

Mirjana Polić Bobić

Universidad de Zagreb

La concepción del tiempo entre los misioneros de la colonia tardía

Palabras clave: época colonial/virreinal, misión, tiempo, utopía

En los estudios culturales hispanoamericanistas/latinoamericanistas son numerosas las referencias implícitas y explícitas al tiempo y a las concepciones del tiempo vigentes en el mundo colonial y reflejadas en su legado cultural, en primer lugar en su literatura. Su punto de partida casi invariablemente es una de las ideas iniciales que puede trazarse en el imaginario de todos los sectores de las sociedades ibéricas involucrados en los descubrimientos, conquistas, colonizaciones y otros modelos de «reconocimiento» del Nuevo Mundo: se trata de la imagen del Nuevo Mundo como una oportunidad para comenzar a construir desde cero lo que cada uno de ellos veía como un espacio utópico e inmune a los cambios que, de acuerdo con la experiencia del europeo de la cuenca del Mediterráneo de los siglos XV y XVI (en un sentido amplio del término) en última instancia tan sólo traen o causan desgracias. Habiéndose identificado esta «idea migrante» en el proceso del proyecto de la expansión transatlántica de los reinos ibéricos de aquel entonces, los estudios culturales así como los del imaginario y de las mentalidades en general realizaron un viraje importante en la lectura de la literatura testimonial y de las bellas letras coloniales a partir del análisis de las variantes en las que ésta se había venido dando¹. Para nuestro propósito, es decir, para el tema del tiempo, vale la pena destacar una vez más que todas ellas implican el concepto de lo ácrono, de la resistencia al cambio una vez acabada la ambientación en el entorno paradisiaco americano.

¹ Para el tema ver los estudios pioneros: de mentalidades, tales como Buarque de Hollanda, S. (2002): *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense; estudios histórico-culturales como Picón-Salas, M. (1958): *De la Conquista a la Independencia*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; y otros.

Donde primero y con mayor claridad se había articulado esta imagen, fue en el programa de los primeros misioneros franciscanos que, de acuerdo con la enseñanza del fundador de su orden, zarpaban para el Nuevo Mundo con la intención de organizar allí la comunidad de iguales y felices en la pobreza que previamente habían sido pacíficamente evangelizados, y que esta comunidad iba a durar mil años. Era el famoso «reino milenarista». En este trabajo intentaré presentar un aporte a la investigación de la perduración de la idea de la vida en comunidad y en igualdad (y pobreza) que se suponía eterna a lo largo de este período que no define su propio fin ni prevé ningún cambio, y que perduró en el seno del proyecto de las misiones que se extendieron por territorios fronterizos americanos en los dos siglos posteriores al asentamiento español en el Nuevo Mundo.

El conocimiento de la materia a que me refiero se basa en la literatura testimonial de los siglos posteriores al de la conquista, es decir, en lo que comunmente se llama *la crónica indiana tardía* por una parte, y en los estudios historiográficos por la otra: el proyecto de las misiones, que en los dos mencionados siglos de la colonia/virreinato surgió y se mantuvo como una parte importante de la vida de ésta en sus regiones fronterizas hasta el acta de su supresión y de la expulsión de la Compañía de Jesús de los reinos ibéricos en 1767, ha sido estudiado tanto por los historiadores de América como por los de su cultura y para ello han podido basarse en la inmensa producción escrita dentro mismo de las misiones así como fuera de ellas. Los testimonios fueron escritos mayormente por los misioneros de la Compañía de Jesús y en un menor grado por los de la orden de San Francisco después de la expulsión de los primeros. Gracias a ellos se puede reconstruir la idea y el desarrollo del proyecto de la formación de este modelo social, completamente distinto del resto de las formas de organización social de la colonia/virreinato así como de lo que podríamos denominar «modelos de vida» coloniales. Lo esbozo brevemente:

