

Avhandling från Institutionen för historiska studier i Göteborg

Bertil K. Lundberg

”Jesus är för spanjorerna”

Studier av den katolska missionens misslyckande
i det tidigkoloniala Peru

With an English summary



GÖTEBORGS UNIVERSITET

Avhandling för filosofie doktorsexamen i historia
framlagd vid Göteborgs universitet 2010

*Avhandlingens titel utgör en fri översättning av ett yttrande i
Bartolomé Álvarez' skrivelse till Filip II (1588), kap. 232.*

Distribution: Bertil K. Lundberg
Institutionen för historiska studier, Göteborgs universitet
Box 200, 405 30 Göteborg
bertil.lundberg@history.gu.se

© Bertil K. Lundberg 2010
ISBN: 978-91-88614-73-5
Printed in Sweden

Abstract

Lundberg, Bertil K. (2010), "*Jesus är för spanjorerna*". *Studier av den katolska missionens misslyckande i det tidigkoloniala Peru* ("Jesus is for the Spaniards." A study of the failure of the Catholic mission in early colonial Peru). Avhandling från Institutionen för historiska studier, Göteborgs universitet. Written in Swedish with an English summary. ISBN: 978-91-88614-73-5.

The general aim of this study is to investigate the development of the Catholic mission in Peru between 1540 and 1622. Its point of departure is the fact that the efforts of the Catholic Church to Christianize the Indians failed. Its specific aims are twofold. First, to examine the veracity of the traditional images of the mission's main protagonists, i.e., the priest who allegedly neglected his duties and abused his flock and the reputedly primitive but good-hearted Indian. Second, to examine whether there are only two parties, the priest and the Indian, responsible for the failure of the missionary endeavour. For my study I use "conciliar" sources such as minutes from church meetings (concilia and synods), and "non-conciliar" sources such as reports that were written outside the direct control of the Church, in order to provide different perspectives. In my view, historians like Rubén Vargas Ugarte and Pierre Duviols, both among the most accomplished specialists in the history of the Peruvian Church, have criticised the missionaries without adequately considering the frequently extreme circumstances that conditioned their work. Neither has the role of the Church as an institution been subject to sufficient critical scrutiny in previous research, while I argue that its leadership was indeed the third protagonist in the mission.

There are reasons why the priest's reputation is tarnished. When considered, the physical and mental circumstances of his situation might not excuse him but they do make his behaviour understandable. As far as the passive but benevolently inclined Indian is concerned, he has emerged as more actively opposing and resisting the conversion efforts by, for example, manipulating Spanish legal authorities to the detriment of the priest's work. Examining the reputation of the priest and the Indian has also helped us see the role that the leadership of the Church played in the mission. The Church was in overall control of the mission, and no doubt its leaders were of great importance to it. However, when the problems and the final failure of the mission became increasingly apparent to all it was obvious that the Church had no interest in being held accountable, instead blaming the lower clergy, the missionaries on the ground.

The conclusion of this study is that any discussion about the responsibility for the mission's problems and final fiasco must include the Church. Its description of the main protagonists of the mission, where it excludes itself and its leaders, has essentially been adopted by Vargas Ugarte and Duviols. In my view they have accepted the portrayal of the priest and the Indian, as presented by the Church in the conciliar material, without applying adequate critical methods and without doing so in the context of the failed mission. Hence, their interpretation of the mission and its main protagonists will have to give way to the one presented in this investigation.

Keywords: Catholic mission, early colonial Peru, conciliar sources, new non-conciliar sources, traditional images, Rubén Vargas Ugarte, Pierre Duviols, Bartolomé Álvarez, accountability of Church leaders.

Innehåll

Förord	11
Kapitel 1. Inledning	13
Bakgrund	13
Peru inför missionen	18
Problemdiskussion och frågeställningar	22
Metod	26
<i>Tema 1: Prästen i missionen</i>	29
<i>Tema 2: Synen på indianen</i>	31
<i>Tema 3: Kyrkans ledning och missionen</i>	34
Forskningsläge	36
Källmaterial	42
Kapitel 2. Den amerikanska missionens historiska bakgrund	49
Det tridentinska mötet	49
<i>Förutsättningar</i>	50
<i>Deltagarna</i>	52
<i>Centrala trosfrågor</i>	54
<i>Mötets genomförande</i>	55
<i>Trentomötets beslut</i>	57
Spanien och patronatet, stat och kyrka i symbios	58
<i>Patronatet</i>	58
<i>Missionen i "las Indias" startar</i>	60
<i>La Junta Magna</i>	61
Kapitel 3. En trevande start: den första missionsperioden, 1540–1570	65
Inledning	65
Gerónimo de Loaysa, <i>La Instrucción para curas de indios</i> , 1545/1549 ...	66
<i>Prästen i missionen</i>	66

<i>Synen på indianen</i>	69
De två första koncilierna i Lima, 1551–1552 och 1567–1568	72
<i>Inledning</i>	72
<i>Prästen i missionen</i>	74
<i>Synen på indianen</i>	80
<i>Kyrkans ledning och missionen</i>	85
Garci Diez de San Miguel, <i>Visita hecha a la</i> <i>provincia de Chucuito</i> , 1567.....	94
<i>Inledning</i>	94
<i>Prästen i missionen</i>	96
<i>Synen på indianen</i>	100
<i>Kyrkans ledning och missionen</i>	102
Sammanfattande analys	103
<i>Bilden av prästen</i>	103
<i>Bilden av indianen</i>	114
<i>Kyrkans ledning och missionen</i>	121
Kapitel 4. Tid för konsolidering: den andra missionsperioden, 1570–1609	127
Inledning	127
Francisco de Toledo – <i>Supremo Organizador del Peru</i>	130
Det tredje konciliet i Lima, 1582–1583	135
<i>Inledning</i>	135
<i>Prästen i missionen</i>	137
<i>Synen på indianen</i>	142
<i>Kyrkans ledning och missionen</i>	144
De fjärde och femte koncilierna i Lima	153
Bartolomé Álvarez (1588–89)	159
<i>Inledning</i>	159
<i>Prästen i missionen</i>	160
Den vanlige prästen.....	161
Álvarez och jesuiterna.....	164
I händerna på ett korrupt rättssystem	166
Om kritiken mot prästerna	169
Språket och undervisningen.....	172
<i>Synen på indianen</i>	174
Álvarez' analys	174

Indiansk strategi	179
Indianernas tidigare religion	180
<i>Kyrkans ledning och missionen</i>	182
Hanteringen av sakramenten	185
Sammanfattande analys	189
<i>Bilden av prästen</i>	190
<i>Bilden av indianen</i>	200
<i>Kyrkans ledning och missionen</i>	205
Kapitel 5. Byte av strategi: den tredje missionsperioden, 1609–1622	213
Inledning	213
Francisco de Ávila	215
Synoden i Lima 1613	220
<i>Inledning</i>	220
<i>Prästen i missionen</i>	222
<i>Synen på indianen</i>	227
<i>Kyrkans ledning och missionen</i>	231
Pablo José de Arriaga	234
<i>Inledning</i>	234
<i>Prästen i missionen</i>	236
<i>Synen på indianen</i>	239
<i>Kyrkans ledning och missionen</i>	245
Sammanfattande analys	248
<i>Bilden av prästen</i>	250
<i>Bilden av indianen</i>	255
<i>Kyrkans ledning och missionen</i>	258
Kapitel 6. Sammanfattande diskussion: en präst utan stöd, en mission utan ledning	265
Summary	275
Källor och litteratur	283

Förord

Större delen av ett decennium har gått till ända sedan jag påbörjade arbetet med den katolska missionen i Peru, ett arbete som resulterat i den skrift som nu föreligger. Under resans gång har mitt forskningsprojekt flera gånger ändrat karaktär och målsättning. Jag antar att detta inte är ovanligt utan ligger i den undersökande forskningens natur. Jag ser det också som något i grunden positivt, även om det i mitt fall inneburit ett par tidskrävande omställningar.

Att efter trettio dynamiska år i näringslivet komma tillbaka till den humanistiska, trygga miljön med sitt annorlunda tempo och sin annorlunda syn på människan och de val ett liv erbjuder, har sina sidor. Man förpassas plötsligt till en roll i ett sammanhang där man får börja från början, där man inte är något annat än en liten människa i ett system karaktäriserat av en tydlig hierarki. För min del vill jag gärna tro att det över åren har blandats lika delar av det bästa från båda världarna, samtidigt som jag känner att den syn på tillvaron som dominerar på universitet och högskolor blivit den som i någon mening tagit över. Jag tror att jag lärt mig mycket. Tack kollegor och lärare!

Det mesta av mänsklig verksamhet föranleds som alla vet av någon form av motivation. I mitt fall har det handlat om inspiration. Denna har nuvarande professorn vid Mittuniversitetet i Härnösand, Roland Anrup, stått för. Roland var min förste handledare och den som ledde in mig på den väg jag sedan vandrat. Roland är en av de verkligt sakkunniga om den latinamerikanska historien och kulturen och han bokstavligen satte böckerna i min hand. Jag behöll dem.

Därefter vill jag uttrycka min tacksamhet till Institutionen för historiska studier vid Göteborgs universitet och främst då professor Göran Malmstedt, som gett mig möjlighet att forska i en mycket kreativ miljö. Det har varit ett privilegium att få verka vid institutionen som varit mycket generös och gett mig både arbetsplats och stöd i ordets vidaste bemärkelse. Göran har dessutom granskat min text vid mer än ett tillfälle och gett synpunkter som klart förbättrat den. Institutionens personal har i

övrigt varit oerhört hjälpsam på olika sätt och assisterat en datahandikappad person som jag med diverse insatser. Inte minst Heléne Lundén har ställt upp vid flera tillfällen, för vilket jag är mycket tacksam.

Så till mina handledare. Om mitt arbete inte nått optimalt resultat är det i varje fall inte deras ansvar. Bättre handledare kan man inte begära. Docent Kenneth Nyberg är den som på närhåll bokstavligen hållit mig i handen när fotnoter och annat dansat runt i manuset och i mitt huvud. Noggrannare granskning av smått som stort får man leta efter. Det skulle möjligtvis vara min huvudhandledare, professor Lennart K. Persson. Lennart är egentligen värd ett eget kapitel. Han är en ”grym” handledare. Inget undgår hans falköga. Han kan ibland framstå som en hård kritiker av det arbete man tycker att man slitit förtjänstfullt med. Men Lennart inte bara kritiserar – dessutom nästan undantagslöst med rätta – han kommer med förslag till bättre skrivningar. Bättre hjälp kan man knappast få. Utan Lennarts arbete hade det inte blivit någon bok. Tydligare kan det inte sägas.

Självklart älskar jag mina barn och min fru, men de har inte haft något med det här arbetet att göra så något särskilt tack utdelas inte till dem. Kram ändå. Denna bok tillägnas er.

Göteborg den 21 november 2010

Bertil Lundberg

Kapitel 1. Inledning

Bakgrund

På uppdrag av det spanska kungaparet Ferdinand och Isabella, Los Reyes Católicos, lämnade Kristoffer Kolumbus den 3 augusti 1492 Kanarieöarna och seglade västerut över Atlanten i sitt sökande efter Indien. Drygt två månader senare siktade hans expedition land. Man hade kommit till Bahamas i den karibiska arkipelagen. Amerika var ”upptäckt”.¹

Under de närmast följande åren företog Kolumbus flera nya resor till den karibiska övärlden. Medföljande trupper kunde utan nämnvärda svårigheter ockupera ett antal öar där spanska kolonister upprättade politisk och ekonomisk kontroll. Med början i kolonin Hispaniola delade Kolumbus upp den brukbara jorden och fördelade indiansk arbetskraft till de spanjorer som anmälde intresse att upprätta jordbruk. Detta kom sedan att utgöra mönstret för koloniseringen av de amerikanska territorierna och en prototyp till det encomienda-system (nedan) som kom att tillämpas överallt i de erövrade områdena. Konsekvenserna av den spanska invasionen i det karibiska området blev på mer än ett sätt fatal för den ursprungliga befolkningen. De indianer som inte dödades i militära sammandrabbningar dukade snart under för europeiska virus och baciller med resultat att vid mitten av 1500-talet hade större delen av de karibiska indianerna eliminerats.² Den stora förlust av arbetskraft detta innebar kompenserade spanjorerna här och annorstädes genom import av slavar från Afrika.

Den spanska etableringen i den karibiska övärlden fick den gamla rivaliteten mellan Spanien och dess iberiska granne, konungariket Portu-

¹ Francisco Morales Padrón, *Gran Enciclopedia de España y America* bd 4, *El descubrimiento*, Madrid 1983, s. 54–59, och Dag Retsö, *Femhundra år av latinamerikansk historia. Inget sammanbrott, inget genombrott*, Lund 2010, s. 45–46.

² E. Bradford Burns, *Latin America: A concise interpretive history*, Englewood Cliffs 1972, s. 15.

gal, att blossa upp på nytt. Ett antal påvliga bullor hade under andra hälften av 1400-talet sanktionerat Portugals territoriella anspråk på omfattande geografiska områden utanför Europas gränser. År 1481 gav Sixtus IV med bullan *Aeterni Regis* Portugal rätt till allt land söder och väster om Kanarieöarna, samtidigt som Spanien fick Kanarieöarna.³ Portugal ledde i detta skede kampen som den främste kolonisatören av icke-europeiskt territorium.

Kolumbus framgångar fick Spanien att inse behovet av en revision av tidigare beslut om vem som hade rätt att annektera utomeuropeiska områden – kolonierna i väster måste legaliseras. Den nye påven, Alexander VI, bekräftade med sin bulla *Inter Caetera* 1493 Spaniens rätt till den västra, nya kontinenten, ”las Indias”. Som motprestation åtog sig Spanien att kristna ursprungsbefolkningen i de tilldelade territorierna.⁴

Den påvliga bullan av 1493 tillskrev även Portugal ett missionsuppdrag på den nya kontinenten. Däremot omnämndes inte Portugals besittningar på den afrikanska kontinenten, vilka därmed saknade formellt påvligt godkännande. Nu hade Portugal i sin tur hamnat i underläge. Johan II, Portugals kung, föreslog förhandlingar med Spanien.⁵ Dessa resulterade i överenskommelsen i Tordesillas följande år, där man justerade Alexander VI:s beslut. Spanien gavs nu rätt att ockupera ”allt nytt territorium bortom en linje dragen i Atlanten 100 leguas (cirka 500 km) väster om Azorerna”, samtidigt som territoriet öster om linjen tillföll Portugal. Den atlantiska demarkationslinjen blev en politisk vattendelare mellan spanska intressen i väster och portugisiska i öster och resulterade i en vertikal klyvning av den sydamerikanska subkontinenten. Överenskommelsen i Tordesillas sanktionerades 1506 av påve Julius II.⁶

Från de kolonier och militära brohuvuden som Spanien upprättade i det karibiska området under 1490-talet, var steget både logiskt och kort till den amerikanska kontinenten. Det skulle ändå dröja ett drygt kvartssekel innan detta togs. Hernán Cortez blev den spanske befälhavare som inled-

³ Charles Gibson, *España en America*, Barcelona 1977, s. 33.

⁴ Gibson s. 35–36 och Luis Millones, *Peru Colonial De Pizarro a Tupac Amaru II*, Lima 1995.

⁵ Morales Padrón s. 84–85, Gibson s. 34 och Angelyn Dries, *The Missionary movement in American Catholic history*, New York 1998.

⁶ Gibson s. 34–37 och Retsö s. 47–48.

de attackerna på fastlandet, närmare bestämt det mesoamerikanska näset. På hösten 1519 tog han sig i spetsen för en expeditionsstyrka på cirka 700 man fram till aztekernas huvudstad, Tenochtitlán, belägen vid Texcocosjön på den centrala mexikanska högplatån. Ett och ett halvt år senare låg staden efter förödande strider i ruiner. Av aztekriket återstod spillror med spanjorerna som obestridda segrare. Francisco de Montejo genomförde ett par år senare erövringen av de mayanska stadsstaterna på Yucatán-halvön och i Mesoamerika.⁷

Efter erövringen av Mexiko och resten av de mesoamerikanska områdena vände de spanska erövrarna sina blickar söderut, mot ”guldlandet” Peru. Det blev Francisco Pizarro som anförtroddes uppdraget att erövra detta land. Han avseglade med en flotta från Panama och landsteg i den nordperuanska kuststaden Tumbez i maj 1532. Innan ett år förflutit hade de spanska styrkorna bemäktigat sig de centrala delarna av inkastaten Tawantinsuyu och intagit huvudstaden Cuzco. En viktig förklaring till de militära framgångarna både nu och senare var att inkariket var försvagat till följd av maktkamp och inbördeskrig. Spanjorerna kunde utan alltför stora hinder påbörja arbetet med att etablera nödvändiga institutioner för administrativ, ekonomisk och religiös kontroll över den nya kolonin. Det spanska vicekungadömet Peru, som Pizarros erövring lade grunden till, var till ytan ungefär tjugo gånger större än det egna hemlandet och skulle länge vara Spaniens ekonomiskt viktigaste koloni.⁸

Det andinska höglandet hade utgjort kärnan i inkariket och omfattat betydande delar av dagens Ecuador, Peru, Bolivia, Colombia, Argentina och Chile. I höglandet fanns den absoluta majoriteten av indianbefolkningen med Titicaca-bassängen och den norr om denna belägna Cuzcodalen som själva hjärtat i inkariket.⁹ Europeiska sjukdomar slog ut den största delen av indianerna, särskilt effektivt i kustsamhällena, där befolkningen var mer koncentrerad och smittspridningen närmast oundviklig. Höglandet skonades på intet sätt, trots att befolkningen levde mer utspridd. På grund av den befolkningsmässiga spridningen drabbades dock

⁷ Gibson s. 58 och Retsö s. 48–50.

⁸ Det var i Cajamarca beläget på drygt 2 700 meters höjd, en av inkas mer betydande städer i den norra delen av den andinska högplatån, som inkas ledare Atahualpa, under tumultartade former fängslades och sedermera avrättades. Se vidare Nigel Davies, *The Ancient Kingdoms of Peru*, London 1997, s. 189, Retsö s. 50–51 och Morales Padrón s. 201–207.

⁹ Magnus Mörner, *The Andean Past: Land, Societies and Conflicts*, New York 1985, s. 40.

inte invånarna i det andinska området lika katastrofalt. Ändå räknar man med att vissa större urbaniserade områden i höglandet också förlorade merparten av sin befolkning. Magnus Mörner har uppskattat folkminskningen till drygt 90%, från nio miljoner till mindre än en mellan 1532 och 1625. Det finns andra beräkningar, men Mörners är en som det ofta refereras till.¹⁰

Efter den militära segern återstod andra utmaningar för Spanien. Mycket stod på spel, inte minst på religionens område. Miljontals själar skulle frälsas i det nya landet där målet var att spansk kultur och den kristna tron skulle etableras. Spaniens åtagande mot Rom skulle snart visa sig mer problemfyllt än man från spansk sida hade kalkylerat med. Indianerna blev inte några lättövertalade religiösa objekt, även om de till en början föreföll samarbetsvilliga. Kyrkan var självklart inte oförberedd på att missionen skulle möta utmaningar, men olika omständigheter utanför kyrkans kontroll skulle dock göra att missionen drabbades av fler komplikationer än man hade räknat med. Till dessa hörde den våldsamma politiska turbulens som utbröt i den nya kolonin, samtidigt med att processen att organisera det nya samhället pågick. Strider kom att utkämpas inbördes mellan olika militära falanger som formerats kring ledarna för de spanska styrkorna. Det var grupperingar lojala mot Francisco Pizarro respektive Diego de Almagro, frontfigurerna för den militära invasionen, som konkurrerade om makten. Maktkampen slutade med att både Pizarro och hans tidigare vapenbroder gick dramatiska öden till mötes när de mördades av representanter för motståndarsidan.¹¹

Ifrågasättandet av de iberiska staternas exklusiva rätt att invadera de amerikanska territorierna var inte begränsat till andra europeiska stater. Det hade även sin motsvarighet inom det spanska väldet, där det tidigt fanns de som kritiserade invasionen. Denna kritik fick sitt tydligaste uttryck i debatten mellan Bartolomé de las Casas och Juan Ginés de Sepúlveda, där diskussionen utgick från ideologisk/moraliska och juridiska ståndpunkter snarare än maktpolitiska. Mötet med den amerikanska människan reste den övergripande frågan.

Sepúlvedas argument hade i huvudsak teoretiska utgångspunkter. Han hade aldrig varit i Amerika och utgick från en skolastiskt inspirerad ideologi och sin egen tolkning av bland andra Aristoteles. Den aristoteliska

¹⁰ Mörner s. 40.

