas se montaron, por lo general, sobre la base de grandes adjudicaciones de tierras realengas y en no pocas ocasiones fueron el fruto de legados recibidos por la Compañía. Esas Haciendas sólo se distinguían de las propiedades de los españoles y criollos por su elevada productividad, resultado de la introducción de los más modernos métodos de cultivo. Las haciendas situadas en los llanos se trabajaban, durante períodos limitados de tiempo, por los indios de las Reducciones, los cuales percibían sus correspondientes salarios, de acuerdo con los mandatos de las Leyes de Indias. Las utilidades de las Haciendas pertenecían a la Orden, eran

administradas por su Procuraduría y servían de fondo móvil para conceder préstamos a las misiones, préstamos que se contabilizaban estrictamente y que ellas estaban obligadas a devolver cuando sus condiciones económicas lo permitieran. Como proporcionar esos fondos a las Reducciones era una de las finalidades esenciales de las Haciendas de los llanos, los jesuítas adoptaron, al final, el sistema de traspasar a propiedad de ellas a las distintas Reducciones. Cuando se decretó la expulsión de la Compañía de los dominios americanos, el Gobernador de los Llanos, Francisco Domínguez, hizo la siguiente relación, en su informe a las autoridades, de la naturaleza y funciones de las Haciendas jesuítas en los Llanos: «El Hato de Beyotes - dice como los otros de su naturaleza en los demás pueblos de la misión de Casanare, que estuvo al cuidado de los extinguidos jesuítas, lo fundaron éstos con cortos fondos propios, destinando sus productos indistintamente, y según ocurría, para bienes de los indios en común, adorno de las iglesias, gastos de fábrica, etc., reservando en sí, dichos extinguidos jesuítas, el derecho de propiedad de los citados hatos, hasta que determinaron cederlos a cada pueblo respectivamente como lo hicieron antes, y lo repitieron en el año pasado de 1739, siendo Provincial el Padre Tomás Casanova. Fueron aumentándose dichos hatos considerablemente, a diligencias del prolijo cuidado de los curas jesuítas y trabajo de los indios que servían de mayordomos, vaqueros, etc. De los mismos productos (de los hatos) se proveyó a los pueblos para el común, de carpinteros, herreros, escuelas y música, y al propio tiempo se les asistía a los enfermos con lo necesario, y a los sanos con ropa y utensilios para sus labores, manteniéndose de carne de dichos hatos cuando trabajaban en alguna obra común, a beneficio del pueblo ».

Las demandas propias del acelerado proceso de desarrollo de las misiones orientales sobrepasaron pronto las disponibilidades de capital de las mencionadas Haciendas, y los jesuítas, para mantener su ritmo de desarrollo sin deprimir el consumo de los indígenas, acudieron a un nuevo procedimiento. el cual les suscitó la más pugna oposición por parte de la oligarquía territorial del Reino y los gobernantes españoles: con estímulos oportunos lograron canalizar los ahorros de la economía colonial hacia las

empresas de la Orden que operaban en el área de dicha economía. De esta manera, una considerable masa de capitales ociosos vino a incrementar los recursos financieros de que podía disponer la Compañía para acelerar el desarrollo de las misiones de los Llanos. En el famoso Informe Secreto del Mariscal Alvarado, informe que se utilizó como una de las piezas justificativas de la Pragmática de expulsión, afirmaba el Mariscal: «Apenas habrá en las indias veinte sujetos que no prefieran las cajas de la Procuraduría de los padres jesuitas a la casa de comercio más acreditada, y quieran mejor tener su dinero sin usufructuario en la Compañía de Jesús, que con utilidad en otros. El fenómeno que el Mariscal Alvarado, predispuesto notablemente contra los jesuitas, trataba de relevar en su Informe era el rápido desplazamiento de las disponibilidades de capital desde el marco de la ineficiente economía colonial, fundador en la Encomienda y el latifundio improductivo, hacia el área dinámica de la economía misionera. Este traslado de recursos de un sistema productivo al otro causó sorpresa e indignación en muchos sectores sociales de la Colonia, porque él carecía de antecedentes y desde entonces no ha tenido sucesores.

En la medida en que las Misiones pudieron asentarse sólidamente en las márgenes del Meta y el Orinoco, les fue preciso enfrentarse a la amenaza de las belicosas tribus caribes y a las incursiones constantes de los piratas holandeses, qué regularmente se internaban por el curso del Orinoco en busca de cueros, frutos tropicales y lucrativos cambios con los indígenas. Este tipo de amenazas externas obligó a los misioneros, a la postre, a organizar milicias indias permanentes, uniformadas y sujetas a un riguroso entrenamiento militar. Su principal núcleo lo formaban cuerpos de caballería volante, de gran movilidad, cuya oficialidad recibió instrucción especial en cuestiones de táctica y estrategia. Este pequeño ejército de la democracia llanera, fue dividido, en sus distintos acantonamientos, en dos partidos, que lidiaban entre sí, en las maniobras y festividades religiosas, espectaculares simulacros de batalla, en medio del entusiasmo y regocijo de la población de las Reducciones. Tales milicias fueron equipadas también con artillería, en cuya fabricación se puso de patente el ingenio de los discípulos de Loyola. Los cañones se fabricaban en las Misiones con

grandes cañas de guaduas, forradas de cuero de res para darles consistencia, y no obstante que tales materiales no soportaban más de diez disparos, su extraordinaria abundancia en los llanos hacía fácil y nada costoso su reemplazo continuo. En las Reducciones y en los célebres fortines de San Ignacio y San Javier, contruidos en el Bajo Orinoco por los misioneros, existían grandes depósitos de esas guaduas forradas en cuero, las cuales se montaban sobre los armazones de madera, provistos de ruedas, cuando los tubos usados estaban a punto de resquebrajarse.

Tales fueron, a grandes rasgos, las realizaciones de las misiones jesuitas en los Llanos, cuyo desarrollo natural se truncó por la expulsión de la Compañía de los dominios americanos. Esas realizaciones constituyen un notable esfuerzo para conseguir el desarrollo económico de pueblos que vivían en esta diosa del mayor primitivismo y sus resultados sólo fueron superados por los éxitos de las Reducciones guaraníes de la Orden, que dieron comienzo a sus actividades con medio siglo de anterioridad las Misiones de los Llanos puede seguirse la naturaleza del experimento jesuita en sus etapas iniciales, cuando se enfrentaba a la naturaleza bravía y la ignorancia y completo primitivismo de los aborígenes... Sus limitaciones son las limitaciones propias de todo comienzo y sus balbuceos revelan las dificultades tremendas que debe vencer todo proceso de desarrollo para romper el círculo de hierro de la miseria y el atraso. En cambio, en las Reducciones Guaraníes vamos a presenciar el funcionamiento del sistema en sus etapas más elaboradas, etapas que nos permitirán comprender hasta dónde avanzaron los misioneros jesuitas en su audaz búsqueda de las soluciones más adecuadas para el doble problema de la justicia social y el desarrollo económico de los pueblos atrasados.

LAS REDUCCIONES GUARANIES

La justicia legal y la justicia económica. - Los jesuitas y las Leyes de Indias. - Consecuencias de la Ética del libre albedrío. - Hacia una sociedad sin "Santos Visibles". - Propiedad colectiva de la tierra. - Control público de los medios de producción. - La capitalización socialista. - Consumo e Inversiones. - El desarrollo económico. - Educación técnica. - La pedagogía de los relojes. - El Ejército Permanente de la República Guaraní. - Conflicto de dos sistemas productivos. Opiniones de Voltaire, Montesquieu, D'Alambert, Raynal, Bauza y Mariátegui. - En los prolegómenos de la crisis.

Las misiones jesuítas, localizadas en territorios de las actuales repúblicas del Uruguay y el Paraguay, se llevó a cabo uno de los más notables experimentos que registra la historia del mundo Occidental. En ellas se puso de manifiesto la innovación que en el concepto de *Riqueza* introdujo Ignacio de Loyola cuando los hombres de Occidente, en el Renacimiento, reivindicaron su derecho a organizar un orden de cosas puramente terrenal. Los jesuítas rechazaron entonces el ascetismo de la Edad Media con la misma firmeza con que se opusieron a la Ética utilitarista de Calvino y en la América española echaron los fundamentos de un sistema social en el que la *Riqueza* se emancipaba de las tradicionales censuras teológicas de los canonistas, pero en manera alguna se convertía en premio de feria para quienes demostraran tener más agresivos instintos económicos de presa. Ella y su deseable incremento pasaron a ser los elementos indispensables de un nuevo orden de cosas, destinado a permitir a los hombres que habitaban en las áreas del mundo llamadas atrasadas y de color, su rápida incorporación a las ventajas y beneficios de la vida civilizada. El radical cambio que introdujo la Ética ignaciana en el concepto tradicional de *Riqueza* fue la razón que separó a los jesuítas de la teología

medieval y dio motivo a serias discrepancias entre sus empresas misioneras en América y el espíritu general de las Leyes de Indias.

Para comprender estas discrepancias es necesario tener en cuenta que en la legislación indiana sólo se planteó a medias el problema de la justicia social, porque su tendencia fue defender a los oprimidos contra los abusos de los poderosos, sin abocar a fondo el problema de las *causas de la pobreza*. El Estado español, por influencias de su ideología medieval, no advirtió con suficiente claridad, al promulgar sus Leyes, que los padecimientos de los humildes no sólo tenían su origen en los abusos de los magnates de la Colonia, sino también en el escaso desarrollo económico de las sociedades americanas.

El carácter revolucionario de las misiones jesuítas se deriva de la premisa que les sirve de punto de partida, premisa que implica un expreso reconocimiento de los vínculos que suelen ligar las injusticias sociales con el atraso general de las sociedades. Por eso el sistema misionero jesuíta se encamina, desde el principio, a conseguir el desarrollo económico de los pueblos aborígenes, a organizar un orden social y productivo que permita a los indígenas americanos romper las barreras de la miseria y tener una alternativa distinta de la de someterse a la deletérea economía de la Encomienda, la Mita y el Latifundio colonial. Los jesuítas no se plantearon el problema de la justicia en el plano jurídico, sino que se propusieron realizarla en el ámbito de un sistema económico y social, en cuyo marco la *Riqueza* se acomodaba a las pautas de una filosofía inspirada por la noción cristiana de la igualdad de todos los hombres, noción que constituía la natural contrapartida de la Ética de los Elegidos, formulada por los protestantes.

Cuando los misioneros jesuítas residentes en el Río de la Plata resolvieron internarse en los territorios salvajes que hoy forman parte de las repúblicas del Paraguay y el Uruguay, lo hicieron animados por un propósito revolucionario que declararon en forma expresa, y que don Francisco Bauza, uno de los más grandes historiadores clásicos del Uruguay, sintetiza así: <<La primera dificultad con que los jesuítas chocaron al

hacerse cargo de las Relaciones indígenas en el Río de la Plata y en Paraguay, fue la disparidad de vistas resultante *entre su plan de organización y el que mantenía la administración española*. Desde luego, pues, reclamaron contra él, *negándose a admitir que los pueblos indígenas colocados bajo su dependencia se dieran a nadie en forma de Encomienda*. Pidieron así mismo, que las autoridades civiles se entre los naturales de los pueblos, *y anunciaron que se disponían a hacer una repartición equitativa de los bienes adquiridos por el trabajo, señalando un límite prudente a las fatigas de los indígenas*. Felipe IV, en presencia de estos reclamos de los jesuitas y de la repugnancia de los naturales a ser empadronados y sujetos al servicio de las Encomiendas, hizo particular gracia a los indios del Paraná y Uruguay, concediéndoles, además de la incorporación directa a la Corona, que les libertaba de la tutela de los Encomenderos, la exención de todo tributo durante los primeros diez años de su reunión al gremio de la Iglesia. Dicho se está que la conquista de estas liberalidades, obtenidas muchas de ellas por el apoyo de algunos gobernadores y personas influyentes que les eran afectas, *trajeron sobre los jesuitas, a la vez que el aplauso de los naturales, el odio de los Encomenderos y demás aspirantes desposeídos»*

La oposición de los Encomenderos no se originó en el posible despojo de privilegios ya disfrutados, puesto que los indios de las selvas paraguayas sólo relativamente habían despertado la codicia de los dichos Encomenderos, sino en su radical desacuerdo con el principio formulado por los jesuitas al negarse a admitir "que los pueblos colocados bajo su dependencia se dieran a nadie en Encomienda". Esta reserva fue motivo de general indignación, porque ella venía a innovar las prácticas seguidas por las órdenes monásticas, las cuales se habían limitado, generalmente, a evangelizar a los indios, a fin de incorporarlos, en mejores condiciones, a la vida de las Encomiendas. Desde entonces quedó planteado un litigio entre los jesuitas, los Encomenderos y las órdenes religiosas tradicionales, litigio que tendría sus más explosivas consecuencias a mediados del siglo XVIII.

Para describir la naturaleza y desarrollo del gran experimento realizado por los jesuitas en las Reducciones guaraníes, vamos a rogar a nuestros

lectores qué nos permitan acudir, en el curso de esta narración, a la cita frecuente de autores de la época y de los historiadores que posteriormente se ocuparon con mayor seriedad del tema, porque este método tiene la ventaja de ofrecer al lector una visión fresca del completo fenómeno histórico de que vamos a ocuparnos.

Los misioneros jesuítas, al comenzar su extraordinaria empresa, siguieron río arriba, por el curso del Uruguay, hasta llegar a la región selvática e inexplorada que habitaban los indios *chiquitos* y *guaraníes*. Allí existía una gran catarata, que interrumpía la navegación y consiguió aislar, desde los primeros tiempos del Descubrimiento, aquellos territorios salvajes de todo contacto con los principales centros de colonización española. «Nuestros misioneros - diría el padre Sepp - son todos de la opinión de que Dios ha creado esta catarata y estos reciales en provecho de los pobres indios, pues los españoles, en su gran afán de lucro, han llegado con sus grandes barcos hasta aquí pero no más allá ».

La palabra "guaraní" significa "guerrero" y el vocablo definía adecuadamente la naturaleza y costumbres de las tribus que constituirían el material humano para el admirable experimento jesuíta en el Paraguay. Los guaraníes eran una raza de origen caribe, de "fornidos varones" que amaban la guerra y cuyas rudas instituciones se acoplaban bien a su carácter belicoso y esforzado. Las tribus estaban gobernadas por un Consejo de Ancianos y sus prácticas económicas, muy primitivas, se orientaban principalmente a la pesca, la recolección de frutos y el cultivo elemental de la mandioca, el maíz y el tabaco. <<Hachas y cuchillos, martillos, lanzas y punzones de flechas, - dice Cova - eran las armas del guaraní para el diario trabajo y la propia defensa. En la guerra el guaraní usaba como escudo un disco de cuero de dantas o bien de madera de livianas fibras. Su talla ordinaria oscilaba alrededor de un metro con sesenta y cinco centímetros y es observación de un viajero del viejo mundo que el más diestro de los arqueros europeos, apenas podía con el arco de un guaraní de doce años. Como todos los pueblos primitivos, el guaraní era supersticioso; creía en duendes,

geniecillos y otras divinidades pobladoras de los ríos, los campos y las selvas
».

Los misioneros jesuítas consiguieron la conquista espiritual de estas tribus indómitas y primitivas, porque su manera de aproximarse a ellas se distinguió, desde el primer momento, del comportamiento seguido por los colonos criollos y españoles en los numerosos intentos que realizaron para incorporarlas al radio de la economía colonial. Misioneros solitarios e inermes penetraron en aquellos territorios inexplorados, que valerosamente habían defendido los indios, y para ganarse la atención y simpatía de los guaraníes se sirvieron de la música y del canto, que causaron primero la curiosidad y luego la franca adhesión de los aborígenes. Los instrumentos musicales de los misioneros rompieron la monotonía de la selva, y atraídos por sus melodías, comenzaron los indígenas a rodear a los sacerdotes blancos, algunos de los cuales tenían ya las primeras nociones de la lengua guaraní y pudieron, por tanto, establecer los primeros contactos humanos con los naturales. Fue ésta la época de los padres Lorenzana, Maceta, Díaz Taño y González - llamado este último el Demóstenes guaraní por su dominio de la lengua aborígen -, época que sería continuada por las actividades del padre Montoya, quien daría término a sus tareas con un libro célebre sobre las Reducciones del Paraguay. «La experiencia de los hechos - dice un cronista - fue sugiriendo a los jesuítas combinaciones ingeniosas para tocar de todos modos la sensibilidad de los naturales. Estudiaban con persistencia su índole, y no escapaba a esta investigación constante, el menor detalle, el más leve gesto. Simpatías y odios, gustos e indiferencias, todo era, materia aprovechable para los misioneros, que hábilmente tomaban en servicio de sus propósitos estas propensiones de sus futuros súbditos ».

Cumplidas las primeras tareas exploratorias del territorio, los misioneros se señalaron una extensa zona como escenario para su empresa civilizadora, y procedieron a fundar la primera Reducción, la de Loreto, que fue seguida inmediatamente de otras, hasta formar una cadena de pueblos localizados de acuerdo con una estrategia económica, pueblos que tendrían, ochenta años después, una población de cerca de doscientos mil indígenas.

¿Cómo dividieron la tierra los misioneros? En las Reducciones guaraníes se estableció el mismo régimen agrario cuyas modalidades pudimos apreciar en las misiones jesuítas en los llanos orientales del Nuevo Reino. El terreno, se distribuyó, en cada Reducción, en dos grandes zonas: la primera comprendía los lotes individuales a cuya tenencia temporal tenían derecho los miembros de la comunidad, zona que en idioma guaraní se llamaba *Ábamba*, o sea Campo del Hombre; la otra porción, la más extensa, la formaba el Campo de Dios o *Tupambaé*, que debía cultivarse en común por todos los indios, y cuyos productos se guardaban en los graneros públicos, para ser empleados en usos de beneficio colectivo. Los principales elementos de labranza, especialmente los arados y las yuntas de bueyes, tenían, la calidad de *propiedad pública*, y estaban concentrados en granjas especiales, a las cuales debían solicitarse en tiempos de siembra. Toda la tierra, empezando por los lotes individuales, estaba sujeta a periódicas rotaciones, a fin de permitir su descanso y obtener la mayor utilización posible de las mejores zonas. Refiriéndose a este tipo de problemas, dice el padre jesuíta Peramás, uno de los misioneros del Paraguay: <<Los bueyes comunes eran prestados por turno a cada jefe de familia, para que arase el campo que le pertenecía... Los campos de propiedad particular no eran siempre los mismos, pues cuando la tierra ya estaba cansada y había perdido su fertilidad, se elegían nuevos campos... En los campos comunes (tupambaé) cada ciudadano trabajaba para la Comunidad en determinados días del año, pues aún el alcalde y los magistrados, estudiaban agricultura. Esto lo hubiera aprobado, sin duda, el célebre Tomás Moro, quien deseaba que todos los integrantes de su república *Utopia* participasen de la agricultura. De igual manera, el templo, las casas particulares y las demás edificaciones de la ciudad se construían y refaccionaban por el *trabajo común*... Había, además, indios designados *ex professo*, que cuidaban el ganado vacuno, muy numeroso en todos los pueblos; otros, el caballar, que era también de propiedad pública, y otros apacentaban las ovejas >>.

En las fases iniciales de desarrollo de las Misiones, los jesuitas dieron particular importancia a la producción, en los Campos de Dios, de ciertos frutos, como la yerba *mate*, que tenían gran demanda en el área de la

economía colonial y cuya exportación permitía a los misioneros adquirir, tanto en los dominios españoles como en el extranjero, los instrumentos de labranza, semillas y artefactos mecánicos indispensables para las pequeñas industrias que permitirían a los indios el disfrute de las comodidades propias de la vida civilizada.

La construcción de pueblos se acomodó estrictamente a las exigencias del sistema económico adoptado por los misioneros. La siguiente descripción, hecha por Peramás, da una idea bastante exacta del interior y características del área urbana de las Reducciones paraguayas: «El centro de la colonia - dice - era siempre una Iglesia amplia y por lo general bellamente adornada. A un lado de la Iglesia se encontraba el cementerio, y al otro lado el Colegio, que incluía también la escuela. Al lado de ésta se levantaba la Casa Municipal, con los graneros públicos y los talleres de los oficios industriales y artesanales. Al lado del cementerio estaba la *Casa de viudas*, de la cual una parte servía también para hospital. Delante de la Iglesia había siempre una gran plaza con una estatua, y alrededor se extendían, generalmente en disposición de rectángulo, las viviendas particulares de los indios, con sus aleros salientes y galerías. Una policía india cuidaba de la tranquilidad y el orden, poniendo en ello la mayor suavidad y consideración. Si se hacía necesario exigir cuentas a un transgresor de la ley, primero era reprendido por el Corregidor, y sólo cuando este expediente no servía de nada, podían fallarse castigos de prisión o azotes. La pena de muerte estaba suprimida por principio, y a los malhechores completamente incorregibles se les castigaba tan sólo con destierro a Reducciones más lejanas».

En la medida en que avanzaba el proceso de desarrollo de las misiones, los jesuitas introdujeron en ellas una avanzada división del trabajo, a fin de aumentar la productividad laboral de los indígenas y destinar, en forma permanente, extensas áreas territoriales a la producción de frutos exportables, cuya venta en el extranjero y en el ámbito de la economía colonial, debía permitir la adquisición de los elementos indispensables para acelerar el desarrollo. « El comercio exterior de la República India - dice

Fulop Miller - se efectuaba sin dinero; se cambiaban productos del país y artículos de manufactura indígena, como azúcar, cera, miel, tabaco, pieles, géneros de algodón, cuero, trabajos de torno y otros, por mercancías europeas. Exitos especiales tuvieron los padres jesuitas en la mejora del rústico *Ylex Paraguayensis*, hasta convertirlo en una especie de planta de té; el té obtenido de esta forma y llamado *té del Paraguay* constituyó por mucho tiempo uno de los más importantes artículos de exportación de las Reducciones. Todas las mercancías destinadas a la venta eran llevadas a Santa Fe o a Buenos Aires, donde los jesuitas regulaban por sí mismos el intercambio. Los ingresos que resultaban servían para la creación de nuevas instalaciones de índole industrial o agrícola ».

Una de las primeras preocupaciones de los misioneros jesuitas fue la de familiarizar a los indios con los oficios mecánicos y los principios elementales de las matemáticas. Ello los indujo a adoptar un sistema pedagógico cuyo objeto era enseñarlos a fijar la atención, porque los usos primitivos de su anterior vida salvaje, los inclinaban a ser distraídos y refractarios a todo trabajo que exigiera esfuerzos de concentración constante se explica por qué los jesuitas dieron particular importancia al establecimiento de relojería y talleres de fabricación de relojes en las Misiones; talleres y escuelas en los que los indios adquirirían el tipo de entrenamiento mental que necesitaban para incorporarse, de lleno, a los usos de la civilización mecánica. Procedimientos semejantes emplearon los jesuitas en otras regiones de América - como en el mismo Paraguay - y a ellos se refiere Jules Mancini en los siguientes términos: « Para realizar esta obra, la asombrosa aptitud psicológica de los jesuitas recurrió a medios cuyo delicado ingenio es de todo punto admirable. Por ejemplo, imponían a los indios trabajos que requerían tiempo y mucha habilidad, con objeto de desarrollar en ellos ese noble orgullo del trabajo cumplido, tan necesario para que se les tenga cariño. Los encajes que parecen tejidos por arañas, o las joyas minuciosamente cinceladas, que los indios del Paraguay o de México fabrican aún hoy día, no sin orgullo, subsisten cual testimonio de la destreza y de la emulación que los misioneros supieron despertar en otro

tiempo en el alma obscura de los guaraníes o de las hordas aborígenes de Nueva España ».

De esta manera pudieron los misioneros, con sorprendente rapidez, modificar los hábitos mentales de unos pueblos que encontraron desnudos en las selvas, y a la división del trabajo en materias agrícolas, sucedió la división del trabajo en el campo de los oficios y las industrias. En forma gradual la población de las misiones se fue incorporando a los "pueblos" e ingresando, tras la debida preparación en los talleres y escuelas de oficios, en una economía de muy definidas tendencias industriales. Lo mismo puede decirse de las nuevas generaciones aborígenes, cuya participación en la vida económica de las Reducciones se produjo cuando ellas habían vencido ya las fases más difíciles del proceso de desarrollo. El protestante alemán Bach nos dejó la siguiente descripción del aspecto que presentaba la actividad industrial en una de las Reducciones guaraníes: <<En el patio estaba colocado - dice - el molino de azúcar y en las habitaciones, en torno, trabajaban los ocupados en la refinería del azúcar, los herreros, los plateros, los carpinteros, los ebanistas, los torneros, los curtidores, y los tejedores, con más de 40 ó 50 telares ».

Las Reducciones tenían, también, escuelas para la enseñanza de primeras letras y humanidades. Las clases se daban en guaraní y los misioneros elaboraron, en esa lengua, manuales elementales para la instrucción en las más variadas materias y redujeron a reglas científicas la estructura fonética y gramatical del idioma guaraní. Los indios aprendía en las escuelas, como lo observa Bauza, <<la doctrina cristiana, el conocimiento de los números, el nombre de los días de la semana, el de los meses de cada año, y la definición de muchos objetos por el mismo sistema de raciocinio tan preconizado hoy como novedoso, y tan conocido, sin embargo, por los jesuítas, que lo aplicaban desde entonces, sin hacer de ello un mérito excepcional... Había en todos los pueblos escuelas de primeras letras, latinidad, música y baile, como diferentes talleres de impresores, escultores, carpinteros, relojeros, torneros, sastres, bordadores y otros, de donde salían buenos profesores de todas estas artes, y excelentes ejemplares

de su aplicación, según se ve todavía en las esculturas y artefactos que el tiempo ha preservado, y en las ediciones de ciencia y arte que forman la riqueza de ciertas bibliotecas... Bastante cautos los jesuítas para no dejar caer a los indios en los peligros del ocio, llenaban los intervalos libres con bailes y representaciones teatrales>>.

La moneda, como tal, era desconocida en las Reducciones y en las etapas más avanzadas de su desarrollo, cuando estaba en marcha el proceso de capitalización colectiva, se adoptó por los misioneros el sistema de dar a todos los miembros de la Comunidad, sin distinciones, una cantidad igual de bienes de consumo, la cual se fue aumentando en la medida que se incrementaba la riqueza social de las Reducciones. En el plano económico existía, por tanto, una completa igualdad, y el nivel de vida se graduaba en proporción con los avances del desarrollo general de la Comunidad. «Esmerábanse los misioneros - dice Bauza - por mantener una perfecta igualdad entre todos los indios, así en el traje como en la asistencia a los trabajos. Las autoridades debían ser las primeras en concurrir al sitio donde iban todos a trabajar, sin excepción de sexo o calidad, y esta tendencia igualitaria se llevaba a cabo con tanta energía, que los cabildantes sólo se distinguían por sus varas ».

Ello no quiere decir que en las Reducciones faltaran los estímulos y recompensas indispensables para mantener la actividad en cualquier género social, sino que esos estímulos no operaban en el *plano económico*, sino en el cívico, el político y el religioso. La consagración en el trabajo, los actos distinguidos en la defensa militar de las Misiones, aquellas iniciativas que de alguna manera podían favorecer a la Comunidad, se recompensaban con el otorgamiento de condecoraciones, la incorporación a las Cofradías Religiosas, en las que existía toda una escala de grados honoríficos, y muy particularmente con el ascenso a los *mandos políticos* de las Reducciones - como los Cabildos y las Alcaldías - para cuya elección los padres misioneros elaboraban listas de nombres, listas sobre las cuales los indios, por votación, seleccionaban a sus mandatarios. De esta manera se mantenía la más completa igualdad económica y se llevaba a las jerarquías políticas a quienes

se habían distinguido en las tareas productivas. El sistema permitía a los misioneros conservar el control que parecía indispensable para evitar que los indios se dejaran vencer por las tendencias supervivientes de su anterior vida salvaje y se produjera así una brusca ruptura del ritmo de desarrollo económico.