El proyecto de las misiones de los siglos XVII y XVIII prácticamente en su totalidad es fruto de la idea y de la labor de la Compañía de Jesús en el Nuevo Mundo. Los jesuitas comenzaron, a finales del siglo XVI, a entrar en aquellas regiones que la corona española había «reconocido» –término en uso entonces para denotar un territorio que su «descubridor» declaraba propiedad de los soberanos españoles– pero al que el gobierno virreinal de hecho no conocía ni controlaba. Para hacerlo, previamente habían obtenido las licencias necesarias por parte de la corona. Las dos regiones más grandes, que resultaban ser de su

especial interés, eran el Paraguay o la provincia jesuita del Paraguay (bajo este nombre en aquel entonces se pensaba en una porción muy grande de la actual Argentina, todo Uruguay y todo Paraguay) y el norte de la Nueva España, es decir Baja y Alta California, los estados federales del norte del México actual así como los estados federales del sur de los Estados Unidos de América actuales. En esas regiones la corona española no había ni siquiera demarcado su frontera, no era capaz de mantener asentamientos ni de proteger lo que había proclamado suyo de las pretensiones de otras potencias colonialistas: Portugal en el sur, e Inglaterra (más tarde los Estados Unidos) y Rusia, dos potencias emergentes en la escena mundial, en el norte. La Compañía de Jesús aceptaba la función de protectora y defensora de aquellos inmensos terrenos así como de demarcadora de límites y de transformadora de la vida de los pueblos nativos itinerantes en sedentarios. En cambio, obtenía la libertad y el deber de convertir aquellas inmensidades, aquel terreno virgen, en la sociedad ejemplar desde el punto de vista de los principios cristianos auténticos de los que se consideraban promotores y a la medida de sus posibilidades.

El modelo, previamente ideado con esmero, equivalía al modelo de la misión, es decir, a la comunidad formada por el misionero y los indios reducidos, una comunidad autónoma y a la vez conectada con otras comunidades – misiones que, todas juntas, formaban una red o una especie de supra-sociedad organizada de forma muy diferente del resto del mundo colonial/virreinal y que con este mundo mantenía tan sólo las relaciones estrictamente necesarias a través de las formas o canales previstos para ello. La misión debía ser económicamente autosuficiente, condición no siempre fácil de satisfacer. No existía en ella la propiedad privada salvo la estrictamente necesaria, y ésta se le donaba a cada familia indígena junto con una distribución inicial de espacio para la vivienda y la pequeña huerta adjunta; no existía dinero como medio de pago; se elegía el gobierno local (cabildo indígena) cada año; el plano urbano de la misión también reflejaba el ideal de igualdad y modestia en lo material; los indios aprendían artes y oficios así como el catecismo, el cual se les enseñaba en su lengua materna; todos trabajaban la tierra; los niños pasaban la mayor parte del día juntos, en actividades previstas para cada uno de los dos sexos y para cada una de las edades. En una palabra, a los ojos de los autores del proyecto, la misión de los siglos XVII y XVIII representaba una variante perfeccionada de la idea de los primeros misioneros americanos. Ellos, los jesuitas, estaban convencidos de que ponían en práctica la visión de una utopía cristiana que en el Viejo Mundo ya nunca podía realizarse por la terrible hipoteca moral acumulada durante siglos de vida viciosa que

la Cristiandad llevaba a cuestras. Dentro de este esquema, la otredad del indígena americano no se percibía como estorbo que había que plantear a nivel ético, sino estrictamente práctico. En este sentido, la cristianización de todas las enormes franjas que geográficamente formaban los márgenes de las posesiones españolas en el Nuevo Mundo seguía el modelo de los primeros franciscanos y dominicos, que se basaba en las bulas papales y que ningún miembro de estas órdenes, cualquiera que hubiera sido su comportamiento para con los indígenas, había puesto en duda. En el seno de la Compañía reinaba la convicción de que para lograr esta meta valía la pena todo el trabajo de explorar lo casi inexplorable, de construir pueblos y caminos en los lugares más inhóspitos del mundo, de afrontar la inicial enemistad de los futuros cristianos, de defender junto con ellos –una vez reducidos– las misiones del enemigo, etc. No cabe duda de que el proyecto misionero jesuita, tal y como fue realizado, representa el ejemplo máximo de la antes mencionada «migración» de la(s) idea(s) utópicas del XVI europeo vinculadas con el Nuevo Mundo, algunas entre ellas tomadas directamente del texto de Tomás Moro que desde las primeras décadas del siglo XVI inspiraba a los misioneros novohispanos, como hace más de siete décadas destacó Marcel Bataillon a propósito de Vasco de Quiroga:

Aquellos hombres comparten todos, quién más quién menos, la ilusión expresada por Don Vasco, de que los naturales del Nuevo Mundo («no sin mucha causa» llamado *nuevo*) están todavía en la edad de oro, mientras que los europeos han venido decayendo de ella y de su simplicidad y buena voluntad y venido a parar en esta edad de hierro. Los indígenas de América se parecen a los saturniales descritos por Luciano. Don Vasco, al estudiar la organización ideal situada por la fantasía de Moro en las Islas nuevamente descubiertas, se maravilla de hallarla tan apropiada a la inocencia de aquellos naturales. (Bataillon, 1995: 820-821)

Ya que se les está parangonando, hay que destacar otra vez que la misión jesuítica pudo mostrarse tan exitosa porque, al situar los jesuitas las misiones en las regiones muy alejadas de los centros coloniales y servir con ellas de atalayas al mundo colonial, no fue aniquilada como lo fue en su momento el proyecto misionero franciscano, situado en México central, cuando entró en conflicto con las pretensiones de los encomenderos. Amén de las comarcas aledañas a la ciudad de Asunción del Paraguay, codiciadas por

los encomenderos locales, todas las demás estaban demasiado lejos de los centros urbanos para poder ser interesantes a los ricos descendientes de los conquistadores. Estas circunstancias fueron seguramente decisivas para la larga vida y la oportunidad para el perfeccionamiento de esta «conquista espiritual» como denomina el proyecto misionero jesuita uno de sus cronistas del XVII, el limeño Antonio Ruiz de Montoya: «conquista desprovista de esplendor externo, y rica en el esplendor interior de innumerables almas» (Ruiz de Montoya, 1993: 129)².

El perfeccionamiento consistía en *repetir* las formas previstas para cada segmento y cada hora de la vida diaria de la comunidad en un espacio que a su vez reflejaba la idea principal de la arquitectura de la misión a lo largo de los años y los siglos. En su manual para los misioneros paraguayos que circulaba entre los misioneros de la segunda parte del siglo XVIII, hoy conocido bajo el título «Las Misiones del Paraguay» y considerado el mejor testimonio sumario sobre el tema, José Cardiel presenta el esquema previsto en cuya realización se esmeraban los misioneros:

Hablaremos aquí del Estado y porte que tenían antes del año 1768, en que fueron desterrados los Jesuitas por orden del Rey, y puestos en su lugar, para lo espiritual, religiosos de otras órdenes: y para lo temporal, administradores seglares. [...] Todas las calles están derechas a cordel [...] Todas las casas de los indios son también uniformes [...] Todos los pueblos tienen una plaza de 150 varas en cuadro, o más: [...] Hay almacenes y graneros para los géneros del común, y algunas capillas. Estas son las fábricas del pueblo. La Iglesia no es más que una: pero tan capaz como las Catedrales de España. [...] El modo de su Cabildo es éste. [...] De todos los bienes de comunidad dichos, sólo salen de los pueblos el lienzo y algo de hilo para pábilos, la yerba y el tabaco: dejando lo necesario para el consumo de los vecinos. [...] No corre dinero en esto. [...] En la crianza de los muchachos de uno y otro sexo se pone mucho cuidado, como lo ponen en todas las Repúblicas bien ordenadas; [...] Todos los días cantan y tocan en la Misa. [...] Hay en todos los pueblos dos Congregaciones. [...] La distribución cotidiana es esta: a

² Puesto que para esta ocasión tan sólo manejábamos la traducción al inglés de la obra del P. Ruiz de Montoya, redactada en la lengua española en 1639, hemos traducido al español la parte siguiente del texto en inglés: «This conquest is completely lacking in outward splendor; it has only the interior splendor of countless souls.»

las 4 en verano, se toca a levantar. A las 5 en invierno. A las 4 y media en otoño y primavera. (Cardiel, 2002: 92-113)

Esta selección de referencias a distintos aspectos de la vida misional, que destaca su repetitividad como finalidad última, da la imagen fiel de un modelo de vida en el que cada hora de cada día estaba prevista para una actividad distinta (siempre en pro del bien de la comunidad) pero todos los días de todos los años, salvo domingos y fiestas, que a su vez debían seguir los modelos establecidos, tenían que justificar la rectitud del proyecto confirmando indirectamente la inutilidad de cambio porque el modelo establecido se consideraba el mejor para un buen cristiano:

Causa esto tanta edificación a los buenos, que hallándome yo en tiempo de la línea divisoria en un pueblo con uno de los principales oficiales del ejército que estuvo allí unos días, a negociar con su general; y siguiendo y ajustándose él a esta distribución en lo que podía, no acababa de alabar nuestro particular método y concierto: diciendo que no había cosa más prudentemente dispuesta, no sólo para el alma, sino también para el cuerpo, con tiempo de orar, rezar y hablar con toda moderación y cristiandad. Aunque haya muchos huéspedes, nunca se deja esta distribución. (Cardiel, 2002: 113)

Este modelo de organización social repite en sus principios tanto como en su puesta en marcha un modelo mucho más antiguo, a saber, el modelo que en la Alta Edad Media había puesto en práctica San Benito: el de *ora et labora* cotidiano, al que precedió el enorme esfuerzo del santo por convertir a los monjes de vida itinerante y ambulante en sedentarios y co-creadores de una comunidad organizada. Por igual, los misioneros americanos reducían a los pueblos ambulantes o bien nómadas a la vida sedentaria y al cultivo de la tierra. Al igual que los monjes medievales, el misionero y su grey vivieron de acuerdo a la convicción medieval que el trabajo físico es el mejor medio contra la vanidad y otros vicios. En los dos casos, i.e. en las dos épocas entre sí distantes, la vida se desenvolvía en los ciclos naturales: el día, la estación del año, etc., de los que dependía el trabajo en el campo y todos los demás trabajos que a su vez estaban vinculados a él. Lo clave del modelo, desde el aspecto temporal, era hacer posible y asegurar su repetición hasta el infinito. En este sentido, la misión fue hecha, parafraseando la definición que da Octavio Paz de la Nueva España, «para durar y no para cambiar» (Paz, 1982: 39). En éste, así como en los otros sentidos, la misión vivía un tiempo petrificado, o bien,

vivía dando la espalda al tiempo del mundo fuera de sus fronteras, de sus imaginados *muros*, incluso a despecho de él, remedando el mundo y el tiempo perdido de la Cristiandad primitiva que sus organizadores veían como un mundo modelo y a la vez e indirectamente, dando a entender al resto de los estamentos sociales coloniales que la vida que llevan dista de ser ejemplar. Era un modelo utópico, y como utópico contenía ese elemento importantísimo para cualquier discurso utópico que ya se ha mencionado: la acronía, que se basaba en la falta del deseo de cambio y que a la vez implicaba que cualquier *otro* tiempo tan sólo podría ser peor. De tal forma que la práctica diaria de la vida en las misiones combinaba el modelo medieval con la idea del modelo – también – esencialmente ácrono de la utopía renacentista. Lo importante era hacer funcionar el modelo a nivel del pragmatismo diario, y no reflexionar en los niveles ni matices de simbiosis que en este quehacer se creaban. Esta era la finalidad última del esfuerzo del misionero y el telón de fondo contra el cual podía comprobarse el éxito del empeño de su vida. Comparado con la sociedad colonial/virreinal, que gracias al hecho de que su mismo desarrollo divergía enormemente de las leyes y estructuras para ello previstas se apreciaba como una sociedad opuesta a ella en todo punto, donde las terribles diferencias que desgarraban el mundo colonial estaban sustituidas por un principio rector de igualdad.

A propósito de la índole utópica del proyecto misionero, no huelga recordar aquí los dejes utópicos en otros tipos de discurso sobre el Nuevo Mundo que aparecen en la misma época, que a su vez reflejan la imagen del Nuevo Mundo como lugar utópico y que, apreciados en su sentido sincrónico, conforman un todo a nivel de época formando a la vez un contexto para la idea de la misión en tanto que utopía a nivel del espíritu de época, aunque su misma realización estuviese en colisión con los modelos sociales que los discursos mencionados apoyaban y/o glorificaban. Mencionamos ejemplos de la literatura colonial glorificadora del continente americano: «Indias del mundo, cielo de la tierra», escribiría en 1604 Bernardo de Balbuena en *Siglo de Oro y Grandeza mexicana* (*Apud* Lafaye, 1977: 103). El sabio mexicano del siglo XVII, Carlos de Sigüenza y Góngora, al final de su novela *Infortunios de Alonso Ramírez*, en que combina la forma de la novela picaresca con la de libro de viaje y finge la veracidad de la experiencia del protagonista, pone en su boca una alabanza de la Patria y de los compatriotas que un aventurero insensato como él tan sólo puede apreciar después de haber padecido sufrimientos entre la gente de otra religión, la protestante. Leamos el detalle del episodio en que Alonso, divagando después del naufragio de los piratas ingleses que lo tuvieron preso por las costas de

la Patria y cerca de los hogares criollos, de repente se da cuenta dónde se encuentra, i. e. de que está a salvo:

Entre las muchas imaginaciones que me ofreció el desconsuelo, en esta ocasión fue la más molesta el que sin duda estaba en las costas de la Florida en la América, y que siendo cruelísimos en extremo sus habitantes, por último habíamos de reunir las vidas en sus sangrientas manos. [...] Turbados ellos mucho más sin comparación que lo que yo estaba, lo mismo fue verme que arrodillarse, y puestas las manos comenzaron a dar voces en castellano y a pedir cuartel.

Arrojé yo la escopeta, y llegándome a ellos los abracé, y respondiéronme a las preguntas que inmediatamente les hice, dijéronme que eran católicos y que acompañando a su amo que venía atrás y se llamaba Juan González y que era vecino del pueblo de Tejosuco... (Sigüenza y Góngora, 1951: 120-122)

A través de esta literatura glorificadora de las Indias, pero a la vez afirmadora de la identidad criolla, se fue imponiendo una imagen del Nuevo Mundo como «primavera eterna» – mundo sin hambres, de clima agradable, sin guerras ni otras plagas, y en cambio rico en toda suerte de posibilidades para sus dueños. Es decir, estos mismos nuevos americanos, después de haber compartido un imaginario colectivo que apuntaba hacia el hallazgo de un mundo feliz siempre al oeste de su propia patria (en la línea del modelo existente en el imaginario medieval europeo), representaban, o hacían representar su nueva patria como una utopía. Cabe recordar las connotaciones de esta misma idea del *mundo mejor* en los nuevos topónimos americanos: *Nueva España*, *Nueva Galicia*, etc. que aparece a lo largo de la colonia/virreinato, donde el calificante *nuevo/a* implica *mejor*, desprovisto de problemas que aquejan la *vieja* España, la *vieja* Galicia etc. En todos ellos se aprecia la componente de la inmovilidad, del amortiguamiento voluntario del tiempo, como si quisiesen hacer constar: en el Nuevo Mundo hemos fundado una sociedad ejemplar tan sólo para nosotros y en él no hay que cambiar nada sino mantener el dicho modelo/modelos y repetir los descendientes los vivires de sus padres y abuelos. Lo ácrono – característica de la utopía– tan visible en la misión, se nota también en estas concepciones del vivir colonial indiano.

¡Nada más diferente del dinamismo característico de la vida de los primeros exploradores, conquistadores y colonizadores de las primeras décadas del siglo

XVI! Sin embargo, los que se apropiaron del modelo de la conducta y de los procedimientos de los conquistadores en los tiempos en que los descendientes de los conquistadores pasaban el tiempo gozando de las riquezas heredadas (y posteriormente de todos los problemas que la arquitectura social de la colonia/virreinato iba acarreado) fueron justamente los misioneros jesuitas de los siglos XVII y XVIII. Viéndose obligados a extender su dominio allí donde la sociedad colonial/virreinal todavía no se había extendido, tuvieron que conquistar y lo hicieron, sin armas, repitiendo el *modus operandi* de los tiempos de la conquista, cuando imperaba un dinamismo que les hacía a los españoles hacer lo impensable en plazos tan cortos que todavía hoy parecen irreales. Adoptaron las formas de conducta vigentes durante la expansión del quinientos que concordaba perfectamente con la modernidad renacentista, en sí opuesta a la concepción del tiempo medieval. En la historiografía (con matices propios de cada uno de los tipos de relato y memoria histórica que apoya) se destaca justamente la dimensión del uso del tiempo real a disposición de los actuantes en cada uno de los descubrimientos hechos por los jesuitas en América del Norte y en el Cono Sur: en *Black Robes in Lower California* Peter Dunne cita al visitador de las misiones californias en 1730, padre Echeverría, quien dice que «... en 30 años de la vida de los jesuitas en Baja California se habían construido más 'caminos reales' que en toda la Nueva España en los dos siglos de la colonia» (Dunne, 1952: 153). Las historias de los países del Cono Sur también mencionan un sinfín de cifras y distancias impresionantes contra el fondo del tiempo utilizado, impresionantes al referir sobre las expediciones de los misioneros, así como por su relevancia para el pasado de sus países y hasta para distintos aspectos de sus mentalidades en el presente.³ La admiración del investigador de hoy día se basa en el reconocimiento de la destreza, conocimientos geográficos, matemáticos, astronómicos, biológicos y otros, todos ellos patrimonio de la Compañía, puestos en acción para realizar estos nuevos descubrimientos. El padre misionero en aquel entonces necesitaba los datos exactos sobre el espacio en que se movía para otro fin, muy interesado a diferencia de la actitud desinteresada del investigador moderno: para fundar más y más misiones en que junto con su grey extendería el dominio del tiempo de los ciclos naturales y de la campana que recordaría los deberes a cumplir entre un toque y el otro, y así sin cesar.