¹¹ Gibson s. 60–61.

uppfattningen innebar att en del av mänskligheten var predestinerad att tjäna en annan del och att detta stod i överensstämmelse med ”naturlagarna”. Vissa människors slavstatus skulle därför vara rättsligt förankrad. Sepúlveda förnekade samtidigt, i motsats till Las Casas, att indianerna skulle kunna kristnas. Denne, å sin sida, hävdade att alla människor var just människor med samma värde och i princip samma potential för mänskligt liv och utveckling.¹²

Las Casas byggde i viss utsträckning sina argument på personliga erfarenheter från den amerikanska kontinenten. Han stred för indianernas rätt till ett liv i egna stater. Han hävdade att den spanska ockupationen var orättfärdig, att den stred mot lagen och att man därför till de rätta ägarna, indianerna, skulle återlämna allt, materiellt såväl som immateriellt, som hade berövats dem. Detta innebar emellertid inte att missionen bland indianerna skulle vara illegitim. Las Casas såg i stället omvändandet av indianerna som ett förpliktande uppdrag från Gud, vars genomförande dock skulle vara fritt från tvång.¹³

Las Casas fick tidigt gehör hos Karl I för sina åsikter vilket ledde till att den spanske regenten på olika sätt tog ställning för indianerna.¹⁴ En påföljd blev att den spanska statsmakten beordrade att alla pågående erövringsföretag i Amerika skulle upphöra, tills det var utrett om man från spansk sida brutit och fortsatte bryta mot juridiska och mänskliga lagar.¹⁵ En annan blev utfärdandet 1542 av ”las Leyes Nuevas” (”de Nya Lagarna”). Dessa orsakade kraftig politisk turbulens i Peru, där de privilegierade, jordkontrollerande encomenderos såg sin ställning hotad. Den gratis arbetskraft som indianerna representerade och som encomenderos, gruvägare och andra dittills kunnat använda sig av under encomienda-systemet (mita-systemet för gruvorna), skulle i fortsättningen inte längre vara fritt tillgänglig, i varje fall inte på oförändrade villkor. Bland annat ifrågasattes att encomienda-förordnandet skulle kunna ärvas.

Konflikten eskalerade snabbt och utvecklades till ett regelrätt inbördeskrig mellan representanter för statsmakten och encomenderos och de-

¹² Lewis Hanke, ”The Dawn of Conscience in America”, i dens. (red.), *History of Latin American Civilization: Sources and interpretations* bd 1, *The Colonial Experience*, Boston 1967, s. 180–188 och Gibson s. 72–78.

¹³ Gibson s. 72–78.

¹⁴ Millones s. 45–47.

¹⁵ Gibson s. 76.

ras sympatisörer. Trots att stridigheterna blev framgångsrika för företrädarna för statsmakten kom De Nya Lagarna i praktiken att till stora delar ignoreras i Peru och det skulle dröja till slutet av århundradet innan utvecklingen ledde till att encomenderos förlorade sin maktposition. Man kan se konflikten kring encomiendan som ett exempel, om än ett extremt sådant, på att impopulära direktiv från centralmakten rönt föga formellt motstånd i avlägsna delar av imperiet för att i praktiken bli mer eller mindre verkningslösa.¹⁶ ”Obedesco pero no cumplo”, ”Jag lyder men utför inte” blev ett uttryck som illustrerar detta.¹⁷

Den katolska kyrkan tog i likhet med den spanska staten intryck av debatten mellan Las Casas och Sepúlveda. Den intellektuella konflikten mellan det missionära uppdraget att omvända alla invånare i Amerika och respekten för individens självbestämmande var i botten en samvetsfråga som gjorde sig gällande även i Peru. Om debatten i Spanien till viss del handlade om teoretiskt motstridiga uppfattningar, var dess motsvarighet i Peru en som i stället inspirerades och hämtade sina argument från en på olika sätt upplevd verklighet. Detta tydliggjordes i synen på den missionära processen, där en Las Casas-trogen falang inom kyrkan propagerade för en mission som skulle präglas av respekt och samförstånd och konstrueras på utbildning och frivillighet. Den andra gruppen var anhängare till Sepúlveda och hans avvisande av idén att behandla indianerna med silkesvantar. Man gick inte så långt att man som Sepúlveda inte tilltrorde indianerna möjligheten att kunna bli kristna, man tillhörde ju ändå kyrkan. Men, metoden att nå dit skulle inte enbart baseras på frivillighet och övertalning utan inrymma för ändamålet nödvändig användning av våld i en utsträckning som det enskilda fallet fick avgöra. För denna grupp var det ett önskemål att inkquisitionen eller åtminstone dess metoder skulle få användas.

Peru inför missionen

Det spanska engagemanget i det nya landet grundades på den dubbla målsättningen att tillskansa sig dess rikedomar och att kristna dess be-

¹⁶ Bradford Burns s. 32.

¹⁷ Donald J. Mabry, *Colonial Latin America*, Coral Springs, Fla 2002, s. 80.

folkning. Om den första målsättningen inte i egentlig mening deklarerades officiellt, var den ändå för inblandade parter ganska självklar. Den andra var däremot på alla sätt officiell, om än inte heller den okontroversiell. Förhoppningarna att kunna skapa privata förmögenheter var för dem som deltog i de militära företagen en stark drivfjäder, för merparten sannolikt den starkaste. Detta uteslöt givetvis inte att den katolska kyrkan drevs av en genuin missionär ambition, en ambition som stöddes av den spanska statsledningen.¹⁸

Koloniseringen av den nya kontinenten hade påbörjats innan man kände till det nya landets storlek, ekonomiska potential eller hur många människor som befolkade det. Det finns uppgifter av varierande omfattning angående befolkningsstorlek. Cook och Borah kom på 1970-talet fram till mycket höga tal, till exempel 30 miljoner i bara Mexiko och Guatemala.¹⁹ Mörner anger att de spanska immigranterna fram till 1560 inte uppgick till fler än 20 000 för att kring år 1600 ha utökats med ytterligare kanske 60 000.²⁰

Konsekvenserna av beslutet att kristna den nya kontinentens invånare växte successivt i omfattning och komplexitet. Spanjorernas långa historia som framgångsrika missionärer i sitt eget hemland hade dock skapat ett självförtroende som föreföll orubbat inför det företag som kristnandet av den nya kontinenten innebar. Missionen i Peru uppvisar ett antal beröringspunkter med den politiska och religiösa process, ”la Reconquista”, då den iberiska halvön återerövrades såväl militärt och politiskt som kulturellt och religiöst. ”La Reconquista” slutfördes 1492, samma år som Kolumbus satte sin fot på amerikansk mark.

Inför erövringen av de amerikanska kolonierna bestämde sig kyrka och stat att fortsätta sitt från Europa framgångsrika samarbete. Detta blev början på en process som således hade ideologiska och politiska rötter i de iberiska staternas historia och som där inneburit att icke-kristna hotats med uteslutning från samhället och landsförvisning om de inte gav upp sin gamla tro och konverterade till kristendomen. Muslimer och judar, som i långa tider samexisterat med kristna spanjorer, hade tvingats ge

¹⁸ Gibson s. 120–121.

¹⁹ Sherburne F. Cook och Woodrow Borah, *Essays in Population History*, 3 bd, Berkeley och Los Angeles 1971–1979, refererad i Mabry s. 9.

²⁰ Mörner s. 44.

upp sina gamla trosuppfattningar för att i stället bekänna sig till kristendomen.²¹

I det medeltida Spanien var kyrkan den mest inflytelserika samhällsinstitutionen. Den var närvarande i varje aspekt av människors liv och dess budskap normerade deras tillvaro.²² Det hade tagit lång tid att skapa ett religiöst någorlunda enhetligt Spanien. Trots medverkan av den spanska inkquisitionen och ett omfattande religiöst förtryck av oliktankande hade resultatet blivit långt ifrån tillfredsställande.²³ Det tog århundraden av utdragen kamp att utrota de icke-kristna ritualerna i det kristna Spanien, trots att ”landet var så kultiverat, rent och ständigt föremål för den evangeliska sården”.²⁴ Den metod för bekämpning av religiösa dissidenter som utarbetades i Spanien skulle komma att vidareutvecklas och praktiskt tillämpas i Amerika. Till skillnad från situationen i hemlandet hade missionen i Peru dock inget stöd av en förberedande ”evangelisk sår”. Kulturellt och ideologiskt agerade man på främmande mark.²⁵

För att sätta kraft bakom orden att alla delar av det spanska imperiet skulle bekänna sig till den kristna tron, formerades ett samarbete mellan kyrka och stat, ”El Patronato Real”, ”det kungliga Patronatet”. Formaliserat genom en serie av påvliga bullor under 1500-talets första decennium sanktionerades att staten åtog sig det överordnade ansvaret för upprättandet av en amerikansk kyrka och omvändelsen av kontinentens invånare till den kristna tron. Det ekonomiska och vid behov militära ansvaret för att stödja missionen var inkluderat i det statliga åtagandet i utbyte mot att man fick rätten att tillsätta biskopar, ta upp tionde och bestämna över en del av den kyrkliga administrationen.²⁶

Spaniens absoluta föresats att missionen skulle bli framgångsrik bidrog till att den civila administrationen engagerade sig både i kyrkans

²¹ Karen Spalding, *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish rule*, Stanford 1984, s. 110.

²² Mabry s. 18.

²³ Spalding s. 110.

²⁴ José de Arriaga, *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú*, utgiven av Henrique Urbano, Cuzco 1999, s. 13.

²⁵ Den ”kulturella” erövringens lott föll på prästerskapet och andra med högre utbildning. Det var i första hand dessa som var alfabeter, då enbart tjugofem procent ”of the urban whites” var läs- och skrivkunniga. (Mabry s. 172.)

²⁶ Gibson s. 131.

långsiktiga strategi och i dess dagliga gärning. Det spanska samhällets nedärvda värderingar från den iberiska kampen mot islam utgjorde sannolikt både en styrka och en komplikation för det religiösa arbetet i Peru. Fördelarna med att huvudansvaret hamnade under en ledning, staten, reducerades av maktkonkurrensen mellan företrädare för staten respektive kyrkan. Den senares uppskattning av att gå i statens ledband minskade rimligtvis i takt med att man insåg vad samarbetet i praktiken innebar ifråga om förlorat inflytande över beslut som traditionellt hörde till kyrkans revir.

Uppgiften att kristna Perus ursprungsbefolkning var, i likhet med vad som varit fallet i det spanska hemlandet, en konsekvens av den militära erövringen eller, om man så vill, en förevändning för densamma. Pizarro och hans expeditionsstyrka hade inte kommit tomhänta till Peru, varken på vapen eller andligt stöd. I sitt följe hade han representanter för kyrkan, redo att gripa sig an sitt arbete. Trots att de interna striderna mellan de spanska militära ledarna stundtals paralyserade landet och bland annat påverkade den planerade konstruktionen av en peruansk kyrka, kunde missionen så småningom ta form, om än i svagt tempo.

Några år efter erövringskrigets avslutning, inleddes uppbyggandet av den peruanska kyrkan. Ledningen för den kyrkliga organisationen installerades i Lima. Cuzco, den tidigare huvudstaden i inkariket, blev säte för det näst efter Lima viktigaste biskopsdömet. Organisationen byggdes upp successivt, och antalet missionärer ökade. Munkarna, los regulares, de som var bundna av regler/klosterlöften, dominerade antalsmässigt över kyrkans församlingspräster, los seculares. Dessa senare ägnade sig till en början i första hand åt den spanska delen av befolkningen.²⁷

Det som låg framför den peruanska kyrkan var ett minst sagt omfattande arbete. Områdets storlek och topografiska sammansättning gjorde missionen till en unik utmaning. Vicekungadömet Peru sträckte sig från Mesoamerika i norr till Patagonien i söder, från Perus stillahavskust i väster till nuvarande Argentinas atlantkust i öster, mer än 6 000 kilometer långt, inkluderande de flesta tänkbara klimatvarianter. Det arbete som förestod Spanien när man skulle kristna en befolkning som levde utspridd över detta område av kontinental omfattning, var utan historisk motsvarighet.

²⁷ Ibid. s. 130–132.

Förutom det missionära arbetet hade kyrkan åtagit sig att sprida den europeiska humanismens budskap sådant detta kom till uttryck i skrifter av till exempel Erasmus och Thomas More. Indianerna skulle som en del av mänskligheten ”civiliseras, renas och reformeras”. I detta arbete skulle missionärerna komma att möta problem, som accentuerades av den kulturella klyfta som rådde mellan spanjorerna och de amerikanska ursprungsinvånarna, mellan ortodoxa katolska präster och polyteistiska andinska indianer.²⁸

Perus indianbefolkning bestod av ett för Spanien och den katolska tidigare okänt folk. ”Ett” folk är dessutom en förenklad beskrivning. Det handlade om ett antal ”folk”, nationer, stammar eller grupper av människor sammanfogade på politisk, etnisk eller annan grund och med sinsemellan kulturella särdrag och olika sätt att förhålla sig till det andliga. Till detta kom att de förvisso inte saknade religiösa perspektiv på tillvaron. De andinska stammarna uppvisade i andligt hänseende betydande intellektuellt djup och rituell förfining

Det måste ha utgjort en komplicerande faktor för kyrkan och missionen att de olika indiannationerna inte enbart bekände sig till den statsreligion som de Cuzco-baserade inkas hade introducerat i samband med sin expansion in på andra nationers områden. De flesta levde samtidigt med en egen lokal religion, utvecklad över sekler i sin del av det andinska området långt före inkas maktövertagande. Både den centrala statsreligionen och de lokala trosuppfattningarna utgjorde fundamentala livsbe- tingelser för en befolkning som föddes, arbetade och dog i en tillvaro som starkt influerades av en lika självklar som nödvändig samverkan mellan det andliga och det jordiska. Man levde i en värld, där indianernas förmåga att leva ett drägligt liv förutsatte ett reglerat förhållande till den andliga världen.

Problemdiskussion och frågeställningar

Missionen i Peru var ett projekt som växte i omfattning och komplexitet ju längre den spanska expansionen avancerade. Man hade ingen anledning att förvänta sig att missionen skulle bli problemfri och man såg ti-

²⁸ Ibid. s. 124.

digt symptom på att den brottades med svårigheter. Kyrkliga inspektioner avslöjade efterhand förekomsten av hedniska ritualer som efter att först ha betraktats som isolerade, lokala problem så småningom konstaterades gälla för betydande områden i de andinska regionerna. Den så kallade Taqui Onkoy-rörelsen på 1560-talet framstår idag som det mest kända exemplet på hur ett latent religiöst motstånd plötsligt under delvis dramatiska former blossade upp för att sedan spridas över stora delar av centrala och södra Peru.²⁹

Efterhand ökade medvetenheten om att missionen enbart uppnått begränsade resultat. En majoritet av indianerna hade aldrig släppt taget om den gamla religionen utan levde kvar i sina hedniska traditioner, samtidigt som de dolde detta under en påklistrad kristen fasad. Det var dock först ett decennium in på 1600-talet som kyrkan valde att officiellt bekräfta sitt tillkortakommande. Man hade inte lyckats omvända indianerna till den kristna tron och i den mån man upplevde sig ha lyckats, hade kristendomen i verkligheten förpassats till att bli en kompletteringsreligion utöver och vid sidan av indianernas ursprungliga, den som de vägrat ge upp. Frågan kyrkan ställde sig var givetvis hur detta hade kunnat hända. Varför hade inte Guds budskap fått fäste i de indianska sinnena? Vad hade gjorts fel och, i så fall, av vem eller vilka?

Detta problemkomplex har utifrån olika infallsvinklar under årens lopp varit föremål för forskningens intresse, liksom det är i min studie. När man tar del av ledande forskares beskrivningar av missionens utveckling, problem och slutliga resultat, slås man av två saker. För det första talas det inte uttryckligen om missionens resultat i termer av ett misslyckande, ett uttryck man tycks väja för trots att ”misslyckandet” enligt min uppfattning implicit framgår av deras arbeten. För det andra verkar forskningens skildringar av missionens utveckling fokusera på två huvudaktörer, den spanske prästen och den andinske indianen, vilka skildras i bjärt

²⁹ Taqui Onkoy-rörelsen var en religiös, messiansk rörelse som övertygande demonstrerade att kristendomen inte var välkommen bland de andinska stammarna. Fenomenet har ingående beskrivits och analyserats av ett antal forskare, av vilka de flesta hämtar sin information från den rapport som Cristóbal de Albornoz redovisade 1585 efter det att han lett en militär inspektion till det område där de upproriska hade sin hemvist och framgångsrikt nedkämpat rörelsen och tillfångatagit dess ledare. Se Cristóbal Albornoz, ”La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas” (1585), utgiven av Pierre Duviols, *Journal de la Société des Américanistes* 56:1 (1967), s. 7–39.

kontrasterande färger. Prästen var sålunda inte någon god herde utan en människa som på ett flagrant sätt svikit sin uppdragsgivare, sitt kall och sina får, vilket mycket negativt påverkat missionens möjligheter till en positiv utveckling. Indianen ses som ett i grunden välvilligt inställt, men också ”mindre vetande” och passivt, objekt för såväl missionsansträngningar som olika former av övergrepp, där de senare inte sällan kan antas ha bidragit till att underminera de förra.

Rubén Vargas Ugarte och Pierre Duviols är två av de mest kända, sedan länge etablerade forskarna som har arbetat med den peruanska kyrkans historia. Den förre har bland annat skrivit om *Historia de la Iglesia en el Perú*, den senare om *La Destrucción de las Religiones Andinas*. De gör här missionen till ett av sina huvudteman och ägnar i betydande omfattning sina undersökningar åt missionens mest framträdande aktörer. Utan att Vargas Ugarte och Duviols uttryckligen säger att det var prästens ansvar att missionen inte lyckats omvända indianerna, får diskussionen kring denne ändå så stort utrymme att slutsatsen ligger mycket nära till hands. Av deras beskrivningar – mest markant hos Duviols – av hur missionens företrädare skötte eller snarare misskötte sitt uppdrag, är det lätt att få uppfattningen att om det var någon enskild part eller faktor som man kunde tillskriva ett betydande ansvar för missionens problem, var det just prästerna. Nästan lika stor uppmärksamhet får indianen, där man pekar ut vissa specifika grupper, de indianska prästerna, som i hög grad bidragande till missionens svårigheter. I övrigt tecknas en bild av flertalet indianer som mer eller mindre hjälplösa offer för omständigheterna och för prästerna.

De anförda forskarnas studier av missionen och dess aktörer bygger i stor utsträckning på officiellt kyrkligt material från t.ex. koncilier och synoder, det jag här valt att kalla det konciliära källmaterialet. Detta är på intet sätt förvånande; motsatsen hade varit mer anmärkningsvärd, då kyrkan mer än någon annan institution haft insyn i missionen och de aktörer som verkat inom denna. Det kan dock ifrågasättas om enbart dessa källor kan ge en någorlunda saklig och allsidig bild av förloppet.

Kyrkans efterlämnade skrifter i form av till exempel mötesprotokoll redovisar givetvis den kyrkliga ledningens synsätt på missionens utveckling. Om man som forskare okritiskt återger detta föreligger en uppenbar risk att skildringen blir tendentiös. Det är därför viktigt att man i studiet av missionen och dess aktörer tar hänsyn även till andra källor än de officiellt kyrkliga, alltså det icke-konciliära material som finns att tillgå. En

sådan breddning av underlaget – som sker i föreliggande studie – får också till följd att kyrkan själv och dess betydelse för missionen blir synlig på ett helt annat sätt än i det konciliära materialet.

Missionen i Peru var en utmaning av sällan eller aldrig skådat mått med en mängd logistiska, personella, språkliga och kulturella problem. För sitt genomförande krävde den alltså en stark organisation i form av en väl sammansvetsad kyrka med ett tydligt mål och med för ändamålet tillräckliga resurser. Hur såg denna organisation och den kraftsamling den skulle representera ut? Fanns det en samsyn om hur missionen borde bedrivas och var missionärerna väl motiverade när de sändes ut till sina församlingar? Att det i missionens början saknades en del av de element som borde ingå i denna helhet var kanske inte så konstigt – att bygga upp en kyrka och en fungerande mission var ju ingen liten uppgift. Men i ett längre tidsperspektiv vinner frågan ändå i relevans: fanns det ett kyrkligt stöd för dem som arbetade i missionen när det blev allt mer uppenbart att den hamnade i svårigheter, och hur såg det stödet i så fall ut?

Man skulle kunna ställa fler frågor. De som jag har angivit bör dock räcka för att illustrera problemet. Sammantagna leder dessa frågor – och minst lika mycket de svar man saknar på frågorna – till det rimliga konstaterandet att missionen i stället för två hade tre huvudaktörer, inte bara missionären och indianen utan dessutom kyrkan som institution. För att få en mer allsidig bild av kyrkan själv, enligt min uppfattning den tredje aktören, och få alternativa bilder av prästen och indianen, är det givet att man inte enbart får använda sig av det kyrkliga materialet. Man måste också vända sig till källor som inte har kyrkan som direkt uppdragsgivare. Material av den senare typen finns att tillgå (nedan). Dess upphovsmän har varit delaktiga i eller verkat som observatörer av missionen och har därför kunnat ge sina, relativt oberoende, perspektiv både på prästen och på indianen samt på kyrkan som institution, samtidigt som de varit tillräckligt nära kyrkan och det missionära projektet för att ha haft ingående kunskap om detta.

I denna undersökning vill jag alltså, med utgångspunkt i den tidigare forskningens bilder av dem som betraktats som missionens huvudaktörer, prästen och indianen, studera både dessa och det som jag menar är en tredje viktig aktör, nämligen kyrkan. Då talar vi inte om kyrkan i sin helhet utan om kyrkan som institution, i synnerhet dess ledning. Kyrkans

basorganisation, missionärerna och församlingsprästerna, är ju de som redan tidigare getts en framträdande roll i forskningen på området.

I min undersökning använder jag mig av samma typ av källor som den tidigare forskningen i huvudsak gjort, det vill säga protokoll från kyrkliga toppmöten, i första hand koncili- och synodmöten. Dessutom kommer jag att använda mig av ytterligare ett källmaterial, det jag kallar det icke-konciliära. En jämförelse mellan de två kategorierna av källmaterial kommer förhoppningsvis att både ge nya svar på ”gamla” frågor och ifrågasätta gamla svar med hjälp av nya frågor.