Ello explica las severas precauciones que tomaron los jesuitas para reducir, al mínimo posible, los contactos de los indios con los criollos y europeos. Razones sobaban para esta actitud precautelativa, porque los pobladores portugueses y españoles amenazaban seriamente la libertad y bienestar de los naturales y el contacto permanente de los indios con los colonizadores blancos podía contagiarlos de sus desmedidos apetitos de lucro individual, circunstancia peligrosa en la etapa crítica de la capitalización colectiva y de las grandes inversiones exigidas por la naturaleza del experimento guaraní. No resulta inusitado, por tanto, el régimen que adoptaron los padres de la Compañía cuando el gran desarrollo económico de las Misiones convirtió su comercio exterior en una de las actividades más apetecidas y las Reducciones se vieron asediadas por comerciantes, que se disputaban el privilegio de distribuir su producción exportable. << En algunos pueblos de las Reducciones, como San Javier, San José y Santo Corazón - dice Bach - se construyeron fuera de la población las llamadas *Ramadas*, provistas de todo lo necesario, y donde los comerciantes extranjeros tenían que hospedarse. Encontraban allí buena comida, buena bebida, buena cama y todas las deseables comodidades y ello gratuitamente; pero se les vigilaba casi como a prisioneros de Estado. Enseguida de llegados, todas las entradas de la ramada las tomaban los guardianes, a quienes estaba terminantemente prohibido hablar palabra con ellos... Tres días podía pasar el comerciante extranjero en la *Ramada* ».

El ingenio publicitario y propagandista de los Encomenderos y traficantes de esclavos no alcanzó entonces para acusar a los jesuitas de haber tendido una "Cortina de Hierro" o una "Cortina de Bambú" alrededor de las misiones; pero la necesidad de combatir un experimento que constituía una verdadera amenaza para los más poderosos intereses creados

de la economía colonial, se tradujo en la aseveración de "que los jesuitas trabajaban, en realidad, para la creación de un Imperio Independiente Indio, bajo su soberanía".

Naturalmente que no faltó tampoco, como no podía faltar, la sugerencia de que los jesuitas se estaban enriqueciendo con el producto del comercio exterior de las misiones. Este cargo fue formulado por los miembros de las Ordenes religiosas rivales de la Compañía y sólo su carácter contradictorio lo lo privó, tempranamente, de toda verosimilitud. A las autoridades españolas, aún a las menos versadas en cuestiones económicas, no podía ocultárseles que el veloz ritmo de crecimiento de las Misiones guaraníes únicamente era explicable por la realización de cuantiosas inversiones en ellas, y tales inversiones sólo podían tener origen en recursos producidos en el ámbito de las mismas Reducciones o en capitales externos aportados por la misma Compañía de Jesús. En cualquiera de los dos casos fallaba la hipótesis de un enriquecimiento indebido por parte de los jesuitas y ello explica por qué dicha acusación se descartó tempranamente y se optó, en cambio, por destacar los peligros que entrañaban las Misiones jesuitas para el tranquilo ejercicio de la soberanía española en el Nuevo Mundo. La sugerencia de que los discípulos de Loyola trataban de formar un Imperio Indígena Independiente en América llegó a ser el tema favorito de los enemigos de la Orden y para darle cierta verosimilitud se sirvieron de las instituciones defensivas, de carácter militar, que los jesuitas se vieron obligados a establecer en las Reducciones. Conviene, por tanto, hacer una consideración somera de la naturaleza y significado de esas instituciones.

La necesidad de una adecuada protección militar de las Misiones se planteó desde temprano a los padres jesuitas, por qué ellas lindaban, por el Norte, con las posesiones portuguesas del Brasil, en las cuales se practicaba no sólo la esclavitud de los africanos, sino también de los indios, de manera que resultaba extraordinariamente lucrativa la organización de partidas armadas, en las zonas fronterizas, para capturar a los indios de las Reducciones y llevarlos a los grandes mercados de esclavos del Brasil. «

Cada vez era más frecuente - dice Fulop Miller - que los jesuitas se pronunciaran contra la vieja costumbre de la cacería de indios y de los mercados de esclavos, y tomaran francamente el partido de los aborígenes en contra de los blancos. Así, predicó una vez el padre jesuita Anchietta en las plazas de Río de Janeiro, después de haber gestionado un tratado de paz con la tribu de los *tamuyos* declarando Anchietta que los dichos *tamuyos*, en su lucha con los portugueses, habían estado absolutamente en su derecho. "Vosotros los habéis atacado - gritó a los asombrados portugueses - y los habéis hecho esclavos contra el derecho de la naturaleza..." Pronto se inculcó a los jesuitas de hacer causa común con los indios contra los blancos y de querer también quebrantar la obediencia de los salvajes hacia las autoridades reales, pintándoles los vicios de los europeos ».

Este género de argumentos servía para disfrazar las actividades esclavistas de los portugueses y particularmente los de un pueblo de mestizos, los famosos "mamelucos", que habitaban al sur del Brasil y cuyas partidas montadas y con armas de fuego, efectuaban incursiones regulares en las Reducciones guaraníes a fin de proveerse de los indios que necesitaban para alimentar su odioso comercio humano defender las Reducciones de los continuos ataques de los "mamelucos", los padres jesuitas llamaron a filas a los indios organizaron un verdadero Ejército Permanente y uniformado, fortines defensivos en el Norte y equiparon sus nuevas milicias con artillería, la cual se fabricó, en un principio, con tubos de guadua forrados en cuero, y finalmente fue dotada de auténticos cañones de bronce, parte adquiridos en Europa y parte fabricados en los talleres de fundición de las Reducciones. Estas medidas se complementaron con la instrucción efficacísima dada por los misioneros a la oficialidad indígena en cuestiones de táctica y estrategia, empleo de la artillería, construcción de defensas y estudio topográfico de los terrenos. Ya veremos la influencia que tuvieron estas lecciones en el comportamiento de los indios guaraníes.

Cuando el Ejército indígena no estaba en acción en las fronteras, sus mandos lo dividían en dos grandes partidos, los cuales se dedicaban a riguroso entrenamiento en maniobras y espectaculares simulacros de batalla.

« Todos los lunes - escribía el Superior de las Misiones al General de la Orden - el Corregidor de la población pasa revista en la plaza pública y manda ejercicios a las tropas. Se dividen en dos bandos, que se atacan mutuamente, y ponen a veces tanto afán, que hay que tocar retirada, para que no ocurra alguna desgracia... Continuamente patrulla un cuerpo de caballería por los alrededores y avisa todo lo que observa. Los desfiladeros por los cuales se podría penetrar en el país (las misiones), están severamente vigilados... Si se presentara algún peligro, podríamos poner en pie de guerra, en el acto, treinta mil indios a caballo, muy ejercitados en llevar el fusil, manejar el sable, formar en escuadrón y maniobrar debidamente. Han sido todos escogidos por nuestros padres y por ellos instruidos en los ejercicios militares ». Por su parte, el misionero suizo Sepp, quien vivió las Reducciones guaraníes en su época de esplendor, nos dejó el siguiente relato de su organización militar: <<Al amanecer - dice - desenharcamos y fuimos recibidos por los indios en las orillas con alegre griterío de *Topacú, Topacú*.. Luego aparecieron en el río dos barcos hermosos, con aspecto de galeras armadas, llenos de tamborileros, tocadores de dulzainas, trompeteros y mosqueteros. Tocaban música, sonaban flautas y se disparaban tiros; y entre los dos barcos se produjo un simulacro guerrero. Los indios saltaban al río y luchaban entre sí, tan pronto sobre el agua, tan pronto debajo de ella, que era un gusto contemplarlo. Al fin todos, nadando, rodearon nuestros barcos y nos saludaron amablemente. En la orilla estaban el Padre Superior con dos escuadrones de caballería y dos compañías de infantes, todos indios, pero con uniforme español, vestidos con extrema elegancia. Sus armas eran sables, fusiles, arcos y lazos; simulaban un combate muy bonito ».

¿Cómo fueron posibles los sorprendentes resultados de las Reducciones guaraníes? ¿Qué circunstancias permitieron que los indios, hallados por los jesuitas desnudos en las selvas, llegaran, en menos de una centuria a vivir en treinta y un Reducciones, donde tenían sus casas, escuelas, talleres de oficios, iglesias y un nuevo y asombroso género de vida? ¿Qué sucedió para que en el ámbito de las misiones guaraníes se presentaran hechos tan significativos como los que Fulop Miller relata así: << Las mujeres indias imitaban de manera fiel los ricos encajes de Brabante, y un grupo de obreros indios

construyó hasta un órgano excelente, con arreglo al modelo europeo. Los indios esculpían figuras y copiaban los libros de misa, de suerte que nadie podía decir cuál era el ejemplar impreso y cuál el escrito... Las trompetas construidas por los indios igualaban a los productos de la industria musical de Nuremberg, y sus relojes no cedían a los fabricados en los talleres de Ausburgo>>?

La respuesta para estos interrogantes se encuentra en la naturaleza misma del sistema misionero jesuíta, el cual establecía una conexión indisoluble entre la propagación de la fe y el mejoramiento de las condiciones de vida de los nuevos adeptos al cristianismo. La técnica del *desarrollo económico* se impuso a los jesuítas porque sus empresas misioneras en América les colocaron frente a la dramática realidad que hoy solemos denominar "problemas de los pueblos atrasados". Para romper el círculo de la miseria y el subdesarrollo, los misioneros acudieron a la técnica de la capitalización socialista y dirigieron la inversión de los ahorros sociales por canales capaces de acelerar el desarrollo y de determinar un ascenso gradual de los niveles de vida. Fue ésta una auténtica empresa de construcción socialista, cuya filosofía y propósitos describió, en los siguientes términos, el gran historiador uruguayo, don Francisco Bauza: << Por primera vez se hacía en los dominios americanos de España, el ensayo leal de la civilización cristiana en toda su pureza, sin que fuera parte a perturbarlo las maléficas interurrencias que disolvieron lo esfuerzos de Las Casas y desacreditaron los trabajos de tantos otros cooperadores suyos. Por primera vez, también desde que el cristianismo era doctrina y ley aceptada por el mundo, se producía en un rincón del universo la lucha de la idea solidaria contra los inconvenientes de la fuerza material y las contrariedades de la barbarie... Los jesuítas introdujeron en sus Reducciones los elementos más avanzados de la civilización. Todos los oficios mecánicos, todas las artes útiles fueron enseñadas a los indígenes guaraníes: <<Parecían - escribió - un triunfo de la humanidad ». Nada mejor podría decirse de las Misiones jesuítas. ¿Cómo no iban a ser un triunfo, si en las Reducciones paraguayas se avanzó revolucionariamente en la exploración de las vías más idóneas para

resolver el doble problema de la *justicia social* y el *desarrollo económico* de los pueblos atrasados?

Fue, paradójicamente, el éxito del experimento jesuíta en la América española, la causa de las poderosas hostilidades que él suscitó, porque la dinámica acelerada de su desarrollo puso a la economía misionera en contradicción con el lento ritmo del crecimiento de la economía colonial. La elevada productividad de las Misiones no sólo desplazó de los mercados a los productos similares de los dominios españoles, sino que determinó el rápido traslado, hacia ellas, de los capitales ociosos, como lo demuestran los comentarios del Mariscal Alvarado, citados en el capítulo anterior. Para defender la producción ineficiente de los criollos y pobladores peninsulares, el Estado español llegó hasta el extremo de fijar, a las misiones guaraníes, cuotas máximas de exportación de algunos de sus productos, como la *yerba mate*. José Carlos Mariátegui, quien inició la aplicación del método marxista a las realidades socioeconómicas de la historia hispanoamericana, captó bien la explosiva naturaleza de este conflicto y en su libro "Siete Ensayos" dice textualmente: «Sólo los jesuítas, con su orgánico positivismo, mostraron acaso en el Perú como en otras tierras de América, *aptitud de creación económica*. Los latifundios que les fueron asignados prosperaron. Los vestigios de su organización restan como una huella duradera. Quien recuerde el vasto experimento de los jesuítas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon la tendencia natural de los indígenas al comunismo, no puede sorprenderse absolutamente de que esta Congregación de Hijos de San Ignacio de Loyola, como los llama Unamuno, fuese capaz de crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores y clérigos, entregados en Lima a una vida muelle y sensual, no se ocuparon nunca de formar ».

La existencia del poderoso núcleo progresista de las Misiones jesuitas, cuya dinámica de crecimiento dejaba en rezago, día por día, a la masa estacionaria de la economía criolla y española, sólo podía originar, como efectivamente originó, tensiones permanentes entre los dos sistemas productivos. A los blancos, a la raza conquistadora de América y a las

mismas autoridades españolas, les resultaba cada vez más difícil tolerar un experimento, como el de las misiones jesuítas, que permitía a los indios un ritmo de desarrollo bien superior al de la economía organizada por la clase dominante colonial. El solo avance de las Misiones en materias industriales, en momentos en que los españoles y criollos no habían superado la etapa feudal de la Encomienda y el latifundio, ponía en tela de juicio la tradicional creencia en la "estupidez" e "inferioridad" de los indios y obligaba, de continuar el proceso, a una profunda revisión de los conceptos sobre los cuales se había edificado la hegemonía de la raza blanca sobre los aborígenes americanos. El conflicto era inevitable y los jesuitas no parecían resueltos a evadirlo, como lo demuestra su obra teatral en las misiones del Paraguay, México y el Perú, donde presentaron comedias de carácter *indiófilo* y de tendencias anticoloniales, como la titulada "El rico despilfarrador y el pobre Lázaro" o las que escribió el padre jesuíta Anchieta, en las cuales se hacía la más devastadora crítica de los colonos y Encomendadores y la franca defensa de los aborígenes del Nuevo Mundo. En la medida que transcurrían los años se tornaba más densa la atmósfera de crisis y era fácil suponer que un pequeño incidente o la menor fricción habrían de desatar un conflicto de extraordinarias consecuencias. « La transformación- dice Jules Mancini - que se efectuaba en las ideas de la joven América bajo el impulso de las enseñanzas progresistas de los jesuítas no tenía probabilidades de seguir desarrollándose, sin peligros para la conservación del imperio colonial, sino bajo la expresa condición de interesar a aquellos mismos de quienes dependía orientar, a su antojo, los movimientos del espíritu público... La prosperidad material y moral de las colonias a fines del siglo XVIII había sido preparada de antemano por los jesuíta imprenta, que en 1535 introdujeron ellos en México, y cincuenta años más tarde en el Perú y la Nueva Granada; las bibliotecas, relativamente ricas, instaladas en sus Colegios; los estudios locales que emprendieron desde los primeros tiempos y que salvaron del olvido la historia y la lengua de las razas autóctonas, sirvieron de base al despertar de la curiosidad científica, favorecida en sumo grado por los jesuítas, cuando llegó el momento oportuno. Casi todos los hombres ilustres de la época colonial les

pertenecen: Maldonado y Sotomayor, Mutis, José Domingo Duquesne, que encontró en la Nueva Granada los rastros de la casi abolida civilización muysca. En sus Seminarios se habían formado Moreno, y Escandón, Luna Pizarro, renovadores del método filosófico en las Universidades de Santa Fe y Arequipa; Martínez de Rosas, que profesó Derecho Natural en las de Chile; Manuel Salas, fundador de la primera cátedra de matemáticas en la Universidad de Santiago y el Deán Funes cuyas doctrinas morales y políticas, tan avanzadas como atrevidas, predispusieron sin duda a la juventud de Córdoba a los próximos contagios revolucionarios>>

EL DESPOTISMO ILUSTRADO

Distancias entre el ideal y la realidad. - La Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre. - Crisis de la Escatología. - La oportunidad perdida. - Insurgencia de la razón. - Los Mitos racionalistas. - Hacia una nueva coyunda. - Los filósofos de la Ilustración. - El poder sin frenos éticos. - Los Borbones. - "El Estado soy yo". - Conflictos entre los déspotas y las doctrinas de Suárez y Mariana. - Comienza la Crisis. - Represalias en América. - Las fantasías del Obispo Cárdenas. - El Tratado de Madrid. - Rebelión en las Misiones. - El Cacique Sepee. - Una de las páginas más bellas de la Historia de América. - Carlos III. - Motín de Esquilache. - Lluvia de Pragmáticas. - Los inquisidores de la Edad de las Luces. - La bóveda de los muertos. - Elección de Clemente XIV. - "Dominus ac Redemptor". - Las grandezas de la clandestinidad. - Precursores de la Independencia. - Llaneros y gauchos. - La Proclama del jesuita Juan Pablo Vizcardo.

La concepción medioeval de la *Ciudad de Dios* fue por mucho tiempo una fuente generadora de grandes energías morales, porque ella indujo a los hombres a seguir las normas de una estricta disciplina ética para esperar confiadamente el próximo advenimiento de esa "*Civitas Dei*", en la que "ya no habrá muerte, ni llanto, ni habrá más dolor, porque todas las cosas de antes son pasadas". Debe reconocerse, no obstante, que la despreocupación religiosa por las cosas de este mundo, derivada de esta concepción, inclinó a los creyentes y a la propia Iglesia a permitir que adquirieran un carácter permanente las transacciones y compromisos que con las instituciones del mundo clásico y las costumbres de los pueblos bárbaros, hubo de aceptar el Cristianismo en sus primeros tiempos. La estabilización de estos compromisos y el gradual apego de la teología medioeval a ellos, condujo a un progresivo distanciamiento en el ideal de la Ciudad de Dios y la realidad de la Ciudad del Hombre, y el mundo medioeval se fue organizando con

notoria carencia de ese dinamismo ético que salva a las sociedades de estancarse en estratificaciones injustas. El que la Escolástica hubiera preferido utilizar la filosofía del más seco y falto de calor humano de los pensadores griegos, Aristóteles, explica la grave dicotomía que fue estableciéndose entre los auténticos ideales del Cristianismo y las realidades de la sociedad medioeval. La ética revolucionaria de Jesús, presentada con los silogismos de Aristóteles - el filósofo *statu-quo* -, era la más perfecta versión de una época que había renunciado prematuramente a transformar el mundo y tendía a acomodarse, con excesiva facilidad, a los intereses creados.

Este progresivo divorcio entre el ideal y la realidad pudo mantenerse mientras la convicción escatológica en el próximo advenimiento de la Ciudad de Dios sirvió de eficaz sustituto a las realidades, nada halagadoras, de la Edad Media. Pero las premisas de ese equilibrio precario comenzaron a conmoverse cuando el alejamiento inevitable de "la consumación de los tiempos" permitió a los hombres adquirir conciencia de las muchas injusticias que formaban la materia concreta de su vida terrenal y preguntarse si acaso no tenían derecho a prestar mayor atención a las condiciones propias de su existencia en este mundo.

El gran acierto de Ignacio de Loyola se descubre, precisamente, en su convicción de que la universalidad de la Iglesia sólo podía salvarse del impacto de estos acontecimientos revolucionarios, si ella se mostraba capaz de aproximar nuevamente el *ideal* a la *realidad*, de superar la solución de continuidad que se había establecido, en la Edad Media, entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre. Así se explican las trascendentales Innovaciones introducidas por Loyola y sus discípulos en el campo de la Teología, con la doctrina del libre albedrío; en el de la política, con la doctrina de la Soberanía Popular, y en el de la Economía, con el trascendental experimento socialista de las misiones de América. Desafortunadamente para la Cristiandad, el grandioso esfuerzo realizado por los discípulos de Loyola chocó sistemáticamente con las vacilaciones del Vaticano y la agresiva oposición de todas las fuerzas eclesiásticas vinculadas a las realidades sociales de la Edad Media. Si hoy, en pleno siglo XX,

quienes profesan las enseñanzas de la escuela tomista hablan de la "Nueva Edad Media" y le otorgan a este inverosímil regreso al pasado el carácter de salvadora solución para los problemas del mundo moderno, fácilmente puede colegirse cuáles serían las dimensiones de la oposición a que hubieron de enfrentarse los jesuitas en los siglos XVII y XVIII. Así se comprenden los esfuerzos que realizaron para conseguir la convocatoria de un nuevo Concilio Ecuménico, que reconsiderara los problemas que en Trento quedaron indecisos y dotara a la Iglesia de una doctrina apropiada para tratar las grandes cuestiones económicas y sociales planteadas por la explosión del Renacimiento y la ética calvinista de los Elegidos. La simple propuesta de su convocatoria, sin embargo, causó la indignación de las Ordenes religiosas tradicionales y el mismo Pontífice, Clemente VIII - como lo anota Ranke -, exclamó airado: <<Se atreven a todo, a todo >>.

Como los discípulos de Loyola no contaron con la colaboración eclesiástica que necesitaban para realizar una empresa que hubiera sido salvadora para la Iglesia, y sólo se pensó entonces en la terca defensa de la teología medioeval, las fuerzas de renovación que estaban trabajando el piso de la Cultura de Occidente y las legítimas aspiraciones de la inteligencia humana se vieron empujadas, poco a poco, a la solución cuyos peligros entrevió San Ignacio: a construir la Ciudad del Hombre, no con la colaboración de la Iglesia, sino *contra* ella. Para llevar a cabo este histórico acto de rebeldía, era indispensable tomar una actitud más radical que la de la Reforma; era necesario ofrecer una alternativa distinta a la manera como la teología medioeval se había servido de la "facultad razonante" del hombre, manera que no entrañaba, como suele creerse, una ausencia de operaciones racionales, sino la limitación de la función pensante a comprobar, a posteriori, y por medio de los silogismos aristotélicos, las grandes síntesis agustino-tomistas y la Cosmología derivada del Génesis.

Desafortunadamente esta reivindicación de los fueros racionales del hombre, por tantos motivos legítima y necesaria, se sirvió de unas premisas, o puntos de partida, que debían establecer una coyunda sobre la inteligencia no menos restrictiva que las fórmulas teológicas de la Edad Media. La

primera de tales premisas fue la suposición, nunca verificada por los filósofos, de que el Universo y la Naturaleza funcionaban de acuerdo con las mismas leyes que presidían las operaciones de la mente humana y que el hombre podía entenderlos, como entendía un problema mecánico o matemático. De este Mito racionalista debían derivarse los errores en que incurrieron los filósofos, porque el supuesto de que el Universo y la Razón coincidían siempre, los indujo a creer que bastaba libertar la inteligencia de todo concepto previo, de carácter cultural o ético, para que ella arribara a conclusiones no sólo verídicas sino también *saludables* para la felicidad de los hombres. Como se creyó que el mecanismo pensante del hombre conducía necesariamente a las nociones de justicia, fraternidad, bondad, virtud y solidaridad - conceptos que las religiones habían utilizado como premisas y no como *conclusiones* del pensamiento -, sólo tardíamente se vino a descubrir que la Razón, una vez desembarazada de sus amarras teológicas, había buscado su nuevo centro de gravedad en el rápido acomodamiento a las más brutales y egoístas realidades sociales de la época. Los filósofos de los siglos XVII y XVIII salieron en busca de *verdades universales* y regresaron con una pesada carga de compromisos y transacciones con los intereses creados del mundo en que vivían. Partieron en busca de la Ciencia del Estado y sólo alcanzaron a formular la teoría del Estado Burgués; intentaron descubrir las "leyes naturales" de la Economía y no hicieron cosa distinta de darle una presentación pseudo-científica a los más notorios intereses de la burguesía; se empeñaron en encontrar los fundamentos objetivos de una moral emancipada de la Religión y no consiguieron sino construir los principios de una "moral utilitarista" designada mañosamente para justificar la conducta rapaz de las clases acaudaladas. Las causas de este proceso las describió un gran poeta de la época en la siguiente estrofa:

<<Si sólo la razón abstracta regula la mente, en sórdido egoísmo ella se confinará; se moverá en un vórtice, separada y solitaria, y sólo sentirá su propio interés ».

A fin de saber a dónde desembocaron los filósofos de la Edad de las Luces en su intento de libertar la Razón de las antiguas trabas de la teología,

oigamos las opiniones de algunos de ellos con respecto a las más significativas cuestiones sociales y económicas. Diderot, uno de los directores de la Enciclopedia, dice en sus "Obras Filosóficas", al referirse a la propiedad: <<Los hombres que en sociedad poseen bienes, poseen una porción de la riqueza general de la que son amos en absoluto, *sobre la que tienen los poderes de un Rey para usarla o abusar de ella a discreción*. Un ciudadano particular puede, a su antojo, cultivar su tierra o no cultivarla, sin que el gobierno tenga ningún derecho a inmiscuirse en la cuestión. Pues si media en los abusos de la propiedad no tardará en mediar también en sus usos. Toda noción verdadera de propiedad o libertad acaba cuando esto sucede ».

El caso de Voltaire es significativo no sólo por lo que él dice sino por su categoría de jefe indiscutible de los filósofos de la Ilustración. « Es inevitable - escribió en su Diccionario Filosófico - que la humanidad debe estar dividida en dos clases, con muchas subdivisiones: los opresores y los oprimidos. Afortunadamente, la costumbre, la necesidad y la falta de ocio, impiden a la mayoría de los oprimidos darse cuenta de su condición. La guerra civil estalla cuando la sienten, guerra que sólo puede acabar con la esclavitud del pueblo, *puesto que el poder soberano del Estado es el Dinero*». Y en su libro "El Siglo de Luis XIV", agrega: <<El Jornalero y el artesano deben estar reducidos a lo indispensable, para hacerlos trabajar; ésta es la naturaleza humana ». La manera como Voltaire concibe a Dios es típica, por otra parte, de los filósofos de la Ilustración: « Yo quiero que mi Procurador - dice -, mi sastre, mi mujer misma, crean en Dios, para no ser robado ni cornudo ». Con justicia declara Harold Laski, refiriéndose a los filósofos y particularmente a Voltaire: « En verdad que el valor de Voltaire para el negociante fue en este aspecto inconmensurable. Su visión era la filosofía del sentido común del hombre afortunado, por estar él mismo empeñado en grandes empresas económicas, ser rico y con hábitos de negociante... Su entusiasmo, por ejemplo, por esas libertades inglesas de expresión, de tolerancia religiosa, de la persona y de la propiedad que garantizaban el proceso judicial, era también por las libertades que buscaba. En Inglaterra - había escrito Voltaire - la Bolsa aplica el término de *infíel*

sólo a los que se quiebran. Esa era la moralidad secular que requería la época... A esto se añadió, en los escritos de Necker, una verdadera devoción por la religión, en la inteligencia de que se la mantuviera en su verdadero lugar. Con esto se quería decir dos cosas: en primer lugar que la época no se proponía permitirle a la religión que interviniera en el importante negocio de hacer fortuna; en segundo, que ella necesitaba que de sus principios subsistiera una función bastante como para mantener a la clase trabajadora en su propio lugar... *La religión se convirtió en un asunto privado entre el ciudadano y su Dios y su Iglesia en el caso de quienes tenían una posición económica; en el pobre se hizo una institución con el contenido social de una necesidad para el orden público* ».

El tipo de razones que indujeron a los filósofos de la Edad de las Luces a renunciar a su inicial y desinteresada búsqueda de la Verdad, para convertirse en los abogados de los poderes de la riqueza, se encuentran bien explicados en los "Ensayos", de David Hume, quien al respecto dice: No es sino muy mal portado el hombre que emite una teoría, por verdadera que sea, que mueva a costumbres *peligrosas y perniciosas*. ¿Para qué hurgar en esos rincones de la naturaleza, con diseminación de molestias a todo el ruedo Las verdades perniciosas para la sociedad, si las hubiere, cederán ante los errores que son saludables y *ventajosos* ».

Es necesario reconocer, no obstante, que el mayor beneficiado con las especulaciones intelectuales de los filósofos fue, inicialmente, el Despotismo. Para comprender la naturaleza de este extraño proceso tenerse en cuenta que las Monarquías tradicionales no disponían entonces de lo que hoy llamaríamos un Poder Absoluto. La autoridad de los Reyes estaba limitada no sólo por la existencia de instituciones soberanas o semisoberanas, como las Cortes, los fueros, los municipios, etc., sino que ella estaba sujeta, principalmente, a las normas de una concepción religiosa del mundo, que había impregnado el clima espiritual de la época y tuvo, durante la Edad Media, mayor eficacia para limitar los actos abusivos del poder público, que la que han demostrado tener, en el mundo moderno, las llamadas Constituciones *escritas*. Nada tiene, pues, de extraño; que el ataque

de los filósofos a la moral, la teología y la religión tradicionales, se tradujera en el derrumbe de los principios que habían moderado y limitado el poder monárquico. Entonces comenzó a sustituirse la vieja idea de que el Rey era un servidor del Estado por la nueva práctica de convertir a la autoridad en fin de sí misma, y, de las ruinas de la cultura medioeval, emergió la realidad descarnada del Poder desprovisto de todo freno, que Luis XIV definió en su sentencia clásica: <<El Estado soy yo>>.