Por otra parte, paralelamente con ello y obligados por los convenios entre la Corona y la misma Compañía, tuvieron que ejercerse los misioneros en otra actividad compleja en que también se mostraron capaces concedores

³ Para la labor investigadora de los jesuitas rioplatenses ver Furlong (1946).

de los usos que cada nueva época traía consigo: negociar con las autoridades virreinales todos los elementos de las actividades vinculadas con la expansión de las misiones, defender su proyecto ante la Corona por medio del envío de negociadores de entre sus propias filas, algunas veces misioneros con rica experiencia, recaudar medios para el proyecto en las ciudades virreinales, etc. Para poder lograrlo, disponían del rico saber acerca de todas las tendencias imperantes en los círculos sociales que abordaban así como de todas las relaciones entre éstos. Representa éste un segundo aspecto de su hábil uso de *otro tiempo*, del tiempo que vivía el mundo fuera de las fronteras de las misiones, y del perfecto desenvolvimiento en él. Todo ello, todo el uso astuto y hábil de las maneras y del saber propios del tiempo que vivía el mundo fuera de las fronteras misionales con el que mantuvieron diálogo constante fue necesario tan sólo para mantener el modelo de vida «sin tiempo». De manera que el misionero americano vivía una *doble vida*, una vida en *dos tiempos* cuidando a la vez constantemente de evitar todos los contactos del tiempo de la misión, o de la grey que lo vivía, con cualquiera de los sectores de la sociedad que vivía su tiempo, y que cambiaba con su paso.

La pregunta que cabe plantearse hechas estas consideraciones es si pensar el tema de la misión americana desde el punto de vista de la concepción del tiempo subyacente en su propia naturaleza así como desde el punto de vista del tiempo real y vivido en las misiones aporta alguna novedad en la investigación del proyecto misionero jesuita de los siglos XVII y XVIII. Proponemos la siguiente respuesta: abordando el conjunto del proyecto misionero americano desde la óptica del tiempo imperante en él resulta ser más nítida y más acabada la imagen ya existente de ella porque, poniendo su «tiempo» en relaciones históricas, se aclara la *misión última* de la misión en la historia americana pero también su misión en la historia de la búsqueda de las formas aceptables del vivir cristiano. En cuanto a los *dos tiempos*, a la *doble vida* de los misioneros desde el punto de vista de su desenvolvimiento en estos dos tiempos, cabe decir que este modelo recuerda la consabida verdad de que en las conquistas españolas en el Nuevo Mundo lo medieval y lo renacentista iban de la mano. Lo que posiblemente añada a ello el abordar la problemática desde la óptica del tiempo es que si queremos saber como de verdad ocurría todo, deberíamos siempre tender a identificar cada uno de los elementos en esa compleja construcción histórica, buscar sus raíces y las formas en las que se dan.