Utifrån undersökningens målsättning ställs därför följande frågor:

I. Vilken bild av den katolske missionären återges i det konciliära respektive det icke-konciliära materialet? Hur framställs prästens roll och betydelse för missionens utveckling?

II. Vilken bild av den andinske indianen återges i det konciliära respektive det icke-konciliära materialet? Hur framställs indianens roll och betydelse för missionens utveckling?

III. Vilken bild av den kyrkliga ledningens roll och betydelse för missionens utveckling redovisas i det konciliära respektive det icke-konciliära materialet?

En övergripande fråga, som jag återkommer till vid flera tillfällen i texten och som lyfts fram i det avslutande kapitlet är: Varför beskrivs och kritiserats missionens tre huvudaktörer på de sätt som sker?

Metod

Jag har alltså undersökt två olika typer av källor och ställt uppgifterna från respektive kategori mot varandra. Den ena av dessa utgörs av det jag valt att kalla ”det konciliära materialet”. Den inleds av biskop Loaysas *la Instrucción para curas de indios*. Därefter följer protokollen från de fem koncilierna i Lima, från 1551 till och med 1601, samt protokollet från 1613 års synod i Lima. Den andra kategorin utgörs av ”det icke-konciliära materialet”, bestående av tre fristående rapporter framställda utan di-

rekt koppling till koncilier eller synoder. Detta senare material har en annan karaktär än det första genom att det utgörs av skrifter, initierade och framtagna på författarnas eget initiativ eller för icke-kyrkliga uppdragsgivares räkning. Materialet från respektive kategori har utifrån sina förutsättningar fått belysa tre specificerade problemområden (nedan), här kallade teman.

Det konciliära materialet spänner över en tidsperiod av tre fjärdedels sekel. Materialet ger förutsättningar att kronologiskt följa och belysa de successiva förändringarna i kyrkans syn på missionen och dess aktörer. Det icke-konciliära materialet har en annorlunda sammansättning och utgörs av avgränsade nedslag under den studerade perioden. Materialet täcker en ungefär lika lång period som det konciliära.

Undersökningen, som omfattar perioden 1540–1622, delas upp i tre kronologiska avsnitt som korresponderar med förändringar i kyrkans syn på den religiösa utvecklingen hos indianbefolkningen och den successiva anpassningen av den missionära strategin. Det första avsnittet behandlar en period på ungefär tre decennier som följde på den spanska militära erövringen av det tidigare inkariket. Det andra är en konsolideringsfas, kännetecknad av beslut och åtgärder från kyrkans sida, vilka byggde på ett visst ökat medvetande om missionens problem. Där ingår också ett avsnitt om Francisco de Toledos period som vicekung och den omprövning av indianpolitiken som han då genomförde, inklusive inriktningen av missionen. Den tredje och sista fasen behandlar den relativt korta period, 1609–1622, då kyrkan bekräftade att dess syfte att kristna indianerna inte hade uppnåtts, varför man introducerade en radikalt förändrad missionsstrategi, extirpationsprocessen, för att äntligen åstadkomma resultat.

Skälet till att 1622 valts som slutår är att den första ”extirpationsperioden” då avbröts, genom att dess ledande företrädare av olika skäl upphörde att verka. Vicekungen, el Principe de Esquilache, återkallades till Spanien. Ideologen och en av de ledande aktörerna bakom extirpationen, José de Arriaga, drunknade 1622 utanför Cuba på väg till Spanien. Ärkebiskopen, Lobo Guerrero, den tillsammans med Arriaga och Francisco de Ávila drivande kraften bakom extirpationen, avled samma år.³⁰

³⁰ Henrique Urbano, ”Estudio preliminar y notas”, i José de Arriaga, *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú*, utgiven av Henrique Urbano, Cuzco 1999, s. CXXIX.

Jag använder mig av tre teman för att lyfta fram olika perspektiv på den aktuella problematiken. De två första handlar om synen på missionens huvudpersoner, den katolske prästen och den andinske indianen. Det tredje berör frågan om den kyrkliga ledningens ansvar för missionens utveckling. Delstudier ligger infogade i de tre temana och behandlar bland annat hur kyrkan successivt lade över huvudansvaret för missionen på de sekulära prästerna, samtidigt som man i princip – jesuiterna var ett undantag – verkade för att munkarna från de religiösa ordnarna skulle återgå till sitt traditionella arbete i klostren. Den roll språkbarriärerna spelade för missionen samt indianernas kopplingar till sin tidigare religion är andra granskningar som görs, av vikt för synen på den samlade missionsproblematiken.

De sammanfattande analyser som avslutar vart och ett av de kronologiskt ordnade empiriska kapitlen syftar till att genom en jämförelse mellan de olika källkategorierna besvara undersökningens frågor med beaktande av eventuella förändringar över tid. I studien av prästen och indianen ställs i princip samma frågor, även om tyngdpunkten i frågorna rörande respektive studieobjekt förskjuts något över tid.

Hur indianen kom att förhålla sig till det centrala i det kristna budskapet, de kristna sakramenten, blev det verkliga provet på missionens förmåga att försöka ersätta en religiös värld med en annan. Det blev samtidigt ett test på den kyrkliga ledningens förmåga att definiera ner på detaljnivå missionens innersta kärna och att styra missionärernas hanterande av sitt uppdrag. Lagstiftning kring och utmätning av straff för ohörsamhet inför kristendomens regler var en annan av kyrkans centrala uppgifter. Den diskuteras i anslutning till problematiken som var knuten till sakramenten. Att indianerna eventuellt hade en egen religionspolitisk agenda har jag framfört ovan. Vilka uttryck den tog sig samt hur den påverkade missionärernas arbete är frågor jag granskar i båda källkategorierna.

För att sätta den katolska missionen i perspektiv måste man vara medveten om att missionen under den tid som undersökningen avser pendlade mellan två konkurrerande missionära ideologier, frivillighet respektive tvång, vilka hämtade inspiration i de motsatta positioner som Las Casas och Sepúlveda intagit (ovan s. 16–18). De två strategiska huvudalternativen för hur missionen skulle organiseras och deras olika inflytande på denna utgör en viktig aspekt för undersökningen. I de sammanfattande

analyserna skall jag därför i förekommande fall kommentera växlingarna mellan den mjuka linjen och den hårda.

Tema 1: Prästen i missionen

Missionärerna arbetade i missionens frontlinje i det andinska höglandet, någonstans mellan de nyskapade urbana centra som utgjorde ”civilisatoriska” brohuvuden, där det spanska befolkningsinslaget utgjorde ett flertal – eller representerade en större minoritet – och övriga delar av det väldiga territoriet, där den indianska befolkningen antalsmässigt och på andra sätt dominerade. Prästen borde haft bättre förutsättningar att lära känna denna än övriga representanter för de spanska myndigheterna.

För att kunna kritiskt granska den bild av prästen som skapades under missionen är det nödvändigt att man försöker förstå de problem som var förbundna med kristnandet av indianerna. Det är viktigt att följa hur prästens funktion i missionen utvecklades och förändrades. Utöver sin roll i denna, vilken betydelse hade han i övrigt i samhället? Prästen var ibland den ende representanten för ockupationsmakten och som sådan fick han ofta spela fler roller än den som kyrkans man. Vilka bevekelsegrunder kan olika aktörer ha haft för sin kritik av prästen, kritik som framförts från indiansamhället såväl som från det spanska samhället och inte minst från kyrkan själv?

För den inhemska befolkningen blev prästen en av de viktigaste företrädarna för den spanska erövrarmakten. Han var den som hade förutsättningar att skapa det förtroende mellan folkgrupperna som var nödvändigt för att introducera indianerna i det samhälle som var under uppbyggnad. Prästen var också den som hade möjlighet att ställa sig som en skyddande buffert mellan indianerna och det sekulära spanska samhället. Samtidigt kunde statens ambition att försöka hindra övriga medlemmar av den icke-indianska befolkningen att komma i alltför direkt kontakt med och utnyttja en okunnig och naiv indianbefolkning – genom att bland annat förbjuda spanjorer, svarta och mulatter att utan särskilt tillstånd bosätta sig i indianbyarna – leda till att isolera denna från det nya samhälle i vilket de skulle infogas. Det var viktigt att indianerna inte hindrades att ta del av de fördelar som en mer aktiv integrering i detta kunde innebära för deras del. Sammantaget var detta en inte alltför lätt balansgång för myndigheterna som sade sig både vilja skydda och ”civilisera” indianbefolkningen.

Som representant för det spanska samhället och dess religiösa budskap var prästen således, särskilt i början, en i sammanhanget unik person. Som sådan exponerades han i tydlig kontrast till den indianska miljö som han verkade i. Hans roller som präst och som privatperson var svåra att skilja på och han fick räkna med att bli granskad både av människorna i hans omedelbara närhet och av dem som gett honom uppdraget som församlingspräst. Hans agerande var ständigt under luppen. Minsta felsteg observerades och kunde rapporteras. De som ville ställa honom i dålig dager hade goda möjligheter härtill.

För alla de indianer som ville ha goda relationer till det nya samhället var prästen en nyckelperson. Han hade i det avseendet en maktposition, samtidigt som han var sårbar för dem som ville förtala eller skada honom. Ett indiansamhälle som höll ihop var en formidabel motståndare för den enskilde prästen. Prästens roll var – borde vara – medlarens, inte bara mellan Gud och människa utan mellan människa och människa. Frågan är om de reella omständigheterna var sådana.

En nyckel till och förutsättning för missionär framgång var språket. Det var också helt avgörande för förståelsen på alla plan mellan landets nya herrar och indianbefolkningen att man kunde kommunicera på ett gemensamt språk. Varje präst behövde inte bara grundläggande kunskaper i indianernas språk utan avancerade sådana. Det katolska budskapet var inte okomplicerat, sprunget som det var ur en för indianerna totalt annorlunda civilisation. Det krävdes mer än rudimentära kunskaper i indianspråken för att prästen på ett begripligt sätt skulle kunna framföra det. Först därefter kunde den egentliga missionära processen ta vid. Utan fungerande tvåvägskommunikation var erövringen bara delvis genomförd, och missionen riskerade att bli en tom symbolhandling i ett kulturmöte som karaktäriserades av konfrontation i stället för samförstånd.

De spanska prästerna ålades tidigt att lära sig indianernas språk, inte bara quechua och aymara som var de mest utbredda, utan det eller de språk som talades där missionären i det enskilda fallet hade sitt verksamhetsfält. När det nya samhället skulle byggas, blev språkförståelsen ett kritiskt element i mer än ett avseende och dess betydelse i missionen sannolikt mer avgörande än på de flesta andra områden. Språktekniska kompromisser och förenklingar fungerade inte lika bra här som de kunde göra i andra sammanhang. Bilden av prästen får en ny aspekt när man skall beakta hans intresse och förmåga att lära sig kommunicera med indianerna. Språk och undervisningsfrågor var två av de stående punkterna

vid koncilierna och befann sig ofta i centrum för debatten. Med jesuiter-
nas ankomst i slutet av 1560-talet sattes undervisningen än mer i centrum
för missionen. Jesu sällskap gjorde språkfrågan till en av sina mest ange-
lägna uppgifter.

Det är viktigt att studera de mönster som kritiken av prästen bildar,
kritik som återspeglas i bilder av prästen i hans grundläggande roll som
Guds ombud och människors förtrogne. Inte lika sympatiska bilder, mot-
bilder, av honom i andra, icke avsedda roller i det samhälle där han levde
och verkade, är också av fundamental betydelse för den här undersök-
ningen.

Tema 2: Synen på indianen

Till skillnad från spanjorernas tidigare kontakter med människor från
andra kontinenter blev mötet med indianerna plötsligt och oförutsett –
man hade ju räknat med att komma till Indien/Asien. Man kan väl anta
att den första bilden av befolkningen på de västindiska öarna karaktäriser-
ades av den bestörtning som det oväntade mötet innebar. Lika omväl-
vande blev inte fyra decennier senare spanjorernas konfrontation med
den andinska befolkningen. Man hade länge fått underhandsrapporter om
vad som väntade i det bergiga Peru. Den bild som spanjorerna fick av de
andinska indianerna uppvisade dock inga större likheter med den som
Kolumbus och hans medresenärer fick av de karibiska indianerna. Pro-
blemet i båda fallen var att synen på och bilden av de amerikanska india-
nerna formades utifrån spanska referensramar. Den dåtida kulturella opti-
ken producerade följdriktigt sina egna vrågbilder. Ett folks förhållnings-
sätt till religion kan inte definieras utanför dess kulturella sammanhang,
eftersom religionen inte är isolerad från andra institutioner i samhället.³¹

Den spanska invasionen satte sina fysiska och mentala spår. De india-
ner som de spanska prästerna mötte, var knappast representativa för det
samhälle och de politiska strukturer de tills helt nyligen utgjort en del av.
En av de mest konkreta konsekvenserna var mötet med europeiska sjuk-
domar (ovan). Det militära nederlaget, tvångsförflyttningar i stor skala,
slavliknande arbete och upprepade epidemier orsakade tillsammans en i
sitt slag unik folkminskning.³²

³¹ Annemarie De Waal Malefijt, *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*, New York 1968, s. 10.

³² Mörner s. 40–41.

Det folk som de spanska styrkorna hade krossat med sin militära övermakt och sina virus uppfyllde knappast kriterierna för vad man idag skulle kalla ett primitivt folk. Inkariket hade representerat ett annorlunda och i många avseenden avancerat samhälle. Man hade utvecklat kvalificerad byggnadsteknisk kompetens för att lösa sina speciella behov. Man hade ingående kunskaper inom astronomi. Inom områden som arkitektur, konst och teologi hade inkas åstadkommit sofistikerade uttryck för sin kulturella särart. I syfte att kunna tillfredsställa de materiella och andliga behoven hos sina medborgare hade inkastaten på det administrativa området organiserat ett samhälle som även i jämförelse med andra amerikanska högkulturer var annorlunda. Det baserades på idén att det kollektiva ansvarstagandet under ledning av en stark centralmakt skulle skapa förutsättningar för allas välbefinnande och fortlevnad, i fysisk bemärkelse såväl som andlig.³³

Systemen för den materiella försörjningen var efter den spanska erövringen allvarligt rubbade, samtidigt som indianernas religiösa rum utsattes för ett tryck av en för indianerna ny och svårbegriplig religion. I analogi med sin polyteistiska syn på förhållandet med det andliga uppvisade indianerna inget absolut motstånd mot att anamma nya gudar – så länge de fick behålla dem de redan hade. Detta var en andinsk tradition med gamla anor.³⁴ Nu skulle emellertid deras egen tro elimineras till förmån för den kristna. Att ersätta allt och alla som indianerna dittills hade trott på med en monoteistisk gudstro, en som krävde exklusivt förfogande över människors religiositet var sannolikt inte något lätt beslut, för många indianer ett omöjligt.

Den indianska andligheten observerades och beskrevs av européer utifrån europeiska referensramar. Det europeiska tolkningsföreträdet möjliggjordes av segrarmaktens militära och politiska hegemoni. Bristen på insikt i och förståelse för en annorlunda kultur medförde att mycket av det som de spanska prästerna beskrev som groteska, hedniska beteenden, var för indianerna en del av deras vardag utan att nödvändigtvis inrymmas i definitionen av religion och därmed heller inte hedendom. Deras hopp och rädsla inför onda makters spel och de konsekvenser dessa

³³ Martti Pärssinen, *Tawantinsuyu: The Inca state and its political organization*, Helsingfors 1992.

³⁴ Barbara Bode, *No Bells to Toll: Destruction and Creation in the Andes*, New York 1990, s. 7.

kunde åsamka människor, präglade en stor del av deras tillvaro. Det var många spirituella väsen att hålla sig väl med. Respekten för övernaturliga krafter och väsen var allestädes närvarande.³⁵

Till sin hjälp mot makterna hade man inte bara sina egna präster, av vilka de flesta rymdes inom kategorierna ”hechiceros”, ”dogmatizadores” och ”los viejos”, utan också sina förfäder. Särskilt gällde detta de högst uppsatta representanterna för den teokratiska staten, inte minst inkaledarna själva. Vid vissa fester, knutna till bland annat skördeåret, deltog bokstavligen de mumifierade lämningarna av svunna tiders mäktiga män, intagande sina speciella hedersplatser. De undfägnades mat, dryck och allmän omvårdnad och ansågs fortfarande kapabla att utöva ett inflytande på människor och familj i det jordeliv européerna ansåg att de lämnat.³⁶ Kunskap om indianens relation till den religiösa sfären och hans beroende av denna är en viktig förutsättning för att kunna förstå hans reaktion och agerande i missionen.

En praktisk komplikation för missionen utgjordes av det faktum att indianerna av språkskäl hade svårt att förstå de fördelar som den nya religionen påstods innebära. Att besluta att ersätta sin egen religiösa tro som i långa tider utgjort en trygghetsfaktor i tillvaron med en ny, var ett beslut som bland annat förutsatte att den nya religionens förkunnare personligen framstod som religiöst trovärdiga. Indianerna iakttog noga hur de kristna levde och i än högre grad hur de kristna prästerna själva praktiserade det budskap och de regler som de förkunnade.

På motsvarande sätt som för prästen är det angeläget att få grepp om hur samtiden såg på indianen. Betraktades han som en ”vanlig”, förnuftig människa? Blev han som sådan reducerad till ett passivt offer, eller var han i något avseende en aktör? Hade han en medveten agenda som, även om den inte var lika tydlig som prästens, likafullt existerade?

Indianens konfrontationer med det västerländska samhället och dess representanter skedde på flera olika plan. Den viktigaste blev mötet med det kristna budskapet. De sju sakramenten är där uttryck för den katolska kristendomens innersta väsen. Det tridentinska mötet (vidare nedan) betonade att dessa skulle hanteras respektfullt och att ingen skulle få till-

³⁵ Jfr Sabine Maccormack, *Religion in the Andes: Vision and imagination in early colonial Peru*, Princeton 1991.

³⁶ Peter Kaulicke, *Memoria y muerte en el Perú antiguo*, Lima 2000, s. 287–316.

gång till dem som inte till fullo förstod deras innebörd samt accepterade deras betydelse för den egna tron och livsföringen. Hur sakramenten kom att användas ger en avslöjande inblick i hur kyrkan arbetade och i förlängningen vilken syn den hade på indianen och på missionen som sådan – kravet att kunna redovisa maximalt antal döpta ställdes mot risken att det skedde på bekostnad av ”religiös kvalitet”.

Man kan föreställa sig att indianernas inträde i det nya samhället inte var helt okomplicerat. För sammanhållningen i det Peru som var tänkt skulle formos genom att två kulturer i princip blev en, var det viktigt att indianerna inte förblev en permanent underklass. En förutsättning för att de skulle kunna göra anspråk på lika värde var rimligtvis att de blev kristna. En del i och förutsättning för kristnandeprocessen var att de fick tillgång till kristenhetens symbolhandlingar och riter, det vill säga att deras nya kristna tro prövades och godkändes.

På vilka villkor indianerna skulle få tillgång till sakramenten blev föremål för debatt inom kyrkan och där i högsta grad vid koncilierna. Sakramentens innebörd var central för missionen, inklusive när de kunde och skulle användas. På grund av språksvårigheter och kulturella olikheter i allmänhet kan man anta att undervisningen ibland stötte på problem. Trots genomförd undervisning och predikan måste det ändå ha varit näst intill omöjligt för prästen att veta om indianen i det enskilda fallet förstått förutsättningarna och kraven för de olika sakramenten. Även om riktlinjerna drogs upp av konciliet, kan man föreställa sig att beslutet i det enskilda fallet i praktiken dock lämnades till den enskilde prästmannen. Resultatet blev också därefter.

Tema 3: Kyrkans ledning och missionen

Missionen i Peru påverkades av ett antal faktorer, religiösa såväl som världsliga. Ledningen i stat och kyrka beslutade i olika former av samverkan den kyrkliga och därmed den missionära utvecklingen. Det institutionaliserade samarbetet mellan kyrka och stat, patronatet, skapade sina speciella villkor, missionen inte undantagen. Det är inte helt enkelt att söka klargöra vem/vilka som bestämde inriktning och handlingsprogram. Vicekungens och domstolarnas, las audiencias³⁷, medverkan var förut-

³⁷ En central eller regional domstol som rapporterade direkt till Spanien och i vilken vicekungen satt ordförande. Audiencian trädde vid behov in i vicekungens ställe.

sättningar för att den kyrkliga ledningen skulle kunna föra en stabil missionspolitik som stod emot de påfrestningar som radade upp sig.

Det delade ansvaret för den kyrkliga verksamheten var inte problemfritt. Ett av flera friktionsområden mellan kyrka och stat gällde vem som skulle utnämna kyrkans högsta funktionärer. Även om posterna i den kyrkliga ledningen formellt skulle godkännas av den spanska statsmakten, var ju både Rom och den lokala maktapparaten viktiga faktorer i utnämningsprocessen. Man kan diskutera hur beslutsvägarna såg ut för tillsättningen av de högre posterna inom kyrkan och om det alltid var de mest lämpliga som kom i fråga. Det är också givet att valet av prelater kom att influera den förda missionspolitiken. Det sammantagna intrycket är dock att kyrkan i Peru periodvis kunde arbeta enligt ett program som både den världsliga och andliga makten stödde. För den aktuella undersökningen är det dock den missionsstrategi som den kyrkliga ledningen ställde sig bakom och de dagliga problemen och handlingarna i missionens basala arbete som är de mest intressanta.