A esta concomitancia entre el desbordamiento del poder de los Reyes y las especulaciones intelectuales de los filósofos se la ha definido con el calificativo de "Despotismo Ilustrado", calificativo que resume las dos corrientes que dieron origen a ese típico fenómeno del siglo XVIII. No es, entonces, curioso que Voltaire, el más célebre representante de la llamada Edad de la Razón, fuera, a la vez, el favorito y contemplado de los déspotas de su tiempo y hasta gozara de pingües pensiones otorgadas por ellos.

Fue con el propósito de defender el disfrute de un poder *sin limites*, que los déspotas del siglo XVIII se coaligaron con la clase social que andaba en busca de un desenfreno similar: la burguesía. La alianza fue posible porque el apetito hegemónico de los nuevos socios operaba en campos distintos: los Reyes querían el poder político sin limitaciones y los burgueses el poder absoluto sobre el *trabajo de los pobres*. Así se estableció, con la bendición de los filósofos, la nefasta alianza entre el Despotismo y la Plutocracia. Ambos se garantizaron "manos libres" en sus respectivas esferas: la burguesía se comprometió a respetar y defender, como lo hizo, el llamado "Derecho Divino de los Reyes", y éstos a prescindir de las tradiciones de las Monarquías clásicas, para dar plena vigencia á la fórmula de Voltaire: « *El jornalero y el artesano deben estar reducidos a lo indispensable, para hacerlos trabajar* ».

Conocidos estos antecedentes, nada tiene de inusitado el magno conflicto que, en el siglo XVIII, se produjo entre los Déspotas Ilustrados y la Compañía de Jesús. Si para combatir a los jesuitas se necesitó acudir a medidas-excepcionales de persecución, ello se debió a que los discípulos de Loyola tenían una posición enteramente nueva ante los problemas del

mundo moderno, posición que no era tan fácil de desprestigiar, con las burlas de los filósofos, como lo habían sido las doctrinas de la Edad Media. Gracias al genio de Loyola, los jesuitas se desembarazaron de las nociones discutibles o faltas de actualidad de la Escolástica y en el problema clave de la época, el de la Riqueza, levantaron las censuras de que ella había sido objeto por parte de los teólogos y canonistas y reivindicaron el derecho del hombre a construir un orden terrenal, designado para conseguir su bienestar en este mundo. «Los jesuitas - dice Bernhard Groethuysen - previeron el orto del hombre nuevo; fueron en muchas cosas, como en él fondo les reprochaban una y otra vez los jansenistas, precursores de un tiempo nuevo. Trataron de hacer justicia, en formas teológicas, *al nuevo espíritu... Los jesuitas reconocen el hombre profano como tal, adjudicándole una esfera de la vida en la que es su propio señor* ».

Debe, sin embargo, reconocerse que no se ha comprendido bien, como no lo comprendió Groethuysen en su celenre obra "La Conciencia Burguesa", la diferencia profunda que separa la reivindicación de la Riqueza hecha por los jesuitas, de aquella que es típica de los protestantes. Ambos están de acuerdo en que la Riqueza es uno de los elementos indispensables y más legítimos de la vida social y que el hombre tiene derecho a prestar toda su atención a la vida en este mundo, lo cual los separa por igual del espíritu de la Edad Media; pero los jesuitas, penetrados por la ética revolucionaria del Cristianismo, se niegan a dar el salto nefasto de Calvino, salto que estableció, como condición indispensable de la creación y desarrollo de la Riqueza, el que ella se constituyera en privilegio exclusivo de una minoría, cuyo éxito económico se suponía, por anticipado, en completo acuerdo con la felicidad de la especie humana. Los jesuitas, por el contrario, prefieren explorar vías distintas, porque no confían en que la concentración de la riqueza en pocas manos pueda servir para beneficio de la sociedad. El experimento de las Misiones de América no fue una cuestión casual, sino que él obedeció a la tendencia que empujaba a la Orden a buscar las normas que habrían de permitirle colocar la Riqueza al servicio de la comunidad y no de sus privilegiadas. Nada tuvo de inusitado el que el padre jesuita Paramás escribiera su célebre obra "La República de Platón y los

Guaraníes", en la cual registró las similitudes del experimento guaraní y de la sociedad soñada por Platón, con el propósito evidente de situar, en el plano de los valores universales, la naturaleza y características del ensayo realizado por la Compañía en las Misiones de América. De ahí que frecuentemente se acusara a los jesuitas, en el siglo XVIII, de pretender organizar el mundo como habían organizado los pueblos aborígenes y que un historiador tan destacado, como Oliveira Martins, no vacilara en repetir, en época reciente, esta afirmación: «Convertir - dice - al mundo en un Paraguay; he ahí el propósito de los padres jesuitas ».

La observación es evidentemente exagerada, porque a ningún jesuita se le ocurrió aplicar a los pueblos europeos, sin discriminaciones, las pautas y normas sociales que hicieron posible el rápido desarrollo económico de las misiones guaraníes; pero ella tiene un aspecto cierto en cuanto resalta la manera como los jesuitas se inclinaban a prohiar un género de organización social en el que la Riqueza asumía una función distinta de la de servir para solo beneficio de los burgueses, con vertidos por Calvino en Elegidos de Dios. De ahí que los predicadores de la Compañía de Jesús no demostraran muchas reservas mentales cuando se referían a los comerciantes, especuladores y usureros de la época: «De todo decía el jesuita Croiset - se busca sacar provecho: de los préstamos, de los socorros, de lo beneficios, hasta de las plagas que Dios manda a su pueblo... En cuanto se preve una buena ganancia, se pierde todo delicado sentimiento moral. Se quisiera que todo estuviera permitido, porque se abriga el deseo de que todo sirva, por fuerza, para enriquecerse ». Y el jesuita Bourdaloue, agregaba: «Para enriquecerse en breve tiempo, se abandona la inocencia, sin más preocuparse de los principios de la honradez; se llega, inclusive, a despojarse de todo sentimiento de humanidad, aprovechándose de la necesidad del pobre y condenando a muerte a viudas y huérfanos ».

Resulta fácil comprender, por tanto, la naturaleza del conflicto que se planteó, en el siglo XVIII, entre los Reyes de la Casa de Borbón - franceses, españoles y napolitanos - y quienes, como los jesuitas, defendían, la doctrina del origen popular de la Soberanía. Decirles a los Monarcas que su poder

venía del pueblo, y que el pueblo podía recobrarlo en cualquier momento, era lanzar un desafío intolerable a estos Déspotas que habían comenzado, gracias a los filósofos, a saborear las dimensiones del poder absoluto. Ello explica por qué la famosa obra del padre Mariana sobre el "tiranicidio" fue prohibida en Francia, como lo sería después en España y Portugal, y se ordenó quemarla por mano de los verdugos, en las plazas de las principales capitales europeas.

Tales fueron los prolegómenos de la conspiración organizada contra los jesuitas por los Borbones, sus Ministros, las plutocracias católicas y las Ordenes monásticas. Mientras en China se provocaba, artificialmente, el llamado Conflicto de los Ritos, a fin de liquidar las misiones de la Compañía y abrir las puertas del Asia al voraz imperialismo de Occidente, en Europa se condenaban las obras de sus teólogos y en las Misiones de la América española se buscaba un conflicto que sirviera de pretexto para expulsarlos del Nuevo Mundo. El camino estaba expedito para la colaboración de tan heterogéneos intereses, porque España había tenido el infortunio de que la dinastía de los Borbones se ciñera la Corona que un día honraron Isabel la Católica y Carlos V.

Las medidas de persecución contra la Compañía de Jesús comenzaron con una serie de Cédulas, expedidas por la Monarquía española, en las cuales se ordenaba, a las autoridades del Río de la Plata, visitar las Misiones guaraníes, con el pretexto de proteger a los indios de una supuesta opresión de los jesuitas. Como el Gobernador de Buenos Aires, Pedro Esteban Dávila, conocía la situación real de las Reducciones, nada hizo para cumplir providencias fundadas en tan falsas premisas, y ello dio motivo para que las Ordenes religiosas y los Encomenderos se sirvieran del Obispo del Paraguay, Fray Bernardino de Cárdenas, irreconciliable enemigo de los jesuitas, para embarcar a las autoridades del Plata en una política hostil contra las Misiones guaraníes. El Obispo Cárdenas comenzó su campaña declarando que la prosperidad de tales Misiones no se debía a los esfuerzos de los jesuitas ni a la naturaleza del sistema adoptado por ellos, sino a la

existencia, en el territorio de las mismas, de una riquísima mina de oro, que ocultaban celosamente los padres de la Compañía de Jesús.

Esta denuncia, con era de preverse, alertó a las autoridades españolas, las cuales despacharon una comisión visita dora a las misiones, a fin de localizar la supuesta mina de oro. Cuando fue posible verificar, tras acuciosas pesquisas, que en ellas no existía ni rastro de materiales auríferos, las autoridades, molestas por la burla de que habían sido objeto, pidieron al Obispo Cárdenas que se trasladara a las Reducciones a sustanciar personalmente sus cargos. El Prelado se negó y el texto de su respuesta sirve para apreciar los propósitos reales que lo indujeron a formular esta falsa acusación: « Las piedras que tienen tapado el oro - decía Cárdenas - son los padres de la Compañía de Jesús que existen en aquellas misiones: *hasta que salgan de ellas no podrá surtir efecto el descubrimiento* ».

No se crea, sin embargo, que el Obispo Cárdenas se contentó con estos actos hostiles, tan contrarios a su alta dignidad eclesiástica; temeroso de que las autoridades ya no prestaran fe a sus palabras, comisionó al cura Agustín de Carmona, familiar suyo, para que acusara a los jesuitas de enseñar a los neófitos guaraníes "cosas ridículas, vergonzosas y sucias y otras dignas de gran sentimiento y lágrimas, por sus herejías gravísimas, incluidas en los rezos y oraciones". Estos cargos se referían, en particular, a la traducción del Catecismo a la lengua guaraní efectuada por el padre Montoya, para la cual se sirvió de versiones anteriores de otros eclesiásticos, incluyendo un franciscano. Carmona objetaba, concretamente, la traducción de la palabra *Dios* por el vocablo *Tupá*, que, al decir suyo, significaba *hechicero* en guaraní, y de la palabra *Cristo* por los vocablos *Taira* y *Membirí*, equivalentes, según su denuncia, a "nacido de la unión sexual de una pareja".

Como puede advertirlo el lector, en las Reducciones guraníes se repetía exactamente el mismo conflicto que se presentó en las misiones de China. Las Ordenes religiosas y los Obispos daban comienzo a una campaña que, a la postre, serviría a los Ministros del "Despotismo Ilustrado" y a los intereses creados de la economía colonial para impugnar la conveniencia de las Misiones jesuitas en los dominios españoles. El padre Díaz Taño, jesuita

residente en el Plata - dice el historiador Bauza -, tomó la pluma para defender a su Orden, en un estudio nutrido y hábilmente redactado que aplastó a sus enemigos. Con una claridad magistral planteó la cuestión en el terreno de la historia, de la etimología y de la tradición; desenvolvió sus tesis bajo la autoridad de los Padres de la Iglesia, de los Sínodos de diversos obispados americanos, y de los lingüistas más famosos; y por último, coronó su demostración con un certificado que el mismo obispo, Fray Bernardino de Cardenas había escrito algunos años antes visitando ciertas Reducciones de su Diócesis, *y en el cual hacía grandes elogios de la piedad, buena doctrina y sabiduría con que los misioneros jesuitas instruían a sus neófitos* ».

Poca importancia habrían tenido estas escaramuzas, de no formar ellas parte, como formaban, de una extensa conjura, cuyas dimensiones se descubrieron al publicarse el llamado Tratado de Madrid, celebrado entre los Borbones Españoles y la Casa Reinante de Portugal. Aunque el objeto del Tratado era la demarcación de fronteras entre las posesiones españolas y portuguesas en el Nuevo Mundo, sus términos se tradujeron en la inverosímil cesión, por España, de vastísimas zonas territoriales a Portugal, zonas que coincidían, precisamente, con los principales focos de localización de las Misiones jesuítas en el Orinoco, el Amazonas y el Uruguay. « Fuertes trabajos - dice el uruguayo Bauza - se hacían en Europa en pro y en contra del Tratado. Tenía gran mano en el asunto, como su defensor y partidario, Keene, embajador inglés en Madrid, estrechamente unido a don Ricardo Wall, Ministro novel del Rey Español Fernando VI ».

Sería un error, no obstante, juzgar este Tratado desde el único punto de vista de las cesiones territoriales que él implicaba, o de los perjuicios que sus cláusulas acarreaban a la obra misionera de la Compañía de Jesús. Lo que él tenía de increíble y digno de objetarse, era su complacencia con el hecho, en manera alguna ignorado por Fernando VI y sus Ministros, de que en Brasil, a cuya jurisdicción se iban a incorporar las poblaciones de los territorios cedidos, estaba oficializada no solo la esclavitud de los negros sino también la de los indios y que constituía, por tanto, un acto imperdonable, ceder, como se cedió en el Tratado de Madrid, tanto las

misiones del Amazonas como parte considerable de las famosas Reducciones guaraníes. Sólo la hostilidad de lo "Déspotas Ilustrados" contra la Compañía de Jesús y la total indiferencia que los distinguía con respecto a las clases populares, podía explicar la tranquilidad con que decidieron entregar a los negreros portugueses, a los "mamelucos" y tratantes de esclavos del Brasil los millares de indios que los jesuitas habían conducido al grado de civilización que hemos visto.

No bien se conocieron en Buenos Aires y en el Uruguay los increíbles términos del Tratado, los jesuitas enviaron un memorial al Rey, memorial en el que protestaban por la suerte a que se condenaba a los indios de sus Misiones y señalaban los peligros de una rebelión general "porque la memoria de los males causados por los portugueses hacía odiosa a los indígenas hasta la sombra de su poder". No obstante que los jesuitas se vieron acompañados, en su protesta, por eminentes personalidades del Reino, a las que causó asombro e indignación la magnitud de las cesiones territoriales que implicaba el Tratado, Fernando VI y sus Ministros insistieron en ponerlo en vigencia, y mostrando la más vergonzosa sumisión ante el Embajador británico, procedieron, de acuerdo con la Corte Portuguesa, al nombramiento de las comisiones demarcadoras de las nuevas fronteras. Por parte de España fueron designados el Marqués de Valdelirios y el jefe de Escuadra don José de Iturriaga, y Portugal nombró a Gómez Freyre de Andrade, futuro conde de Bobadela, y a don Antonio Rolín de Moure. ¡A estas comisiones se adhirieron, en calidad de asesores, un número considerable de militares y geógrafos ingleses!

Cuando el Marqués de Valdelirios llegó a Buenos Aires se encontró con una situación en extremo delicada porque ya los indios de las Reducciones uruguayas se habían enterado de la suerte que les esperaba y sus Cabildos habían participado oficialmente a las autoridades que los indígenas estaban dispuestos a morir con las armas en la mano antes que someterse a los portugueses. El mismo Provincial de la Compañía de Jesús en Buenos Aires informó a Valdelirios, en comunicación reservada, "que teniendo los indios de su parte las ventajas del número y el conocimiento de

los lugares, era posible que batiesen las fuerzas reunidas de españoles y portugueses".

Sólo el dramático clima de rebelión que reinaba en las Reducciones explica por qué Valdelirios hizo algunas concesiones y convino en permitir a los indios, desposeídos por el Tratado, que se retirasen a territorios situados en los dominios españoles. Pero la importancia de esta concesión se encargó de desvirtuarla el mismo Valdelirios al señalar a los indios unas tierras estériles y nada atractivas y negarse a conceder a los misioneros el tiempo necesario para organizar aquel inmenso éxodo. Cuando el comisionado de los jesuítas le solicitó un plazo de tres años para hacer el traslado, le dijo con insolente grosería: « No daré tres meses »

Valdelirios y el Jefe de la Comisión portuguesa, Gómez Freyde, ordenaron entonces a sus asesores, ingenieros y geógrafos dar comienzo a la demarcación de límites y ello provocó la crisis que venía preparándose en los últimos tiempos. No bien se aproximaron los comisionados con sus respectivas escoltas militares, ocurrió un hecho sorprendente: se produjo una huelga general, de brazos caídos, en las Misiones afectadas por el Tratado. Como complemento de esta silenciosa y amenazadora protesta, todos los alimentos y frutos consumibles fueron ocultados; las siembras se destruyeron y se escondieron las embarcaciones y las bestias de carga, de manera que las comisiones y sus escoltas castrenses no encontraron quién las ayudara en sus trabajos y se vieron privadas de las vituallas que necesitaban y de los medios de conseguirlas. <<La desobediencia de los misioneros jesuítas - escribía el Obispo de Pará al Gabinete de Lisboa - llegó a tal grado, que en todas las poblaciones de la orilla del Tapajoz prohibieron terminantemente el cultivo del trigo. Por orden suya no podían vender los indios ni lo más mínimo a los blancos ». Y Fullop Miller, siguiendo los informes de las autoridades de la época, agrega: <<Cuando la comisión de rectificación de la frontera quiso ponerse en camino por el Río Negro, en Pará, se declararon en huelga los obreros indios para impedir la partida de la Comisión. No se encontraron remeros para los barcos, y cuando se les hubo reclutado por fuerzas, se vio

que los indios, en todas partes, por orden de los jesuítas, habían abandonado sus poblados llevándose todos los víveres ».

En tan apurada circunstancia, al jefe de la comisión portuguesa, Gómez Freyde, no le quedó otro recurso que desahogar su rabia con Valdelirios, a quien responsabilizó por los sucesos de las Misiones, colocadas bajo la jurisdicción española. <<Mientras no se arranquen - le escribía - los pueblos a esos *santos padres*, como los indios los llaman, no se logrará otro resultado que rebeliones, insolencias y desprecios ».

El provincial de la Compañía en Buenos Aires, alarmado por el giro que tomaban los acontecimientos, quiso realizar un último esfuerzo para evitar un conflicto de mayores proporciones y se dirigió a los misioneros de las distintas Reducciones, aconsejándoles prudencia, solicitándoles informes exactos sobre el estado de ánimo de los indígenas y preguntándoles si consideraban posible que los naturales aceptaran su traslado inmediato a las tierras asignadas por las autoridades españolas. Las respuestas de los misioneros y de los Cabildos indígenas se encargaron de demostrar que ya era tarde para este género de gestiones. El pueblo de San Juan respondió: « Que así como los animales se hallan bien en su querencia y cuando tratan de echarlos acometen, ellos con más razón acometerán forzados, pues no quieren dar sus tierras a los portugueses ». La respuesta del pueblo de San Luis fue la siguiente: <<Que no querían la guerra; pero si la hubiere dirían a los suyos y a sus parientes que se previnieran a ella, componiendo bien las armas; que siendo aquella tierra donde habían nacido, se habían criado y bautizado, en ella querían morir ». Y el de Santa Rosa contestó con estas notables palabras: « Cuando puesta la mano sobre los Santos Evangelios juramos fidelidad a Dios y al Rey, sus sacerdotes y gobernadores nos prometieron, en nombre de él, paz y protección perpetua, y ahora quieren que abandonemos la patria. ¿Será creíble que tan poco estables sean las promesas, la fe y la amistad de los españoles?».

El marqués de Valdelirios decidió emplear entonces medidas radicales. Consiguió del Arzobispo de Buenos Aires, cosa inaudita, que lanzara la excomunión sobre los indios de las Reducciones y ordenó al Provincial de la

Compañía en el Plata, exhibiendo una Cédula Real que hasta el momento había mantenido en estricto secreto, sacar a los misioneros de las zonas territoriales que debían traspasarse a la Corona Portuguesa. Entonces pudo comprobarse que si la rebelión no había sobrepasado los linderos de la protesta silenciosa, ello se debía, precisamente, a la presencia de los padres jesuitas en las Misiones. No bien las abandonaron, los indígenas se decidieron a defender "su patria" y comenzaron a escribir una de las páginas más bellas de la Historia de América.

Que las Reducciones no eran una "sombria teocracia", donde los jesuitas habían "imbecilizado" a los indios - como decían los enemigos de la Orden - se supo en Buenos Aires cuando llegaron los sobrevivientes de una de las compañías españolas que se habían internado en las Misiones con la Comisión demarcadora de límites. Ellos refirieron que la tropa había sido diezmada por poderosas escuadrillas de caballería indígena, que operaban en perfecta formación, estaban uniformadas y disponían de los célebres "cañones de tacuara", fabrica dos según las enseñanzas de los jesuitas. Agregaron que el ejército indio estaba comandado por el Cacique Sepee, a quien habían rodeado de un Estado Mayor que operaba según los modelos europeos y se servía de mapas y de correos regulares.

La hora histórica del Cacique Sepee comenzó en el momento en que las autoridades españolas, cediendo a las exigencias y reclamos del Alto Comisionado portugués, decidieron aplastar militarmente la rebelión de las Misiones, a fin de entregar a los lusitanos las extensas zonas geográficas adjudicadas a ellos por el Tratado de Madrid. Para el efecto se llevó a cabo, en la isla de Martín García, una conferencia entre Valdelirios y Gómez Freyde, y en ella se acordó la acción coordinada de dos ejércitos uno portugués y el otro español que avanzarían respectivamente desde Buenos Aires, por el sur, y desde las fronteras del Brasil, por el Norte. Gómez Freyde movilizó todos los recursos disponibles en la provincia de San Pablo y las autoridades españolas tomaron caballerías y soldados en las provincias de Montevideo, Buenos Aires, Santa Fe y Corrientes. El mando del ejército español fue confiado al hábil General Andoanegui, y se exigió a Gómez

Freyde que llevara en su Estado Mayor a algunos oficiales españoles, con el evidente propósito de controlar el comportamiento de las tropas lusitanas en las Misiones. Este escrúpulo revelaba la preocupación que tenían los españoles con respecto a los bárbaros tratamientos que solían dar los portugueses a los indios.

A fin de vencer los inconvenientes de una lucha simultánea en dos frentes, el Cacique Sepee respondió al plan del mando enemigo con una estrategia igualmente efectiva: partidas de caballería y batidores indígenas talaron los campos y arrasaron la extensa zona por donde debía pasar el ejército español y el grueso de las milicias guaraníes fue movilizadado al frente portugués, dejando la custodia de la "zona arrasada" a cargo de partidas volantes, comandadas por el Cacique Rafael, cuya misión sería hostilizar la marcha de las tropas de Andoanegui.

La estrategia adoptada por el gran caudillo de las Reducciones uruguayas, consiguió sorprendentes resultados. El avance de los españoles fue lento y a las hostilidades de la caballería indígena, se sumaron pronto las inclemencias de la estación invernal y el no encontrar <<en el camino - dice Bauza - recursos de ningún género, por haber los indígenas talado los campos y arreado los ganados . Después de un reñido encuentro con las guerrillas indígenas, encuentro que ocurrió en el sitio de Dayman, el General español se vio precisado a ordenar la retirada y a abandonar el territorio de las Reducciones, porque el invierno, la falta de vituallas y los ataques continuos de los indígenas habían desmoralizado completamente las tropas españolas. Su único trofeo de guerra fue la captura, en el encuentro de Dayman, del Cacique Rafael, a quien el General español envió preso a Buenos Aires con un mensaje en que lo calificaba de "grandísimo pícaro y uno de los movedores de los pueblos".

Mientras el ejército español se retiraba, el grueso de las milicias aborígenes se dirigía, a toda marcha, al campo de operaciones del ejército portugués, donde debían librarse las principales operaciones de guerra. Las crónicas de la época y los mismos informes de Gómez Freyde, dan buena cuenta de la estupefacción que causó a los lusitanos el ataque inesperado no de montoneras de salvajes, sino de las ordenadas formaciones guaraníes, que operaban con la regularidad de un ejército europeo de artillería y cuya estricta disciplina demostraba la influencia de las enseñanzas militares de los jesuitas. En numerosos combates, el ejército de la monarquía portuguesa fue batido y para evitar su completo exterminio, Gómez Freyde tuvo que ordenar la retirada. De invasores se convirtieron los portugueses en invadidos. Las tropas de Sepee cruzaron entonces la frontera brasilera y comenzaron el arrasamiento sistemático de una extensa zona del Brasil, a fin de dificultar futuras operaciones de invasión. « Los sublevados cada vez más audaces dice don Francisco Bauza - comenzaron a hostilizarlos (a los portugueses), de suerte que no sólo peleaban combates de guerra con ellos sino que invadían y talaban las propiedades de los de su nación hasta las alturas del Río Pardo, causándoles grave perjuicio y no escaso sobresalto... Entonces empezó una serie de choques parciales, en que alternativamente vencedores o vencidos, los portugueses fueron debilitándose hasta el punto de pedir un Armisticio, que se firmó el 18 de noviembre de 1754 >>.

El famoso Armisticio, que mejor calificaríamos de tratado de capitulación del ejército portugués, comprendía las siguientes cláusulas y especificaciones: « 1ª Que ni una ni otra parte se harían daño hasta tanto que se diese la última y definitiva sentencia por los reyes de España y Portugal acerca de las quejas presentadas, por los indios y sobre el indulto y perdón a los indios rebeldes, o hasta tanto que el ejército español no volviese otra vez a la campaña. 2ª Que a partes se volverían a sus tierras, y que ni una ni otra nación pasarían el Rio Grande. 3ª Que los indios serían cautivos si pasasen el río yendo a tierras de la Corona Portuguesa y mutuamente los portugueses lo serían de los indios, si intentaban pasar a las tierras de las Misiones ». El célebre tratado terminaba con la siguiente cláusula, exigida

por el mando del ejército indígena: « Cuatro ejemplares se firmarán de este pacto, *dos en lengua portuguesa y dos en lengua guaraní* ».

He ahí los resultados de la "sombria teocracia" de los jesuitas; he ahí el comportamiento de una nación aborigen, "embrutecida por la religión" y las malas artes de los misioneros de la Compañía. Por primera vez se contemplaba en América el magnífico espectáculo de ver morder polvo y capitular a los ejércitos regulares de una de las grandes potencias imperiales del mundo ante las milicias de un pueblo aborigen, que dos generaciones atrás encontraron desnudo y comiendo frutos de la selva los misioneros de la Compañía de Jesús. La altiva conducta de los guaraníes, su orgullo, y el dominio que demostraron tener de las artes económicas y militares, no era producto del azar, sino resultado del género de educación recibida, educación que los misioneros jesuitas resumieron en esta sentencia: « Les enseñaremos a ser hombres ». Y así lo hicieron.

Cuando a Buenos Aires y Montevideo llegó la noticia de la doble retirada de los ejércitos portugués y español, la estupefacción no tuvo límites y esta sorprendente muestra de poderío militar fue causa de general alarma, porque ella venía a sumarse al rápido desalojamiento de la producción colonial por la dinámica actividad del sistema económico de las Reducciones jesuitas. Los desenvolvimientos de la crisis que venía preparándose en los últimos años, se aceleraron peligrosamente y el pueblo, en Buenos Aires, Montevideo y Santafé, contempló con sorpresa cómo al tiempo que los Padres de la Compañía decían misas y elevaban plegarias en sus Iglesias para que Dios "protegiera a nuestros queridos indios", los dominicos y franciscanos se unían al coro de censuras de los Encomenderos y de las autoridades españolas y tanto el obispo de Buenos Aires, como el de Paraguay, ponían en entredicho a las Reducciones uruguayas y calificaban a los indios rebeldes de "herejes", "traidores a su Rey", e "hijos del diablo".