Bibliografía

- Aínsa, F. (1997): «Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica». En: Saúl Sosnowski (ed.): *Lectura crítica de la literatura americana: Actualidades fundacionales*, IV. Caracas: Ayacucho, 84-109.
- Attali, J. (1992): *Povijest vremena*. Trad. Dubravka Celebrini. Zagreb: August Cesarec.
- Bataillon, M. (1995): *Erasmus y España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudot, G. (1983): *Utopía e historia en México*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Caraman, P. (1976): *The Lost Paradise: The Jesuit Republic in South America*. Nueva York: Seabury Press.
- Cardiel, J. (2002): *Las Misiones del Paraguay*. Madrid: Dastin Historia.
- Cerutti Guldberg, H. (1999): «Utopía entre Europa y nuestra América». En: Patricia Galeana (coord.), *Latinoamérica en la conciencia europea*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 41-47.
- Dunne, P. M. (1968): *Black Robes in Lower California*. Berkeley, Los Ángeles: University of California Press.
- Furlong, G. (1946): *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Buenos Aires: Huarpes.
- Grubiša, D. (2003): «Kako čitati Utopiju». En: Thomas More, *Vtopia / Utopija*. Trad. Gorana Stepanić. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1-100.
- Lafaye, J. (1977): *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1982): *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. Barcelona: Seix Barral.
- Ricard, R. (1947): *La conquista espiritual de México*. Ciudad de México: Jus.
- Ruiz de Montoya, A. (1993): *The Spiritual Conquest Accomplished by the Society of Jesus in the Provinces of Paraguay, Parana, Uruguay and Tape*. St Louis: The Institute of Jesuit Cources.
- Sigüenza y Góngora, C. (1951): *Infortunios de Alonso Ramírez*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Weber, D. J. (1992): *La frontera española en América del Norte*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Mirjana Polić Bobić

University of Zagreb

The idea of time among 18th century missionaries

Keywords: colonial times, mission, time, utopia

This paper explores with the notion of time among the missionaries in 17th and 18th century Spanish America. First, we provide a brief introduction to the nature of the missions, and highlight the aspects of the mission relevant for the present analysis, focusing on the two basic ideas of time that coexisted in parallel in the missions and among missionaries during the almost two centuries life of the Jesuit missionary project. On the one hand, there was the medieval idea of time as a repetition of the accustomed models of life, work and prayer, best expressed in the Benedictine *ora et labora*, which resisted the element of progress. On the other, there was the modern, Renaissance idea of time in which the world outside the mission walls emphasized progress. Colonial ways of life outside the mission never really showed strong dynamics of change and progress in comparison with European societies. The missionaries had to take part in all the models of behaviour imposed by the outside world in order to be able to take all necessary measures in the social, economic, political and diplomatic milieus of the outside world, thus ensuring the continued existence of the mission. This meant that they actually shared the other (Renaissance) idea and experience of time with the world outside the mission walls. They therefore lived a sort of “double life”, as far as time was concerned. In the conclusion, the importance of the insight into the life of the mission from the perspective of time is justified because it enables a clearer view of the bases of the missionary idea as a whole.

Mirjana Polić Bobić

Univerza v Zagrebu

Pojmovanje časa med misijonarji v poznem kolonialnem obdobju

Ključne besede: kolonialno/podkraljevo obdobje, misijon, čas, utopija

Tema pričujočega prispevka je analiza pojmovanja časa med misijonarji v poznem kolonialnem/podkraljevem obdobju Novega sveta. Avtorica po uvodni predstavitvi tematike misijonov in tistih njihovih značilnosti, ki so pomembne za nadaljnjo analizo, izpostavi dvojno pojmovanje časa, ki je v misijonih 17. in 18. stoletja vseskozi vzporedno soobstajalo: po eni strani gre za srednjeveški čas, izražen v benediktinskem načelu *ora et labora*, ki so ga v misijonih širili in uresničevali, po drugi strani pa gre za čas moderne dobe, v katerem je svet zunaj misijonov dejansko že živel. Razlika med njima pa v kolonijah Novega sveta ni bila tako izrazita. Misijonarji in drugi člani Družbe Jezusove, ki so se vživeli v sodobni renesančni čas, so bili izjemno dejavni na socialnem, ekonomskem, političnem in diplomatskem področju, saj so želeli misijone ustanoviti, pridobiti vsa potrebna zagotovila za njihov obstoj, jih tudi politično in vojaško braniti ter z zunanjim svetom ohranjati vse potrebne stike. Tako so misijonarji s stališča nasprotujočega si pojmovanja časa morali živeti »dvojno življenje«. V zaključku avtorica poudarja pomembnost obravnavane teme s stališča časa, saj je le tako mogoče jasneje soditi o temeljih misijonskega delovanja v poznem kolonialnem obdobju.