Påbud och lagar från Spanien introducerades med viss frekvens – där emot är det diskutabelt i vilken utsträckning de fick gehör hos den peruanska ledningen och därmed någon effekt i praktiken. Svårigheterna att driva igenom tagna beslut var inte enbart ett problem mellan den spanska staten och den peruanska kyrkliga ledningen. Det fanns ett motsvarande problem mellan Lima och kyrkans förgreningar i det vidsträckta vicekungadömet Peru. Med tanke på dettas geografiska omfattning och dess utspridda befolkning kan man undra i vilken utsträckning kyrkans fältrepresentanter, det vill säga församlingsprästerna, inte bara var de som skulle genomföra den missionära agendan utan också i stor utsträckning blev de som i praktiken beslutade denna. Den formella makten som biskoparna hade och som deras inspektörer utövade vid återkommande visitationer, utgjorde dock en på papperet respektingivande motpol till missionärerna och deras frihet att bedriva missionen på ett sätt som de fann ändamålsenligt.

Denna undersökning handlar om hur missionen utformades och vilka som var nyckelaktörerna i beslut och genomförande. En av undersökningens målsättningar är att försöka förstå var det egentliga ansvaret för missionens utveckling låg. Som sagts ovan har forskningen gett missionens två traditionella huvudpersoner, missionären och indianen, ett dominerande utrymme när man diskuterat missionens utveckling. För att infria målsättningen med min undersökning är det nödvändigt att vidga sökfäl-

tet och inkludera andra aktörer av betydelse i sammanhanget, i första hand kyrkan som institution. Vilket ansvar hade dess ledning för missionens resultat, och – om ett sådant kan påvisas – vilka blir då konsekvenserna för de traditionella bilderna av prästen och indianen?

Forskningsläge

Intresset för det tidigkoloniala Latinamerika har i princip alltid haft en internationell spridning. Gränssnittet mellan förhistorisk och historisk tid har aldrig upphört att fascinera. Det blev de spektakulära händelserna kring själva erövringen som till en början tilldrog sig mycket av forskningens intresse. Att en militär expeditionskår under exceptionella förhållanden lyckats att på kort tid krossa till synes överlägsna indianarméer väckte såväl samtidens som eftervärldens förundran. Ganska snart spreds dock intresset vidare till andra områden. Den politiska och demografiska katastrofen samt det kulturella sammanbrottet för det forna inkariket, de utdragna konflikterna och militära drabbningarna mellan olika spanska maktgrupperingar samt de ekonomiska konsekvenserna för Spanien av erövringen konkurrerade framgångsrikt om forskningsresurserna.

Forskningen om det koloniala Peru har inte minst ägnat uppmärksamhet åt utvecklingen inom den religiösa sfären, både den som omfattade indianernas förhållande till det andliga och den som gällde den katolska kyrkans försök att omvända indianerna till den kristna tron. Att så blivit fallet har varit ganska naturligt, då den spanska erövringen genomfördes som ett uppdrag försett med religiösa förtecken. Dels var det indianrike som spanjorerna erövrade på mer än ett sätt färgat av den roll som religionen där spelade, dels sammanföll den katolska motreformationen med den spanska expansionen västerut – båda bidrog till att sätta religionen i centrum. Religiöst relaterad problematik har influerat nästan alla fält inom den latinamerikanska historievetenskapen, oavsett vilket specialområde vi talar om.

Ett antal nordiska forskare har specialiserat sig på peruansk historia och rönt internationell uppmärksamhet. Bland dessa märks Sverker Arnoldsson, Åke Wedin, Martti Pärssinen och inte minst Magnus Mörner.³⁸

³⁸ Magnus Mörner, som internationellt är den mest kände av dessa, har också varit inspiratör för latinamerikanisten Roland Anrup vilken i sin tur lett Birgitta Genberg, Renzo

Den svenske religionsvetaren Magnus Lundbergs *Unification and Conflict* är av senare datum, 2002, och behandlar Alfonso de Montúfar och de politiska stridigheter han var inblandad i under sin tid som ärkebiskop i Mexiko. Den tidsepok Lundberg behandlar är parallell med min egen, så är också till viss del problematiken, fast den berör en annan del av det koloniala spanska väldet. Dessa forskare är några av dem som varit delaktiga i den vetenskapliga dechiffringen av övergångsperioden mellan de amerikanska högkulturerna och den tidigkoloniala.

Innan jag redovisar och diskuterar dem vilkas forskningsresultat jag tagit som utgångspunkt för min undersökning, Rubén Vargas Ugarte och Pierre Duviols, vill jag kort kommentera några ur den större grupp av historiker som undersökt missionen från andra utgångspunkter och frågeställningar än mina men som ändå är intressanta i sammanhanget. Henrique Urbano ansvarade för en nyutgåva 1999 av José de Arriagas *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú* från 1621 tillsammans med en egen analys av omständigheterna kring de kampanjer, ”visitas de extirpación”, som på 1600-talet kom att riktas mot avgudadyrkan bland de andinska indianerna. Urbano diskuterar i sin skrift motiv, genomförande, aktörer och resultat. Han lyfter upp frågan om missionens betydelse till en nivå, som avgör legitimiteten i den spanska ockupationen och kopplar ihop den med polemiken mellan Las Casas och Sepúlveda.³⁹

Redan ett halvt sekel innan de egentliga extirpatoriska kampanjerna startade, hade termen ”extirpation” använts i samband med nedkämpandet av den så kallade Taki Onkoy-rörelsen. Oskadliggörandet av denna millenariska rörelse och det religiösa scenario i vilket den utvecklades har studerats av flera forskare. En av dessa är Sara Castro-Klarén som bland annat ställt frågan i vad mån rörelsen även spreds till resten av det andinska området. Enligt Castro-Klarén var den religiösa sekt som bar fram Taki Onkoy-rörelsen utbredd över i stort sett hela det centrala och sydliga Peru, även om centrum låg i Huamanga i det andinska höglandet. Den kan med andra ord knappast betecknas som en lokal företeelse.⁴⁰

Ramírez Bacca, María Clara Medina och María Eugenia Chávez med flera in i deras respektive forskarkarriärer i latinamerikanska ämnen vid Göteborgs universitet.

³⁹ Urbano s. XI.

⁴⁰ Sara Castro-Klarén, ”Discurso y transformación de los dioses en los Andes”, i Luis Millones (red.), *El Retorno de las Huacas: Estudios y Documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima 1990, s. 409.

Nicholas Griffiths har i *The Cross and the Serpent*, publicerad 1996, behandlat flera av de utmärkande dragen i de kampanjer som organiserades under 1600-talet i syfte att utrota indianernas dyrkan av sina gamla gudar. Griffiths' beskrivning och analys av extirpationen berör viktiga delar i och konsekvenser av de centrala problem som missionen hade att hantera. Griffiths karakteriserar de religiösa kampanjerna som ett sätt från kyrkans sida att med våld befästa spansk kontroll över den indianska befolkningen genom att dels förstöra de fysiska kultföremål som indianerna tillbad, dels fängsla och bestraffa de religiösa ledarna som beskylldes för att vara ansvariga för indianernas lojalitet mot sin tidigare trosuppfattning. Han hävdar att extirpationen egentligen var en inkquisition i lättformat som delade mycket av dennas värderingar och metoder.⁴¹

Även om Griffiths' framställning har sin tyngdpunkt i utvecklingen på 1600-talet, behandlar han även missionen i Peru under det föregående seklet. Han påstår bland annat att "allt eftersom 1500-talet framskred, stärktes uppfattningen att missionens framgångar inte var annat än en illusion".⁴² Han menar vidare att den andliga erövringen av Peru i princip handlade om ett försök till religiös dekapitering. När spanjorerna genom missionens arbete relativt snabbt och effektivt avskaffade inkas statsreligion, fick detta dock inte motsvarande effekt på de regionala religionerna, snarare att dessa, befriade från inkas centrala kontroll, kunde växa och utvecklas. Medan inkas prästerskap i praktiken hade eliminerats, hade de lokala religiösa ledarna överlevt, relativt ostörda av turbulensen i Cuzco. Spanjorernas försök att eliminera regional kult var enligt Griffiths föga framgångsrika.⁴³

Det finns fler forskare som studerat det missionära projektet i Peru. John Howland Rowe och Peter Bakewell är internationellt mycket välkända och har båda inom sina respektive forskningsfält studerat det tidigare inkariket och den koloniala perioden. Rowe, aktiv vid Berkeley fram till sin död 2004, är en av de mest meriterade och dekorerade forskare som ägnat sig åt peruansk historia. I artikeln "The Incas under Spanish colonial institutions" (1957) behandlar Rowe de statliga tjänstemän,

⁴¹ Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, Norman, Okla 1995. Jfr även Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean religion and extirpation*, Princeton 1997.

⁴² Griffiths s. 8.

⁴³ Ibid. s. 8. Inkas var i grunden polyteister och såg snarast en maktpolitisk fördel av att kunna inkorporera besegrade stammars pantheia i sitt eget.

”corregidores de indios”, som ansvarade för förvaltningen av den peruanska landsbygden. Han beskriver vilka som var deras viktigaste arbetsuppgifter och betonar att en av dessa var att ha uppsikt över hur prästerna skötte sina åtaganden.⁴⁴

Rowe ger ett antal exempel på varför sådan uppsikt kunde ha sitt berättigande. En av tjänstemännens uppgifter var att tillse att prästerna inte gick till överdrift när de till följd av sina polisiära befogenheter genomförde kroppslig bestraffning för brott mot kyrkans ordningsregler. En annan uppgift för tjänstemännen var att stävja prästernas maktmissbruk att till exempel begära ersättning för genomförande av sakramenten – speciellt pekar Rowe på att detta tillämpades vid begravningar – och att ta ut andra illegala avgifter i samband med tjänsteutövande. Att ha oavlönat tjänstefolk var synnerligen vanligt bland prästerna och ett klart brott mot regelverket. Celibatet rönt föga respekt, anför Rowe:

It was also quite common for the curas [prästerna] to keep one or more concubines and raise large families. Guaman Poma was probably right in attributing to the curas a major role in the growth of the mestizo population in the rural areas.⁴⁵

Peter Bakewell, som grundlade en internationell karriär i Cambridge, är numera verksam i USA. Han diskuterar i artikeln ”La Maduración del Gobierno del Peru en la década de 1560” (fritt: Hur Perus styrande stabiliserades på 1560-talet) i likhet med Rowe bakgrunden till införandet av ”corregidores de indios”. Ett skäl var att dessa tjänstemän skulle försöka motverka missionärernas illvilliga behandling av indianerna. Ett sådant klandervärdt uppträdande gällde särskilt missionärerna från de religiösa ordnarna, ”i första hand franciskaner, dominikaner och augustiner”.⁴⁶ Bakewell finner det egendomligt att ordnarna begärde att få fler församlingar, trots att de tidigare klagat över att inte ha tillräckligt med missionärer när man ifrågasatt varför inte fler indianer var kristna. Han berättar hur vicekungen Lope García de Castro kritiserade munkarnas ovana att blanda sig i civila juridiska ärenden, där de piskade indianerna ”för deras

⁴⁴ John Howland Rowe, ”The Incas under Spanish colonial institutions”, *Hispanic American Historical Review* 37:2 (1957), s. 162.

⁴⁵ Ibid. s. 189.

⁴⁶ Peter Bakewell, ”La Maduración del Gobierno del Peru en la década de 1560”, i Manuel Miño Grijalva (red.), *La Formación de América Latina: La Época Colonial*, México, D.F. 1992.

synder”, skar av dem håret och slog dem i bojor som vanliga kriminella. Bakewell nämner också hur Castro tagit upp frågan om missionärernas vana att ta över indianförsamlingarnas egendomar och göra om dem till sina egna trädgårdar och vingårdar med indianerna som gratis arbetskraft.⁴⁷

Varför har jag då bland alla meriterade forskare valt ut och i fortsättningen begränsat mig till just Rubén Vargas Ugarte och Pierre Duviols som mina forskningsmässiga referenser? Bakom beslutet ligger att de har författat några av historieforskningens mest uppmärksammade verk om den peruanska kyrkans historia och inte minst dess mission och de problem denna drabbades av. Tyngdpunkten i deras undersökningar om missionen ligger på dess huvudaktörer, när de diskuterar olika aspekter av kyrkans mission. Så är fallet även för mig. Vargas Ugarte och Duviols täcker i sina arbeten in det som jag uppfattar som den väsentliga problematiken, vilket varit avgörande för mitt beslut att välja de bilder de ser av missionen och dess aktörer som utgångspunkter för min undersökning.

Det har framför allt varit deras svartmålning av missionären som jag funnit anmärkningsvärd. Deras kritik har riktat in sig på prästernas brister i genomförandet av det arbete de åtagit sig men i nästan lika hög grad på deras personliga levnadssätt; prästerna har svikit sitt kall, misshandlat sin flock och berikat sig på fattiga indianers bekostnad. Med något undantag, främst hos Vargas Ugarte, har deras kritik inte beaktat de omständigheter under vilka prästerna arbetade, vilket jag finner anmärkningsvärt. Dessutom har Vargas Ugarte och Duviols inte behandlat den kyrkliga ledningens roll i missionen utan koncentrerat sin kritik mot dem som arbetade på fältet, de vanliga enkla prästerna.

Vargas Ugarte är den tidigare av de två, peruan, präst och jesuit. Han publicerade 1953–1962 sin *Historia de la Iglesia en el Perú* i fem volymer. I detta arbete tränger han djupt in i de händelser, rollspel och intriger som ägde rum inom den peruanska kyrkan och missionen. Prästen var för Vargas Ugarte nyckelaktören i missionen. Den bild som han återger av honom är bitvis kritisk, dock inte odelat negativ.⁴⁸

⁴⁷ Ibid. s. 115–116.

⁴⁸ Vargas Ugarte har författat ett antal verk om den katolska kyrkan och missionen i Peru. Ett sådant är det här refererade verket om kyrkans historia. Ett annat är samlingsverket om de limenska koncilierna, *Concilios Limenses (1551–1772)* i tre band, som gavs ut 1951–1954 i Lima. Vargas Ugarte har dessutom skrivit ett antal omfattande verk om Peru, till

Pierre Duviols tar i det här aktuella arbetet, *La Destrucción de las Religiones Andinas* (Förintandet av de andinska religionerna) från 1977 ett helhetsgrepp om missionen, dess utveckling, problem och framför allt dess ansträngningar att utrota de ursprungliga andinska religionerna. Det formellt deklarerade syftet med Duviols' studie är att lyfta fram "diverse faktorer till synes främmande för den andliga målsättningen med missionen, som när de analyseras närmare förefaller [i stället] nära förbundna med denna".⁴⁹

Pierre Duviols gör en metodisk genomgång av missionen under dess drygt hundraåriga initiala period. Han börjar med inkahövdingen Atahualpa och gör halt vid slutet för den första stora extirpationskampanjen 1622. Han redogör för missionens utveckling, beskriver de aktuella missionära strategierna och dess växling vid makten. Han kommer in på kampen om inflytande mellan la Compañía de Jesús, jesuitorden, och el Santo Oficio, inkquisitionen, liksom den inbördes konkurrensen mellan de olika religiösa ordnarna.

Det som är kärnan i Duviols' studie är från början till slut de olika strategier och metoder som missionen använde sig av för att utrota spåren av tidigare religioner, fysiska såväl som mentala. Han undviker att gå djupare in på missionens huvudpersoner och de roller dessa spelade i missionen. Han uttrycker stark kritik mot den katolske missionären för dennes agerande utan att göra någon större ansats att sätta sig in i dennes situation. Han erbjuder riklig information om de olika kyrkliga ledarnas politik, initiativ och inbördes intriger, men i övrigt ställer han sig ofta vid sidan av de händelser och diskussioner som han återger.

Det skall slutligen sägas att det finns en uppfattning att den peruanska historieskrivningen rörande kyrkan och missionen inte nödvändigtvis har varit alltigenom objektiv. Olinda Celestino hävdar att det fram till 1990-talet funnits en tendens att "försvara det nobla missionära och moraliska arbete som kyrkan uträttat"⁵⁰ och att författare som hört till någon av de religiösa ordnarna framhållit just sin egen orden och "framför allt de po-

exempel *Historia del Peru* (1949) och *Historia de la Compañía de Jesús en el Peru* (1963). Jag har inte funnit anledning använda dem som referensobjekt för detta arbete.

⁴⁹ Duviols s. 421.

⁵⁰ Rubén Vargas Ugarte cit. i Olinda Celestino, "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos: 2. Evangelizaciones", *Gazeta de Antropología* 14 (1998), http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html (2010-11-20).

sitiva resultaten av dess missionära arbete”. Här pekar hon bland andra på Vargas Ugarte.⁵¹

I senare tid har det skett en kantring åt vad Celestino beskriver som ett mer vetenskapligt förhållande, där forskarnas religionsideologiska hemvist inte fått samma genomslagskraft i deras syn på kyrkans och missionens historia: ”Det är helt nyligen som det utkommit en ny typ av tolkningar som skiljer mellan de präster som bars upp av en evangelisk kallelse och de som blandade ihop religiösa ideal med politiska och egoistiska.”⁵² Personligen ser jag Pierre Duviols som en tidig representant för denna nya skola. Hans kritik av kyrkan och missionen står enligt min uppfattning välgörande fri från hänsyn till specialintressen utanför det historievetenskapliga.

Källmaterial

Mitt källmaterial består således av två sorters dokument, två kategorier definierade efter vilken institution eller person som framställt dem, det ”konciliära” respektive det ”icke-konciliära”. Den första kategorin omfattar protokollen från de fem första peruanska koncilierna, 1551–1601, vilka också gett kategorin dess namn. Ärkebiskop Loaysas förstlingsverk, *la Instrucción para curas de indios*, samt synoden i Lima 1613 representerar historiska markörer av betydelse för den katolska kyrkan och missionen i Peru, i början respektive slutet av den behandlade perioden. Dessa har jag fört till den konciliära kategorin, i Loaysas fall för att hans verk redovisar hans och kyrkans inställning i för den tidiga missionen strategiskt väsentliga frågor, i synodens fall för att den tog på sig offentliggörandet av hur kyrkan såg på missionens resultat, en uppgift som kanske borde ha tillhört ett koncilium med tanke på frågans dignitet.

Det konciliära källmaterialet har som främsta urvalskriterium att det skall representera den katolska kyrkans officiellt redovisade inställning och beslut. Det utgör för forskningen generellt sett ett källmässigt första-handsval när den peruanska kyrkans historia skall undersökas, inklusive dess mission bland indianbefolkningen. I sin redovisning av de beslut som kyrkans högsta regionala instans tog, lämnar man ut information

⁵¹ Celestino.

⁵² Ibid.

som till synes öppet belyser kyrkans och missionens utveckling och problem, inklusive orsaker och konsekvenser. Som allt material av protokollkaraktär är det ofrånkomligt att det har varit underställt redaktionell prövning. Protokollen är beslutsnedteckningar, i och för sig med en del uppseendeväckande detaljer. Materialet förmedlar föga om hur diskussionerna förlöpte fram till beslut. Formellt anmäler inte heller protokollen några reservationer mot tagna beslut.

De koncilier och synoder som hölls i vicekungadömet Peru protokollfördes i vederbörlig ordning. Protokollen trycktes och distribuerades så snart som möjligt. De limenska koncilieprotokollen har publicerats i en ny utgåva av Rubén Vargas Ugarte i Lima 1951–1954, vilken bygger på ett noggrant studium av de otryckta originalen. Med undantag för det andra konciliet lokaliserade han originaltexterna (I, III, IV och V) i el Archivo del Cabildo Eclesiastico de Lima. Protokollet från det andra konciliet fann han i el Archivo de Indias i Sevilla, Spanien. Loaysas *la Instrucción para curas de indios* återfanns bilagd det första konciliets protokoll. Protokollet från synoden i Lima 1613 är publicerat av en spansk forskargrupp under ledning av Horacio Santiago-Otero, knuten till universitetet i Salamanca. Det utgavs 1987 som en ny publikation av 1754 års version, vilken i sin tur baserar sig på ett original sammansatt av Bartolomé Lobo Guerrero från år 1613.

Den andra källkategorin avser tre vad jag kallat icke-konciliära skrifter. De består inte av mötesprotokoll från kyrkliga sammankomster och inte heller av rapporter, där kyrkan är uppdragsgivaren. Det är i praktiken inte enkelt att dra en skiljelinje mellan kyrkligt material och andra från kyrkan i princip fristående rapporter, lika lite som mellan kyrkans och statens ansvar och agerande i det dåtida Peru. Man skall vara medveten om att oavsett vem eller vilken institution som stod för en rapport eller ett protokoll, delade upphovsmännen en och samma kulturella värdegrund – vilket kan vara av betydelse när man skall bedöma materialet.