No fue menor el estupor causado en las capitales europeas por las espectaculares victorias de los indios y esas victorias enfocaron la atención del mundo culto sobre el trascendental experimento de las Misiones Jesuitas, lo cual aumentó la humillación de los gobiernos de España y Portugal,

cuyos ejércitos habían sido batidos por los indios. El conflicto era tanto más explosivo cuanto que el choque entre la Compañía de Jesús y las principales dinastías europeas no sólo se cumplía en el mundo colonial sino que él presentaba caracteres no menos ásperos en las propias Metrópolis, donde los grandes teólogos jesuitas predicaban abiertamente contra el despotismo de los reyes y defendían la doctrina del origen popular de la Soberanía, formulada por Belarmino, Suárez y Mariana.

Las medulas de represalia no se hicieron esperar. Desde Río de Janeiro y San Pablo se remitieron poderosos refuerzos a Gómez Freyde, y en Buenos Aires, Montevideo, Santafé y Corrientes se decretó la movilización general. Tanto Portugal como España habían decidido aplastar militarmente a las Reducciones jesuítas y el General Viana, nombrado comandante del ejército español, provocó unas de juntas entre los Estados Mayores de las fuerzas españolas y lusitanas, cuyas largas deliberaciones resultaban ridículas, dada la aplastante superioridad de las fuerzas reunidas para sojuzgar a los indios. En esas juntas se decidió, por fin, reunir los ejércitos portugués y español en el Río Sarandí y avanzar conjuntamente sobre las Misiones uruguayas para avasallarlas con el formidable poder de su masa y el fuego nutrido de las numerosas piezas de la artillería, recogidas en todas las provincias vecinas.

En estas condiciones, nada bueno podía augurarse a la resistencia de las Misiones. Si los indios insistieron en luchar, ello se debió a la resolución que tenían de morir con las armas en la mano, antes que entregarse a los portugueses. Por eso se lanzaron sobre las formidables masas del ejército invasor y si en la primera ofensiva consiguieron numerosos éxitos, al final se impuso la aplastante superioridad de las tropas europeas y el 6 de febrero de 1756, en el curso de una heroica carga de caballería contra el núcleo central de los ejércitos invasores, pereció el gran caudillo de las Reducciones uruguayas: el Cacique Sepee al registrarse su cadáver, después de terminada la acción, se encontraron en los bolsillos de su uniforme español dos cartas destinadas a los indios de San Javier, de cuyos textos tomamos los siguientes apartes: « No queremos la venida de

Gómez Freyde, porque él y los suyos nos tienen aborrecimiento... Nosotros en nada hemos faltado al servicio de nuestro Rey (de España); siempre que nos ha ocupado, con toda voluntad hemos cumplido sus mandatos... ¿Por qué no se da a los portugueses Buenos Aires, Santa Fe, Corrientes o el Paraguay, y sí los pueblos de los pobres indios a quienes se manda que dejen sus casas, Iglesias, y en fin cuanto tienen y Dios les ha dado? .

La muerte de Sepee aceleró el aplastamiento de toda resistencia y los indios, en un acto de desconcierto, eligieron como comandante militar al Cacique Nicolás, hombre amable, cuya afición era tocar el violín, y a quien se había considerado, por los enemigos de la Compañía, como el candidato de los padres jesuitas para ocupar el trono de un fantástico Imperio Paraguayo. Los resultados de semejante elección no tardaron en conocerse; como el buen cacique nada sabía de cuestiones bélicas, los últimos restos del ejército guaraní se fueron desintegrando y la oposición al invasor se redujo a ataques aislados de guerrillas dispersas o a la defensa desesperada de algunos pueblos de las Reducciones. Este último esfuerzo se convirtió en una sórdida carnicería, a la cual los portugueses se encargaron de darle aspectos de increíble barbarie. En los árboles de las Reducciones se veían colgados centenares de cadáveres, que dejaban los lusitanos como huella de su paso.

La innata hidalguía española no tardó en rebelarse contra la inútil crueldad de sus aliados y las relaciones entre Gómez Freyde y Viana se hicieron cada vez más tirantes. Cuando los ejércitos portugués y español llegaron a la Reducción de San Miguel y pudieron contemplar, atónitos las magníficas construcciones de las casas de los indios, las pequeñas industrias, las escuelas, los talleres de oficios, los hornos y grandes fraguas, a Viana y sus oficiales les fue imposible contener por más tiempo su indignación y ocurrió el incidente que el historiador uruguayo Bauza relata así: « Al entrar Viana a San Miguel, de cuya belleza y ornamentación no tenía idea, quedó sorprendido y sin poderse reprimir dijo en voz alta que todos oyeron: ¿Y éste es uno de los pueblos que nos mandan entregar a los portugueses? Debe estar loca esa gente en Madrid para deshacerse de una población que no

encuentra rival en todas las del Paraguay. Y así era la verdad. Porque no sabía el gobierno español lo que daba>>.

Cuando los últimos focos de resistencia fueron liquidados, los españoles, no sin secreta vergüenza, iniciaron la evacuación de las Reducciones uruguayas, después de hacer entrega formal de ellas al Alto Comisionado Portugués. Comenzó entonces lo que era inevitable y previsible. Poblaciones enteras fueron trasladadas al Brasil y sus gentes vendidas en los mercados de esclavos, a tiempo que rudos comisarios lusitanos se encargaban de la administración de las Misiones, a fin de obtener los máximos rendimientos económicos para la Corona portuguesa. Cuando años después fue anulado el Tratado de Madrid, las autoridades españolas reclamaron en vano a los portugueses sobre el paradero de los indios, cuyos nombres y cantidad constaban en los detallados Censos de Población dejados por los jesuitas. Estos reclamos nunca tuvieron respuesta, porque los pobres indígenas habían sido devorados ya por el inmenso mercado de esclavos del Brasil. Pero eso no fue todo. Como los portugueses no se proponían civilizar a los indios sino explotarlos, las los talleres de oficio, los teatros y las bibliotecas fueron destruidas y saqueadas y los indios echados al campo raso, mientras sus viviendas servían de cuartel a las tropas portuguesas. Refiriéndose concretamente a la suerte que corrieron las bibliotecas de las misiones, dice el protestante Bach: « Ocurrió con aquellas magníficas colecciones igual que con la célebre Biblioteca, de Alejandría. Ningún Omar ni salvajes ningunos del gran Chaco las aniquilaron, sino que fueron cristianos quienes lo hicieron, parientes espirituales de aquel Teodosio que hizo destruir la biblioteca de Alejandría. Hicieron de una gran parte de los escritos jesuitas cartuchos para pólvora, o los utilizaron para cocer bizcochos y para linternas; y me pasó como el historiador Orosio, que sólo encontró los armarios vacíos de aquella Biblioteca ».

Resulta, pues, comprensible que el conflicto entre la Compañía de Jesús y los Déspotas Ilustrados se agudizara después de estos sucesos y su centro de gravedad se trasladara a las mismas Metrópolis europeas. En Portugal, Francia, Nápoles y España ocurrieron grandes levantamientos

populares, y sí no puede desconocerse que los jesuitas inspiraron algunas veces esas protestas multitudinarias, sus verdaderas causas no fueron, como se decía, las doctrinas de Suárez y Mariana, sino la política financiera del "Despotismo Ilustrado", política que agravé, hasta extremos increíbles, el hambre y la miseria de las clases populares.

Los gobiernos europeos consideraron que era suficiente, para acallar el descontento de las glebas, suprimir la Orden religiosa que se había convertido en defensora de los oprimidos en todos los Continentes y entonces comenzaron a publicarse - en Francia, Portugal y España - las famosas *pragmáticas* de expulsión, que se justificaron con ridículos pretextos y un gran aparato de propaganda y publicidad, destinado a hacer aparecer como "progresista" lo que era una torva maniobra para liquidar la poderosa milicia religiosa que había tenido la audacia de defender a esas gentes humildes y desposeídas que no tardarían en encender la gran llamarada de la Revolución Francesa, de esa Revolución que estalló, precisamente, contra la Dinastía de los Borbones, fundadora del "Despotismo Ilustrado", y que llevó ante *tribunales revolucionarios* filósofos de la Edad de las Luces no fallecidos con anterioridad a aquella magnífica alborada. El que Condorcet tuviera que envenenarse en la prisión para escapar de la guillotina, constituye un significativo símbolo de la *justicia revolucionaria* que desempeñan las multitudes cuando, en las grandes crisis, tienen la palabra para juzgar a quienes han asumido la procuraduría de los poderosos bajo el cómodo disfraz de defensores de supuestas causas altruistas.

Si en la época que nos ocupa comenzaban ya a oírse, en el subsuelo de la historia, esos ruidos subterráneos y broncos que anuncian las grandes revoluciones, los instrumentos del poder reposaban todavía en manos de los déspotas y sus aliados y esos instrumentos servirían para asestar el golpe de muerte a la Orden religiosa que había discutido el supuesto derecho de los Reyes a oprimir a sus súbditos y de los ricos a explotar a los pobres.

Como director de orquesta de esta conjura figuraba el Marqués de Pombal, Primer Ministro de Portugal, país cuyas clases dirigentes poseían esa mentalidad de negreros que hizo famosos a los lusitanos y que aceleró su

conflicto con la Compañía de Jesús. Un atentado contra la vida del Rey José I y el estallido de grandes motines populares en Lisboa, dieron asidero a Pombal para responsabilizar a los jesuitas del malestar que existía en el Reino y prevaleciendo entonces de la simpatía que ellos inspiraban en las clases pobres, decretó la expulsión de la Compañía de Portugal y sus dominios e hizo condenar a la hoguera, por el Tribunal del Santo Oficio Portugués, al eminente padre jesuita Malagrida. La muerte de este sacerdote en la hoguera ocurrió en plena Edad de las Luces y por instigaciones de un Ministro que se decía inspirado por las enseñanzas de los filósofos.

Para justificar su política inquisitorial, Pombal recurrió a procedimientos que el protestante Fullop Miller describe así: «Inundó toda Europa con una ola de manifiestos y publicaciones anti-jesuitas; era quizá la primera vez, en la historia europea, que un gobierno se servía de la prensa para rehabilitarse ante el extranjero. El Ministro confiaba en que, sobre todo los círculos franceses avanzados, que estaban en enemistad con la Iglesia, saludarían con júbilo la supresión de la Orden jesuita en Portugal. Pero en esto sufrió una equivocación, porque los filósofos expresaron su repugnancia tanto por la antipática impresión que producían las afirmaciones no creíbles de Pombal, como por las medidas inquisitoriales con que el gobierno portugués había llevado el procedimiento contra los jesuitas. Voltaire, que advirtió en seguida el sentido de esta *Ilustración Despótica*, dijo, asqueado, que en ella se juntaba un exceso de lo ridículo con un exceso de lo horrible. *En cambio, las cancillerías europeas se dejaron convencer, en su mayor parte sin ulterior examen, por los libelos de Pombal, y admitieron todo lo que en ellos se decía sobre las agitaciones peligrosas para el Estado que causaban los jesuitas*>>.

Las mencionadas acusaciones tuvieron particular influencia en el gobierno español, no sólo por lo que acababa de ocurrir en las misiones uruguayas, sino porque ellas coincidieron con graves perturbaciones del orden público, causadas por las medidas financieras de los consejeros extranjeros Esquilache y Grimaldi, que el rey Carlos III trajo de Italia cuando ascendió al trono español. Estas medidas, cuyo único resultado fue

el escandaloso encarecimiento de los bienes de consumo popular, particularmente el pan, el aceite y la carne, fueron completadas por los esfuerzos que realizó Carlos III para convertir a Madrid en una ridícula copia de la capital de Luis XIV, a quien este Borbón imbécil trataba obstinadamente de parecerse. Así se explican los edictos promulgados por sus ministros, en los que se prohibía el uso de la capa española y de los chambergos tradicionales y se hacía obligatoria la adopción de la capa corta y el sombrero tricornio de estilo francés. Tales medidas, que revelaban el profundo desprecio profesado por la dinastía reinante a la nación española, determinaron el desencadenamiento de la ira popular y el 26 de marzo de 1776 una multitud enfurecida sitió el Palacio Real, de manera que Carlos III se vio precisado a huir a Aranjuez, mientras el pueblo se dedicaba al asalto, saqueo e incendio de las casas de Esquilache y Grimaldi. En la dirección del motín evidentemente participaron los jesuitas y la paz sólo se restableció, después de tres días de desenfreno popular cuando los jesuitas pidieron a la multitud regresar a sus casas. <<La irritación de los ánimos iba en aumento - dice Cretineau-Joly - y pudo haber tenido consecuencias muy funestas, si los jesuitas, que tanta influencia tenían sobre el espíritu del pueblo, no se hubieran arrojado en medio de la multitud amotinada y con sus ruegos sofocado el tumulto. Los madrileños cedieron a las instancias de los padres y quisieron, al separarse, darles una muestra de su afecto. Por todos los ángulos de la capital resonaba el grito de: "¡Vivan los jesuitas!" >>.

Carlos III, a fin de restablecer la normalidad, convino en destituir a Esquilache, pero su orgullo ofendido por aquella asonada popular le indujo a acercarse a los enemigos de la Compañía de Jesús y a llevar al gabinete al Conde de Aranda, uno de los más connotados adversarios de la Orden. A fin de decidir a Carlos III a que ordenara la expulsión de la Compañía, como lo habían hecho los gobiernos de Francia y Portugal, Aranda y sus amigos falsificaron una carta y se la atribuyeron al General de la Orden, carta en la cual el padre Lorenzo Ricci hacía, desde Italia, una supuesta y malévola relación del nacimiento adulterino de Carlos III, documento que los autores de la maniobra cometieron el error de escribir en papel de fabricación española y no italiana, lo que permitió más tarde descubrir la superchería.

Cuando Aranda entregó la carta apócrifa a Carlos III, carta en que se le presentaba como hijo adulterino del Cardenal Alberoni, el Monarca se desprendió de todos sus escrúpulos y dictó la famosa Pragmática de Expulsión, acompañada de amplísimas instrucciones para que su Ministro le diera el "más efectivo y pronto cumplimiento".

Como acababan de pasar el motín de Esquilache y las perturbaciones de las Misiones uruguayas, Aranda no podía equivocarse sobre las repercusiones que, en las clases populares, tendría el cumplimiento de la Pragmática de Carlos III y ello le indujo a remitir a todas las autoridades españolas y particularmente a las de América y Filipinas una detallada minuta de instrucciones, cuyo texto demostraba el temor que le dominaba ante la posibilidad de una insurgencia popular. « Abierta esta instrucción cerrada y secreta - decía Aranda a los Virreyes y Capitanes Generales - en la víspera del día asignado para su cumplimiento, el ejecutor se enterará bien de ella, con reflexión de sus capítulos, y disimuladamente echará mano de la tropa presente e inmediata, o en su defecto se reforzará de otros auxilios a su satisfacción, procediendo con presencia de ánimo y precaución, tomando desde antes del día fijado las avenidas del colegio o colegios (de los jesuitas), para lo cual él mismo, el día antecedente, procurará enterarse, en persona, de su situación interior y exterior, porque este conocimiento práctico le facilitará el modo de impedir que nadie entre y salga sin su conocimiento y noticia. *No revelará sus fines a persona alguna, hasta que por la mañana, antes de abrirse las puertas del Colegio, a la hora regular, se anticipe con algún pretexto, distribuyendo las órdenes para que su tropa o auxilio tome por el lado de adentro todas las avenidas, por que no dará lugar a que abran las puertas del templo, pues éste debe quedar cerrado todo el día y los siguientes, mientras los jesuitas se mantengan dentro del colegio. La primera diligencia será que se junte la Comunidad, sin exceptuar ni el hermano cocinero, requiriendo para ello al Superior, en nombre de Su Majestad, haciéndose el toque de la campana interior privada, de que se valen para los actos de comunidad; y en esta forma, presenciándolo el escribano actuante, con testigos seculares abonados, leerá el Real Decreto de extrañamiento y ocupación de*

temporalidades, expresando en la diligencia los nombres y clases de los jesuitas concurrentes ».

Las acuciosas instrucciones expedidas para efectuar el asalto a los establecimientos eclesiásticos, pedagógicos y misioneros de la Compañía de Jesús fueron fiel y detalladamente cumplidos por los Virreyes y Capitanes Generales. El Virrey Mesía de la Zerda se encautó de los Colegios, Iglesias y establecimientos misioneros de los jesuitas en el Nuevo Reino, y Bucarelli, en Buenos Aires, de las famosas Reducciones guaraníes. Los grandes establecimientos de las misiones pasaron primero a manos de corregidores ineptos y posteriormente a las Ordenes religiosas rivales que no fueron capaces, ni siquiera, de conservarlos en el estado en que las dejaron los misioneros de la Compañía. Tanto los indios de los llanos como los guaraníes, sometidos de nuevo a toda clase de extorsiones por parte de los Encomenderos y comerciantes, comenzaron a dispersarse, a huir al refugio primitivo de la selva, y las Misiones decayeron en corto tiempo, porque la razón que hizo posible su sensacional ascenso no fue la simple presencia de unos sacerdotes; o la existencia de unas casas y unas tierras, sino el funcionamiento de un sistema de organización social que vinculaba los principios de la equidad con los imperativos de un proceso de desarrollo económico en marcha. Como ese sistema se abandonó, para volver a las viejas rutinas, y como los indios no encontraron quién defendiera sus tierras y sus pueblos, rápidamente perdieron la *mística de creación económica* que habían sabido inspirarles los jesuitas y lo que un día fueron las prósperas Reducciones que asombraron al mundo, se redujeron, finalmente, a un conjunto de pueblos abandonados y en ruinas. «Tan pronto como se hubieron marchado los padres jesuitas - dice Jules Mancini -, las misiones comenzaron a periclitar. Los dominicos y los franciscanos las administraron de una manera deplorable. En el Paraguay, los indios se dispersaron rápidamente y las Reducciones cayeron en decadencia. El Gobernador Morphi creyó deber dar parte a Madrid de lo que ocurría. Recibió la orden de poner en venta los bienes confiscados a la Compañía; pero se presentaron pocos compradores; aquello fue una ruina completa. No más feliz suerte tuvieron las misiones de California. Los establecimientos tan prósperos, en

los que los jesuitas gobernaban a todo un pueblo de indios hostiles, en quienes habían conseguido borrar su odio al nombre español, decayeron y acabaron por desaparecer. Lo mismo ocurrió en Casanare y en los Llanos del Orinoco. Fue menester sustituir, en estos sitios, la nefasta gestión de los dominicos por la de los agustinos y capuchinos, que no dio mejores resultados. Estos religiosos aplicaron, en cada uno de los pueblos que administraban, sistemas distintos y caprichosos, aprobados a ciegas por la inexperiencia y la apatía de sus Superiores... Los indios huyeron a los bosques olvidando el uso de sus instrumentos de trabajo, en tanto que los rebaños de bueyes y de caballos, dispersos, volvían, como ellos, al estado salvaje. *En los mismos sitios en que centenares de aldeas habían vivido felices, no hubo, a fines del siglo, mas que la selva virgen o el desierto ».*

Estas dramáticas realidades convierten en cruel ironía la frase pronunciada por Carlos III cuando se enteró del fiel cumplimiento de su Pragmática: « He reconquistado un mundo », exclamó. Lo mismo habrían podido decir la selva y el desierto.

Pero el drama no había terminado. El peligro que representaban los jesuitas para los déspotas y las plutocracias de Occidente, explica el inicuo tratamiento que recibieron, hasta en los mismos Estados papales, los millares de sacerdotes de la Orden que fueron capturados en el Asia y el Brasil por los portugueses, y en América por los españoles. «El gabinete de Madrid - dice Bauza - había sido inhumano hacinando sobre barcos, allegados a toda prisa, seis mil jesuitas españoles y enviándolos a los Estados romanos de cuyos puertos fueron rechazados, porque la escasez de comestibles y la higiene impedían alojar tantas gentes en pueblos mal preparados y pobres. Mientras los expulsados corrían así los mares en busca de un local dónde reposarse, diezmados como iban en los barcos por las epidemias y los sufrimientos de todo género, llegaron hasta la sede romana peticiones de palabra y por escrito, ya del episcopado católico, ya de corporaciones y personas sin distinción de clases, pidiendo por ellos ».

Hay que reconocer, sin embargo, que los jesuitas capturados por la Corona española, fueron los mejor librados. La peor suerte le correspondió

a los padres capturados por los portugueses, cuya clase gobernante los odiaba por sus valientes campañas contra la esclavitud y la heroica resistencia de los indios en las Misiones del Uruguay. La Corona lusitana y el marqués de Pombal no se contentaron con expulsar a los jesuitas de sus dominios, sino que encarcelaron, durante dieciocho largos años, a centenares de misioneros de la Compañía en la tenebrosa fortaleza de San Julián, donde los sometieron a toda clase de vejaciones y torturas. Algunas de las Cancillerías europeas, a las que llegaron rumores de las bellaquerías que ocurrían en San Julián, comisionaron a sus Embajadores en Lisboa para que investigaran el paradero de los jesuitas nacionales suyos y así pudo el mundo enterarse, con horror, de los crímenes que estaban cometiéndose en aquella prisión, crímenes cuyos detalles describe Plattner en los siguientes términos: <<Hay milagros en este mundo, y uno de ellos es la resurrección de los muertos de San Julián ». « *He visto sus calabozos - escribe el Embajador imperial, el caballero de Lebzltern - y sólo podré dar una débil idea de tan grandes sufrimientos, pues superan todos los cuadros que la imaginación pudiera producir; el solo verlo hace que se le congele la sangre a uno por el horror que causa. Hoyos de cuatro palmos cuadrados que se abren hacia un gran patio forman el triste lugar donde estos desdichados padres han vivido, vivido por milagro, durante dieciocho años* ». La fortaleza de San Julián se levanta sobre una roca en el mar, en la desembocadura del Tajo, a tres horas de distancia de Lisboa. Sus casamatas subterráneas, tumbas oscuras como la noche, húmedas y mal olientes, fueron destinadas a los jesuitas portugueses y extranjeros, sin que éstos hayan sabido siquiera la causa de esta sepultura en vida. Y ello por orden de Pombal, profeta de su era esclarecida y tolerante. Pero algunos de esos muertos resucitaron y hablaron. Sus declaraciones coinciden en lo principal y se complementan en los pormenores con las relaciones de los Embajadores. ¿Qué saben decir sobre su estada en las tumbas de San Julián? «Imagínense - dice el padre Du Gad - bóvedas subterráneas con muros extremadamente gruesos. La mía tenía veinte palmos, es decir, unos cuatro metros de largo, trece palmos de ancho y ocho palmos de altura. Los muros no tienen ventanas, sino sólo una tronera ». - Nuestro sótano - confirma el hermano Muller - medía de largo diecinueve palmos y catorce de ancho. El

respiradero tenía un palmo y medio de ancho y cuatro dedos de alto, de manera que todo estaba oscuro cuando se apagaba el velón. Cuando en octubre avanzaban las fuertes lluvias, el agua corría constantemente a través de la bóveda a nuestros calabozos, así que apenas se encontraba un sitio seco para sentarse y no había lugar para moverse. Todo el paseo posible era el largo de la cama. De tres lados el muro estaba siempre lleno de agua. Había tan poco aire que estábamos sentados allí como alguien que se está ahogando. Mucho contribuía a ello la lámpara siempre encendida y cuyo humo no tenía escape alguno. No quiero hablar del horrible olor ni de las sabandijas. La causa de ello era el hecho de que los calabozos nunca habían sido limpiados y que había muchas enfermedades ». « Ya muy desde principio me atacó una asma sumamente penosa - así prosigue el padre Thoman - con la que tuve que luchar durante catorce años. Estábamos allí sentados sin luz natural de día y sin aire, pues la abertura arriba, en la pared, tenía sólo cuatro dedos de ancho. La humedad constante, especialmente en días de lluvia, hizo que se pudriera todo. El Comandante decía a menudo: Todo se pudre, sólo los padres no quieren pudrirse ». « Sí, efectivamente - así resume su declaración el padre Eckart -, nos parecemos más a muertos que a vivos y hemos encontrado nuestra tumba antes de la muerte ». Sólo los partidos revolucionarios rusos, durante la época de los Zares, fueron objeto de persecuciones tan innobles. Sólo las prisiones de Siberia, donde pudo escribirse "El Sepulcro de los Vivos", pueden compararse con el tenebroso castillo de San Julián, que Plattner llama, con razón: "La de los muertos".

Pero no se crea que los Déspotas Ilustrados y sus Ministros quedaron satisfechos con este primer asalto, a mano armada, contra la Compañía de Jesús. « De la persecución a los jesuitas - dice Ranke - pasaron las Cortes Borbónicas al ataque contra la Santa Sede y se hizo la propuesta de invadir a Roma y hacerla rendir por hambre... El ánimo de Clemente XIII se quebrantó. A principios del año 1769 aparecieron los enviados de las Cortes Borbónicas, unos tras otros: el napolitano, luego el español, por fin el francés, para reclamar la disolución irrevocable de la Orden Jesuita. El Papa Clemente XIII convocó, el 3 de febrero, a un Consistorio en el que parecía que quería tomar en consideración el asunto. *Pero el destino no le reservaba*

una humillación tan grande. La noche anterior tuvo unos ataques convulsivos que acabaron con su vida ».

Este inesperado suceso situó el conflicto en el propio Cónclave Elector, cuyo control se convirtió en el gran objetivo de los Embajadores borbónicos. Si consiguieron lo que se proponían, ello se debió a la existencia, en el Vaticano, de un poderoso partido eclesiástico anti-jesuíta, formado por altos prelados y las Ordenes dominica, agustina y franciscana, partido que gustosamente se prestó a facilitar las intrigas de los Borbones. Como se trataba de conseguir la elección de un Pontífice que se sumara a la persecución general contra los jesuitas, se candidatizó, para el efecto, al Cardenal Lorenzo Ganganelli, de la Orden franciscana, y este Prelado, sobrepasando los límites de la discreción a que estaba obligado, hizo gala ante los Embajadores extranjeros, en los preliminares del Cónclave, de sus opiniones adversas a la Compañía de Jesús, de su adhesión a las doctrinas de la Predestinación y de la Gracia y hasta se manifestó interesado en el "Jansenismo" francés. El propósito de esta actitud era obvio: conseguir los votos de los Cardenales pertenecientes a las naciones que se guían la política anti-jesuíta de las Monarquías borbónicas. No tienen razón, por tanto, los historiadores que acusan a Ganganelli de haber efectuado este tipo de diligencias electorales *dentro del Cónclave*, cosa que nunca podrá demostrarse pero sí la tienen quienes le sindicán de hacerlo en los prolegómenos del Cónclave. « El asunto más importante a decidir - dice Ranke - era el de los jesuitas. Sus partidarios han sostenido que Ganganelli prometió en el Cónclave suprimir la Orden; su elección fue el precio de esa promesa y su exaltación estaba manchada con el crimen de simonía. No han podido aportar la prueba de tan grave acusación. *Pero tampoco hay que negar que Ganganelli se expresó en forma que hizo creer a los ministros del Borbón que obraría de acuerdo con ellos.* Pertenecía a la Orden de los franciscanos, que había combatido siempre a los jesuitas en las misiones; se mantuvo en la doctrina agustiniana y tomista, en oposición a la Compañía de Jesús, y no estaba completamente libre de opiniones jansenistas ».