Den första rapporten, *Visita hecha a la provincia de Chucuito*, är sammanställd 1567 av Garci Diez de San Miguel. Diez var en inspektör tillsatt av El Consejo de Indias⁵³ och var utrustad med omfattande befo-

⁵³ El (Real) Consejo de Indias var den institution som direkt under den spanska statsledningen agerade i ställföreträdande ställning för kungen i lagstiftande, exekutiva och administrativa ärenden rörande de amerikanska kolonierna. Det inrättades 1524 av Karl I.

genheter att för sin uppdragsgivares räkning införskaffa information om den rådande situationen i Chucuito-provinsen.⁵⁴

Den andra rapporten i denna källkategori daterar sig till en något senare period, 1588–1589 och var, som författaren själv väljer att uttrycka det, skriven av en ”pobre cura de indios” (”en fattig/stackars missionspräst”), Bartolomé Álvarez. Hans skrift har getts titeln *De las Costumbres y Conversion de los Indios del Peru* (Om traditionerna och omvändelsen hos Perus indianer).⁵⁵

Den tredje källan är en handbok, en manual, som bland annat beskriver hur författaren anser att kyrkan måste förändra sin strategi och sina metoder för att kunna utrota resterna av indianernas hedniska riter och symboler, *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú* (Utrotningen av av-gudadyrkan i Peru). Den skrevs 1621 av den jesuitiske missionären och missionsideologen José de Arriaga.⁵⁶

Det som förenar dessa tre rapporter är således att de inte är tillkomna på uppdrag av eller beordrade av kyrkomöten eller andra beslutsinstanser tillhöriga den religiösa sfären. Något som skiljer dem åt är att medan Diez och Arriaga står Perus administrativa ledning nära, representerar Alvarez i första hand sig själv. Han gör sig till talesman för en vidare krets av präster i missionen som han trodde hade det gemensamt att de delade Álvarez’ uppfattning om förutsättningarna för sitt arbete och sin tillvaro i övrigt.

Garci Diez de San Miguel fick i uppdrag av El Consejo de Indias att genomföra en ”visitation” i provinsen Chucuito, belägen på den andinska högplatån vid Lago Titicaca. Visitationen genomfördes 1567 och är den äldsta och mest noggranna som genomförts och rapporterats från denna del av det andinska Peru.⁵⁷ Den var av en annan karaktär och hade ett annat syfte än de ecklesiastiska visitationer som kyrkan annars organiserade. Uppgiften för Garci Diez var att genom en utvärdering på plats fastställa underlaget för framtida beskattning av den indianska befolk-

⁵⁴ Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año 1567*, utgiven av Waldemar Espinoza Soriano, Lima 1964.

⁵⁵ Bartolomé Álvarez, *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú: Memorial a Felipe II (1588)*, utgiven av María del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles och Fermín del Pino Díaz, Madrid 1998.

⁵⁶ Om denna skrift, som nypublicerades 1999 av Henrique Urbano, se ovan s. 37.

⁵⁷ John W. Murra, ”Una apreciación etnológica de la Visita”, i Garci Diez s. 425.

ningen. Därtill ville myndigheterna undersöka hur det nya samhället fungerade utifrån ”sociala, politiska, ekonomiska och demografiska” aspekter.⁵⁸ Oavsett den formella uppgiften för Garci Diez, återfinns i rapporten en betydande mängd information om situationen för kyrkan och missionen. Det är givetvis denna som är intressant för min undersökning.

Bartolomé Álvarez’ ”memorial” (brev) publicerades 1998 i Madrid av ett spanskt forskarlag under ledning av María del Carmen Martín Rubio och Fermín del Pino Diaz. Den återfunna texten är en kopia, som hittades i ett av jesuiternas arkiv i Madrid. Rapporten skrevs i slutet av 1580-talet, sannolikt 1588-89, av Bartolomé Álvarez, en församlings- och missionspräst i kyrkans tjänst och var ställd till den spanske kungen.⁵⁹ Att adressaten var den spanske regenten var inte unikt. Det förekom ofta att mer eller mindre privata brev från kyrkliga och civila tjänstemän sändes direkt till de spanska myndigheterna inklusive kungen själv – utan att först ha passerat vederbörlig, ”rätt” hierarkisk instans.

Till skillnad från Diez’ och Arriagas skrifter var Álvarez’ fram till för ett decennium sedan okänd. Skriften liksom författaren tarvar därför en extra kommentar. Bartolomé Álvarez arbetade under en period, 1570- och 1580-talen, inom indianmissionen i det andinska området. Hans personliga skrivelse till den spanske regenten Filip II utgör ett unikt dokument, såtillvida som den är den enda, hittills kända, som behandlar situationen i Titicaca-regionen och området kring Lago Poopoo i södra delen av vicekungadömet Peru vid den aktuella tidsperioden.

Den delvis mycket detaljerade ”krönikan” är en färgstark skrivelse med vissa rent burleska inslag. Den är en rapport författad av en kyrklig gräsrot som redovisar sin syn på de roller som kyrkan, dess medarbetare och inte minst den officiella spanska administrationens handgångna män spelade inom missionen. Hans upprördhet tar sig stundtals ganska dramatiska uttryck, inte minst när han diskuterar ansvaret för missionens resultat. Vi har att göra med en fältpräst, en ”cura de indios”, en missionär i kyrkans tjänst, som förutom att han återkommande hamrar in sin uppfattning i en mängd frågor också vill göra sig till tolk för sina kollegor i den arbetsmiljö som är deras.

⁵⁸ Ibid. s. 395.

⁵⁹ Juan Villarías Robles och María del Carmen Martín Rubio, ”Sobre el autor”, i Álvarez s. XV.

Álvarez lägger synpunkter på ett stort antal ämnen i det samtida Peru med tyngdpunkt på sådana som var relaterade till missionen och dess aktörer. När kyrkan i sin dokumentation av konciliemötena uttrycker sig försiktigt och återhållsamt står Álvarez för motsatsen. Hans stil kan ibland ge intryck av en rapportör som inte är riktigt seriös, en vars trovärdighet riskerar att ifrågasättas. Hans påhopp på meningsmotståndare är ofta repetitiva, på gränsen till tröttsamma. Att sätta likhetstecken mellan skrivstil och sanningsenlighet framstår för mig dock som fel. Man kan tycka mycket om Álvarez och hans syn på till exempel prästen och den kyrka han arbetade för. Hans kommentarer om myndigheter, civila som kyrkliga, kan också framstå inte bara som kritiska utan också som personliga och ibland hämndlystna.

Det som dock är av överordnad betydelse är givetvis Álvarez' trovärdighet som källa. Vissa av hans uppgifter om den samtid han levde i och de aktörer han hade att göra med saknar paralleller i hittills känt material. Det behöver inte betyda att hans åsikter inte skulle vara källmässigt relevanta eller mindre trovärdiga. Att man i hans beskrivning av missionen återfinner många av de bilder av missionärerna och missionens problem som återfinns i koncilieprotokollen är av det skälet knappast ointressant.⁶⁰ Att sedan hans återgivning av de problem som koncilierna uppmärksammat är betydligt mer detaljerad och kan framstå som överdriven är ju ett resultat dels av att konciliernas protokoll till sin karaktär är sådana att de undviker att ge särskilt många detaljer, dels av att han personligen under betydande tid levt och verkat i den miljö som koncilierna diskuterade och därför kanske visste mer och ansåg sig ha mer att berätta.⁶¹

Álvarez förefaller höra till den mer ortodoxa delen inom den peruanska kyrkan som var anhängare av en mindre kompromissvillig attityd

⁶⁰ I introduktionen till Álvarez' skrift finns korta analyser och recensioner av denna och av Álvarez själv. Genomgående framstår han för denna grupp av kvalificerade forskare och specialister på det koloniala Peru som intressant, unik och i många avseenden trovärdig. Hans återgivande av till exempel indianernas sedvänjor och livsstil ser Villarías Robles som att "la mayoría de sus datos puede ser aceptada" ("de flesta av hans uppgifter kan accepteras"). (Juan J.R. Villarías Robles, "Introducción a Bartolomé Álvarez como etnógrafo", i Álvarez s. LXXII.)

⁶¹ En intressant studie av Álvarez och vicekungen Francisco de Toledo med anledning av likheter i deras syn på missionen har gjorts av den franska forskaren Nejma Kermele, "L'hétérodoxie indigène au cœur des conflits intrasociaux dans le Pérou colonial: perception et analyse de Bartolomé Álvarez, doctrinero de la fin du XVIème siècle", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios 2009, <http://nuevomundo.revues.org/56562> (2010-11-20).

gentemot indianerna. Han uttrycker beundran för den tidigare vicekung-
en Francisco de Toledo och den missionsstrategi som denne stod för.

Det tredje arbetet i det icke-konciliära materialet står José de Arriaga för med sin *La Extirpación de la Idolatría*. Arriaga var efter mer än två decennier som rektor för el Colegio de San Martín i Lima en högt respekterad och uppsatt medlem av Jesu Orden. Hans skrift kom att bli en manual för den nya, mer aggressiva missionsstrategi som infördes under 1600-talets andra decennium. Han deltog själv och var en ledande kraft i den nya typ av visitationer som kyrkan då började genomföra. Erfarenheterna från arbetet bland indianerna ledde honom till uppfattningen att det var verkningslöst att missionera, så länge som den gamla religionen inte hade ryckts upp med rötterna.

Arriaga tillhörde sin samtids intellektuella elit. Han var en del av sin ordens inre krets och arbetade aktivt för att effektivisera missionen. Han var inte enbart kritisk mot kyrkans arbete bland indianerna utan också fylld av ambitionen att föreslå nya vägar och metoder för att missionen skulle nå sina mål. Det som skänker extra spänning åt Arriagas arbete är bland annat att det som nyheter redovisar avslöjanden och påståenden vilka är snarlika dem som Álvarez hade gjort tre decennier tidigare.

Kapitel 2. Den amerikanska missionens historiska bakgrund

Det tridentinska mötet

Försöken att kristna Amerikas ursprungsbefolkning sammanföll delvis med att den västerländska kyrkan efter en lång period av intern oro och splittring gått in i en akut kris. Kyrkan arbetade under 1500-talet intensivt för att söka sig tillbaka till sitt ortodoxa ursprung. Många var emellertid inte nöjda med hur Rom valde att arbeta med frågan, än mindre med de resultat som uppnåddes. Detta ledde till uppkomsten av de protestantiska rörelserna, vilkas ledare varit otåliga över den takt i vilken reformarbetet skedde.

Initierade och ledda av Luther, Calvin med flera, skapades i rask takt ett antal med den katolska kyrkan konkurrerande samfund. De flesta människor valde dock att stanna kvar i den katolska kyrkan för att med inre arbete försöka genomföra förändringar. Ett avgörande uttryck för den katolska reformviljan blev konciliet i Trento 1545–1562. Vissa av de beslut som detta kyrkomöte tog, visade att ledningen inte var opåverkad av den kritik som de protestantiska kyrkorna framfört. Spanien, den gamla världens kanske mest katolska land, hade utövat ett starkt inflytande på de tridentinska besluten. Samtidigt hade det under flera mycket religiösa regenter och med hjälp av inkquisitionen, utvecklat och tillämpat en delvis rent medeltida syn på vad som var en ”sann religion”, en som stämde överens med kyrkans ursprungliga syfte och budskap.⁶² Denna ”nya” katolicism tog avstånd från alla sorters irrläror och annat som inte var förenligt med en korrekt gudstro, och den skulle också införas i de spanska kolonierna.

⁶² Antonio Irigoyen López och José Jesús García Hourcade, ”Notas para un Análisis de la Problemática Religiosa en la España de Felipe II”, *Revista Mirandum* 12, <http://www.hottopos.com/mirand12/antjos.htm> (2010-11-17).

För att förstå implikationerna för den katolska missionen i Amerika, inklusive Peru, ägnar jag ett visst utrymme åt att beskriva det tridentinska mötet och dess beslut. Förståelsen för de synpunkter som jag i min undersökning för fram beträffande missionens ledande aktörer i Peru underlättas av att detta mötes bakgrund, beslut och konsekvenser är kända.

Förutsättningar

Det fanns inom den katolska kyrkan sedan länge problem på ett antal områden. Ett av de mest allvarliga gällde prästen, där det tridentinska mötet inleddes med att man deklarerade: ”Sacerdotes Dei contaminant sancta, et reprobant legem” (ungefär: ”Guds präster förorenar de heliga [platserna] och de kommer att ta avstånd från lagen.”).⁶³ Det var en spridd uppfattning att Guds företrädare på jorden vanhedrade sin uppdragsgivare genom sitt personliga uppträdande och genom att de i stor utsträckning visade sig vara inkompetenta att utföra sitt arbete. Kritiken mot prästerna, höga som låga, hade gamla anor. Tiden var sedan länge mogen att ta itu med frågan och se till att den fick en hållbar lösning.

Redan med det femte Laterankonciliet, 1512–1517, hade man börjat skissa på lösningsmodeller. Inga nya präster fick utses, om inte deras lämplighet dessförinnan noggrant hade prövats. Lämpligheten avgjordes bland annat med hänsyn till ålder. Det hade dittills inte varit uteslutet att minderåriga pojkar utsågs till präster. Moral, personlig integritet, livserfarenhet samt faktiska yrkeskunskaper skulle nu vara avgörande urvalskriterier.⁶⁴

Det hade en längre tid funnits ett krismedvetande inom kyrkan, i någon mån beroende på vem som för tillfället var påve. Adrianus VI uttalade 1523 åsikten att påvestolen inte var undantagen från den synd som hade blivit allmän inom kyrkan. När dess överhuvud var sjukt, var det naturligt att övriga delar drabbades. Eftersom kyrkans förfall hade börjat i Rom, var det inte orimligt att reformen också skulle starta där. Det fanns inslag av självkritik som understundom tog sig något dramatiska former. Kardinalen Giles av Viterbo (1469–1532) skrev: ”Himlen är upprörd över det tillstånd som råder bland kyrkans företrädare [...] de är

⁶³ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, u.o., u.å. (”Trento-dokumentet”).

⁶⁴ Martin D.W. Jones, *The Counter Reformation: Religion and Society in Early Modern Europe*, Cambridge 1995, s. 35.

lata, oerfarna, oorganiserade och omoraliska [...] de är barn, bankirer, handelsmän och soldater, skojare och sutenörer.”⁶⁵

En rapport från 1537, beställd av påve Paulus III och skriven av kardinal Gasparo Contarini, ”Consilium de Emendanda Ecclesia”, pekade ut några av de värsta problemen. Utnämningen av präster var under all kritik. Vem som helst kunde komma ifråga, obildade, minderåriga, män med undermålig moral. Ett annat var möjligheten för kardinaler att få sig tilldelade biskopsdömen, något som begränsade deras möjligheter att utföra sitt egentliga värv som påvens närmaste medarbetare och assistenter. Biskoparnas plats skulle vara i församlingarna, hos sina medlemmar, en regel mot vilken många syndade. Denna ohörsamhet bland de främsta i den kyrkliga hierarkin mot de egna principerna var besvärande för påven, eftersom det handlade om hans närmast förtrogna. Deras uppträdande borde vara normerande, höga föredömen i stället för som nu dåliga exempel.

Rapporten fortsätter med att definiera fler problem, inklusive ”det största problemet av alla, det som var i störst behov av förändring”, nämligen prästernas frånvaro från sina kyrkor och församlingar. Stränga straff måste utmätas för alla som var frånvarande mer än tre söndagar per år. Inte heller munkordnarna stod fria från kritik. Här föreslogs ett antal åtgärder, bland annat att stoppa nyrekryteringen av munkar genom att temporärt förbjuda antagandet av noviser. Avslutningsvis i kardinalens rapport sägs: ”I Rom färdas horor på mulor likt matronor med vilka adelsmän, kardinaler och präster umgås på ljusan dag.”⁶⁶

Inom den samlade kyrkan följde kritiken mot kyrkans förfall två huvudspår. Det ena var den interna debatten ledd av Vatikanens företrädare. Den andra representerades av Martin Luther och den av honom med flera ledda kritiken mot den påvliga auktoriteten. Båda hade inslag av teologisk polemik kombinerad med praktiska synpunkter på kyrkans och prästerskapets anseende och auktoritet. Kritikerna ville reformera kyrkan, ingen ville egentligen se en splittring.

När det tridentinska mötet öppnades 1545, stod som översta punkt på dagordningen frågan om vilken hållning man skulle inta till den akuta kris som det protestantiska upproret hade skapat. Kunde man finna lös-

⁶⁵ Ibid. s. 45.

⁶⁶ Ibid. s. 46.

ningar på de i kyrkan mer eller mindre inbyggda problem som så länge debatterats, problem vilka dessutom råkade vara i stort sett desamma som Luther med flera hade kritiserat? I protokollet från det tridentinska mötet sägs högtidligt och formellt i ”Sesión I/II” att ”de församlade dignitärerna skulle verka för en ökning och upphöjelse av tron och den kristna religionen, utrotandet av kätteri, för fred och sammanhållning, reformering av prästerskapet och totalt tillintetgörande av Kristi fiender”.⁶⁷

Spännvidden i mötesagendan var omfattande. Detta illustreras bland annat i debatten om hur man skulle få del av den gudomliga nåden efter att vid sin jordiska död ha uppfyllt kraven för att släppas in i den himmelska gemenskapen. Som kontrast står det mer jordnära kravet på att Guds representanter skulle vara närvarande i sina församlingar, från dogmatisk teori till praktiska aspekter på hur kyrkans budskap effektivt och trovärdigt skulle kunna förmedlas.

Återupprättandet av den kyrkliga disciplinen, som varit stadd i en långt gången upplösning, var en av de frågor som länge hade varit föremål för intensiv diskussion. Även inom de egna leden hade den katolska kyrkan kritiserat prästerskapets förfall, karaktäriserat av moralisk lösläppthet, otillräcklig utbildning och brist på kristet engagemang. Ledande prästmäns alltför vanliga roll som världsliga furstar i första hand och själasörjare först i andra, bidrog till kritiken, en kritik som riktades inte minst mot biskopar och andra högt uppsatta personer i den kyrkliga hierarkin. Protestanternas argumentation och kritik representerade i detta avseende därför egentligen inte något nytt, varför de inte kunde anses ha någon ensamrätt till denna fråga.⁶⁸

Deltagarna

Majoriteten av mötesdeltagarna var från Italien. Den italienska dominansen skulle komma att fortsätta under konciliet, om än i successivt minskande grad. I genomsnitt var ungefär tre fjärdedelar av de närvarande kyrkliga dignitärerna från Italien, en tiondel från Spanien. De senare representerade förutom den spanska kyrkan också kejsaren, vilket försåg dem med en dubbel agenda, religiös såväl som politisk. Den senare inne-

⁶⁷ Ibid. s. 68–69.

⁶⁸ Ibid. s. 28–29, 33 och 72–74.

bar bland annat att man ville bevaka att kurians makt inte ökade på bekostnad av biskoparnas. En del av de tyska, katolska biskoparna valde att stanna hemma av rädsla för militär konflikt med det Schmalkaldiska förbundet.⁶⁹ Synpunkter från sådana som hade erfarenheter från områden där protestantismen gjort landvinningar hade annars varit välkomna för att möjliggöra en breddning av debatten och för att ta in synpunkter från avvikande teologiska läger. Inte förrän en fransk delegation anlände året före konciliet slut, fanns det deltagare från ett land, där specifikt reformationsrelaterade problem existerade.⁷⁰

Protestantiskt deltagande förekom således inte, trots att just denna grupp länge hade efterlyst ett möte och ville ha ett ”neutralt, allmänt koncilium”. Det som nu förestod, skulle enligt deras uppfattning varken bli ”allmänt, neutralt eller ens kristet.”⁷¹ Hur som helst försämrade sammansättningen av mötesdeltagarna kunskapen om den ”protestantiska vardagen” och därmed kvaliteten på information och debatt.

Tre grupperingar med motstridiga intressen konkurrerade från början om inflytande. Det var påvens förtrogna som försvarade Vatikanens överhöghet och som på sin agenda hade återskapandet av denna gentemot hela den västliga kyrkan. Det var den kejsrerliga falangen som fortfarande var tveksam till att utesluta protestanterna och som ville begränsa påvens maktambitioner. Till slut en tredje grupp, bestående av i första hand icke-italienska biskopar som månade om sin självständighet gentemot påven. De mest radikala i denna uteslöt inte att påvens överhöghet kunde ifrågasättas.⁷²

För att föregripa uppkomsten av problem bestämde arrangörerna vilken kläd- och uppförandekod som delegaterna skulle iaktta under och utanför konciliet:

Man skall kontrollera köttets lustar, man skall be ofta och ta nattvarden som reglerna föreskriver. Så mycket som det är möjligt skall deltagarna vara nyktra, kyska [...] och de skall vara återhållsamma i sitt kosthåll. De skall också upp-

⁶⁹ Louis Gottschalk, ”Catholics and Protestants in Europe”, i Louis Gottschalk, Loren C. MacKinney och Earl H. Pritchard, *History of Mankind: Cultural and Scientific Development* bd 4, *The Foundations of the Modern World*, London 1969, s. 289. Det Schmalkaldiska förbundet var en sammanslutning av tyska evangeliska furstar och städer som bildades 1531 i Schmalkalden med uppgift att försvara protestantismen.

⁷⁰ Jones s. 68.

⁷¹ Gottschalk s. 289.

⁷² Ibid. s. 289.

mana sina familjemedlemmar att iaktta ett skötsamt leverne, inte svära eller framstå som sensuella. Det skall synas på deras sätt att klä sig och på deras uppträdande att de som Guds representanter lever modest och ärligt.⁷³

Man kan ju tycka att ovanstående föreskrifter i sammanhanget skall ses som enbart pikanta, möjligen pinsamma detaljer. Om man betänker att de som mötet vände sig till med dessa bestämmelser inkluderade kardinaler och biskopar, ger det upphov till ett par reflektioner: dels att man vågade, dels att man ansåg sig behöva ge dem till dessa, kyrkans högsta dignitärer. Detta illustrerar hur allvarlig situationen hade blivit med ett konstaterat förfall av kyrkans ursprungliga normer. Ett dekadent prästerskap hade under alltför lång tid, utan att på allvar ifrågasättas, kunnat hålla sig kvar vid makten. Skandalen inom kyrkan hade för länge sedan passerat anständighetens gräns. Det var hög tid för reform.