Nada tiene, pues, de extraño que el Cardenal Ganganelli, al ser electo, comenzara su Pontificado, para el cual adoptó el nombre de Clemente XIV, ordenando iniciar investigaciones hostiles contra la Compañía de Jesús y que tanto los Embajadores españoles como los franceses informaran regocijados a sus gobiernos sobre las "buenas disposiciones" del nuevo Pontífice. El conde de Floridablanca, quien por su habilidad llevaba la voz cantante entre los Embajadores borbónicos refiere, de la manera siguiente a su gobierno, los argumentos presentados por él al Papado para exigirle la disolución de la Compañía de Jesús. <<De éstas y otras especies que vertió Su Santidad, me valí para exponerle con bastante eficacia la necesidad que había de *romper el lazo que unía a los perseguidores de los Papas y de las Testas Coronadas*. Añadí que estaba admirado de la detención en un punto que, con ser importante, era de fácil ejecución... A estas persuaciones, que yo hice con el modo más vigoroso pude, *respondió Su Santidad que todo re que ría tiempo, secreto y confianza* ». A fin de apresurar las diligencias del Vaticano y de proporcionar a Clemente XIV armas suficientes contra los jesuitas, Carlos III ordenó a su Gabinete, redactar una exposición destinada a Clemente XIV, en la cual se enumeraban las causas que hacían imperativa, en concepto del monarca español, la inmediata liquidación de la Orden jesuítica por parte de la Santa Sede. De esta exposición, enviada por Carlos III, vamos a citar algunos apartes y a subrayarlos, a fin de que nuestros lectores puedan apreciar las razones que, en concepto de los déspotas europeos, hacían imperativa la destrucción de la gran Orden revolucionaria fundada por Ignacio de Loyola: « Los desórdenes decía la exposición - *causados por la Compañía llamada de Jesús en los dominios españoles, y sus repetidos y ya antiguos excesos contra toda autoridad legítima*, obligaron al Rey Católico, en virtud del poder que ha recibido de Dios para castigar y reprimir los delitos, a destruir en sus Estados tan continuo foco de inquietudes; pero si así ha llenado las obligaciones de padre de sus pueblos, aún le resta mucho por hacer como hijo de la Iglesia... No cabe hoy poner en duda la corrupción de la moral especulativa y práctica de estos regulares, diametralmente opuesta a las doctrinas de Jesucristo; *tampoco hay quién no esté convencido de los tumultos y atentados de que se les acusa*, y de la relajación de su gobierno, desde que,

perdido de vista el fin propuesto por su santo fundador , *se han adherido a un sistema político y mundano contrario a todas las potestades que Dios ha establecido sobre la tierra, enemigo de las personas que ejercen la autoridad soberana, audaz en inventar y sostener sanguinarias opiniones (léase tiranicidio) perseguidor de los prelados y de los hombres virtuosos. Ni aún la Santa Sede se ha visto libre de las persecuciones, calumnias, amenazas y desobediencias de los jesuitas;* y la historia de varios Sumos Pontífices suministra pruebas abundantes de lo mucho que han tenido que sufrir por su culpa... *Mientras existan los jesuitas no habrá posibilidad de atraer al seno de la Iglesia a los príncipes disidentes (los protestantes) quienes, viendo cómo estos regulares perturban los Estados católicos, insultan las sacras personas de los Rey amotinan a los pueblos y combaten la autoridad pública, evitarán, con su alejamiento, los peligros de tales infortunios.* Movido el Rey Católico (Carlos III) de estas razones, harto notorias... y deseando, en fin, cumplir con lo que se debe a la religión, al Padre Santo, a sí mismo y a sus vasallos, suplica con la mayor instancia a Su Santidad que extinga absoluta y totalmente la Compañía llamada de Jesús, secularizando a todos sus individuos y sin permitir que formen congregación o comunidad, bajo ningún título de reforma o de nuevo Instituto ». Este Memorial de Agravios, presentado por Carlos III al Papa Clemente XIV, en nada se diferencia del informe de un jefe de Policía Secreta de cualquier despotismo moderno, con relación a las actividades de un partido revolucionario.

La Iglesia, como organismo eclesiástico venía dando muestras, desde el Renacimiento, de un prematuro envejecimiento, de un cansancio, casi biológico, frente al ritmo revolucionario de los acontecimientos y la desesperada lucha de los discípulos de Loyola contra las fuerzas de inercia que habían desactualizado el organismo eclesiástico del Catolicismo, tocaba a su fin. Todo lo que habían hecho se les censuraba, y ni siquiera se comprendía por qué lo habían hecho. Mientras ellos combatían en todos los frentes del mundo, a sus espaldas sentaba reales, en el Vaticano, la política de los que se cansan prematuramente, de los que carecen de la imaginación indispensable para ofrecer soluciones nuevas para los problemas nuevos, de aquéllos cuya ambición se reduce a someterse a los vencedores de turno y dejarse llevar, a la deriva, por la corriente de la historia, que de antemano

han renunciado a dirigir. Como culminación de este proceso melancólico y como resumen de todas sus extrañas debilidades, el Pontífice Clemente XIV, el 21 de julio de 1773, firmó la Bula "Dominus ac Redemptor", cuyo texto decía: « Inspirados por el Espíritu Santo, según confiamos; *movidos por el deber de restablecer la concordia de la Iglesia, convencidos de que la Compañía de Jesús no puede ya prestar los servicios para los que fue fundada, y movidos también por otras razones de prudencia y de gobierno, que guardamos en el interior de nuestro ánimo*, suprimimos y extirpamos la Compañía de Jesús, sus cargos, casas e institutos ».

De esta manera terminó la primera época de la gran Orden Religiosa fundada por Ignacio de Loyola. Fue ésta una época que hizo historia, que colocó a la Iglesia a la ofensiva en todos los frentes del mundo y cuya grandeza no ha vuelto a repetirse, para infortunio del Catolicismo y de la misma Compañía de Jesús. El General de la Orden, Padre Lorenzo Ricci, fue reducido a prisión como consecuencia de las medidas inquisitoriales tomadas en Roma contra la Compañía proscrita, y desde la cárcel, donde murió, escribió su último documento, algo así como su testamento político, en el cual decía, dando respuesta a la Bula de Clemente XIV: «Declaro y protesto que la extinguida Compañía de Jesús no ha dado motivo alguno para su *supresión eclesiástica*. Lo declaro y protesto con la certidumbre que puede tener moralmente un Superior bien informado de lo que pasa en su Orden ».

Devastador como fue el golpe dado a la Compañía por el Breve Pontificio, esa extraña injusticia sirvió para que los jesuitas, ya secularizados, pudieran precisar, con hechos más concretos y durante una etapa transitoria, la aspiración profunda que los guió en su gran batalla contra los Déspotas Ilustrados y las plutocracias protestantes. Para la historia de la América Española tienen particular importancia las actividades de la Orden después de la Bula "Dominus ac Redemptor", porque los jesuitas mostraron especial predilección por el destino del Nuevo Mundo, en cuyo ámbito avanzaron revolucionariamente en el camino de resolver el gran problema del desarrollo económico de los pueblos atrasados. Las labores de los jesuitas

secularizados, particularmente los españoles e hispanoamericanos, se extiende desde entonces a una variada gama de problemas decisivos para nuestros pueblos. Que lo diga su participación en el debate científico a que dieron origen, en Europa, las afirmaciones de sabios ingleses y franceses en el sentido de que todas las especies vegetales, animales y el hombre mismo, eran en el Nuevo Mundo "productos degenerados" Esta afirmación de la ciencia europea coincidía, naturalmente, con la definitiva elaboración de la política imperialista de las grandes potencias, que se preparaban a comenzar el ignominioso saqueo de todos los Continentes llamados de *color*. En momentos en que se intentaba convertir en "verdad científica" esa abusiva filosofía, fueron los etnólogos, los botánicos y los zoólogos jesuitas quienes levantaron su voz en defensa del Nuevo Mundo y rechazaron abiertamente la teoría de la "degeneración" de las especies y del hombre en el Continente Americano.

Debe reconocerse, sin embargo, que éste fue un aspecto tangencial de las labores a que se consagraron los padres de la Compañía después de la decisión de Clemente XIV. La dinámica de la ética ignaciana los impulsó a tomar pronto la ofensiva contra los poderes que los habían proscrito. Ya en 1772 se publicó el famoso libro jesuita titulado "Año 2440", en el cual se presentaba el cuadro de una futura sociedad socialista, libre ya de despotismos monárquicos, obra que causó un gigantesco escándalo "por las doctrinas y teorías sediciosas y antimonárquicas que contenía", como anota el historiador colombiano Cárdenas Acosta.

Mientras los jesuitas libraban estas batallas en el plano de la teoría política, el núcleo español e hispanoamericano de la Orden, que residía principalmente en Italia, daba comienzo a la más importante de las empresas de la Compañía en su nueva y transitoria etapa clandestina: su audaz contribución a la independencia de la América Española. En esta empresa llegaron « hasta desear ardientemente - dice Jules Mancini en su biografía de Bolívar - qué la Corona de España quedara desposeída de aquellos dominios y los, jesuitas se convirtieron, en Europa, en decididos propagandistas de la Revolución. *Desde entonces, en todas las conspiraciones que*

se traman contra la dominación colonial, se ve la instigación de los jesuitas. Se han afiliado a los emisarios de los Comuneros, y el Ministro de España en Londres, al informar a su Gobierno de los manejos de Vidalle, declara que este perturbador está de acuerdo con algunos antiguos jesuitas... ».

El jesuita Juan Pablo Vizcardo, escribió, por su parte, el documento más importante de los prolegómenos de la independencia, redactado en la forma de una Proclama a los americanos. Como los límites de este estudio no nos permiten reproducirlo en su totalidad, vamos a citar sus apartes más esenciales y significativos. En su Proclama comienza el padre Vizcardo, nacido en la ciudad de Arequipa, por fijar la posición de los jesuitas hispanoamericanos y dice: « El nuevo mundo es nuestra patria. Su historia es la nuestra. Puede ella resumirse en cuatro palabras: ingratitude, injusticia, esclavitud, desolación... Una prueba más de esa crueldad de carácter que tantas veces ha sido reprochada a la nación española, aunque en realidad tal reproche no debe recaer sino sobre el despotismo de su gobierno ». A continuación se refiere Vizcardo al tema central de su Proclama - la independencia de la América española - y dice: « Bajo cualquier aspecto que se considere nuestra dependencia de España *se verá que todos nuestros deberes nos obligan a terminarla...* Semejante a un tutor perverso que se ha acostumbrado a vivir en el fasto y la opulencia, a expensas de su pupilo, la Corte de España ve con el mayor pavor aproximarse el momento *que la naturaleza, la razón y la justicia han prescrito para emanciparse de una tutela tan tiránica...* El valor con que las colonias inglesas de América han combatido por la libertad, de que ahora gozan gloriosamente, *cubre de vergüenza nuestra indolencia...* Aquel valor acusa nuestra insensibilidad; que sea ahora el estímulo de nuestro honor, *provocado con ultrajes que han durado trescientos años* ». Para terminar, la proclama del Padre Vizcardo tiene una referencia concreta a nuestra Patria, a la Revolución de los Comuneros, respecto de la cual dice: « Generosos americanos del Nuevo Reino de Granada: si la América Española os debe el noble ejemplo de la intrepidez que conviene oponer a la tiranía, y el resplandor que acompaña a su gloria será en los fastos de la humanidad que se verá grabado, con caracteres inmortales, *que*

vuestras armas protegieron a los pobres indios, nuestros compatriotas... Pueda vuestra conducta magnánima servir de lección útil al género humano ».

Este documento no fue, como tantos otros, simple tema de discusión para las tertulias de los conspiradores chocolateros, sino que fue la primera Proclama revolucionaria que los ejércitos patriotas, al mando del General Francisco Miranda, distribuyeron entre los americanos, al desembarcar por primera vez en las costas del Caribe. Esta circunstancia nada tenía de inusitado, porque Miranda contaba, en su Estado Mayor europeo, con numerosos consejeros jesuitas y como es sabido, en su célebre nota al Ministro británico Pitt, le propuso concretamente, como una de las medidas indispensables para conseguir la independencia de la América española, el traslado clandestino, al Nuevo Mundo, de los jesuitas hispano americanos que residían en Italia, cuyos nombres le remitió en una extensa lista. El que un jacobino y libre pensador como Miranda considerara necesaria la contribución jesuita, se explica por la inmensa popularidad de que gozaban los padres de la Compañía entre los indios y los estratos populares de las sociedades hispanoamericanas, en cuya defensa trabajaron con tan notable eficacia. No sobra anotar que durante el levantamiento de Tupac Amará, en el Perú, hubo también varios personajes que se *disfrazaron de jesuitas*, a fin de conseguir que se les permitiera incorporarse en el Estado Mayor de la Revolución.

Se cometería, sin embargo, un grave error, si se pensara que el prestigio de los jesuitas en la América Española se fundaba solamente en lo que hicieron en sus Misiones. Debe reconocerse, por el contrario, que las razones de la gran simpatía que inspiraron, después de la expulsión, tenían mucho que ver con las consecuencias que, para los humildes y los oprimidos, se siguieron de la desaparición de la Compañía del escenario. <<Las bajas clases sudamericanas - dice Jules Mancini - recayeron casi en todas partes, en el embrutecimiento del que, a cierto momento, pareció que iban a salir y para siempre, *gracias a los jesuitas*. En las ciudades mismas, las escuelas indias desaparecieron. *El pueblo se volvió de nuevo más que nunca, una masa inerte, estúpida y disoluta, pronta a sufrir todas las influencias*. Y, singular

regreso de las cosas, de toda aquella gente inferior, fue precisamente la que había estado directamente sometida a los jesuitas - los gauchos de las antiguas misiones de Buenos Aires y los llaneros de los establecimientos jesuitas de la Nueva Granada - la que constituyó más tarde el elemento decisivo de la victoria de los independientes... ».

LOS FILÓSOFOS DE LA OLIGARQUÍA Y LOS FILÓSOFOS DE LA DEMOCRACIA

Del paraíso bíblico a los Mitos laicos. - El "estado de naturaleza". - Hobbes o el burgués temeroso. - La ley de la selva y la competencia capitalista. - El Leviatán. - Locke o el burgués optimista. - El santuario de la propiedad. - La sociedad, un contrato mercantil. El Estado como instrumento del Dinero. - El sufragio de los amos. - Rousseau, o la rebelión de los oprimidos. - Contra el Racionalismo. - La nota discordante de la Edad de las Luces. - El hombre es bueno. - Filosofía de la conmiseración. - La igualdad contra la propiedad. - Soberanía de la Voluntad Popular. - El Estado democrático. - Los mandatarios de la Democracia y los servidores de la Oligarquía.

SI EL PROPOSITO inicial del movimiento Racionalista fue emancipar la inteligencia de las antiguas restricciones de la teología, su desarrollo condujo, infortunadamente, a la progresiva abdicación del pensamiento ante las más crudas realidades sociales y económicas de la época. Los filósofos partieron en busca de *ideas universales* y regresaron con un pesado cargamento de compromisos, cuya naturaleza definió Hume en los siguientes términos: << Las verdades *perniciosas* para la sociedad cederán ante los errores que son saludables y *ventajosos* >>. Tal afirmación planteaba, naturalmente, este interrogante saludables y ventajosas ¿para quién? La respuesta la daría la filosofía política del siglo XVIII.

Antes de proseguir adelante debemos advertir que esa filosofía, a pesar de sus espectaculares requisitorias contra los Mitos de la Cosmología medioeval, no resistió la tentación, cuando hubo de enfrentarse a la necesidad de explicar el origen de la Sociedad y del Estado, de construir sus propios Mitos, no menos hipotéticos que los anteriores. Después de tantas burlas contra la "Leyenda del Paraíso", narrada en el Génesis, los nuevos adalides del pensamiento se fabricaron su Paraíso imaginario, el llamado "Estado de Naturaleza, y supusieron que los hombres, en esta situación prehistórica, habían celebrado hipotéticos "Contratos", a fin de dar origen al tipo de sociedad y de gobierno que cada filósofo consideraba apropiado para decorar, con una fachada de legitimidad, los intereses a que respectivamente servían.

Al filósofo inglés Hobbes se debe una de las primeras descripciones de ese "estado de naturaleza" que, en la Edad de las Luces, vino a sustituir al Paraíso hebreo. Influenciado por el espíritu burgués, trasladó al dicho "estado natural" las tendencias de la clase social cuyos ideales compartía y atribuyó al hombre primitivo las mismas inclinaciones de sus contemporáneos, educados por la ética del puritanismo calvinista. Para Hobbes, por tanto, el hombre se comporta en el "estado de naturaleza" de manera cruel, egoísta, calculadora y carece de simpatía para sus semejantes, porque le inspira "un incansable deseo de poder y más poder, que sólo cesa con la muerte". El panorama de esta competencia desenfrenada, de esta "guerra de todos contra todos", constituye una versión anticipada de la futura competencia capitalista. Hobbes - dice Bertrand de Jouvenel - toma al hombre desde el punto de vista del apetito que le lleva a procurarse cosas; para los que gustan referir los modos del pensamiento a las formas sociales, se podría decir que Hobbes piensa como un burgués de temperamento adquisitivo, pero también como un burgués de temperamento posesivo y temeroso ».

El lado "posesivo y temeroso" termina por primar en Hobbes, y su filosofía es el producto de sus temores. Consciente de que el apetito desmedido de lucro amenaza la seguridad de los hombres de fortuna, que

mutuamente se lesionan con el engaño, a mala fe y la falta de respeto por los contratos y los derechos ajenos, se decide por una solución concordante con las premisas de su ética utilitarista. Esa solución no persigue restablecer el imperio de los valores morales, ni poner freno a las injusticias, ni moralizar la vida económica, porque Hobbes juzga que los negocios están más allá de la moral; preocupado únicamente por la "guerra incesante" entre los ricos, sus esfuerzos se encaminan a construir un marco político en el que los burgueses puedan continuar atesorando riquezas sin perjudicarse y supone, para el efecto, que los hombres, en el "estado de naturaleza", celebraron un "contrato" a fin de establecer una autoridad que defendiera la propiedad de las amenazas originadas en el desenfreno de los mismos propietarios. « Las leyes - dice Hobbes - *no son para privar a las hombres de su libertad de acción, sino para orientarlos de manera que no se perjudiquen con sus ímpetus y su imprudencia*; son semejantes a las vallas que no están destinadas a detener a los viajeros, sino a mantenerlos en el buen camino ».

Como Hobbes no ignoraba que esa autoridad perdería su eficacia si se le sometía a los cambiantes deseos y pretensiones de aquéllos cuya conducta debía moderar, el tipo de "contrato" de que se sirve para explicar el origen del Estado no tiene las características de un convenio entre los súbditos y el gobierno, lo cual supondría obligaciones de parte y parte, sino de un contrato que celebran los miembros de la sociedad para obligarse a obedecer a la autoridad, sin que ella aparezca obligada a cosa distinta de procurar la "conservación del individuo, y la de todas las demás satisfacciones que cada uno adquiere por su legítima industria". A cambio de esta seguridad, necesaria para los negocios, los miembros de la Sociedad le ofrecen al Estado una obediencia incondicional. « No es porque tienen un príncipe - escribe Hobbes en su obra el "Leviatán" por lo que las naciones prosperan bajo una Monarquía, sino porque le obedecen. En no importa que forma de Estado, quitad la obediencia y, por consiguiente, la concordia, y ya no habrá prosperidad y la sociedad se encontrará disuelta ». Al formular Hobbes la teoría del *Estado de Leviatán*, no se propone pues, ofrecer una legitimación incondicional al absolutismo monárquico, como frecuentemente se ha creído, sino conferir al Gobierno, a cualquier Gobierno, el poder

indispensable para remediar los perjuicios que, a los dueños de la riqueza pueden causar los excesos de su ambición de lucro o su falta de ética en el comportamiento.

Conocidos estos antecedentes es fácil comprender por qué el *Leviatán* de Hobbes causó horror a los defensores de las viejas Monarquías, para quienes el principal deber del Soberano a proteger a los humildes contra las oligarquías frondistas, y despertó, en cambio, el entusiasmo de Cromwell, quien gobernaba dictatorialmente en Inglaterra a nombre de la plutocracia puritana.

La solución ofrecida por Hobbes no reflejaba, sin embargo, la totalidad de las aspiraciones de la burguesía, ni era el término del camino emprendido por ella. De su alianza con el absolutismo político, ella pasó pronto al asalto y desmantelamiento del Poder Público. Para esta empresa no le faltaron tampoco los buenos oficios de los filósofos. Otro inglés, John Locke, prestó su oportuna contribución a los nuevos amos de la riqueza, anunciando, eso sí, que su inteligencia había descubierto las leyes naturales de la vida civil y de la organización del Estado.

Locke descendía de puritanos calvinistas y con su sistema se propuso prolongar, dentro del clima secular de su tiempo, la doctrina de los Elegidos, de los burgueses convertidos en "Santos Visibles", que utilizó Calvino para santificar la conducta de los poderosos y justificar la explotación de los pobres. En persecución de este objetivo, Locke da por cierta la existencia del llamado "estado de naturaleza", - el paraíso laico de los filósofos del siglo XVIII -, pero no describe a los hombres como lobos feroces, entregados a la guerra y dominados por el apetito de poder. Ellos viven, según dice, libres e iguales y dedicados a convertir legítimamente, en propiedad individual, la tierra y los bienes que Dios, en "cabeza de Adán", otorgó a la humanidad para que de ellos se adueñaran los más emprendedores e industriosos. «He de probar - dice en su "Tratado del Gobierno Civil" - que los hombres han llegado a tener propiedad sobre los bienes que Dios había dado a la Humanidad en común, sin que haya mediado ningún contrato expreso de los comuneros... Dios dio el mundo a

los hombres en común; pero desde que él lo dio para su beneficio y para mayores ventajas que fueran capaces de derivar los hombres de los bienes de ese mundo, no puede suponerse que Dios quisiera que se mantuviera en común y sin cultivarse. El, los dio parra el uso del industrioso y racional y no para el capricho y codicia de los pendencieros y perezosos ». De esta manera fundamenta Locke el principio de que el *Derecho de Propiedad es anterior a la Sociedad y al Estado*, principio del cual deducirá, posteriormente, que ese derecho tiene carácter absoluto y no puede limitarse.

Los filósofos se habían mofado de la conducta que el Génesis atribuye a Dios en el Paraíso y habían considerado risible que la Divinidad, por medio del simbolismo del "fruto prohibido", dejara en libertad al hombre para obedecerle o no; pero juzgaban digno de loa, en cambio, hacer desempeñar a Dios el papel de acucioso custodio, en el llamado "estado de naturaleza", de la propiedad de los burgueses!

Establecida por Locke la premisa central de su sistema, procede entonces a ocuparse del origen de la Sociedad y del Estado. « Si el hombre - escribe - en el *estado de naturaleza* es libre, como ha sido dicho, y si él es el señor absoluto de su persona y propiedades y a nadie está sujeto, ¿por qué ha de compartir su libertad y sujetarse al dominio y control de otro poder? A ello debe responderse, que a pesar de tener el hombre, en el estado de naturaleza, sus derechos y libertades, el goce de los mismos es muy incierto y está continuamente expuesto a invasiones de parte de otros... *El más grande y principal fin, por tanto, que lleva a los hombres a reunirse en sociedad y colocarse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad*>>.

Locke no se contenta, sin embargo, con atribuir el nacimiento de la sociedad civil a la necesidad de preservar el Derecho de Propiedad; el paso decisivo y más significativo de su filosofía lo da cuando ofrece, en los siguientes términos, su propia versión del origen del Estado: « El poder político - dice - es el poder que, teniendo todo hombre en el *estado de naturaleza*, lo ha situado en manos de la sociedad y en consecuencia de los gobernantes que ella ha nombrado, *con el expreso propósito y el tácito compromiso de que lo empleen para su bien y para la preservación de la propiedad*.

Ahora bien: este poder, que todo hombre tiene en el estado de naturaleza, y el cual traslada a la sociedad en todos los casos en que ella puede ofrecerle seguridad, debe usarse siempre para conservar la propiedad, utilizando medios que los propietarios consideren satisfactorios y la naturaleza permita ».

Estas premisas permiten comprender el tipo de "contrato social" de que se sirve Locke para explicar el nacimiento de la asociación civil, contrato que presenta sustantivas diferencias con el empleado por Hobbes en el "Leviatán". El "pacto" de Locke no se celebra entre los asociados, con el objeto de depositar sus derechos en el gobierno, *sino entre ellos y la autoridad que designan*, con el expreso propósito de fijar a dicha autoridad las normas que debe seguir para defender eficazmente la propiedad de los asociados. « El poder conferido a la sociedad - observa Locke - tiene su único origen en un contrato acuerdo, y en el consentimiento mutuo de quienes forman la comunidad... Sin embargo, como los hombres entran en sociedad con la intención, natural en todos, de preservar mejor su libertad y propiedad porque ninguna criatura racional puede cambiar su condición para empeorarla, el poder de la sociedad o legislativo constituido por ellos, nunca puede extenderse más allá de donde convenga al bien común y es obligado, por tanto, asegurar la propiedad de cada uno »

Como Locke vivió en una época en que todavía la legitimidad de las instituciones monárquicas no había sido seriamente controvertida, en su obra "Tratado de Gobierno Civil", encamina todos sus esfuerzos a despojar a la Monarquía de aquellas facultades cuyo ejercicio podía limitar seriamente las aspiraciones de las clases acaudaladas de su tiempo y a situar esas facultades en un Poder Legislativo, al que Locke confiere la misión de custodiar las preeminencias y derechos de los propietarios. « En todos los casos y mientras el gobierno subsiste - dice -, el Legislativo es el poder supremo ». Pero ni aún en el caso de este "poder supremo", se olvida nuestro filósofo de los fines que lo mueven y procede, a continuación, a dictarle al legislativo las condiciones exigidas por los poderosos intereses en cuyo servicio actúa. « El supremo poder - escribe - no puede privar a ningún

hombre de parte alguna de su propiedad, *porque siendo la preservación de la propiedad el fin del gobierno, aquél por el cual los hombres entran en sociedad*, él necesariamente supone y requiere que los asociados tengan propiedad, sin la cual se pierde aquello para lo cual se asociaron... Por tanto, es un error creer que el supremo poder legislativo, de cualquier sociedad, puede hacer lo que quiera y disponer de las propiedades de sus súbditos, o tomar parte de ellas a su voluntad... La propiedad del hombre no estaría segura, aunque existieran las leyes idóneas y equitativas para regular las relaciones entre él y los demás ciudadanos, si el poder que manda tiene facultad de tomar, o cualquier particular que sea, porción alguna de su propiedad y usar o disponer de ella sin su consentimiento »

Establecidas estas seguras salvaguardias para el Derecho de Propiedad, Locke pasa a definir, en su Tratado, tres tipos de problemas que se relacionan directamente con las exigencias lógicas de su concepción utilitarista del Estado: la tiranía, la disolución de la sociedad, y el origen del Poder Legislativo. Los temas nada tenían de novedoso ni era Locke el único que de ellos se ocupaba, pero sus soluciones demuestran la índole y objetivo de su filosofía política. ¿Cómo definió Locke la tiranía? « Tal es el caso - dice - cuando el gobernante, cualesquiera que sean sus atribuciones, no cumple con la Ley y sus órdenes y acciones no se dirigen, como deben dirigirse, a la preservación de la propiedad de los ciudadanos... Es un error pensar que esta falta es propia solamente de las Monarquías; otras formas de gobierno pueden incurrir en ella. Siempre que el poder delegado por los ciudadanos y la obligación de preservar la propiedad son mal aplicados, o aplicados a fines distintos de los previstos, el poder se convierte en tiranía ».

Esta definición burguesa de la tiranía habría de tener extraordinarias repercusiones en la interpretación que, en el siglo XIX, se dio al régimen republicano en Europa y en el Nuevo Mundo. Ella fue la causa de la regularidad con que se acusó de "tiranos" a quienes, en defensa del pueblo, trataron de poner límites, desde el gobierno, al Derecho de la Propiedad y a los abusos de los propietarios, porque las oligarquías frondistas supusieron, como lo hizo Locke que la juridicidad del Estado y el régimen republicano

se confundían con sus preeminencias económicas y sociales. Ello permite comprender por qué Jackson, Lincoln y Franklin Delano Roosevelt fueron acusados de "dictadores" por las clases capitalistas norteamericanas, y Nariño, Bolívar, Obando, Mosquera y Núñez, lo fueron porque se atrevieron a creer que el Estado tenía un fin más elevado que el de custodiar las "libertades" de los propietarios, porque pensaron que los humildes y los desposeídos tenían también derechos y que tales derechos no siempre coincidían con las garantías y libertades que Calvino y Locke enclavaron, como una alambrada, alrededor del régimen de la propiedad burguesa.