Centrala trosfrågor

Det tridentinska konciliet har alltid betraktats som fundamentalt för katolicismens renässans. Det definierade doktrin och fördömde avvikande tolkningar av de centrala, religiösa sanningarna. I brännpunkten för debatten stod bland annat den katolska uppfattningen att människan var förmögen till att aktivt bidra till sin frälsning, en uppfattning som protestanterna inte delade. Många av de frågor som diskuterades på konciliet och som tidigare hade ventilerats i debatten mellan de ortodoxa katolikerna och protestanterna, utgjorde reaktioner på det behov av religiös reform och nytänkande som successivt blivit påtagligt både inom kyrkan och bland lekmän.

I egenskap av påvliga representanter intog jesuiterna framträdande ställningar i debatten. Spanjorerna Laynez och Salmerón var kompromisslösa försvarare av Roms ortodoxa uppfattning i trosfrågor. I de flesta fall som togs upp, kom majoriteten i konflikt med den protestantiska uppfattningen. En sådan var synen på Bibeln, där konciliets majoritet ansåg att kyrkofädernas skrifter var jämställda med Bibeln, vilket också blev beslutet. Detta var för protestanterna oacceptabelt, då de ansåg Bibeln vara det enda rättesnöret. Vidare beslutade konciliemajoriteten att Vulgata, den latinska översättningen av Bibeln, var den enda rätta.

⁷³ Trento-dokumentet, Sesión II, s. 22–23.

Politiska hänsyn bidrog till de redan infekterade stridigheterna kring frågor rörande dogma. Kejsaren såg i den protestantiska oppositionen en möjlighet att använda denna för egna syften i sin maktkamp med Rom. Detta medförde att Trentomötet blev ett slagfält inte bara för stridande uppfattningar i religiösa frågor utan även för olika politiska grupperingar, där huvudaktörerna var dels den habsburgske kejsaren, dels påven och kurian samt efter kejsar Karls abdikation den spanske regenten Filip II.⁷⁴

Det är inte min avsikt att här närmare redogöra för vare sig de politiska turerna som utspelades kring det tridentinska mötet eller gå djupare in i dess religiösa problematik. En av de mer uppmärksammade trosfrågorna på dagordningen utgjorde frälsningen. Människan, som den syndfulla varelse hon var, fick ständiga återfall. Enbart de som hade befriats från synd fick tillträde till himmelriket. Frälsningen var avgörande för en religiös människas liv, och som sådan var den också föremål för debatt.

Det var för kyrkan angeläget att samla sig kring en enhetlig uppfattning om hur dess troende bäst skulle säkra en plats bland de rättfärdiga. Vad skulle människor, belastade med synd från födseln, göra för att kvalificera sig för den himmelska gemenskapen? Den katolska kyrkans inställning var här glasklar. Den rättfärdige, som sökt och fått bot för sina synder, kom med Guds hjälp till himlen, den som inte gjort det hamnade i helvetet.

Mötets genomförande

Det tridentinska kyrkomötet startade på luciadagen 1545. Mötesplats var den norditalienska staden Trento, valet av plats avsiktligt en stad, där de tyska delegaterna kunde känna sig hemma. Sammankallande var påve Paulus III, vilken innan konciliet slutgiltigt kunde avslutas, skulle komma att efterföljas av ytterligare tre påvar, Julius III, Paulus IV och Pius IV.

Mötet kom så småningom igång efter ett långt utdraget förspel. Förse-ningen berodde på olika politiska turer, som hade mer att göra med den europeiska maktpolitiken än med problem inom kyrkan. Trentokonciliet sträckte sig sammantaget över en period av nästan två decennier, 1545–1563, med flera avbrott. Under en första period på två år sysslade man

⁷⁴ Gottschalk s. 292.

mest med dogmatiska frågor, likaså under den andra perioden, 1551–1552. Den tredje, 1562–1563, placerade huvudvikten på kyrkans inre disciplin och prästens roll som herde och själavårdare. Biskoparnas personliga ansvar att se till att prästerna följde de nya direktiven, blev likaså föremål för diskussion.

I januari 1552 var man redo att starta den femtonde sessionen, denna gång med protestantiska lekmannarepresentanter närvarande. Tidigare beslut i trosfrågor bekräftades genom att det förnyade mötet förklarades vara en fortsättning på det närmast föregående, vars beslut därmed automatiskt validerades. Den protestantiska närvaron blev utan konsekvens för mötet, som valde att ta paus i april samma år, efter det att tyska, protestantiska trupper kommit besvärande nära. När man sedermera åter samlades, ett decennium senare, hade två nya påvar hunnit utnämnas och avlida. I Spanien hade Karl abdikerat till förmån för sin son Filip II, som blev spansk kung, och sin bror Ferdinand I som utsågs till ”den helige romerske kejsaren”.⁷⁵

I januari 1562 öppnade konciliet på nytt, denna gång sammankallat av påve Pius IV. Detta skedde efter en debatt huruvida det handlade om ett nytt möte med rätt att ifrågasätta tidigare mötesbeslut eller om en fortsättning på det närmast föregående. Filip II krävde att det skulle vara en integrerad del av det tidigare mötet, vars beslut därmed skulle vara oantastliga. Kejsar Ferdinand, med stöd från Frankrike, ansåg att det nu handlade om ett nytt möte, som inte var bundet av tidigare mötesbeslut. Båda hade stora minoriteter av protestanter bland sina undersåtar. Det hela slutade med att påven och mötets majoritet förklarade att mötet var en fortsättning på det föregående.⁷⁶

Protestanterna hade valt att inte infinna sig. Denna tredje, sista period av konciliet innebar att nya politiska konstellationer skapades med Frankrike och påven på samma sida. Båda ville se reformer i Rom och av dogma, uppfattningar som de spanska biskoparna motsatte sig. Den 4 december 1563 avslutades mötet i Trento. I sin bulla *Benedictus Deus* bekräftade Pius IV konciliets beslut och hävdade eget tolkningsföreträde av de olika delbesluten. Han utsåg en delegation av åtta kardinaler som skulle assistera honom att genomföra Trentobesluten. Senare samma år

⁷⁵ Ibid. s. 294–295.

⁷⁶ Ibid. s. 294.

utgav han den tridentinska trosbekännelsen, också känd som Pius IV:s trosbekännelse, vilken alla ämbetsmän/präster inom den katolska kyrkan måste acceptera. Avvikelse från denna var likställd med kätteri.⁷⁷

Trentomötets beslut

Trentomötet hade haft målsättningen att göra något åt de uppenbara missbruk som orsakat reformationens uppkomst. Effektiviteten i mötet påverkades av den interna splittring som fanns. De som velat hålla kristenheten intakt och mot vissa eftergifter slippa förlora de protestantiska avhoppargrupperna var säkert besvikna, de som velat åstadkomma en större självständighet mot Rom likaså. Målsättningen hade givetvis varierat mellan de olika intressegrupperna. Alla kunde inte tillmötesgå.

Förhållandeviss kom besluten ändå i flera fall att framstå som radikala. Detta gällde bland annat prästrekryteringen som nu skulle formaliseras med tydligt skärpta villkor, innebärande till exempel att väldigt unga män i fortsättningen inte kunde komma ifråga. Urvalet skulle ske med hänsyn till både allmän och specifik lämplighet, det vill säga att bland annat dokumenterad god livsföring var ett krav. Likaså måste en blivande präst med önskan att viga sitt liv åt Herren kunna styrka att hans lämplighet motsvarade denna ambition. Politiska karriärer inom kyrkans ram skulle försvåras.

Trentomötet uttalade sig med emfas om biskoparnas roll som herdar. De skulle genom råd och anvisningar få människor att undvika att begå syndfulla handlingar. Prästerna skulle prioritera användandet av milda metoder framför hot och kraft. De skulle vara noga med att inte uppträda på ett sådant sätt att de kunde förväxlas med våldsbenägna herremän. Deras agerande i teori och praktik skulle vara ett. Prästen skulle underkastas systematisk träning i sin profession. Han skulle leva och verka bland de människor för vilka han hade ansvar, något som var ett av de enskilt viktigaste besluten och som i praktiken skulle få stor betydelse. Detta gällde inte minst biskoparna. Avlatshandel förbjöds, prästens celibat bekräftades, högre präster fick bara inneha ett ämbete, biskoparnas ställning i kyrkan betonades, inklusive den högste biskopen, det vill säga påven, vars auktoritet befästes i den katolska kyrkan.⁷⁸

⁷⁷ Ibid. s. 295.

⁷⁸ Ibid. s. 287–296.

Förutom liturgin genomgick de kanoniska lagarna en revision som en konsekvens av Trentomötet. Under Gregorius XIII:s tid som påve, 1572–1585, utkom de nya kanoniska lagarna, *Corpus iuris canonici*, 1582, vilka tillsammans med de tridentinska besluten utgjorde basen i ”ius novissimum”, ”den nyaste lagen”. Denna har i princip gällt som den romerska katolicismens grundläggande lagstiftning till idag.⁷⁹

Att genomföra de tridentinska besluten i det katolska Europa var inte helt enkelt. Vissa länder kom av olika skäl att ställas mer eller mindre utanför. Orsaken var att en del katolska furstar hade delade meningar om de beslutade förändringarna. Bestämmelserna kring dogmatiska frågor framstod som mer acceptabla, samtidigt som skärpningarna av olika uppförandekoder upplevdes som svårare att leva med. Det är ju inte svårt att föreställa sig att det sedan skulle kunna bli än mer problematiskt att använda Trentobesluten som en tvingande förebild för mer perifera områden i det spanska imperiet, till exempel de amerikanska kolonierna.

Spanien och patronatet, stat och kyrka i symbios

Patronatet

Patronatets (”El Real Patronato Indiano”) tillkomst har sin bakgrund i maktkampen mellan den spanska staten och Rom. Uppgiften att kolonisera och kristna den amerikanska kontinenten krävde ett nära samarbete dem emellan. Det handlade om att realisera ett unikt projekt. Samarbetet tvingades fram av det faktum att den katolska kyrkan och påven i Rom saknade nödvändiga ekonomiska resurser för att på egen hand kunna genomföra denna uppgift, resurser som den spanska statsmakten hade. Samtidigt hade den spanske regenten ambitioner att för egen del företräda kyrkan i den katolska motoffensiven i Europa.

Genom utfärdandet 1493 av de alexandrinska bullorna överlät Alexander VI åt Kastilien rätten att besätta de amerikanska territorierna, förutsatt att deras invånare kristnades. De facto hade integrationen mellan kyrka och stat börjat långt innan de två parterna formellt hade kommit överens om att en samverkan var nödvändig och hur den skulle konstrueras.

⁷⁹ Ibid. s. 297.

Det nära samarbetet mellan stat och kyrka på den iberiska halvön hade rötter i sent 1400-tal. Samma år som Kolumbus landsteg på den västindiska ön Hispaniola och tog det nya ”indiska” territoriet i besittning, hade detta samarbete lett till att den definitiva återerövringen av den iberiska halvön blev ett faktum. Det moriska Granada föll 1492 i de kristna truppernas händer. Inför erövringen av Kanarieöarna och Granada hade Ferdinand och Isabella, i december 1486 genom bullan *Orthodoxae fidei* fått bestämmanderätten, ”patronatet”, över kyrkliga utnämningar i dessa territorier.⁸⁰ Filip II uttryckte i *la Nueva Recopilacion de 1565* att ”Genom lag och gammal tradition, baserad på rättvisa och apostoliskt tillstånd, är vi skyddsherrar för alla katedraler, kyrkor och kloster i dessa riken, och det tillkommer oss att föreslå ärkebiskopar och biskopar [...]” Även till synes rent militärpolitiska projekt som återerövringen av Granada hade drivits av religiösa motiv, vilka i sammanhanget framhölls som de viktigaste.⁸¹

Ett utvidgat patronat, som nu avsåg kolonierna i väster, blev föremål för diskussion och dragkamp mellan kyrka och stat. Överlämnandet av ansvaret för uppbyggandet och en stor del av kontrollen över kyrkan i de amerikanska erövringarna kom att ske i etapper. Den första delsegern för staten utgjordes av rätten att överta uttaxeringen av kyrkans tionde. Alexander VI gick 1501 med på detta under förutsättning att statsmakten garanterade upprättande och underhåll av grundläggande, kyrkliga funktioner. Ferdinand ”el Católico” krävde att få komplettera patronatet med rätten att utse de präster han önskade.⁸²

I juli 1508 accepterade Julius II med bullan ”Universalis Ecclesiae” det spanska förslaget avseende patronatet med dess tre huvudkrav: utnämningrätten av högre präster, uttaxeringen av tionde samt beslutsrätten över gränsdragningen mellan biskopsdömen. Grunden var nu slutgiltigt lagd för ett nära, sekellångt samarbete.⁸³ Kyrka och stat kompletterade varandras kompetenser i koloniseringen av de amerikanska territorierna med en given rollfördelning. Kyrkan stod för det religiösa arbetet, in-

⁸⁰ Gibson s. 131, och Alberto de la Hera, ”El Regio Patronato Indiano y la planificación de la labor evangelizadora por Fernando el Católico”, i *Congreso de Historia del Descubrimiento (1492–1556): Actas* bd 4, Madrid 1992, s. 510.

⁸¹ de la Hera s. 506.

⁸² Ibid. s. 516.

⁸³ Ibid. s. 521.

klusive missionen, och staten skapade förutsättningar, om så krävdes med insats av våld, för prästernas arbete med människorna på den nya kontinenten.

Missionen i "las Indias" startar

Samarbetet mellan maktens traditionella huvudkonkurrenter innebar att kontrollen över människors religiösa del av tillvaron i praktiken nu låg hos de världsliga makthavarna. Starka kyrkliga ledare kunde ibland hävda den religiösa sektorns intressen, men i princip var deras agerande underställt det statliga maktmonopolet. Religionen hade visserligen trängt djupt in i samhället både när det gällde formell, kanonisk lagstiftning och de inre, privata domänerna av livet. Den unika samverkan som skapades mellan stat och kyrka syns dock i mångt och mycket ha skett på statens villkor.

Tillsammans hade den världsliga respektive den andliga makten på den iberiska halvön verkat för att muslimsk tro skulle utrotas men också för att de omvända, före detta muslimska trosbekännarna skulle anta det kristna samfundets kulturella och sociala regelverk.⁸⁴ Detta strategiska samarbete mellan de två ledande aktörerna i det spanska hemlandet och sättet det skedde på, skulle komma att bilda mönster för hur den spanska staten, med hjälp av "det kungliga patronatet", organiserade sin militära och kulturella erövring av de amerikanska territorierna. I någon mening kan man säga att kyrkan, som ett resultat av patronatet och överlämnandet av viktiga delar av sitt tidigare självbestämmande, reducerades till att bli ett verktyg för fullföljandet av den världsliga maktens intentioner.

När Trentomötet avslutade sin sista session hade den spansk-portugisiska koloniseringen av Amerika pågått i sju decennier. I takt med att det militära företaget avslutades, fick religionens företrädare ökade möjligheter att arbeta. De iberiska staterna stod tidigt under tryck att sprida det kristna budskapet till Amerikas invånare. Betydande resurser avsattes till missionen. Varje transport till "las Indias" skulle i princip inkludera några missionärer. De religiösa ordnarna var i början de som ledde arbetet och fick ställa upp med merparten av de personella resurserna. Franciskanerorden var mest aktiv, tätt följd av dominikaner och augustiner. Resultatet lät heller inte vänta på sig. Bara under några få år,

⁸⁴ Ibid. s. 3, Lundberg s. 28–29 och Retsö s. 80–81.

med början 1524, ville franciskanerna göra gällande att de hade döpt mer än en miljon indianer. Numerär verkar ha varit ett signifikant framgångskriterium.⁸⁵

Man kan spekulera i om det låg något motsatsförhållande mellan volymen döpta indianer och den ”religiösa kvalitet” som uppnåddes. Missionärerna borde egentligen inte som kyrkans representanter och Guds tjänare se någon poäng i att prioritera volym framför kvalitet. Samtidigt fanns det ett klart prestationstryck på missionärerna. Den spanska statsledningen hade höga förväntningar på att missionen skulle ge resultat, som skulle visa att de arbetade för att infria sitt åtagande mot Rom.

En av flera komplicerande omständigheter för missionen var språksituationen, en annan var bristen på missionärer, båda företeelserna ”normala” problem för mission utanför hemlandet. På den amerikanska kontinenten hade den katolska kyrkans mission börjat sitt arbete efter tre decenniers föregående verksamhet bland de västindiska öarna. Den katolska missionen startade mer eller mindre i direkt anslutning till erövringen av aztekernas Mexiko under de första åren av 1520-talet. När missionen ett drygt decennium senare tog sig an uppgiften att kristna inkariets indianer, borde erfarenheterna från den mexikanska missionen ha kommit väl till pass.

Tidigt fanns en ambition inom missionen att kunna redovisa mätbar framgång. Det rådde olika uppfattningar om de uppnådda resultaten egentligen motsvarade målsättningen för missionen. För många indianer måste det kristna budskapet ha framstått som komplext och avsatt minimala avtryck. Indianerna var inte bara analfabeter. De var dessutom, särskilt i den inledande fasen, sannolikt oförmögna att intellektuellt förstå och kunna ta till sig det kristna budskapet, inte minst på grund av bristande kulturell överensstämmelse mellan europeiskt och amerikanskt.

La Junta Magna

Det tridentinska mötet skapade doktrin och regelverk för den katolska kyrkans arbete att återta sin gamla roll som kristenhetens ledare. Efter ett uppehåll på fem år efter det tridentinska mötets avslutande skulle ett genomförandeprogram beslutas. I det syftet kallade Filip II 1568 till ett möte i Madrid, La Junta Magna, vars huvuduppgift var att bestämma hur

⁸⁵ Gottschalk s. 322.

den spanska kyrkans nyordning skulle genomföras i de amerikanska territorierna. Detta möte var ursprungligen föreslaget av Bartolomé de Las Casas i ett memorial strax före dennes död i juli 1568. Det ledde till att en av Filip II:s närmaste medarbetare, kardinal Diego de Espinosa, biskop av Sigüenza, bestämde sig för att stödja Las Casas' förslag.⁸⁶ Beslutet vid Trentomötet, vilka Filip II upphöjt till spansk lag, skulle nu avancera från ord till handling. Med La Junta Magna som beslutsforum utfärdades sålunda direktiv för de amerikanska territorierna, Peru inkluderat. Ansvar för genomförandet lades på de två nyutnämnda vicekungarna, Martín Enriquez i Mexiko och Francisco de Toledo i Peru.⁸⁷

Mötet i Madrid under ordförandeskap av Diego de Espinosa som "Presidente del Consejo de Castilla", hade alltså som syfte att ta beslut om hur de tridentinska besluten skulle genomföras i de spanska kolonierna. I samband med detta uppstod en strid om vem som i praktiken skulle bestämma över den koloniala kyrkan, påven eller den spanske kungen. Från påvens sida föreslogs att Rom skulle få utse en "nuncio", ett påvligt sändebud, som skulle ges ett betydande inflytande över den amerikanska missionen. Replik från den spanska sidan blev att man förordade "un patriarcado de Indias", i ett arrangemang där den spanske kungen i realiteten tog de tunga besluten i den fortsatta uppbyggnaden och administrationen av den amerikanska kyrkan. Påven skulle formellt utnämna "patriarken" på förslag som den spanska regeringen presenterade, men denne skulle bo och verka utifrån en placering i det spanska hovet. Detta kunde i sin tur inte Rom acceptera. Båda förslagen föll.⁸⁸

La Junta Magna beslutade, påverkad av en uppblående xenofobi, att låta inkvisitionen starta sin verksamhet i Peru.⁸⁹ Denna institution fick dock inte jurisdiktion över den indianska befolkningen, enbart över den spanska/europeiska. Detta betydde inte att juntan inte uttalade synpunkter på det förhållningssätt som den spanska erövrarmakten skulle inta till den indianska befolkningen. Bland annat föreslog den att india-

⁸⁶ Isacio Perez Fernández, *El Anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas*, Cuzco 1995, s. 18–19. Protokollen från La Junta Magna var enligt författarens egen uppgift nyligen funna men inte publicerade när Pérez gav ut detta verk.

⁸⁷ Josep Ignasi Saranyana et al, *Historia de la Teología Latinoamericana del 1, Siglos XVI y XVII*, Pamplona 1996, s. 88. Enriquez kom senare att ersätta Toledo som vicekung i Peru. (Lundberg s. 101.)

⁸⁸ Ibid. s. 88–89.