A conclusiones no menos significativas llega el autor del "Tratado del Gobierno Civil", cuando establece, artificiosamente, las condiciones en virtud de las cuales la sociedad se "disuelve". Como el Estado y la Nación no son para Locke entidades orgánicas e históricas, sino simples versiones de una sociedad anónima de comerciantes y propietarios, que se han asociado para aumentar los dividendos de sus negocios y protegerse contra el descontento de los desposeídos, resulta explicable la siguiente afirmación suya: « La razón - dice - por la cual los hombres ingresaron en la sociedad fue la preservación de la propiedad y el fin por el cual decidieron autorizar un poder legislativo fue para que él expidiera las leyes necesarias para la guarda y defensa de las propiedades de los miembros de la comunidad. Como nunca puede suponerse que sea voluntad de la sociedad que el legislativo tenga poder para destruir aquello para cuya seguridad se formó la asociación civil, en cualquier momento en que los legisladores intenten destruir o afectar la propiedad, ellos se colocan, por sus propios actos, en un estado de guerra con la sociedad, la cual queda, en consecuencia, absuelta de toda obediencia ».

Locke habría destruido la lógica burguesa de su sistema de no haberse preocupado, como se preocupé, por establecer sólidas ligaduras entre los intereses de la propiedad y el tipo de *gobierno representativo* que recomienda en su Tratado: « Habiéndose el pueblo reservado - dice - la selección de sus representantes, como la gran defensa de sus propiedades, ello sólo puede conseguirlo si es libre para escogerlos ». De esta concepción, que se sirve

del *derecho de representación* para otorgar excepcionales garantías a la propiedad, se derivaron los numerosos sistemas que, en el siglo XIX, confirieron el voto únicamente a quienes poseían *renta y bienes raíces*. « El régimen de gobierno fundado en la propiedad - dice Vernon Parrington - no se discutía en Inglaterra ni en Norteamérica, y las leyes del sufragio de los Estados norteamericanos se amoldaron a ese sistema... La revolución de 1688 había establecido el principio de que el Estado no puede imponer contribuciones sin que los contribuyentes den su consentimiento, ya personalmente, ya por medio de sus representantes en el Parlamento. Pero en la práctica el sistema de representación se había desvirtuado tanto, que se había formulado una nueva teoría para dar sanción constitucional a los métodos existentes. La oposición a la redistribución del número de representantes dio origen al sistema escandaloso de los, distritos electorales privilegiados. (*Rotten boroughs*, distritos que tenían más representantes de los que correspondían a su población). El control de estos distritos le era de sumo valor a la oligarquía reinante que se resistía a abandonarlo y para justificar el abuso se inventó la teoría de la representación virtual... Esta teoría afirmaba que, como el Parlamento representa a la totalidad de los ingleses, no importa quién elija a sus miembros, ni dónde viven, ni quiénes sean. Puede confiarse en que, decía la teoría, en el recinto de sus deliberaciones, los legisladores pensarán sólo en la nación y legislarán sólo para la nación como un todo ».

El derecho, la moral, la filosofía, las leyes y el Estado convertidos en instrumentos de los grandes negocios, era toda la emancipación que ofrecían a la humanidad los voceros intelectuales de la Edad de las Lúces, cuyo supremo logro consistió en dejar a los desposeídos y a los humildes a merced del rapaz y desenfrenado afán de lucro de las clases acaudaladas. Que los intelectuales se hubieran convertido en Colegio de Procuradores de la burguesía, es uno de los hechos más lamentables de la historia de Occidente, porque los pueblos tenían derecho a esperar de ellos una visión menos recortada y más sensible a los valores universales que la presentada por Voltaire, valga este ejemplo, como resumen de las aspiraciones de su época: «Es inevitable - escribió Voltaire - que la humanidad debe estar

dividida en dos clases, con muchas subdivisiones: los opresores y los oprimidos. Afortunadamente la costumbre, la necesidad y la falta de ocio, impiden a la mayoría de los oprimidos darse cuenta de su condición. La guerra civil estalla cuando la sienten, guerra que sólo puede acabar con la esclavitud del pueblo, *puesto que el poder soberano del Estado es el Dinero* ».

Afortunadamente el siglo XVIII presenta una excepción destinada a salvar el decoro de la inteligencia de Occidente. Esa excepción la constituyen los escritos y la actitud de un hombre que tuvo la virtud de rebelarse indignado contra el espectáculo de sumisión que ofrecían los filósofos. Ese hombre se llamaba Juan Jacobo Rousseau y lo que entonces dijo y, escribió tuvo dimensiones tan extraordinarias que hoy todavía la Humanidad vive espiritualmente del poderoso torrente ideológico cuyos diques, rompió su magnífico coraje intelectual.

Desde el momento en que Rousseau comenzó a preocuparse por los problemas de su época, no se equivocó sobre las perniciosas consecuencias que acarrearía a la Humanidad el espíritu del llamado movimiento Racionalista, movimiento que, so pretexto de libertar la inteligencia de las antiguas normas de la Teología, había hecho de ella un instrumento para expedirle absoluciones laicas a la voracidad económica y financiera de las plutocracias. Ello explica por qué Rousseau comienza sus quehaceres intelectuales con un devastador ataque al Racionalismo, ataque en el que no se propone negar la legitimidad del pensamiento libre, sino fustigar implacablemente a ese tipo de Racionalismo que, a nombre de la filosofía, había declarado imposible el "progreso" sin la hegemonía política de los ricos y la miseria y desventura de los pobres. Sobre el yermo desierto de la Edad de la Ilustración, en cuyos oasis sólo tenían cabida los poderosos y los acaudalados, se precipitó el torrente vivificador del alma romántica y benévola de Rousseau. « La razón fría - escribió - nunca ha hecho nada ilustre... Yo arrojé la razón por la borda y consulté a la Naturaleza, es decir, mi sentimiento íntimo, el cual dirige mis creencias independientemente de mi razón... El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado».

Con sobra de verdad, dice León Dujovne que "Rousseau dio una nota discordante en la época y en el ambiente de la Edad de las Luces". Ello es verdad. Rousseau dirigió sus miradas al porvenir de la Humanidad y en cambio de construir doctrinas para justificar las injusticias presentes, como lo hicieron sus colegas, se lanzó a explorar las vías que podían permitir a los hombres la conquista de la felicidad en el porvenir. Con justicia se reconoce a la personalidad volcánica de Rousseau, el despertar de una idea destinada a cambiar el rumbo de la cultura de Occidente: la idea de Felicidad. Uno de sus discípulos, Saint Just, pudo exclamar, por eso, en la Convención Francesa: «La felicidad es una idea nueva en Europa ».

Pero no es cierto, como dicen los críticos de Rousseau, que su aporte a la Cultura occidental se hubiera seducido a provocar el ascenso de las profundas energías sentimentales e instintivas del hombre, las cuales hicieron erupción al conjuro de su recia personalidad y cuartearon la superficie de helados raciocinios que los filósofos de la Ilustración habían imaginado para tranquilizar las conciencias de los nuevos ricos. Rousseau era un pensador político infinitamente superior a Voltaire y Locke, y enfrentado a los mismos problemas que ellos creyeron haber resuelto definitivamente, ofreció soluciones distintas y más generosas.

Rousseau parte, como Hobbes y Locke, de la hipotética concepción del "estado de naturaleza", pero su visión del hombre, en esa situación primigenia, presenta notables y significativas divergencias con las versiones ofrecidas por sus antecesores. Rousseau no considera al hombre, a la manera de Hobbes, como un animal de presa, cuya conducta habitual es la rapiña y la guerra. «Por no haber distinguido suficientemente las ideas, observando cuán lejos estaban ya los pueblos del primer estado de naturaleza - dice en su obra "La desigualdad entre los hombres" - es por lo que muchos se han apresurado a deducir que el hombre es naturalmente cruel y que necesita una autoridad que le suavice »

Rousseau se niega a todo lo largo de su obra intelectual a convenir en que el hombre es *esencialmente* malo, porque comprende perfectamente que esa supuesta maldad fue la premisa de que se sirvieron las doctrinas

teológicas y las teorías políticas para justificar en el pasado todo género de esclavitudes. De la misma manera que el español Ignacio de Loyola, Rousseau reivindica el libre albedrío del hombre frente a la teología calvinista y a la doctrina agustino-tomista de la Predestinación y afirma que el sér humano, en el estado de naturaleza, se distingue por la libertad de su albedrío. «La naturaleza - dice - ordena a todo animal y el bruto obedece. El hombre experimenta la misma impresión, *pero se reconoce libre de acceder o resistir. En la conciencia de esta libertad es dónde principalmente se descubre la espiritualidad de su alma*, porque la Física explica, en cierto modo, el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en la facultad de querer, o mejor de escoger, y en la conciencia de esta facultad, no se encuentran más que actos puramente espirituales, que no pueden explicarse por las leyes de la mecánica ».

Frente a quienes describen al hombre como cruel, ambicioso y sólo preocupado, en el estado de naturaleza por adquirir propiedad e idear los medios de preservarla, Rousseau afirma revolucionariamente que la cualidad distintiva del *hombre natural* es la repugnancia innata a ver sufrir a sus semejantes. «Hay otro principio - dice - que Hobbes no ha visto; que el hombre suaviza la fiereza de su amor propio o el deseo de conservarse, *por medio de la repugnancia de ver sufrir a su semejante*. Creo que no debo temer contradicción alguna, concediendo al hombre la única virtud natural que ha reconocido hasta el más obstinado detractor de las virtudes humanas. *Me refiero a la piedad*, disposición conveniente a seres tan débiles y sujetos a tantos malos como nosotros somos... Mandeville ha comprendido que, con toda su moral, los hombres no hubieran sido nunca más que monstruos, si la naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón; pero no ha visto que de esta única condición derivan todas las virtudes sociales que quiere negar a los hombres. En efecto, ¿qué son la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino piedad aplicada a los débiles, a los culpables o a la especie humana en general? ».

La idea del Paraíso bíblico sirvió al genio religioso hebreo para poner término a ese fatalismo de Oriente que hizo del Mal una entidad *eterna* y

divina, de la cual no podía escaparse. En el Génesis, el Mal pierde sus atributos de eternidad y se reduce a un reconocimiento histórico, la Caída del Hombre, requisito previo de la trascendental doctrina de la Redención. Razones mucho menos generosas inspiraron los Mitos racionalistas. Enfrentados los filósofos a la necesidad de explicar el origen de la Sociedad y del Estado, sólo se preocuparon por ofrecer una descripción ficticia del hombre primitivo, que debía permitirles elaborar una serie de teorías políticas, acomodadas a las pretensiones de los intereses sociales que se disputaban el poder en el siglo XVIII.

Rousseau acude, como sus colegas, a los Mitos racionalistas, pero no los emplea para expedir certificados de buena conducta a los poderes sociales y económicos de su tiempo, sino para construir los fundamentos de un nuevo tipo de sociedad, en la que los humildes y desposeídos tendrán defensas y garantías más eficaces contra el uso y el abuso del poder conquistado por los nuevos ricos. El sociólogo anglo-sajón, Irving Bahbitt, no obstante su ninguna simpatía por Rousseau, advirtió claramente esa notoria inclinación de su pensamiento político y refiriéndose a ella, dice: « Así como en el Cristianismo el rango espiritual del hombre se determina por el ardor de su caridad, en el nuevo evangelio de Rousseau el hombre es valorado por su proximidad a la Naturaleza, la cual se revela *en la intensidad de su conmiseración*. Ahora bien, para Rousseau es en el hombre simple y llano, en el pobre, en el que ese impulso se manifiesta con mayor pureza y menos deformaciones. El amor - dice Rousseau - lo he encontrado en las cabañas donde los pobres habitan! A medida que se asciende en la escala social, ese amor disminuye y cuando se llega a la cúspide se descubren los sentimientos precisamente contrarios... Rousseau, de hecho, se ocupa de crear un nuevo tipo de Mitos, los cuales han conseguido, por su influencia en la imaginación de la Humanidad, sustituir a los de la antigua Teología... Lo que evidentemente inspira la Mitología de Rousseau es la creación de un nuevo dualismo. El antiguo dualismo teológico sitúa el conflicto, entre el Mal y el Bien, en el interior del hombre, con tan notorio predominio del Mal, desde la Caída, que ello obliga al hombre a ser humilde ante su Creador. Rousseau, en cambio, traslada ese conflicto del individuo a la

sociedad. El principio que guía sus escritos, es demostrar, como lo dice, que el vicio y el error, extraños a la naturaleza del hombre, fueron introducidos desde afuera y que se deben principalmente a las instituciones políticas... La cristiandad trata de hacer humilde al rico y, en cambio, *el efecto inevitable del evangelio de Rousseau es enorgullecer al pobre y hacerlo sentir, al mismo tiempo, víctima de una conspiración*».

Es fácil de comprender, por tanto, las distancias ideológicas que separan a Rousseau de Locke. Los dos concuerdan en que el hombre no es necesariamente cruel y perverso, pero se diferencian en la manera como juzgan el origen del Derecho de Propiedad en el "estado de naturaleza". Locke supone que dicho derecho tiene un fundamento divino y es anterior a toda asociación y gobierno y Rousseau afirma, con mayor acierto, que "el derecho de propiedad es una institución convencional y humana", y un hecho no siempre conveniente, para la felicidad de los hombres. « El primero - dice Rousseau - a quien cercando un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío*, y halló personas bastantes cándidas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que arrancando las estacas o arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie»

Si Locke considera que la misión esencial del Estado es preservar la propiedad, Rousseau juzga que el proceso histórico a lo largo del cual el gobierno llegó a convertirse en mero custodio de los derechos de los propietarios acarreó graves consecuencias para la humanidad y ello explica su decisión de construir los fundamentos de un nuevo tipo de Estado, capaz de libertar a los hombres de la antigua opresión. Así llega Rousseau a formular, en su obra "El Contrato Social", la teoría del Estado Democrático.

Esa teoría es la natural contrapartida de las doctrinas políticas de la burguesía y constituye la vía de liberación que Rousseau ofrece a los hombres para variar el rumbo de una historia de miserias que él describe en

los siguientes y conminatorios términos: « Desde el momento en que un hombre tuvo necesidad del auxilio de otro, *desde que se advirtió que era útil a uno tener provisiones para dos*, la igualdad desapareció, introdujose la propiedad, y las extensas selvas se trocaron en campiñas, que hubieron de regarse con el sudor del hombre, y en las cuales se vio muy pronto germinar y crecer, juntamente con las semilla la esclavitud y la miseria... Los ricos apenas conocieron el placer de dominar, cuando despreciaron Inmediatamente a los demás, valiéndose de sus esclavos antiguos para someter a otros, no trataron de otra cosa que de subyugar y sujetar a sus semejantes, a la manera de esos lobos hambrientos que, gustando una vez la carne humana, repugnan las demás y sólo quieren devorar hombres... Surgió entonces entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante, un perpetuo conflicto, que no concluía sino por: combates y homicidios... Los ricos debieron sentir muy pronto. cuán desventajosa les era una guerra constante, en la cual les era común el riesgo de la vida y particularmente el de los bienes. Además, cualquiera que fuese el pretexto que pudieran dar a sus usurpaciones, demasiado sabían que estaban fundadas en un derecho precario y abusivo, y que habiendo sido adquiridos sus bienes por la fuerza, la fuerza podría quitárselos, sin que tuvieran razón para quejarse. Aquellos mismos, a quienes el ejercicio de la industria había enriquecido, no por eso podían fundar su propiedad en mejores títulos... Desprovisto el rico de razones valederas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse contra todos; no pudiendo, por sus recíprocos celos, unirse con sus iguales contra enemigos unidos por la común esperanza de despojarlo de sus riquezas, obligado por la necesidad, concibió el rico el proyecto más reflexivo que jamás ha entrado en el espíritu humano: emplear en su provecho las mismas fuerzas que lo atacaban, tomar a sus adversarios por defensores suyos, inspirar. les otras máximas y darles otras instituciones que fuesen para ellos naturales como adverso les era el derecho natural. A este propósito, después de haber expuesto a sus vecinos el horror de una situación que armaba a unos contra otros, que hacía la posesión tan onerosa como la necesidad, en la cual no se hallaba seguridad ni en la riqueza ni en la pobreza, fácilmente inventó especiosas razones para

conducirlos a dicho fin. Unámonos, les dijo, para proteger a los débiles contra la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de aquello que le pertenece. Establezcamos leyes de justicia y de paz, a cuya conformidad se obliguen todos, sin excepción de nadie, para que de esta manera se corrijan los caprichos de la fortuna, sometidos por igual al poderoso y al débil al cumplimiento de recíprocos deberes... Se necesitaba mucho menos de la equivalencia de este discurso para arrastrar a hombres incultos, fáciles de seducir, que además tenían demasiados negocios que desenredar entre sí para poderse pasar sin árbitros, y demasiada avaricia y ambición para poderse privar por mucho tiempo de amos. *Todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyeron asegurar su libertad...* Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico; destruyeron, sin la esperanza de recuperarla, la libertad natural; fijaron. para siempre la ley de propiedad, y en consecuencia, hicieron de una torcida usurpación irrevocable derecho y, para beneficio de algunos ambiciosos, sujetaron al género humano, para lo sucesivo, a la servidumbre y a la miseria ».

Tras de presentar este dramático cuadro de las injusticias a que dio origen la protección incondicional del Derecho de Propiedad, mal podía Rousseau, formular una teoría del Estado destinada a garantizar, como la de Locke, la duración indefinida de un sistema que "hacía de una torcida usurpación irrevocable derecho". Su gran mérito consiste, precisamente, en haberse enfrentado a la doctrina burguesa del gobierno y en haber reivindicado para la humanidad el derecho de atribuir al Estado mayores alcances que los de simple guardián de la propiedad de los ricos. Rousseau aporta a la teoría política su rotunda negativa a considerar la propiedad como Derecho Absoluto, anterior a la sociedad y no modificable, por ella. Los únicos derechos que reconoce como "naturales" son la *libertad* y particularmente la *igualdad*. « Si se indaga - dice Rousseau - en qué consiste el mayor bien de todos, lo cual debe ser el fin de todo sistema político, se hallará que él se reduce a dos objetos principales: la libertad y la igualdad»

Fácilmente puede comprenderse entonces por qué el tipo de "contrato social" de que se sirve Rousseau para explicar el origen de la Sociedad y del Estado en nada se asemeja al que utiliza Locke. No es un Convenio entre propietarios, entre accionistas de una compañía comercial, sino un "pacto" destinado a constituir una entidad moral, una "persona pública y colectiva", que Rousseau llama la Voluntad General, en la cual depositan los hombres, sin reserva, la totalidad de sus atributos, derechos y poderes políticos. « Sus cláusulas bien entendidas - escribe Rousseau - se reducen a una sola: *a la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad...* Si quedasen reservas de algunos derechos, los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y el público, pronto pretenderían serlo en todo y la asociación se volvería necesariamente tiránica o yana».

Es aquí donde Rousseau se separa radicalmente de las filosofías burguesas, porque él otorga a la Voluntad General la totalidad del poder social, lo cual excluye la posibilidad de que contra ella se aleguen legítimamente los presuntos Derechos Naturales, encabezados por el de Propiedad. « A fin de que este pacto o contrato social - dice - no sea una yana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que él tiene plena fuerza por sí mismo, *y que, quien quiera que se niegue a obedecer la Voluntad General, será obligado a ello por todo el cuerpo...* Estando formado el soberano (la Voluntad General) por los particulares que lo componen, no hay ni puede haber interés contrario al suyo; por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de ofrecer garantías con respecto a sus súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a sus miembros... Pero no ocurre lo mismo con los súbditos respecto al soberano o Voluntad General, de cuyos compromisos, a pesar del interés común, nada respondería si no encontrase medios de asegurarse de su fidelidad ».

Una vez establecido el carácter soberano de la Voluntad General, Rousseau procede a describir la manera como ella se expresa en decisiones positivas. Para el efecto elabora la doctrina de las mayorías, de la famosa "mitad más uno", doctrina que constituye la contrapartida del célebre aforismo de los puritanos calvinistas: «Dios y yo formamos mayoría ». En

concepto de Rousseau, la Voluntad General no está limitada por los Derechos Naturales del individuo, sino que ella encuentra sus verdaderas fronteras en las decisiones de la Voluntad popular. No se crea, sin embargo, que a Rousseau se le ocultaron las innumerables circunstancias que anulan o deforman, en la práctica, la libre manifestación de la voluntad de las mayorías. El, tuvo clara conciencia de la eficacia de las "presiones" que se ejercitan sobre las multitudes para inducirlos a votar en contra de sus mismos intereses, y ello explica el novedoso papel que atribuye, en su sistema, el Mandatario, al Supremo Legislador, "al hombre extraordinario del Estado", papel que ha causado general desconcierto entre los tratadistas. Rousseau comprendió que las glebas amorfas e iletradas, a diferencia de los estamentos poseedores de la riqueza y de la ilustración, carecían, generalmente, de ideas claras sobre sus verdaderos intereses y por eso le otorgó excepcional importancia al caudillo del pueblo, al Supremo Legislador, en abierto contraste con las doctrinas de la burguesía, siempre prevenida contra las grandes personalidades, e inclinada a entregar el gobierno a individuos mediocres y resignados a representar el papel de simples espectadores en el viejo conflicto entre los fuertes y los débiles, los opresores y los oprimidos. De esos individuos mediocres están llenas las "Galerías de Próceres", de las repúblicas burguesas.

A esta tendencia se opuso francamente Rousseau y para proteger a las glebas irredentas de su misma sencillez e ignorancia, atribuyó al gran Mandatario, o "Supremo Legislador", como lo llama, la tarea de ofrecer al pueblo los medios adecuados para vencer los poderes adversos. e Una voluntad ciega - dice Rousseau -, que con frecuencia sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que le conviene, cómo ejecutaría, por sí misma, una empresa tan grande? El pueblo, de por sí, quiere siempre el bien; pero no siempre lo ve. La Voluntad General es siempre recta; mas el juicio que la guía no siempre es claro. Es preciso hacerle ver los objetos tales como son y mostrarle el buen camino que busca; *es necesario libertarla de las seducciones de los intereses y de las voluntades particulares*».

La importancia inusitada de la tarea que Rousseau atribuye al legislador y caudillo de la democracia no depende, sin embargo, de la mayor o menor eficacia que pueda él demostrar como defensor de los desposeídos en el ámbito de una sociedad cuya dinámica de desenvolvimiento se funda en las ventajas y privilegios otorgados a una minoría; la verdadera trascendencia de esa tarea se descubre, por el contrario, al observar que Rousseau confiere a los grandes mandatarios y legisladores, a los adalides de la democracia, la misión decisiva de reformar la estructura de la sociedad misma, de variar su centro de gravedad y orientar su desarrollo hacia la realización del supremo ideal de la felicidad de los hombres. En el "Contrato Social", en el capítulo que se titula "Del Legislador", que profundamente impresionó a hombres tan poco parecidos como Robespierre y Simón Bolívar, dice Rousseau: « Aquél que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe este individuo, en cierto modo, su vida y su ser; de alterar la constitución del, hombre para reforzarla. Es preciso, en una palabra, que quite al hombre sus fuerzas propias, para darle otras que le sean extrañas y de las cuales no puede hacer uso sin el auxilio de otros ».

Ello explica la actitud que adopta Rousseau frente a los mecanismos ideados por los juristas y los filósofos de la burguesía para recortar la dinámica del principio de las mayorías. Entre tales mecanismos figuraba, en primer término, la llamada "División de los Poderes Públicos", practicada por el puritanismo en Inglaterra y elevada tempranamente a la categoría de doctrina por Locke y Montesquieu. Rousseau se dio cuenta de que esta desarticulación del Estado no obedecía al propósito, legítimo y conveniente, de introducir una división funcional en el trabajo del gobierno, a fin de darle mayor eficacia y agilidad, sino de crear *poderes y enemigos* dentro del Estado, para paralizar cualquier acción del gobierno en defensa de los oprimidos. « No pudiendo nuestros políticos - dice - dividir la soberanía (o Voluntad General) en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y voluntad; en poder legislativo y poder ejecutivo; en derecho de impuesto, de justicia y de guerra; en administración interior y en poder para tratar con el

extranjero; tan pronto confunden todas estas partes como las separan. *Hacen del poder soberano un ser fantástico, formado de piezas relacionadas*; es como si compusieran el hombre de muchos cuerpos, de los cuales uno tuviese los ojos, otro los brazos, otro los pies, y nada más. Se dice que los charlatanes del Japón despedazaban un niño a la vista de los espectadores, y después de lanzar al aire sus miembros, uno después de otro, hacían que el niño cayera al suelo vivo y entero. *Iguales son los malabares de nuestros políticos; después de haber despedazado el Poder Público, por un juego de magia, reúnen los pedazos no se sabe cómo ».*

El sistema político de Rousseau fue calificado en su época, y sigue siéndolo, de "dictadura de las mayorías", de "despotismo democrático" y quienes formulan estos reparos no carecen de fundamento. Así como el racionalismo de la Edad de las Luces autorizó a los Monarcas para declarar "El Estado soy yo"; así como las doctrinas de Locke se encargaron de legitimar el asalto del poder por las plutocracias de Occidente, la filosofía democrática de Rousseau permitió al pueblo decir, a su vez, "El Estado soy yo".

Se dijo entonces que el *poder absoluto* en manos del populacho era tan inconveniente como en manos de los Reyes, y los sociólogos y tratadistas anglo-sajones se mostraron particularmente acuciosos en describir las extravagancias o los abusos a que podía llegar el desenfreno popular. No obstante, nada dijeron estos sabios y prudentes ideólogos de la burguesía con respecto al "absolutismo de la propiedad" establecido por las doctrinas de Locke. Si esta cuestión no se hubiera mantenido en la sombra, se habría comprendido que Rousseau se vio forzado a asumir una actitud radical, porque sólo otorgando el *poder absoluto* a la voluntad del pueblo, podía darle garantías eficaces para que se protegiera del carácter, también absoluto, que al Derecho de Propiedad, confirieron Locke y los de su escuela. La plenitud soberana que Rousseau atribuye a la voluntad del pueblo se inspira en su negativa a convenir en que la misión del Estado se reduzca a proteger los derechos de los propietarios, cuando él entiende que la misión esencial del Estado es conseguir la igualdad entre los hombres. <<Dicen de esa igualdad

- escribe - que es una quimera, la cual no puede existir en la práctica. ¿ Pero si el abuso de la desigualdad es inevitable, se sigue de ahí que no puede, al menos, regularse? *Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, es por lo que la fuerza de la legislación debe procurar mantenerla* ».

Las grandes revoluciones y los principales acontecimientos políticos cumplidos en Occidente, desde el siglo XVIII, son el producto de la liberación de fuerzas que hizo posible la doctrina democrática de Rousseau. Tanto en el Continente americano, como en la Revolución Francesa, las ideologías de Locke y de Rousseau combaten, desde entonces, por imprimir su sello característico a las instituciones políticas, y si en el siglo XVIII y parte del XIX, Locke influyó poderosamente en la estructura política de los Estados occidentales, la ideología de Rousseau actuó como poderoso corrosivo revolucionario, que gradualmente deterioró las vallas construidas por la burguesía para contrarrestar la dinámica social del principio de las mayorías. En el Continente americano, mejor que en ningún otro escenario, se pueden seguir los pormenores y desarrollos de este conflicto, el cual imprime sus peculiares características a las soluciones políticas adoptadas por el movimiento de Emancipación de los Estados Unidos de América. El autor de la "Declaración de Independencia", Tomás Jefferson, de formación intelectual jacobina y fiel discípulo de Rousseau, excluyó del documento de la "Declaración" el llamado Derecho de Propiedad y lo sustituyó, significativamente, por la célebre *búsqueda de la felicidad*, noción típica de la filosofía de Rousseau. « La fuerte influencia del humanitarismo francés en Jefferson - dice Parrington - se manifiesta en el pasaje sobre la esclavitud, suprimido por el Congreso, y de una manera más notable en la bien conocida enumeración de los Derechos Naturales. Samuel Ada y otros seguidores de Locke se habían contentado con la enumeración clásica: la vida, la libertad y la propiedad; pero Jefferson hizo, en la doctrina inglesa, un cambio revolucionario, reemplazando la "propiedad" por la "busca de la felicidad", (the pursuit of happiness). Esto era un rompimiento completo con la doctrina *whig* de los derechos inherentes a la propiedad; doctrina que Locke había legado a la clase burguesa inglesa y en cuyo lugar Jefferson

puso una doctrina sociológica más amplia. El cambio hace resaltar, en aquel famoso documento, el idealismo que le valió admiración permanente y profunda ».