⁸⁹ Duviols s. 268.

nera skulle, om nödvändigt, påtvingas en boendemässig koncentration, som innebar att de utspridda indianska bosättningarna skulle samlas ihop till större byar av spansk modell. Skälen var flera, bland annat att försöka underlätta uttag av skatt och förenkla den religiösa omvändelsen av indianerna. Samtidigt med att detta för indianerna kontroversiella beslut togs, underströk mötet hur viktigt det var att man från spansk sida uppvisade ”en faderlig och godhjärtad attityd mot indianerna”.⁹⁰

Mötet reste invändningar mot att missionärerna lade sig i politiska frågor. Man ifrågasatte deras avsikter, när de förklarade sig agera för att skydda indianerna. Juntan uttryckte vidare oro för de motsättningar som uppstått mellan munkordnarna och biskoparna. I enlighet med Trentobesluten ville man inskränka ordnarnas rättigheter att lägga sig i den lokala rättsskipningen. Man stödde idén att lagen om tionde skulle vara generell, det vill säga att den även skulle omfatta indianerna, något som munkarna hade varit motståndare till. Juntan hade slutligen synpunkter på hur rekryteringen av missionärerna gick till och insisterade på att den nya, noggranna urvalsprocess som Trentomötet stipulerade skulle tillämpas för de amerikanska kolonierna.⁹¹

Hade Las Casas haft möjlighet delta i La Junta, hade hans besvikelse sannolikt blivit stor, däremot inte nödvändigtvis hans förvåning – sådant var opinionsläget i kyrkan och hos statsmakten. Som en av mötets tillskyndare hade han tvingats konstatera att resultaten blev nästintill motsatsen till vad han själv stod för. Den blivande vicekungen av Peru, Francisco de Toledo, fick i La Junta förutsättningarna för sitt uppdrag, och hans program skulle komma att bli allt annat än lascasianskt.

⁹⁰ Saranyana et al s. 88–89.

⁹¹ Saranyana et al s. 89.

Kapitel 3. En trevande start: den första missionsperioden, 1540–1570

Inledning

Etableringen av den peruanska kyrkan gick hand i hand med den militära erövringen. Någon egentlig, uttalad missionär strategi var det knappast frågan om. Mest handlade det om enskilda projekt och aktiviteter från de olika ordnarnas sida utan inbördes samordning. Präster följde de militära expeditionerna. Kyrkor uppfördes, i början ofta primitiva sådana, präster tillsattes och missionsarbetet tog sin början. Av flera skäl, bland annat den politiska oron i landet, blev de första årens missionsverksamhet inte särskilt effektiv, då den hindrades av yttre omständigheter, oftast bortom kyrkans möjlighet att påverka. Språkproblemet var monumentalt. Man använde sig av tolkar, men de indianer som tjänstgjorde som sådana hade helt naturligt till en början bara rudimentära kunskaper i spanska. Deras förmåga att förmedla det kristna budskapet var därför begränsad.

Det jag valt att kalla ”den första missionsperioden” inriktar sig på ett par signifikanta händelser på kyrkans och missionens område, koncilierna i Lima 1551–1552 och 1567–1568. Dessförinnan, 1545, skrev Gerónimo de Loaysa, Perus förste biskop och sedermera ärkebiskop, *la Instrucción para curas de indios*. Denna inte särskilt omfattande ”handbok för indianmissionärer” kom att bli en första sammanfattning av de principer som skulle forma och vägleda den tidiga peruanska missionen. En genomgång av denna skrift representerar en naturlig inledning till undersökningen av hur missionen i Peru startade. Därefter undersöks och analyseras protokollen från de två koncilierna. Sist studeras Garcí Diez’ visitationsrapport från Chucuito 1567, *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. En sammanfattande och jämförande analys av källmaterialet avslutar kapitlet.

Både Rubén Vargas Ugarte och Pierre Duviols behandlar den tidiga missionen, i Vargas Ugartes fall mycket detaljerat, i Duviols' fall inte med samma fokus på just det skedet i missionen. Båda går tillbaka till de första månaderna av spansk närvaro i landet, där det katastrofala mötet i Cajamarca med tillfångatagandet av och mordet på inkaledaren Atahualpa behandlas. Hur Vargas Ugarte och Duviols ser på missionen i detta tidiga skede återkommer jag till i den sammanfattande analysen.

Gerónimo de Loaysa, *La Instrucción para curas de indios*, 1545/1549

La Instrucción kom ut 1545, modifierades och stod 1549 färdig i reviderat skick.⁹² Loaysas skrift kan betecknas som det första informella missionsprogrammet för Peru. Till sin europeiska bakgrund med kunskaper om katolsk teori och praxis kunde Loaysa lägga det erfarenhetskaptal som missionen i andra delar av det amerikanska territoriet hade samlat på sig. Hans tidiga publikation var i det perspektivet ett mindre men för den skull inte betydelselöst dokument. Loaysa betonade att det var viktigt att alla präster använde sig av hans bok för att säkerställa att ett och samma budskap skulle gälla som arbetsinstrument. Han ville inte veta av några improvisationer eller personliga tolkningar. Alla skulle ha tillgång till samma hjälpmedel. Missionsarbetet krävde disciplin.

La Instrucción avviker i omfång och syfte från huvudparten av mitt källmaterial. Det finns dock ett antal moment som förenar den med merparten av detta, bland annat genom att de flesta av de principer som Loaysa presenterade skulle komma att bilda basen för den kommande missionära strategin. *La Instrucción* är dock inte ett heltäckande dokument utan tar upp vissa frågor, medan andra får mindre uppmärksamhet.

Prästen i missionen

Var prästen skulle ha sin bostad utgjorde en av de viktigaste frågorna för det tridentinska mötet och så även för kyrkan i Peru. Detta gällde kyrkans ledning, biskopar såväl som vanliga församlingspräster. I *la Instruc-*

⁹² Saranyana et al s. 110.

ción sägs inte explicit att prästen skall fysiskt bo i sin församling, det tas för givet. Samtidigt understryks att prästen skall bemöda sig om att besöka alla bosättningar i församlingen.⁹³ Detta var inte en helt enkel uppgift med hänsyn till att det andinska höglandet och dess stundtals svårframkomliga landskap krävde mycket tid, fysisk ansträngning och mänskligt mod om prästen skulle kunna besöka alla delar av sin församling.

De olika byar, eller snarare enskilda bostäder, som hörde till en och samma församling, kunde vara utspridda över ett vidsträckt, för en ensam präst mycket svårhanterligt område. Undermåliga, ibland till och med obefintliga, vägar var det som stod till buds för prästen, när han skulle förflytta sig mellan bosättningarna i sin församling. Att sådana förutsättningar inte underlättade kontakten mellan präst och församlingsmedlemmar är lätt att förstå. Dessutom borde det inte minst fysiskt ha krävts väl förberedda missionärer för att i längden orka besöka alla församlingsmedlemmar så ofta som förväntades.

Prästen och prästrollen stod dock inte så mycket i förgrunden i Loaysas handbok. Det som fick relativt mycket utrymme var i stället det som han ansåg utgöra den kristna förkunnelsens kärna och hur denna skulle framföras för att indianerna skulle förstå och ta till sig den kristna förkunnelsen. Information och undervisning skulle prioriteras. Eftersom *la Instrucción* var en missionshandbok, var det naturligt att huvudpunkten i framställningen låg på det kristna budskapet och dess grunder, samt hur det skulle förmedlas för att nå åsyftad verkan.⁹⁴

Möjligtvis på grund av att problemen fortfarande låg i sin linda, hängav sig Loaysa inte i någon större utsträckning åt att diskutera sanktioner mot eventuella överträdelser av de religiösa spelregler som han utformade. Han såg mycket av indianernas hedniska beteenden som rotade i okunnighet och blindhet inför deras egna misstag. Samtidigt innebar det format och syfte som *la Instrucción* hade att alla problem som rörde missionen inte nödvändigtvis togs upp.

Ett tecken på att Loaysa hade sin uppfattning klar om vilka han såg som de svåraste praktiska utmaningarna för missionen och för prästerna, var hans engagemang i språkfrågan. Samtidigt som han drog tillbaka vissa didaktiska hjälpmedel på indianspråken för att de inte utgjorde korrekta

⁹³ Conc. Lim. II s. 146.

⁹⁴ Ibid. II s. 140.

översättningar, var han noga med att understryka att missionärerna måste lära sig de indianska språken.⁹⁵ En mission utan god kommunikation var inte en fungerande mission.

Under den första tiden av spansk mission i Peru hade det cirkulerat ett antal religiösa läroböcker, så kallade ”cartillas” (fritt: små böcker), som behandlade de grundläggande kristna principerna och som översatts till quechua och aymará.⁹⁶ Predikan och undervisning skulle i fortsättningen ske på latin eller spanska. Samtidigt aviserades att man skulle låta specialister på indianspråken se över befintliga översättningar för att se till att man i fortsättningen höll sig till en central version som överensstämde med den spanska originaltexten.⁹⁷

Prästernas kunskaper i indianspråken utgjorde en kritisk kompetens. Det kan framstå som en självklarhet att effektiv mission förutsatte kunskap om dem som skulle omvändas, en kunskap som fördjupades och preciserades ju mer man kunde använda sig av ett gemensamt språk. Detta problem tas upp i *la Instrucción*, där det understryks att prästerna bör lära sig indianspråken för genomförandet av sakramenten.⁹⁸ Något absolut krav ställs dock inte, utan det uttrycks snarare som en rekommendation.

Undervisningen skedde i kyrkans regi och riktades i första hand mot de yngsta, de som bedömdes vara enklast att påverka. Först så småningom använde man sig av quechua, vilket märkbart förbättrade resultatet av missionen.⁹⁹ Detta talades av flertalet indianer i vitt skilda delar av vicekungadömet. För att skapa en fungerande kommunikation krävdes i många fall att prästerna dessutom behärskade det språk som var de lokala indianernas förstaspråk och ibland enda språk, vilket inte självklart var quechua.

Vi kan skönja förstadiet till skolor för hövdingbarnen, när Loaysa uppmanade prästerna att försöka samla ihop barnen till ett för ändamålet lämpligt ställe för att där mer effektivt kunna bedriva undervisning.

⁹⁵ Ibid. II s. 142–143.

⁹⁶ Vad man försökte göra var att översätta de europeiska orden och meningarna mer eller mindre fritt till närmast liggande indianska ord och uttryck och återge/transkribera dessa senare med hjälp av spansk fonetisk teknik.

⁹⁷ Conc. Lim. II s. 142.

⁹⁸ Ibid. II s. 145.

⁹⁹ Vargas Ugarte I s. 115.

Loaysa ger konkreta anvisningar angående det som skall inpräntas i indianerna för att möjliggöra förståelsen av det kristna budskapet. Till att börja med skall de veta att de räddas av den kristne Guden från ett liv i avgudadyrkan och att han ”är vred på dem för deras tidigare liv”. Själens är odödlig till skillnad från kroppen som är förgänglig. Gud är alltings skapare och representerar det goda. Människan är det viktigaste i Guds skapelseprocess. Loaysa föreslår också att man skall förklara bakgrunden till nattvarden, man skall förklara arvsyndens och dess automatiska överförande till alla människor genom födseln, djävulens existens och ”trollkonster” och ”Jesu obefläckade födelse”. Man skall predika om den belöning respektive det straff som förestår efter döden. Indianerna skall lära sig – utantill – de viktigaste bönerna et cetera.¹⁰⁰

Att missionen redan från första början var inriktad på att undervisa i ordets vidaste bemärkelse kan idag framstå som naturligt. Det som Loaysa rimligtvis siktade på var att inom ramen för en bred ackulturationsprocess kunna påverka befolkningen så att den skulle omfatta grundläggande spanska värderingar i alla avseenden, inte bara de religiösa. Hans framsynthet var om inte unik så dock påfallande modern.

Synen på indianen

Kunde indianen omvändas till kristendomen? Denna fråga skulle komma att befinna sig i de religionspolitiska samtalsens mittfåra under hela undersökningsperioden. Detta första dokument av officiell karaktär är försiktigt i hur det tar upp frågan men anslår ändå en i grunden optimistisk ton. Texten talar i och för sig om ”den blindhet och de misstag i vilka indianerna tidigare har levt”.¹⁰¹ Ingen egentlig tveksamhet kommer dock till uttryck om möjligheten att kunna omvända dem till den kristna tron. Inte heller finns det några tecken på att Loaysa inte skulle vara beredd att döpa dem, givet särskilda förutsättningar, eller ge dem möjlighet att bikta sig. Texten säger emellertid uttryckligen att indianerna måste motiveras att lära sig och förstå innebörden i sakramentens budskap.¹⁰² Det är prästens ansvar att försäkra sig om att varje indians religiösa attityd verkligen prövas så att han vet vad han leder sitt liv in på, när han väljer att bli kris-

¹⁰⁰ Conc. Lim. II s. 140–141 och 146.

¹⁰¹ Ibid. II s. 140.

¹⁰² Ibid. II s. 143.

ten. Ingen indian ”skall heller tvingas att bli kristen, utan vägen dit skall gå via övertygelse”.¹⁰³

De generella omdömen som fälldes om indianerna i *la Instrucción* kan närmast beskrivas som försiktigt kritiska. Vid ett antal tillfällen återkommer Loaysa till att indianerna skulle vara utrustade med ”otillräckliga förståndsgåvor”.¹⁰⁴ Deras enligt honom begränsade förstånd får till följd att de snabbt tröttnar på att höra prästens predikan och övrig religiös information. Loaysa understryker att det därför är viktigt att man som präst har tålamod och låter förkunnelsen av det kristna budskapet ta den tid den behöver.¹⁰⁵ Till synes uttrycker texten, om än i något inlindade former, förståelse och sympati för indianerna. Ifrågasättanden av att de skulle vara ”mänskliga varelser” lyser med sin frånvaro, något som i andra sammanhang inte alltid hade varit fallet (avsnittet ovan om Las Casas och Sepúlveda).

Indianernas förkristna religiösa uppfattning utgjorde utan tvekan ett svårt hinder som blockerade den missionära processen. Om de språkliga problemen var synliga, självklara utmaningar som fordrade omedelbara lösningar, levde de förutvarande andliga uppfattningarna mer i det fördolda. Även om de fysiska kvarlevorna av indianernas tidigare religion tidigt uppmärksammades av de spanska prästerna – mängden av tempelbyggnader och andra föremål med religiös signifikans var nästintill en del av landskapsbilden – var omfattningen av indianernas egentliga andliga engagemang något som uppenbarades först senare. Loaysa ger intryck av att se indianernas gamla religion som ett problem bland många, knappast dock av den dignitet det senare skulle komma att utvecklas till.

Dyrkan av förfäderna var ett markant och viktigt inslag i andinsk religion med många spektakulära och för spanjorerna ibland helt främmande element. Frågan som Loaysa och hans missionärer ställde sig var ur kristet perspektiv naturlig: Var slutade den naturliga respekten för den döde, och var började en religiös akt, ett inslag i en dyrkan av avgudar eller rentav djävulen? Enligt andinsk tradition var den döde inte död i

¹⁰³ Ibid. II s. 142.

¹⁰⁴ Ibid. II s. 141 och 142.

¹⁰⁵ Ibid. II s. 141.

egentlig bemärkelse utan han var ”en levande kropp”, vars medverkan vid vissa samhällseliga funktioner var självklar, nästintill obligatorisk.¹⁰⁶

För Loaysa var indianernas ursprungliga religiösa tro ännu bara ett begynnande problem. Han och kyrkans präster var knappast omedvetna om att religionen var ett centralt inslag i den andinska kulturen med återverkningar på de flesta av samhällets verksamheter. Vad han inte tillfullo insåg, så vitt man kan utläsa ur *la Instrucción*, var vilken spärr den gamla, hedniska tron utgjorde för indianernas vilja och förmåga att ta till sig det kristna budskapet. Peruansk, förkolonial tradition innebar att det fanns ett starkt samband mellan brukandet av jordens resurser och det andliga medvetandet hos människor. Religiösa höjdpunkter under året var ofta direkt kopplade till skördeåret. En av de fyra stora högtiderna, ”Inti Raymi”, en av Tawantinsuyus mest kända högtidligheter med solguden Inti i ceremoniellt centrum, sammanföll med sommarsolståndet och fick fortsätta under kolonial tid men flyttades till firandet av Corpus Christi.¹⁰⁷

I den senare delen av Loaysas handbok kommer frågan om ”huacas” upp. Dessa var föremål, byggnader eller företeelser som kunde utgöras av allt från avgudabilder, mumifierade lämningar av förfäderna och byggnader som haft en religiös betydelse till olika berg, kullar, floder och andra fysiska objekt vilka inte var framställda av människohand och vilka identifierades med olika gudomligheter och tilltroddes magisk kraft. Enligt Loaysa var det för de spanska prästerna en obligatorisk uppgift att förstöra så mycket som möjligt av det som påminde om indianernas tidigare religion.¹⁰⁸ Så skedde också. Sammanfattningsvis fick de förkristna religionerna och därmed förknippade problem dock inte något större utrymme i *la Instrucción*. Denna koncentrerade sig, som tidigare sagts, på andra för den vidare missionen (enligt Loaysa) avgörande frågor.

Efter erövringen hade det inte dröjt länge förrän indianerna hamnade i ett arbetsmässigt och ekonomiskt beroende av sina nya herrar, ett mönster som tidigare utbildats i andra delar av det erövrade Amerika. Utnyttjan-

¹⁰⁶ Hermann Trimborn, ”South Central America and the Andean Civilizations”, i Walter Krickeberg et al, *Pre-Columbian American Religions*, New York 1969, s. 116.

¹⁰⁷ Conc. Lim. II s. 145–146.

¹⁰⁸ Ibid. II s. 146.

det av indianerna var ett omdebatterat och infekterat ämne i dialogen mellan spanska intellektuella i och utanför kyrkan. Trots detta berör inte Loaysa ämnet. Detta framstår som anmärkningsvärt, då användandet av indianerna som i princip gratis arbetskraft i jordbruket, gruvorna och på andra sätt, ifrågasattes av både kyrkan och den spanska statsmakten. Det var ett problem med omfattande samhällseliga konsekvenser, rimligtvis också för missionen. Frågan hade också en politisk dimension, då staten utöver den mänskliga aspekten av rovdriften på indianerna också såg med ökad oro på den självständighet och maktfullkomlighet som den inflytelserika gruppen av *encomenderos* demonstrerade.

Loaysa diskuterar inte kyrkan som institution eller dess ledning. Perspektivet på kyrkan utgörs, eller begränsas, av hans syn på missionären och dennes uppgifter i missionsarbetet. Inte heller där utdelas någon direkt kritik, knappast heller någon indirekt. Med tanke på materialets karaktär och inriktning på att vara ”en handbok för missionärer” var detta heller inte att förvänta sig.

De två första koncilierna i Lima, 1551–1552 och 1567–1568

Inledning

Under de första decennierna var en satsning på den missionära verksamheten inte det enda större åtagandet för kyrkan. Det handlade också om att bygga upp centrala institutioner, att skapa en ny organisation, inklusive att finansiera och konstruera kyrkliga byggnader, att utnämna biskopar och annan nyckelpersonal. Parallellt med detta startades den missionära verksamheten i form av löst samordnade aktiviteter utan någon kraftfull, centralt styrd arbetsordning. Missionens tongivande kraft utgjordes till betydande del av de insatser som de religiösa ordnarna stod för.

Det första nationella konciliet i Peru blev ett kyrkomöte som kom att domineras av Gerónimo de Loaysa, den peruanska kyrkans obestridde ledare. Loaysa skulle i årtionden fortsätta att sätta sin prägel på den religiösa politiken i vicekungadömet. Perus olika biskopsdömen representerades, med undantag av Lima, under det första konciliet i Lima av sina *procuradores* (ungefär: juridiska företrädare), medan huvudmännen för de flesta religiösa ordnarna deltog personligen. Skälen till att de ordinarie

biskoparna uteblev var inte bara att avstånden till mötesplatsen i den peruanska huvudstaden var långa och resorna tidsödande och fysiskt påfrestande.¹⁰⁹ Peru genomgick samtidigt en serie av inbördeskrig, i vilka kyrkans ledare i vissa fall var direkt inblandade. Landet förblev länge osäkert att resa i. Dessutom hade Loaysa själv kanske ännu inte förvärvat den respekt och auktoritet som skulle bli hans över tid, något som kan ha påverkat deltagandet. Till detta medverkade att biskoparna uppfattade att deras uppdrag och mandat kom från Rom och Madrid, inte från Lima. Det skulle ta tid innan Perus hierarkiska strukturer tog fastare form och innan kyrkans grepp över sin organisation skulle återspeglas i en större lyhördhet gentemot ärkebiskopen från de ibland mycket självständiga biskoparna.

I likhet med *la Instrucción* utgör protokolltexten från det första peruanska konciliet i den del som avser den indianska befolkningen en koncentrerad regelbok i hur missionen bland indianerna skulle gå till. Protokollet omfattar 40 ”constituciones de los naturales”, statuter/regler för indianerna, och 82 för den spanska delen av befolkningen. Protokollet blev på sätt och vis en i flera avseenden reviderad och uppstramad regelbok jämförd med *la Instrucción*.

Femton år efter det första konciliet startade nästa. Gerónimo de Loaysa var fortfarande ärkebiskop och oförändrat den drivande kraften i den peruanska kyrkan. Mötesdeltagandet var denna gång betydligt högre än vid det förra konciliet. De flesta biskoparna och överhuvudena för de religiösa ordnarna deltog tillsammans med representanter för den världsliga makten. Dagordningen för mötet följde till stora delar den från det första konciliet och blev till viss del en uppdatering och modernisering av denna, men ändå på ett antal punkter annorlunda. Protokollet omfattar 254 ”capitulos”, varav 122 paragrafer redogör för beslut avseende den indianska delen av befolkningen.