No fueron, sin embargo, las ideas de Jefferson las que inspiraron la organización constitucional de los Estados Unidos. La Constitución norteamericana fue redactada y defendida por personajes como Madison y Hamilton, quienes tenían antecedentes puritanos y cuya ideología social se inspiraba en el más franco utilitarismo. Ello explica por qué el resultado de sus trabajos no fue una Constitución destinada a permitir al pueblo norteamericano la "búsqueda de la felicidad", sino defender, con un hábil sistema de contrapesos jurisdiccionales y de restricciones al sufragio, el Derecho de Propiedad. «Quizá no sea exagerado decir -. advierte Parrington - que la historia política de lo Estados Unidos desde 1790 ha sido en gran parte *una lucha entre el espíritu de la Declaración de la Independencia, que tiene por objeto primario la protección de los Derechos del Hombre, y el espíritu de la Constitución, cuyo objeto primario son los derechos de la propiedad...* Cuando los dos partidos principales de los Estados Unidos se encallecen y se muestran indiferentes a la voluntad de la masa del pueblo, el espíritu de la Declaración se manifiesta en terceros partidos, que formulan otra vez y predicán los principios fundamentales de aquel famoso documento, *sin cuya influencia revivificante la historia política de los Estados Unidos habría sido mucho mas sórdida y materializada de lo que ha sido* ».

En la América española y en Colombia concretamente, el conflicto presenta caracteres críticos en el curso del movimiento de la Independencia. Nariño, profundamente influenciado por la filosofía de Rousseau y de sus continuadores, y Simón Bolívar, cuyo maestro lo educó en acuerdo con las doctrinas descritas por Rousseau en el "Emilio", representan la ideología democrática, ideología que confiere la plenitud del poder a la voluntad del pueblo, para que busque su felicidad sin el consentimiento de los poderes de la Riqueza, atrincherados en unos derechos y libertades que sólo a ellos con vienen y que sólo ellos pueden utilizar. Por ello se les acusará de "tiranos" y a la postre se calificarán sus ideas de "Cesarismo Democrático", como se

acusó a Rousseau de prohiar el "despotismo de las mayorías" y la "dictadura de la canalla".

La personería de las doctrinas de Locke, con su espíritu oligárquico y su empeño de limitar la función del Estado a preservar los derechos de los propietarios, está representada en nuestra patria, en la época de la Independencia, por Camilo Torres y el General Francisco de Paula Santander, cuyas ideas políticas fueron el producto de su versación y familiaridad con la Constitución Norteamericana y las explicaciones y defensas que de ella se hicieron. En Torres esta adhesión presenta caracteres menos incondicionales, porque sus estudios teológicos en el Colegio del Rosario le aproximaron, cómo lo observa Leopoldo Upriminy, a las doctrinas de Santo Tomás. Debe reconocerse, sin embargo, que las influencias Escolásticas fueron gradualmente atemperadas en Torres por las doctrinas norte-americanas, que terminaron por primar en él como lo demuestran muchos de sus escritos.

Nos hemos detenido en el estudio de la formación y secuencia de los Mitos racionalistas, destinados a sustituir los simbolismos de la antigua Teología, porque ellos forman el acerbo intelectual de que van a servirse los pueblos de Occidente, a partir del siglo XVIII, para decidir las grandes cuestiones políticas y económicas. Frente al intento de congelar las aspiraciones de redención de la Humanidad en un marco político acomodado a los intereses de las clases acaudaladas, propio de la filosofía de Locke, se ha formulado, por Juan Jacobo Rousseau, la trascendental doctrina del Estado Democrático, destinada a cambiar la fisonomía política del mundo y a desatar una serie de grandes revoluciones, de cuya magnitud y consecuencias tuvo plena conciencia el autor del "Contrato Social". « Estamos entrando - escribió Rousseau proféticamente - en una era de crisis y en una edad de revoluciones ».

EN LAS GARRAS DEL COLONIAJE

De la teología al arbitrismo. - Austrias y Borbones.- El sistema colonial francés. - Los Dominios como factorías coloniales. - Compañías privilegiadas. - Términos de intercambio adversos. - Don José Galvez. - El circuito completo del coloniaje. - "Demolición" de los Resguardos. - Formación de la gleba. - El campesino sin tierra. - Explotación del indio. - El problema agrario. - La oligarquía y la apropiación de la tierra. - Juicio del Virrey Güirior. - Doctrina socialista y doctrina romana de La propiedad. - La Cédula de San Idelfonso. - El "statu quo" de la propiedad. Saqueo de los Dominios. - Alcabalas y Estancos. - En la antesala de la Revolución.

Los historiadores de la extensa época que suele denominarse *la Colonia* se inclinan a dividirla en dos grandes períodos - el de los Austrias y el de los Borbones -, a cada uno de los cuales atribuyen características no pocas veces reñidas con la realidad. Al primero de ellos, el de los Austrias, lo consideran como una edad sombría, cuyo clima espiritual está dominado por la superstición y cuyos símbolos son los Reyes vestidos de negro y rodeados de monjes y teólogos. Por el contrario, a la época de los Borbones la juzgan como una edad progresista, gobernada por Monarcas y funcionarios ilustrados y suponen que, en su decurso, el régimen español se tomó más generoso, limó sus aristas y ablandó sus directrices coloniales.

Sólo las conocidas deficiencias que han caracterizado los estudios históricos entre nosotros, explican la unanimidad con que se ha aceptado esta representación acomodaticia de la historia del Nuevo Mundo en su etapa de dependencia colonial. La época de los grandes monarcas de la Casa de Austria presenta, es verdad, numerosas limitaciones y deficiencias, pero sólo forzando los hechos puede atribuírsele algún parecido con los los sombríos sistemas coloniales que organizaron las potencias europeas en otras zonas del planeta. Pasado el período anárquico de la Conquista, la Corona

se apresuró a recobrar las facultades jurisdiccionales cedidas en las "capitulaciones" y dictó una legislación cuyo propósito era frenar los desmanes cometidos por sus súbditos contra los aborígenes americanos. En este camino llegó hasta el extremo, único en la historia de los poderes coloniales, de promulgar una Legislación para las Indias más avanzada y generosa que la misma legislación a que estaban sometidos, en España, los peninsulares. Las Leyes de Indias, es verdad, no pudieron cumplirse totalmente, dada la tenaz resistencia que a ellas opusieron los conquistadores y encomenderos, pero se incurriría en flagrante injusticia si se pretendiera negar a la Corona española el magno esfuerzo que realizó, en un período jalonado de históricas controversias con sus propios súbditos, para formar en América auténticas sociedades políticas y no simples factorías coloniales.

Infortunadamente los Monarcas de la dinastía de Borbón juzgaron indeseable el planeamiento de una política colonial fundada en aspiraciones distintas de las de producir pingües rendimientos a la Metrópoli y sus Ministros, formados en el ámbito de las ideas y de las prácticas coloniales francesas consideraron inconveniente que las autoridades españolas dedicaran tan considerable proporción de sus esfuerzos a proteger a los indios, en cambio de emplear esos mismos esfuerzos en aumentar los beneficios de la Metrópoli.

La primera solución alternativa que entonces se exploró por la dinastía borbónica fue la practicada por los franceses en la isla de Martinica, solución que consistía en el "arriendo" de extensas zonas de las colonias a Compañías privadas, las cuales se comprometían a proporcionar un elevado ingreso a la Corona, a cambio de que se les permitiera explotar, en forma de monopolio, los recursos, la mano de obra, el comercio y las minas de las regiones adjudicadas a ellas. Este sistema recibió detenida consideración en el Consejo de Indias, porque la Corona fue objeto de "presiones diplomáticas" por parte de los Borbones de Francia, que entrevieron la oportunidad de que Compañías francesas consiguieran valiosas concesiones en el Nuevo Mundo. Tales privilegios se consideraron en París como la secuencia natural del llamado "pacto de familia" y el embajador francés

obtuvo de los Borbones españoles lo que en vano Inglaterra había procurado conseguir: la concesión a la Compañía Real Francesa de Guinea, del monopolio del comercio de esclavos en la América Española, en el entendido de que dicha Compañía podía llevarse, en frutos americanos y en sus propios barcos, el valor correspondiente a sus ventas de esclavos. « En todos los tiempos - dice Arcila Farías - llegaron al Consejo de Indias proposiciones para la formación de Compañías comerciales que monopolizaron los negocios de las colonias americanas, con halagadoras promesas para la Corona... El advenimiento de los Borbones al trono de España preparó el terreno para un cambio en el régimen de comercio... Apenas instalado en el trono, Felipe V comenzó a recibir proposiciones para la formación de Compañías de comercio, con la esperanza manifiesta de los franceses de tomar parte en ellas... Uno de los primeros actos de Felipe V fue la celebración de un contrato con la Compañía Real de Guinea, empresa comercial francesa, en la que estaba económicamente interesado Luis XIV, abuelo del joven monarca español. El contrato se firmó por seis años y ocho meses, y tenía como finalidad la introducción en las Indias de un máximo de diez mil toneladas de negros, estipulándose tres negros por tonelada... Los retornos del producto de la venta de negros podía hacerlos en sus propios barcos, lo que era una concesión muy importante dado el carácter nacionalista de la economía española... Los franceses fueron hostilizados por los oficiales reales y por los gobernadores de las provincias americanas incluidas en el trato, especialmente en Cartagena, en donde a los factores se les molestó de mil maneras, moviéndoles a litigio,, y a las naves se les causó toda clase de embarazos, obligándolas a permanecer en puerto por largas temporadas en sus viajes de retorno, o a partir antes de haber concluido la venta de sus esclavos negros. En esta actitud de los funcionarios se puso de manifiesto la resistencia que gran parte del pueblo español opuso a la penetración francesa en la economía, en la política y en las costumbres de España, provocada, por el triunfo de la Casa de los Borbones ».

Esa resistencia no constituyó obstáculo serio para que la Corona, un tiempo después, otorgara un privilegio semejante a la Compañía inglesa del Mar del Sur, Compañía que empleó el asiento de negros de manera más

eficaz que su antecesora francesa. Como el tráfico de esclavos sirvió a las grandes potencias europeas para abrir las puertas de los dominios de España a su comercio, resulta fácil comprender el enorme incremento que, en el siglo XVIII, tuvo la esclavitud en estos dominios y concretamente en el Nuevo Reino de Granada. Entonces se proveyó de esclavos a las grandes regiones mineras de Antioquia, el Chocó y Mariquita; a los trapiches del Valle del Cauca y a todo el sistema de navegación del Magdalena y las costas del Caribe.

Las cuantiosas utilidades conseguidas por la Compañía de Guinea y la del Mar del Sur constituyeron eficaz estímulo para la iniciativa de las firmas comerciales españolas, particularmente las vascas, y la Corona fue objeto de numerosas presiones para que otorgara a Compañías de la Península el monopolio del comercio de América. Tales propuestas contaron con el apoyo de los Borbones y de sus Ministros, porque el monopolio, en el caso de firmas nacionales, podía ampliarse, sin peligros para la soberanía, a objetos distintos del simple tráfico de esclavos, lo cual permitiría al gobierno peninsular renunciar a la engorrosa dirección de la economía americana y dejar en manos de los particulares el manejo de todos los problemas relacionados con el uso y explotación de la mano de obra indígena, el comercio de exportación e importación y la utilización de la tierra y las minas.

Sobre estas bases se decidió conferir el monopolio de una provincia, la de Venezuela, a la poderosa compañía comercial de Guipúzcoa. Las *cartas de privilegio* fueron expedidas el 25 de septiembre de 1728 y por ellas se autorizó a dicha firma « para despachar anualmente - dice Ardila Farías - dos barcos a Venezuela, cada uno con 40 ó 50 cañones, y bien equipados para la guerra. Podían cargar en España toda clase de mercancías y sus naves tocar indistintamente en la Guayra y Puerto Cabello... Una vez abastecida Caracas, la mercancía sobrante podía ser conducida a Cumaná, Trinidad y Margarita e intercambiada por plata, oro y frutos destinados al comercio ordinario con España... Los resultados comerciales fueron halagadores desde el primer momento. A pesar de los fuertes ingresos que

imponía la iniciación de la empresa, los dos primeros barcos de retorno cubrieron los costos de las naves y de sus armamentos, los impuestos, la paga de las tripulaciones y demás gastos, *con sólo la venta de ochenta mil fanegas de cacao compradas en Caracas a diez pesos y vendidas en España a cuarenta y cinco*. El producto neto de los dos primeros retornos fue de 738.000 pesos, y tres años después de haber comenzado las actividades repartió un dividendo del veinte por ciento. No estaban equivocados, ciertamente, los promotores... La Compañía abarató los precios en la Península, vendiendo el cacao a 52, 48, 45, 42, 40, 36 y 30 pesos, de 70 a que había llegado antes de 1730. *Esta baja se efectuó a costa del productor venezolano*. En su primer viaje de retorno pagó la fanega en Caracas a 18 y 20 pesos y la vendió en España a 45; en 1747 la pagaba en Venezuela a sólo 8 pesos y la vendía en 30, de lo que resultaba que la rebaja de quince pesos en España recaía casi íntegramente sobre el cosechero... Antes de la llegada de la Compañía, la provincia participaba directamente en los elevados precios de España, pues existía un grupo de capitalistas y terratenientes criollos, entre ellos el Marqués de Mijares, el del Valle de Santiago, el del Toro, el Conde de San Javier, los Tovar y muchos otros, que se hallaban en capacidad de dar salida a sus frutos. La Compañía los desplazó a todos en el comercio con la Metrópoli... Otro de los daños ocasionados por la Compañía a la provincia fue el perjuicio que causó a los establecimientos comerciales existentes en el momento de su llegada. Tanto en Caracas como en Puerto Cabello y Maracaibo, como centros de distribución, funcionaban casas que sostenían relaciones con las ciudades interiores y con los minoristas de la misma localidad. La Compañía, al enviar sus factores, desplazó a los mercaderes criollos mayoristas, que vinieron a quedar reducidos a la simple condición de satélites. Además, su voracidad era muy grande, y quiso entrar en el comercio minorista, solicitando del Rey que le permitiese establecer tiendas para vender al menudeo>>.

La vertical depresión de precios de los frutos americanos y el alza simultánea de las mercancías importadas de España causaron en Venezuela una resistencia general contra la Guipúzcoana y después de numerosas protestas y manifestaciones de inconformidad se produjo, en 1749, la célebre

revuelta de Juan Francisco León. Si el movimiento de insurgencia no alcanzó entonces mayores proporciones, ello se debió a que los amotinados se limitaron a responsabilizar a la Compañía de todos los males que padecía la provincia, sin comprender que las actividades de dicha firma constituían un simple accidente dentro del marco de la política colonial borbónica, cuyo propósito era transformar los Dominios en factorías coloniales. La estabilización de unos *términos de intercambio* adversos para el Nuevo Mundo, fue el sistema que los "economistas" españoles de la Edad de las Luces idearon para obtener copiosos dividendos del inmenso Imperio que los Monarcas de la Casa de Austria, según decían, no supieron utilizar provechosamente, porque se aconsejaron de teólogos como Las Casas, en lugar de seguir las ideas de los filósofos, que poseían mejores fórmulas para hacer trabajar a los nativos y convertir las colonias en fuente de seguros beneficios para la Metrópoli.

La hostilidad que despertó en el Nuevo Mundo el sistema de Compañías privilegiadas, extranjeras o españolas, indujo a Carlos III a variar los métodos de la política colonial, sin tocar sus objetivos esenciales. El sistema adoptado entonces tendría mayor eficacia operativa porque él fue elaborado por funcionarios de la Corona que habían desempeñado altos cargos en América y tenían una larga experiencia. Un funcionario modesto, don José Galvez - descubierto por el italiano Grinialdi y a quien Carlos III confirió el título de Marqués de Sonora cuando terminó de desempeñar sus funciones de Visitador en México - fue el encargado de trazar las nuevas directrices de la política colonial borbónica. Galvez consideraba que la escasa acumulación de riqueza en América se debía a las restricciones que las Leyes de Indias habían establecido para defender a los naturales, y de ello dedujo, con un raciocinio muy de su época, que la Corona debía abandonar discretamente esas Leyes, a fin de permitir el rápido enriquecimiento de las altas clases americanas, cuya riqueza podría trasladarse entonces al Erario peninsular por medio de un inteligente régimen tributario. Ingenioso como parecía el sistema, su práctica habría de costarle a España el dominio tranquilo de sus extensas posiciones en el Nuevo Mundo, porque tal práctica plantearía, por primera vez en tierras

americanas, una controversia revolucionaria no entre el Estado español y los estamentos privilegiados, sino entre una Metrópoli opresora y sus dominios, cuyas distintas zonas de opinión se sentirían víctimas, por igual, de un despotismo intolerable. Creada esta situación, ya era fácil prever el deterioro gradual de las relaciones entre el gobierno peninsular y las altivas sociedades políticas creadas en el Nuevo Mundo por el genio español.

Conocidos estos antecedentes, vamos a ocuparnos de la manera como se practicó en Ultramar la nueva política colonial del Despotismo Ilustrado. A los consejeros de Carlos III no se les ocultó que todo sistema de objetivos colonialistas debía fundarse en la *explotación de la mano de obra indígena* y las instrucciones remitidas a las autoridades delegadas en América se orientaron a conseguir el desmantelamiento gradual de las defensas construidas trabajosamente por las Leyes de Indias en favor de los aborígenes americanos. El taque comenzó contra la institución que había permitido la supervivencia de la raza vencida, los Resguardos, y la política seguida con respecto a ellos indica bien a las claras los fines que se perseguía.

Como lo anotamos en capítulos anteriores, los Monarcas de la Casa de Austria otorgaron a los indios, por medio de institución de los Resguardos, vastas extensiones territoriales, de las cuales podían derivar los elementos indispensables para su subsistencia y libertarse así de la necesidad de tener que alquilar su trabajo en las condiciones fijadas discrecionalmente por los magnates de la Colonia. Como el régimen de Resguardos planteó el problema de la escasez de mano de obra en el área de las haciendas y de las minas, la Corona llegó a una transacción entre su política *indigenista* y las exigencias y reclamos de los grandes propietarios y mineros, transacción que se protocolizó en el régimen de la Mita y el Concierto agrario, que obligaban a las Comunidades y Resguardos indígenas a proporcionar, a las haciendas y a las minas, una cuota regular de trabajadores asalariados, la cual fijó en el *cuarto* o el *quinto* de la población de cada Resguardo. Como dichos *mitayos* o *consertados* representaban una parte mínima de la población indígena y estaban protegidos por un tipo de legislación social que incluía el "salario mínimo", la jornada de trabajo de ocho horas y la prohibición de

que se los trasladara a climas distintos de los de su habitual residencia, el volumen y condiciones de la mano de obra apropiada en esta forma a la economía privada no satisfizo a los grandes señores y propietarios de la Colonia, que se vieron obligados, muy particularmente en las zonas fáciles de vigilar por las autoridades, a ofrecer salarios atractivos a los indios de los Resguardos, si deseaban conseguir mayor número de trabajadores de los que autorizaban la Mita y el Concierto.

Tal fue la situación que se propuso modificar el Despotismo Ilustrado y para conseguirlo se sirvió de la desproporción que existía, en algunos Resguardos, entre la tierra de que ellos disponían y el número de sus pobladores indígenas. Tal era el caso en Resguardos cuyos habitantes habían sido diezmados por epidemias o por los abusos y expoliaciones los vecinos españoles, de manera que, en el siglo XVIII, sus habitantes habían disminuido notablemente. Debe tenerse en cuenta, también, que el concepto de proporción entre los habitantes y la tierra de un Resguardo había sido modificado los "economistas" del Despotismo Ilustrado y que si esa proporción, en épocas anteriores, se apreciaba teniendo en cuenta no sólo la necesidades *presentes* sino también las *futuras* de indígenas, a los Ministros de Carlos III llegó a parecerles excesiva hasta la extensión de tierra suficiente para no permitir el descenso del nivel de vida de los naturales. Su política se orientaba a reducir la extensión de las tierras de los indios, a fin de obligarlos a buscar medios supletorios de subsistencia, trabajando en las haciendas y en las minas.

La Política de los Borbones encontró eco entusiasta en aquellos funcionarios de la Corona que sentían un marcado menosprecio por los indígenas y por la suerte de las clases populares. Tal ocurrió en el Nuevo Reino con tres personajes a quienes los historiadores clásicos prodigan ditirambos y elogios unánimes: Andrés Berdugo y Oquendo, Antonio Moreno y Escandón y Juan Antonio Mon y Velarde. Estos funcionarios fueron los principales ejecutores de la política de hostilidad contra los Resguardos y a ellos se debe la grave deformación que se introdujo en la diligencia de las "Visitas diligencia que constituyó, tradicionalmente, el más

eficaz procedimiento para la defensa de la raza indígena. Estos servidores obsecuentes del Despotismo ya no se propusieron "visitar la tierra" para verificar y sancionar los abusos que cometían contra los indígenas, como ocurrió en épocas anteriores, sino que se dedicaron a "visitar" los Resguardos, no para procurar la mejora de sus condiciones internas, sino para inquirir dónde las tierras de los mismos eran abundantes; dónde los indígenas habían perdido los títulos de sus tierras dónde estaban atrasados en el pago de sus tributos, a fin de pedir a la Audiencia y al Virrey, con fundamento en estas causales, que se trasladara a los tales indígenas a Resguardos más apartados de los centros poblados y se procediera a rematar las tierras de que así se despojaba a los naturales. Estas recomendaciones se tramitaban en forma expedita, porque las Cédulas Reales que en el siglo XVII constituyeron los Resguardos no otorgaron la plena propiedad de sus tierras a los indios sino el derecho de uso, a fin de que no las vendieran, por cualquier precio, a los españoles. Como su dominio eminente permaneció en cabeza de la Corona, los funcionarios del Despotismo Ilustrado no tropezaron con mayores dificultades al comenzar su política de "demolición" de los Resguardos, y al tiempo que se desataba la persecución contra las misiones jesuítas, empezó también en la Sabana, las principales regiones del actual departamento de Santander, Popayán, Antioquia y Tunja, una vasta operación oficial de despojo de las tierras de los indígenas, operación que constituía, el reverso del gran esfuerzo realizado por la Corona, en los siglos XVI y XVII, para dotarlos de la tierra y de los instrumentos jurídicos indispensables para poder supervivir en su dramática lucha con la raza conquistadora.

Este despojo se ejecutó por el procedimiento de trasladar los indios de dos o tres Resguardos al recinto de uno solo, generalmente distante de los centros poblados y cuyas tierras eran de menor calidad y carecían, de atractivos para su inmediato remate. Tal ocurrió, por ejemplo, con los indios de las Salinas, que derivaban su subsistencia, desde los tiempos precolombinos, de la explotación de las minas de sal y de sus industrias complementarias. Los grandes Monarcas de la Casa de Austria reconocieron ese derecho y para el efecto organizaron los Resguardos de Zipaquirá,

Nemocón, Tausa, Nemesa y Tasgata, cuyos habitantes trabajaban las minas, proporcionaban la leña necesaria y fabricaban las ollas de barro requeridas para la completa elaboración de la sal. Otra cosa pensaron los Borbones y en 1777 se encargó al Fiscal Moreno y Escandón de despojar a los indios de sus derechos inmemoriales. El 5 de mayo de 1777 la Audiencia ordenó, por recomendación suya que los indios de los Resguardos de Zipaquirá y Tausa fueran trasladados en masa al Resguardo de Nemocón y que la salina de Zipaquirá, la principal de todas, se incorporara a la Real Hacienda, a fin de que, por administración directa o por arriendo a los criollos acaudalados, sirviera de nueva fuente de ingresos fiscales. En el mes de junio de dicho año los indios fueron desposeídos de sus tierras y de su industria y a sus reclamos se contestó con un aparatoso despliegue de tropas, destinado a amedrantarlos y a fortalecer la autoridad de los nuevos usufructuarios de las salinas.

La "demolición" de los Resguardos en las principales regiones del Virreinato y el amontonamiento de los indios despojados en las tierras de otras comunidades aborígenes, que escasamente conseguían derivar de ellas lo necesario para su subsistencia y el pago de sus tributos, sometió a las víctimas a innumerables padecimientos, padecimientos que comenzaban desde el momento en que comunidades enteras eran echadas de los lugares donde habían habitado por siglos y debían ponerse en camino, con sus escasos haberes, sus ganados, las mujeres y los niños, para una tierra extraña, en la que se les recibía hostilmente, porque sus habitantes se juzgaban lesionados por la incorporación forzada, a sus tierras, de gentes que debían disminuir sus habituales medios de vida. En el Archivo Nacional existen centenares de memoriales de los indios despojados de sus Resguardos, memoriales en que piden amparo al Rey y parecen creer todavía en la benevolencia con que se les trataba en otras épocas. Ni siquiera una respuesta consiguieron estos memoriales sencillos, donde se registraba la tragedia de una raza, porque España estaba gobernada por la dinastía de los Borbones, por los Ministros afrancesados y amigos de los filósofos, a quienes poco importaba el sufrimiento de los humildes; porque ya en los Consejos de la Corona no se sentaban esos calumniados teólogos que se

negaron en otros tiempos a tolerar la sórdida opresión de los débiles y de los indefensos. A fin de que nuestros lectores puedan formarse una idea de la suerte a que se condenó a los indios, como resultado de su amontonamiento forzado en Resguardos distintos de los que habían sido suyos, vamos a transcribir el memorial dirigido al Virrey, el 12 de julio de 1779, por los indios del Resguardo de Betéitiva. «Que ha dos años más o menos - dicen - que por el visitador don José Campuzano se nos mandó con gran aceleración que desocupásemos las tierras que poseíamos en el dicho Resguardo de Betéitiva y Tutasá y pasásemos con nuestras familias y bienes al pueblo Duitama, que allí se nos darían tierras suficientes; *suplicamos lo que pudimos... y no dándonos oídos sino antes bien, diciéndonos que si como lo tenía mandado no se cumplía, que con todo rigor se mandaría que se cumpliera y que se que masen nuestras casas y ranchos*, obedecimos caminando para Duitama con los mayores trabajos, que no tenemos palabras para explicar... y sin saber cómo llegaríamos en dos días que ocupamos para llegar con nuestras mujeres, la chusma de hijos, nuestros ganados mayores y menores y los demás bienecitos. Y llegados a Duitama, el alojamiento fue abrigarnos en mantas o en los alares de las casas y ranchos de los indios de Duitama... y hemos visto *que no nos han señalado hasta el presente ninguna tierra, por lo que estamos arrendados en un estado de perecer... Los ganados los hemos menoscabado (vendido a menosprecio) para mantenernos...* Los mayores trabajos, que se aumentan día a día, dependen de los malos tratamientos que los habitantes de Duitama nos dan ».

El primer resultado de la "demolición" gradual de los Resguardos fue la pérdida de los ganados y de los escasos bienes acumulados durante muchos años por los indios despojados, que debieron venderlos a menosprecio para poder subsistir en el trabajoso período de acoplamiento al ámbito de una nueva comunidad indígena. Este fue, sin embargo, un aspecto marginal del mecanismo ideado por los funcionarios del Despotismo Ilustrado para convertir el trabajo del indio en mercancía explotable. El amontonamiento de los pobladores de varios Resguardos en las tierras de uno solo, produjo el resultado de que dichas tierras no alcanzaran, dados los primitivos métodos de cultivo de la época, a proporcionar los medios de

subsistencia necesarios para estas agrupaciones forzadas de población, y ello obligó a los indios a buscar entradas supletorias, a alquilar su trabajo en las haciendas, en las condiciones fijadas a su acomodo por los grandes propietarios, porque ya las autoridades no se preocupaban por fijar salarios mínimos esforzar las disposiciones de la Legislación indiana que esta garantías en favor de los asalariados. Ello provocó, en corto lapso, el descenso radical del nivel de vida no sólo de los indios despojados de sus tierras, sino también de aquéllos que se habían visto obligados a compartir las suyas. La abundante masa de mano de obra indígena que se vio precisada a buscar trabajo en las haciendas para subsistir, determinó la caída de los salarios y permitió a los hacendados del Cauca, la Sabana, Tunja y las zonas principales del actual departamento de Santander, tener un exceso de gentes en busca de empleo. Con sobrada razón advierte el historiador Juan Friede que la incorporación del indio al mercado del trabajo asalariado « es cosa que sólo se logró en el siglo XVIII, cuando por falta de tierras y abrumadores impuestos coloniales, junto con el general empobrecimiento de los residuos de la población indígena de América, tuvo el indio que alquilarse para subsistir... La política consistente en empobrecer a la población aborigen, para obligarla a trabajar, se ha utilizado y utiliza generalmente en el sistema colonial. No de distinta manera se hace trabajar actualmente al negro africano en las colonias británicas y francesas, lo mismo que se hacía en Egipto y en la India ».

Pero la dinámica del proceso de explotación colonial no se detuvo ahí. Como en las, principales zonas afectadas por la "demolición" de los Resguardos se presentó pronto un exceso de mano de obra, que no pudo absorberse por las explotaciones económicas de dichas regiones, masas de indios se vieron impelidas a buscar trabajo en zonas más apartadas de las tierras donde se les había amontonado, y como las distancias no permitían a los indígenas ir al sitio de trabajo por la mañana y regresar al Resguardo por la tarde, muchos se vieron precisados a convertirse en *arrendatarios* de las haciendas donde trabajaban. en las cuales se les dieron parcelas a cánones altísimos de arrendamiento, que debían pagar en trabajo o dinero. Con esta masa flotante de desventurados indígenas que ayer sus tierras y hoy

deambulaban por el territorio del Virreinato en busca de un lugar donde alojarse, comenzó a formar la gleba oprimida de nuestros campesinos sin tierra, sometidos a la rapaz explotación de las haciendas, en las cuales se levantaba, hasta tiempos recientes, el tradicional "cepo", símbolo de una hegemonía feudal que se edificó sobre el despojo de las tierras de los indios, comenzando por los Borbones y terminando, como habremos de verlo, "los próceres" de la oligarquía frondista de la República!

Al tiempo que las autoridades españolas creaban las condiciones propicias para la eficaz explotación del trabajo indígena, comenzaron a presentarse en el Nuevo Reino los primeros síntomas del llamado "problema de la tierra", que había venido intensificándose desde que la Corona, en 1680, se inclinó a trasladar el dominio de las tierras realengas o baldías, no a título de *merced real*, lo que permitía exigir las condiciones de *morada y labor*, sino, por vía de venta, en remate a "vela y pregón", lo que trajo como resultado la rápida adquisición de las mejores tierras del Reino por una minoría, que las utilizaba para beneficiarse con su valorización y se limitaba a arrendarlas, a precios exorbitantes, a los emigrantes peninsulares y a los criollos y mestizos que carecían de medios de fortuna para competir, en los remates, con los grandes señores del Virreinato.

El problema se planteó entonces, no por falta absoluta de tierras, sino por la apropiación, por esa minoría, de las tierras que circundaban o comprendían los centros donde estaba asentada la población granadina, localizadas sus áreas de demanda efectiva y las vías de comunicación abiertas hasta momento. El Virrey don Manuel de Güirior, en Santafé, hubo de enfrentarse, por tanto, a los gravísimos problemas creados por una vasta población flotante de españoles, criollos y mestizos que se veía obligada, por falta de tierras, a sobrepasar continuamente los linderos de los Resguardos de indios y las demarcaciones de los grandes latifundios que se habían formado como secuencia de los remates de tierras realengas. Estos remates habían permitido, por la precariedad de los sistemas de alinderamiento propios de la época, que la adquisición de cinco mil hectáreas, por ejemplo, se convirtiera, en la práctica, en un latifundio de 20 ó 30 mil hectáreas, con

las consecuencias que ello tenía dentro de una estructura económica limitada por las escasas vías de comunicación y dueña de contado número de centros de demanda efectiva.

El problema agrario tenía tan dramáticas características 1776 que el Virrey Güirior, el 8 de enero de dicho año, envió al Rey una comunicación urgente, en la que sugería varias medidas, que él juzgaba indispensables para buscar una redistribución de la tierra apropiada en el Reino y solicitaba poner término al régimen de venta de los baldíos. « Convendría - decía Güirior - que no se vendiesen las tierras realengas en lo sucesivo, pues las largas extensiones de las compradas, aumentadas y sostenidas, *son poder contra los desvalidos*, a quienes faltan medios para los recursos administrativos y judiciales... Así suele verse que si los desvalidos, creyendo un terreno realengo, se introducen en él, sembrando plátanos yucas, cañas, cacao u otras especies propias del país, sale luego un poderoso, exigiéndoles una contribución anual excesiva, o los arroja sin que puedan resistirlo, por falta de posibilidad para el recurso, o para solicitar que aquel justifique su legítimo derecho... En lugar de la venta de tierras sería útil que los aplicados que cultivasen las realengas, adquiriesen derecho a ellas y las poseyesen como propias, con la sola limitación de que en llegando a abandonarlas por el término de cuatro años, pudieran tomarlas otros sujetos... *Habiéndose vendido muchísimas tierras a muy bajos precios*, las cuales no se deben tener yermas sino deben labrarse, es conveniente permitir cualquier sujeto pobre, medianamente acomodado o rico, que pueda apropiarse del terreno que necesite, pagando al dueño legítimo el mismo valor que le hubiese costado la parte que toma sin permiso ».

Los términos de esta comunicación indujeron a Carlos III a expedir la Real Cédula del 22 de mayo de 1777, en la cual ordenaba a Güirior solicitar el concepto del Fiscal de la Audiencia y del Juez de Realengos y remitir dichos conceptos a la Corte a fin de tomar, con fundamento en ellos, una decisión. En acatamiento a la voluntad del Monarca, Güirior convocó en Santafé, el 27 de noviembre de 1777, una Junta extraordinaria, a la que concurrieron, además del Fiscal Moreno y Escandón y del Juez de

Realengos, don Benito del Casal y Montenegro, algunos Oidores de la Audiencia y los principales funcionarios de Hacienda. A continuación vamos a citar los apartes principales de los conceptos emitidos por Moreno y Escandón y Casal, conceptos que se incorporaron al expediente remitido al Consejo de Indias. El Juez de Realengos se refirió extensamente a las Cédulas y Ordenanza reales que habían autorizado la venta de las tierras baldía y legitimado, por tanto, los títulos de dominio de quienes las adquirieron por este modo jurídico, y declaró que no se podían «restringir a los vasallos la libertad de denunciar las tierras baldías y realengas, *solicitar se saquen a venta y pregón, ni impedirles, verificado el remate, la adquisición de su dominio y propiedad; ni menos coartárseles la libertad que como verdaderos dueños adquieren, al pretender aplicar sus tierras a destinos que se contemplen por las autoridades como más útiles, ni tampoco a venderlas o arrendarlas, porque ellos las tienen como propias, en fuerza del verdadero dominio que en ellas adquieren por el remate y confirmación que en el real nombre se les despacha por las Audiencias...* Las tierras pingües y mayor utilidad que se hallan a moderada distancia de las poblaciones y ofrece utilidad su cultivo para cualquier especie de sementeras, *todas se hallan enajenadas por alguno de los tres títulos de merced, venta o composición*, motivo porque los vecinos de dichas poblaciones se ven precisados a solicitar en las montañas a distancia de varios días de camino, algún sitio que les ofrezca comodidad en formar establecimiento... Motivo por el cual, desde el año de 1766, en que entré a servir el empleo de Juez de tierras, todas las que se han denunciado y vendido, fue de montes ásperos, y muchos tan fragosos, que no se pudieron verificar las medidas de la tierra por impenetrables; y fue forzoso praticarla al tanteo... Pero, de todas maneras, *las tierras enajenadas en virtud de alguno de los dichos títulos, pasaron al dominio de sus poseedores, quienes como verdaderos dueños, en virtud de sus respectivos títulos, gozan de la libertad de poder venderlas, donarlas o por cualquier otro medio enajenarlas, sin que se les pueda precisar a su venta o arrendamiento, aunque sean muchas las tierras que poseyeran, como sea con legítimo título*».

Este concepto del Juez de Realengos justifica sobradamente la opinión expresada, en los términos siguientes, por la Corte Suprema de Colombia, en sentencia pronunciada en el año de 1942: « El Juez de Realengos

reclamó - dice la Corte - por primera vez, según parece, en la vida de la Colonia, el imperio de las reglas romanas sobre la posesión y la propiedad, conforme a las cuales el dueño era libre de hacer de sus cosas lo que le viniese en gana. *El criterio socialista de la legislación española para las Indias, imperante en más de dos siglos, encontraba el primer obstáculo (con el concepto del Juez de Realengos) para la realización de los fines que incansablemente venía persiguiendo desde la época del descubrimiento y la conquista de América* ».

Veamos ahora las opiniones del Fiscal de la Audiencia, don Francisco Moreno Escandón: « *Habiendo tomado - dijo - los vecinos acomodados y de algún caudal las tierras realengas más pingües y mejor situadas, ello ha sido con perjuicio de los pobres, a los que se las arriendan arbitrariamente según su necesidad...* Estos, en cambio, no pueden solicitar la propiedad, para la que son precisos diferentes gastos, para las diligencias de reconocimiento, medidas, avalúos y pregones, que no pocas veces exceden al valor de las tierras... *La mayor parte de los habitantes del Reino, viven, así, a merced de los dueños de tierras...* Aunque cualquier regia general ofrece tropiezos en su práctica y siendo la raíz del desorden, así en éstos como en los deslindes y amojonamientos, tan profunda, como que viene desde el origen de la población de este Reino, puede recelarse que fuese más nociva la medicina que la dolencia; por cuya razón no estimo conveniente, como Fiscal, *que se inquiete a los que hasta aquí gozan de tierras compradas o compuestas a su Majestad, o por contrato entre particulares, porque sería mover un incendio que abrasase en litigios a los propietarios...* Que los dueños de tierras abundantes se dediquen a desmontarlas, plantarlas y cultivarlas y que si no tienen facultades para ello, se proporcionen medios lícitos y equitativos para que otros lo verifiquen, ya sea por venta voluntaria, ya por arriendo no exorbitante en que medie la autoridad del juez y su prudente arbitrio, regulado por dictamen de los prácticos, a fin de evitar el inconveniente de que ni gocen ni dejen que otros lo disfruten a beneficio común, lo que particularmente conviene velar en las cercanías de poblaciones y caminos públicos, *que es lo único que, en mi concepto, puede proveerse en orden a las tierras ya enajenadas, sin molestia de sus dueños...* No encuentro tropiezo, antes sí conocida utilidad, en que se abra el pensamiento (del Virrey) de que en lo

sucesivo se concedan graciosamente las tierras vacantes y realengas a quien las denunciare... »

Estas opiniones ponían en evidencia algunos hechos que conviene resaltar. Ellas revelaban que los miembros de la Junta coincidieron en reconocer que "los vecinos acaudalados se habían apoderado de las tierras realengas más pingües y situadas en la cercanía a las poblaciones y caminos públicos"; que ese acaparamiento se había cumplido "con perjuicio de los pobres, a los que se arrendaba la tierra a precios exorbitantes" y que a tal situación se llegó por la vigencia del sistema de venta y remate de los baldíos. Como solución para tan apremiante problema, el Virrey propuso abandonar el sistema de enajenación onerosa de los realengos y permitir a las personas sin tierra ocupar parcelas en los latifundios no explotados, pagando a sus titulares el mismo precio que ellos pagaron en el remate. Recomendaba también que se obligara a los propietarios a arrendar, a las gentes sin tierra, las parcelas que necesitaran, a cánones razonables y fijados por las autoridades.

Contrasta con estas ideas, el concepto del Juez de tierras, quien mantuvo la *doctrina romana* de la propiedad, excluida de la Legislación indiana hasta ese momento. El Juez de Realengos considera que quienes acapararon las tierras utilizables del Reino, son sus "verdaderos dueños, en virtud de sus títulos respectivos, y no se les puede obligar a la venta o arrendamiento, aunque sean muchas las que poseyeren, como sean con título legítimo".

Por su parte el Fiscal Moreno y Escandón, reconoce la existencia de un injusto reparto de la tierra en el Virreinato, pero se niega a convenir en ninguna modificación del *statu quo* de la propiedad, y sugiere solamente algunas recomendaciones paternalistas a los actuales propietarios. Como máxima concesión, acepta que se termine el sistema de venta de los realengos, y propone regresar al régimen de la *merced real*, que permita la exigencia de las condiciones de *morada* y *labor* y ponía la tierra al alcance de las gentes sin grandes medios de fortuna.

¿Cuál fue la decisión de la Corona no bien recibió el expediente formado por la Junta celebrada en Santafé? El cambio introducido por la Dinastía de los Borbones en la política tradicional de la Monarquía española puede apreciarse suficientemente con el texto de la célebre Cédula de San Ildefonso, dirigida por Carlos III al Virrey Flórez, el 2 de agosto de 1780, « con motivo - decía la Cédula - de lo que en carta del 6 de enero de 1776 expresó vuestro antecesor don Manuel de Güirior, acerca de las nuevas reglas y métodos que podrían observarse en la venta y composición de tierras».

En la Cédula de San Ildefonso se separa la Corona de las opiniones del Virrey Güirior y siguiendo las *doctrinas romanas* del Juez de Realengos, el Rey ordena: «He resuelto, conformándome con el dictamen del enunciado Juez de Realengos, y con el de esa mi Real Audiencia, que en todo ese Virreinato *no se inquiete a los dueños de tierras realengas en aquéllas que actualmente disfrutan y de que estén en posesión, en virtud de los correspondientes títulos de venta, composición con mi real patrimonio, contrato particular, u otro cualquiera que sea capaz de evitar la sospecha de usurpación, ni obligar. les a que las vendan ni arrienden contra su voluntad* ».

Esta decisión de Carlos III, acomodada a las recomendaciones de Casal, indicaba bien a las claras la intención del Monarca de favorecer los intereses de la oligarquía territorial del Reino, y era una prueba de que la Corte se desentendía del serio problema creado por la masa de gentes que entonces luchaba desesperadamente por conseguir un pedazo de tierra. Nada tiene de extraño, por tanto, que meses después de promulgada la Cédula de San Ildefonso estallara la Revolución de los Comuneros, en la cual se manifestó el explosivo descontento que existía en el Reino, como natural secuencia del problema agrario.

Sólo en la segunda parte del texto de la Cédula, otorga la Corona alguna atención a los temores manifestados por el Virrey Güirior, y en ella Carlos III conviene en que, para el futuro, se trasmita el dominio de los realengos en forma menos inconveniente para las personas de escasos recursos. « Por lo respectivo a las tierras baldías - dice la Cédula - que en el

día pertenecen a mi Real Patrimonio y de consiguiente puede éste enajenarlas, he resuelto, conformándome con lo expresado por el Fiscal de esa Audiencia, de cuyo dictamen fue partícipe vuestro antecesor (Güirior), *que se concedan graciosamente a los sujetos que las quisieren desmontar bajo las calidades que propuso el mismo Fiscal, y entre ellos la de que en preciso término que se asignare las hayan de desmontar, sembrar con pastos y con siembras, pena de que si no lo ejecutaren pierdan el derecho a ellas y se adjudiquen o otros.*

Aunque este mandato sólo tenía aplicación futura, es justo reconocer que él implicaba el regreso a las mejores tradiciones de la Corona, lo cual debe tenerse en cuenta para cuando estudiemos el régimen que estableció en Colombia, en 1821, la oligarquía criolla de la República y el General Francisco de Paula Santander. Tendremos entonces oportunidad de ver cómo los "próceres" de la Fronda colombiana tomaron decisión con respecto al problema agrario, que hubieran hecho ruborizar a los mismos funcionarios del despotismo borbónico!

La consolidación del *statu quo* de la propiedad en momentos en que se adelantaba la progresiva "demolición" de los Resguardos de indios, creó las condiciones ideales para acelerar la rápida concentración de la riqueza en los sectores privilegiados de la sociedad granadina. Nada distinto podía resultar de una política que protegía el latifundio, por una parte, y despojaba simultáneamente a los indios de sus tierras y de sus bienes, para obligarlos a convertirse en gleba desamparada de las grandes haciendas. Este proceso, estimulado por los Borbones, se desenvolvió paralelamente con el régimen llamado de "manos muertas", en virtud del cual el latifundio laico se convertía, por título testamentario o donación, en latifundio eclesiástico. «Aquellas propiedades - dice Fals Borda - que a perpetuidad debían transmitirse al primogénito (mayorazgo) no aparecieron sino hasta el siglo XVIII... Las tierras de la Iglesia parece que no alcanzaron grandes proporciones sino hasta el siglo XVIII ».

Una vez que la Corona creó las condiciones propicias para que las oligarquías americanas pudieran explotar eficazmente a los indios, los mestizos y los emigrantes pobres, dio comienzo también a la organización

de la formidable maquinaria fiscal que habría de permitirle explotar, como Metrópoli, a los explotadores de las masas populares americanas. Esta maquinaria fiscal sería el conducto por el cual la riqueza acumulada por los privilegiados de América se trasladaría, en su casi totalidad, a España, cerrándose así el círculo perfecto del coloniaje.

En el Consejo de Indias se comprendió tempranamente que los Virreyes, por ser ellos seleccionados entre los hidalgos españoles - inclinados a ser gallardos con los humildes y altivos con los poderosos - no eran los funcionarios apropiados para ejecutar esta política de expoliación de los dominios. Los conceptos de Güirior sobre el problema agrario y las generosas ideas de tantos otros Virreyes del siglo XVIII, dieron pábulo a la desconfianza de Galvez y por su consejo decidió Carlos III organizar el régimen económico de los Dominios americanos de acuerdo con el sistema de las Intendencias francesas, cuyo resultado práctico era privar a los Virreyes de las facultades esenciales de la administración económica y financiera y situarlas en manos de funcionarios incondicionales, los Visitadores Regentes, nombrados por Galvez como Presidente del Consejo de Indias. Con este carácter fue enviado al Nuevo Reino el famoso Visitador Gutiérrez de Piñeres y al Perú el Visitador Areche, quienes se demostraron, desde el primer momento, muy acuciosos en despojar a los Virreyes de sus atribuciones de mando tradicionales. Bastó entonces que el Virrey Flórez, en Santafé, protestara por lo que consideraba, con sobrada justicia, como usurpación de funciones por parte del Visitador, para que tuviera "el sinsabor de oír de la Corte que el modo de no quedar responsable y de merecer la real gratitud es que providencie en todo con arreglo al dictamen del Regente Visitador".

Los objetivos que perseguían los Ministros de Carlos III con la designación de estos funcionarios se conocieron cuando Gutiérrez de Piñeres y Areche procedieron a dar, en el Nuevo Reino y en el Perú, su versión de lo que, en concepto de los Borbones, era una buena administración fiscal. El más brutal arbitrio, desconocido hasta entonces en América, fue la obra de estos burócratas sin alma, de estos golillas calculadores, a quienes los

Ministros del Despotismo ilustrado confiaron la tarea de convertir los Dominios americanos en simples factorías coloniales. « El Visitador Gutiérrez de Piñeres monta, sin salir de su despacho - dice Arciniegas - una máquina infernal, que va a trabajar en todo el Virreinato. Es el tipo de hombre austero que se sienta a la mesa de trabajo a dibujar primores de instrucciones, en una letra pareja meticulosa, sin que escape a su sagacidad ni lo que debe hacer el último ujier en cada administración. Alma de pergamino, manos de pergamino, se lo representa uno con la pluma de ganso, prontas las arenillas de secar la tinta, en una mesa limpia y ordenada ».

A los impuestos de Alcabala y Armada de Barlovento consagró sus primeras intenciones el Visitador. Como los dos tributos eran semejantes por su naturaleza y fuente de recaudo, aunque tenían destinación distinta, en la práctica se habían confundido, con el resultado de que el impuesto de Barlovento no se cobraba o sólo se cobraba en forma esporádica. Por primera providencia Gutiérrez de Piñeres procedió a separar los dos impuestos y a reglamentar de manera tan meticulosa el de Barlovento, que ya nadie podía evadirlo. Conseguido este resultado, pasó a ocuparse de la Alcabala.

Desde la promulgación de este impuesto, en tiempos del Presidente González, se había cobrado a la modesta rata del dos por ciento, de su pago se había exceptuado a los indios y los funcionarios lo habían recaudado con parsimonia, procurando que la Alcabala recayera sobre aquellos bienes, mercancías y actividades comerciales cuyas utilidades permitían pagarla sin grandes sacrificios. Esta práctica la consideró el Visitador como una prueba de ineptitud de los funcionarios de Hacienda y sin demora expidió un extenso Reglamento, cuyos términos implicaban el alza escandalosa de la tasa de la Alcabala y su cobro indiscriminado a todos los sectores de la población. Desde entonces resultó imposible imaginar un acto de la vida económica de los habitantes del Virreinato que no estuviera sujeto a la Alcabala. «Los reglamentos del Visitador - dice don José Manuel Restrepo - eran una extensa red que se extendía a los pueblos y que no dejaba medio

para evadir las contribuciones, especialmente la Alcabala. Se cobraba la Alcabala de multitud de artículos que producía la pequeña industria de los pobres *y por los que no habían pagado antes; se comprendían muchas cosas que hasta entonces se habían juzgado exentas* ». Estos arbitrios no parecieron bastantes a Gutiérrez de Piñeres y su talento de recaudador se ingenió nuevas exacciones. Elevó el precio del papel sellado, se apoderó de las Salinas que tradicionalmente habían poseído los indios, elevó los emolumentos exigidos, por servicios, en las Cortes de Justicia y en las oficinas públicas, aumentó el precio de la pólvora y de los naipes, gravé las pulperías, y como si ello fuera poco, acudió a una nueva imposición, que llamó "gracioso donativo", por la cual todos los vasallos libres debían pagar un tributo personal a la Corona, de dos pesos para los blancos un peso para las demás castas.

Debe reconocerse, sin embargo que la verdadera obra de arte del Visitador fue la reorganización de los Estancos o monopolios reales. En ella se reveló su alma yerta de burócrata calculador y su inteligencia cerrada a la comprensión de los fenómenos económicos generales.

Los estancos, a diferencia de lo que opinan generalmente nuestros historiadores, cumplieron una función importante en el desarrollo económico de la sociedad colonial, porque ellos ofrecieron al cosechero, en los tiempos anteriores a la llegada de Gutiérrez de Piñeres, dos estímulos esenciales para sus empresas productivas: un comprador seguro y precios remunerativos. La reducidísima producción de la caña de azúcar y de la hoja de tabaco creció en notables proporciones cuando se establecieron el Estando del Tabaco y del Aguardiente, porque los productores pudieron contar, en tiempos en que las escasas vías públicas no permitían la formación de un auténtico *mercado nacional* y menos la exportación organizada al extranjero, tener en el Estado, titular del Estanco, un comprador seguro para sus cosechas y precios garantizados por las fábricas de elaboración. Es verdad que quienes disponían de cuantiosos recursos para elaborar los productos primarios, se sintieron lesionados con el establecimiento de los dos Estancos, pero la gran masa de los productores

fue favorecida. A ello debe sumarse el mejoramiento de la calidad de los producto y de los métodos de cultivo que fueron el resultado de las reglamentaciones promulgadas por los funcionarios de los Estancos, al determinar las zonas geográficas donde debían adelantarse los cultivos y las semillas que convenía utilizar. Si el Estanco del tabaco, por ejemplo, limitó la producción a determinadas regiones, ello se debió al empeño encomiable de que la hoja se cosechara en aquellas tierras donde se daban las mejores calidades.

Estas orientaciones no entusiasmaron al Visitador Gutiérrez de Piñeres. No le parecieron bastantes las utilidades que derivaba el Erario de comprar a precios razonables la materia prima a los cultivadores y vender los productos elaborados a precios cómodos para el consumo de la mayoría de la población, y procedió a expedir minuciosos reglamentos, que perseguían la reducción de los precios de la hoja de tabaco y de las mieles y el aumento de los precios del tabaco elaborado en las factorías del Estanco y del botijón y la botella de aguardiente que salían de las fábricas oficiales. De esta manera consiguió ensanchar considerablemente el margen de utilidades del Fisco, a costa de cosecheros y consumidores.

La aplicación del sistema suscitó mayores resistencias en el área del tabaco, porque su cultivo había sido la ocupación habitual de millares de campesinos en extensas regiones del Virreinato y la producción de mieles dependía, principalmente, de los trapiches de las grandes haciendas, mejor capacitadas para defenderse económicamente; ello 'explica por qué las incidencias del monopolio del aguardiente en las calles pobres se limitaron al descontento que ocasionó el alza de la botella de aguardiente, de gran consumo popular.

A fin de evitar él contrabando, previsible por el alza artificial de los precios del tabaco elaborado, el Visitador decreto la limitación radical de las zonas en quo se permitían las siembras, limitación que no tenía el propósito encomiable de defender las calidades de la hoja, sino de acomodar el volumen de las cosechas de tabaco a la demanda de las factorías, que mal podían ensanchar sus compras, cuando el alza de los productos elaborados

no permitía esperar, sino todo lo contrario, el aumento de los consumos. De esta manera el Estanco se convirtió en una maquinaria que, además de explotar a los cosecheros y a los consumidores, se veía precisado a reducir de manera radical los cultivos. Como la consecución de estos objetivos obligó al Visitador a prohibir las siembras en zonas que tradicionalmente habían sido productoras de tabaco, cuyas tierras eran apropiadas para su cultivo y en él se habían ocupado inmemorialmente sus pobladores, nada tiene de extraño que sus providencias fueran resistidas con motines y tumultos y ello obligó al Visitador a organizar una costosa policía, los famosos resguardos armados, cuya misión era perseguir el contra bando y destruir las siembras que se descubrieran en las zonas vedadas. Para realizar labor tan ingrata y poco popular, fue necesario reclutar el personal de esas guardias entre la hez de las poblaciones, de manera que tales cuerpos armados se integraron con gentes de índole brutal y de hábitos atrabiliarios, que se dieron a satisfacer venganzas personales, a realizar chantajes, a ultrajar a las mujeres y a consumir toda clase de atropellos en las zonas cuya vigilancia se les encomendó. Particularmente en la provincia del Socorro, en la cual se prohibieron las siembras, estos guardas del Estanco se desataron sobre campos y aldeas como una banda de brutales sicarios, que incendiaban haciendas y chozas, maltrataban a las gentes y ponían grillos a quienes se atrevían a formularles cualquier observación.

Este era el gobierno *ilustrado y liberal* que los Borbones y sus Ministros ofrecían a la América española en sustitución de las Leyes de Indias y de la generosa política de los grandes Monarcas de la Casa de Austria. Para realizar este brutal saqueo de las sociedades americanas se despojó a los Virreyes de sus tradicionales atribuciones, se invistió de facultades omnímodas a burócratas y golillas que se decían inspirados por los filósofos de la Ilustración, y se expulsó a los Jesuitas del Nuevo Mundo. Resulta, por tanto, comprensible que la práctica de esta política incidiera en el rápido deterioro de los vínculos que tradicionalmente habían ligado las posesiones de Ultramar a la nación española y que todas las clases sociales en América, desde el indio hasta el magnate, comenzaran a demostrar, con impresionante uniformidad, su descontento por las providencias de la

Corona. A la manera de esas neblinas que se levantan sobre los campos en la hora del amanecer, del subsuelo social de la América española comenzó a levantarse un rumor sordo, amenazador, en el cual emergían a la superficie las fuerzas anónimas y formidables de la Revolución.