Skälen till att det tog relativt lång tid innan det andra konciliet kunde genomföras var av liknande slag som de som hade påverkat deltagandet i det föregående mötet. Det handlade om praktiska, logistiska problem som en del av mötesdeltagarna ställdes inför i samband med att de skulle transportera sig till den peruanska huvudstaden. Deltagarna från Tucumán i nuvarande Argentina, gränsande till den östra sidan av den andinska bergskedjan, och regionhuvudstaden Quito i nuvarande Ecuador, till

¹⁰⁹ Conc. Lim. III s. 2–5.

exempel, hade framför sig månadslånga, tröttsamma och riskfyllda resor. Man skulle korsa den andinska högplatån genom områden, där framkomliga vägar knappast existerade. De som man var hänvisad till att använda, till fots eller på åsnerygg, kunde ligga på allt från tre till fem tusen meters höjd med syrefattig luft, där resenärerna utsattes för isande kyla och pinande vind. Även malariainfektade djungel- och träskområden kunde utgöra svårgenomträngliga etapper, speciellt för dem som kom från det mesoamerikanska området och norra delen av den sydamerikanska kontinenten. Det var förvisso inga turistutflykter som dessa förhållandevis åldriga prelater gav sig ut på.

Prästen i missionen

Det första konciliet ägnade betydande utrymme och uppmärksamhet åt prästen, hans arbetsuppgifter och plikter. I mötesprotokollet framställs han jämte indianen som en av de två givna huvudaktörerna i missionsarbetet och som avgörande för att detta skulle bli framgångsrikt. Med konciliet aktualiseras den kritiska frågan om tillgången på missionärer. I förhållande till den inledningsvis stora inhemska befolkningen i det andinska området var prästerna få, vilket givetvis var en klart hämmande faktor för missionen.¹¹⁰ Kyrkan hade till uppgift att fördela tillgängliga präster så att resurserna skulle täcka behovet både för missionsarbetet i sig och för det upprätthållande arbetet med dem som nyligen kristnats och som krävde regelbunden tillsyn och uppmuntran, de spanska församlingsborna inte att förglömma.¹¹¹

De många gånger stora missionsdistrikten i vicekungadömet blev förutom de förutsägbara, mer normala utmaningarna som ett missionsuppdrag innebar, även ett svårlöst logistiskt problem för prästen. En effektiv mission krävde en viss frekvens i besöken i de olika bosättningar som ingick i församlingarna. Ett minimum var att varje enskild indian skulle ha möjlighet att träffa prästen åtminstone sju gånger per år. Prästen skul-

¹¹⁰ Ibid. I s. 24.

¹¹¹ Ibid. I s. 24. Tilläggas kan att över tid var det två faktorer som parallellt påverkade "prästätheten". Det var dels den kraftiga folkminskningen bland indianerna, dels den successivt ökade tillströmningen av präster, reguljära såväl som sekulära efter det andra konciliet och Toledos tillträde år 1569, inte minst av jesuiter.

le föra bok över döpta och gifta i församlingen. Det var angeläget att få en överblick över vilka som var dess medlemmar.¹¹²

Det bör understrykas att den prästbrist som konciliertexten beskriver avser detta relativt tidiga stadium av den peruanska missionen, en tid då de första två koncilierna försökte samla kraft för att bestämma och organisera missionens fortsatta utveckling. Bristen på präster var dessutom inte panperuansk utan förmodligen mer av ett problem i de andinska bergsområdena än i de av spanjorer dominerade städerna längs Stilla-havskusten. Över tid skulle denna brist minska och till och med ersättas av ett överskott. För att förebygga risken att prästerna lämnade sina församlingar, beslutade redan det första konciliet att dessa inte utan skriftligt tillstånd fick lämna de byar de fått sig anförtrodda.¹¹³

Konciliet var tydligt i sina instruktioner om prästens plikt att vara sin anvisade församling trogen och stanna den avtalade tiden ut. Den tid som det normalt handlade om var sex år, i vissa fall kortare tid.¹¹⁴ Undantag kunde göras om dessa motiverades i detalj och skulle föreläggas ansvarig biskop för beslut.¹¹⁵ Ohörsamhet mot förbudet kunde medföra ekonomiska sanktioner och som yttersta konsekvens bannlysning. För säkerhets skull ålades det högre prästerskapet att noga kontrollera nyanlända prästers tidigare vistelseort. Om någon ”förlupen” präst påträffades, skulle han återbördas till sin rätta församling.¹¹⁶

Det är ingen överdrift att påstå att mycket av det första konciliets kraft koncentrerades kring det faktum att antalet präster var litet i förhållande till det stora antalet indianer. Femton år senare stod fortfarande missionären/prästen i centrum men nu av ett antal skäl, inte i första hand för att han var en bristvara. Nu handlade det mer om prästens funktion, hans ansvar och befogenheter, i stor utsträckning reglerade av konciliet enligt de definitioner och beslut som emanerade från det tridentinska mötet. En av detta mötes mest omdebatterade frågor hade varit prästens förhållande till sitt arbete. Där hade man beslutat att prästen skulle utforma sitt arbete och liv på sådant sätt att han blev ett föredöme i sin församling, ett religiöst föredöme som skulle bistå kyrkan i att skapa respekt för de regler

¹¹² Ibid. I s. 242.

¹¹³ Ibid. I s. 26.

¹¹⁴ Ibid. I s. 27.

¹¹⁵ Ibid. I s. 241.

¹¹⁶ Ibid. I s. 26.

vilka man som kristen måste efterleva. Prästen skulle också vara ett personligt föredöme, en moralisk riktkarl som stod opåverkad av världsliga frestelser.

Över tid började inom kyrkan i Peru viss kritik göra sig gällande mot prästen, även om den var återhållsam. Kritiken riktade inte bara in sig på prästens professionella roll som församlingens herde utan också på hans liv utanför kyrkorummet, vilka han delade bostad med och hur han tjänade sitt uppehälle. Jag vill understryka att den ”kritik” som jag här talar om, är till en del en produkt av min tolkning av de beslut som koncilierna successivt bestämde skulle gälla för prästen, det vill säga att besluten inte var förutsättningslösa utan tillkomna på förekommen anledning. Till en annan del är den också grundad på direkta synpunkter som koncilierna framför (”Vi har erfarit att...”).

Kritiken skymtade fram redan i *la Instrucción* och upprepas och förtydligas under det första konciliet.¹¹⁷ Den accentueras sedan ytterligare under det andra konciliet, där det rör sig om allt från till synes mer banala förbrytelser, som att prästerna var pråligt utstyrda, till mer problematiska som hade att göra med deras engagemang i olika affärsverksamheter. Man underströk vikten av att prästerna i sitt leverne uppträdde på ett sätt som motsvarade deras ställning. De förbjöds att i sitt hushåll ha andra kvinnor än sin närmaste familj, sin mor och sina syskon. Eventuella tjänstekvinnor måste vara gifta och gärna till åren komna. Man specificerade vissa detaljer, bland annat förbudet att umgås med kvinnor, ”inte heller under förevändning av att de var tjänstefolk”. Inte heller fick prästerna arbeta för andra uppdragsgivare än kyrkan, vilket uteslöt kommersiell verksamhet.¹¹⁸

Som vi redan kunnat konstatera fortsatte det andra konciliet i stor utsträckning att diskutera föregående mötes frågor. En grundläggande sådan fråga gällde organisationen av prästens arbete i församlingen och hur han skulle agera som missionär bland indianerna. Ingen nytillsatt präst fick till exempel arbeta med sakramenten utan att hans kvalifikationer först verifierats. Viktigt var vidare att uniformiteten i den religiösa un-

¹¹⁷ Ibid. I s. 11.

¹¹⁸ Ibid. I s. 236: ”que los clérigos no no tengan esclavos para alquilar ni ganar con ellos” (fritt översatt: ”att prästerna inte får ha slavar till uthyrning eller för att tjäna pengar på dem”).

dervisningen och i genomförandet av sakramenten respekterades. Personliga tolkningar var inte acceptabla.

Konciliet betonade att det ålåg biskopen att vara noggrann i urvalet av de präster som skulle arbeta i indianförsamlingarna, något som hade påpekats redan av det första konciliet. Man underströk att det var genom ett eget klanderfritt liv som prästen skulle vara personligt föredöme och genom sitt leverne verka till hjälp för omvändelsen av indianerna. Det var ett självklart krav att han skulle dela kyrkans värdegrund i alla avseenden och i sitt arbete utgå från den katekes som hade godkänts av biskopen.

En annan fråga rörde den ”mobilitet” som en del präster uppvisade. Av olika skäl övergav vissa sina församlingar och sökte sig till andra. Detta var i strid med de villkor på vilka prästen fått sitt förordnande. Därför skulle ingen som i förtid ville överge sin tilldelade församling i princip få arbeta i en annan församling, med mindre att det förelåg särskilda omständigheter.¹¹⁹

En präst som var ny i sin roll och som skulle göra sin första predikan, skulle hålla en låg profil och inte spendera pengar på ”lyx, pompa eller ståt”.¹²⁰ Han förbjöds hålla slavar för uthyrning eller handel. Däremot sägs inte att han inte fick ha slavar för egen räkning. Påföljden vid upprepad ohörsamhet kunde bli att prästen i fråga förlorade sina slavar, vilka i stället skulle göra samhällstjänst. Prästen fick heller inte ta emot betalning i samband med att han biträdde församlingsmedlemmar i enskilda ärenden.¹²¹ Vidare togs frågan upp om prästens bisysslor, varvid han strängeligen förbjöds att syssla med verksamhet som inte hörde till det religiösa uppdraget och absolut inte delta i det kommersiella livet.¹²²

I en annan skrivning säger konciliet att barn till präster inte fick ärva. Det som eventuellt testamenterats till prästs barn skulle konfiskeras och överlämnas till kyrkan. Dessa barn och deras mödrar, ”mancebas”, indianska älskarinnor, fick heller inte leva i prästens bostad.¹²³ Bara det faktum att företeelsen togs upp till diskussion och protokollfördes av konciliet styrker att den inte, som man vill tro, förekom sporadiskt utan i praktiken utgjorde ett mer utbredd problem. Att konciliet sedan ägnade tid

¹¹⁹ Ibid. I s. 241.

¹²⁰ Ibid. I s. 236.

¹²¹ Ibid. I s. 236. De slavar som åsyftas var svarta slavar.

¹²² Ibid. I s. 242.

¹²³ Ibid. I s. 236.

åt att besluta var barn till präster – och deras mammor – skulle bo, eller snarare var de inte skulle bo, avslöjar en relativisering av förekommande brott mot celibatlöftet. Man kan få intrycket att brott mot det senare var beklagligt men att det var än viktigare att kunna behålla en anständig fasad utåt.

Det kan förefalla som om den debatt om prästens bakgrund, moral och funktion, i kyrkan och i samhället, som länge pågått i Europa och som lett till de tridentinska besluten om en radikalt förändrad prästroll, inte överallt hade lämnat bestående intryck, i varje fall inte på alla präster som hade sökt sig till Peru. Oavsett orsakerna till den begynnande upplösningen av disciplinen, var det andra konciliets inställning klar – uppdraget som Guds tjänare var heligt och odelbart. Tendenserna till återfall i beteenden som hörde hemma i den förtridentinska perioden, skulle inte tillåtas i Peru.

Principerna och reglerna för undervisning och predikan i *la Instrucción* skulle gälla även i fortsättningen. Dessa utgjorde kärnan i den kristna läran och råkade i missionsprocessen ständigt ut för svårigheter av skilda slag. Dels var det frågan om språket, dels komplexiteten i den kristna läran sedd ur indiansk synvinkel.¹²⁴ Man kan ju föreställa sig att det inte var oproblematiskt för en missionspräst att, efter en komprimerad språkkurs enligt ”naturmetoden”, på det aktuella indianspråket förklara den obefläckade avlelsen på det sätt, som koncilietexten anvisar: ”det är som när ljuset passerar glaset och genomskinliga kroppar utan att förstöra det.”¹²⁵

Precis som för Loaysa blev språkfrågan en av de utmaningar som missionärerna hade att konfrontera. Insikten att denna utgjorde en nödvändig förutsättning för ett fungerande missionsprogram och var avgörande för missionens effektivitet, bekräftades tidigt. Det första konciliet redovisade tydligt sin inställning. Förmåga att kommunicera på indianernas språk gjordes till ett krav, och man prutade inte på sin målsättning – missionsprästerna måste behärska de vanligaste indianspråken. I jämförelse med hur Loaysa uttryckt sig i frågan i *la Instrucción* skedde nu en skärpning.

¹²⁴ Att det skulle finnas en omvänd komplexitet, dvs. att indianernas religiösa föreställningsvärld skulle vara svårförståelig rent intellektuellt, var väl inget som spanjorerna i gemen hade funderat särskilt mycket på vid den här tidpunkten.

¹²⁵ Conc. Lim. II s. 141: ”como es que la luz pasa por el vidrio y cuerpos transparentes sin corromperlos”.

Det var inte längre en rekommendation att prästerna skulle kunna indian-språken utan en direkt uppmaning.¹²⁶

Med det andra konciliet underströks återigen att prästerna måste prioritera förmågan att kunna kommunicera med sina indianska församlingsmedlemmar. Detta betydde i praktiken att det var de förra som skulle lära sig de ledande indianspråken. Man ville också lära indianerna spanska. Om man tidigare i enlighet med Loaysas manual hade bestämt att predikan och andra religiösa ceremonier i kyrkan skulle ske på latin eller spanska, fastställde konciliet nu att språket i kyrkan i första hand skulle vara indianernas eget. Om dessa förstod spanska, fanns det inga principiella hinder att använda det. Konsekvensen av konciliets beslut blev dock att prästerna i fortsättningen förutsattes behärska indianernas språk.¹²⁷

Konciliets beslut att prästerna måste lära sig indianspråken inkluderade att det var biskopens plikt att övervaka att så skedde. Han kunde där använda sig av ”kärleksfulla metoder eller tvångsmässiga” efter eget gottfinnande. De präster som inte levde upp till detta krav drabbades av indragning av lön, vilket kunde uppgå till för prästerna kännbara belopp.¹²⁸ Det hade nu gått över två decennier sedan Loaysa förde fram kravet att prästerna måste kunna göra sig förstådda på indianernas språk. Att detta redan nu måste upprepas, kan bara tolkas som att tidigare konciliebeslut inte hade respekterats.

Det andra konciliet tog inte många beslut beträffande den generella undervisningen utöver vad som rörde språkfrågan. Indianerna bearbetades dagligen på olika sätt med det kristna budskapet. Bland annat måste de före arbetets början gå till kyrkan för att be – ”varje fredag och onsdag, förutsatt att det inte avhölls någon religiös högtid, skulle prästen undervisa dem i katekesen.”¹²⁹ I samband med de katolska högtiderna bedrevs intensifierad utbildning, speciellt inför de stora helgerna vid jul och påsk. Det skall observeras att de indianer som i praktiken hade möjlighet att regelbundet gå till kyrkan, var de som bodde i dess relativa närhet.

¹²⁶ Ibid. I s. 10–11. Här sägs att undervisningen i bl.a. katekesen skulle ske på ett språk som indianerna förstår, det vill säga att man formellt lämnar det öppet vilket språk man skall tala på, så länge man kan kommunicera.

¹²⁷ Ibid. I s. 230.

¹²⁸ Ibid. I s. 240.

¹²⁹ Ibid. I s. 251.

För dem i församlingen som bodde mer än fem kilometer från kyrkan fanns inte något närvaroobligatorium.¹³⁰ De praktiska olägenheterna med indianernas traditionella boendeformer rönt trots allt viss förståelse.

Synen på indianen

Även om det första konciliet i princip inte beskriver indianerna som ointelligenta framställs de som underlägsna européerna, till exempel som att de var klena till förståndet, "es gente de poco entendimiento".¹³¹ Frågan är vad den typen av klichéartade uttalanden betydde. Protokollet från det första konciliet är fullt av beskrivningar av om, hur, när och på vilka villkor indianerna skulle införlivas i den kristna gemenskapen. Det finns inte så mycket som tyder på att man inte tilltrorde indianerna potential att kunna konverteras till kristendomen, trots vad man återkommande kommenterade om deras bristande intelligens. Man har kanske anledning att inte tolka textens nedsättande uttalanden om och recension av indianernas förståndsgåvor alltför bokstavligt. Även om det ansågs finnas brister i deras intellektuella förutsättningar, var dessa kanske inte värre än att de räckte till för att förstå det kristna budskapet.

Utöver ärenden som behandlats och beslut som tagits av det första konciliet, vilka nu i stor utsträckning repeteras och bekräftas, redovisar det andra konciliet relativt få egentliga nyheter. Man gör inga direkta uttalanden eller försök till bedömningar av indianerna och deras mänskliga kvaliteter i likhet med vad det föregående konciliet gjort. Synen på indianen tar sig mer oprecisa uttryck, vilket gör att man är osäker om den skall beskrivas som nedlåtande eller stödjande. Till exempel vill konciliet att samhället skall visa en allmänt faderlig, förlåtande och beskyddande attityd mot indianerna, vilket kan ses som nedlåtande för en modern betraktare. Kyrkan verkar vilja markera vikten av att det spanska samhället skall se på indianerna med sympati och förståelse, en fortsättning av en tendens som börjat visa sig både i Loaysas manual och under det första konciliet.

Man kan se dessa uppmaningar som ett symptom på att det i det spanska samhället fanns en uppfattning att indianerna behövde stöd och skydd. Kanske berodde detta inte bara på att de var en politiskt, ekono-

¹³⁰ Ibid. I s. 252.

¹³¹ Ibid. I s. 7.

miskt och socialt marginaliserad grupp, utan för att de av kulturellt betingade skäl saknade förmågan att på egen hand fungera inom ramen för det samhälle och regelverk som spanjorerna konstruerade efter europeisk förebild.

Rent praktiskt tar sig denna omtanke olika uttryck. Till exempel skall juridiska processer mot indianer, särskilt de fattigaste, tillämpas med en förenklad legal process och ”med faderlig kärlek, med undantag för kätteri och äktenskapsbrott”. Rättegångarna skall i princip vara kostnadsfria för indianerna. Det som orättmätigt har frångåtits dem, till exempel personliga ägodelar, skall återlämnas. Om det är osäkert från vem det har tagits, skall det skänkas till indianernas sjukhus och kyrkor.¹³²

Indianerna får inte hindras att delta i gudstjänst. Ibland ”övertalas” de till annan sysselsättning [av sina arbetsledare]. Inte heller får de tvingas till arbete i gruvor eller på coca-fälten. Det understryks att användning av coca är ett fördärv, mot vilket indianerna skall skyddas. Rättvisans representanter får inte acceptera att indianerna tvingas arbeta utan lön eller att svarta och mestiser tillåts leva bland indianerna.¹³³ Konciliet markerar på fler än ett sätt avstånd från att samhället kunnat utnyttja och bedriva rovdrift på indianbefolkningen.

I en liknande anda uppmanas också ”alla kyrkans tjänare att behandla indianerna humant och kärleksfullt”. Ingen präst eller deltagare i en visitation får bestraffa eller piska en indian ”hur skyldig han än må ha varit”. I direkt anslutning till detta sägs att ”indianer som brutit mot kyrkans lagar skall bestraffas på sätt som bestäms av biskopen, inte av den lokale prästen. Dessa straff skall vara personliga eller kroppsliga, eftersom indianerna inte påverkas av spirituella straff.”¹³⁴

I det andra konciliets sista ”capitulos” återges beslut som ger något motstridiga signaler i förhållande till den omtanke man i tidigare sammanhang visat indianerna: Bland annat sägs att man inte alltför lättvindigt skall acceptera anklagelser och juridiska stämningar mot präster och besluta om en legal utredning, om det inte handlar om en ”allvarlig anklagelse”.¹³⁵ Inte heller skall man i en rättslig process acceptera som fullgott vittne den indian som inte är kristen. Detta gällde även om det är en

¹³² Ibid. I s. 256.

¹³³ Ibid. I s. 239.

¹³⁴ Ibid. I s. 256.

¹³⁵ Ibid. I s. 255.

(ny-)kristen indian, om det fanns tillräckligt med andra vittnen, det vill säga spanjorer. Ingen präst skall vidare dömas, om han inte är närvarande när anklagelsen sker, och om inte rättegången äger rum på den plats, där han påstås ha begått brott.

Beträffande arbetet med att omvända indianerna till kristendomen redovisas inget egentligt nytt jämfört med vad som sägs i protokollet från det första konciliet. Möjligen skulle man kunna nämna de regler, vilka beslutades för de mycket gamla och ”andra oanvändbara”, sådana som uttryckt önskemål om att de ville låta döpa sig. Dessa önskemål skulle prästen lägga på minnet så att han i en senare situation kunde döpa dem, även om de hade förlorat förmågan att tala eller om de på annat sätt blivit gravt sjuka. Med tanke på hur ”gamla” i ett senare skede skulle komma att hänföras till samma grupp som ”los hechiceros” och därmed klassas som hedniska präster, är det intressant att ”gamla” som grupp i det här sammanhanget närmast omnämns med välvillig respekt. Sannolikt handlar det om två olika grupper av indiansamhällets äldre medborgare, dels rena åldringar utan ambitioner att aktivt påverka de yngre generationerna i religiöst hänseende, dels om de äldre indianer som valt att aktivt verka för att indiansamhället inte skulle svika sina traditionella andliga värden och symboler.¹³⁶

En annan kategori, ”los curacas”, hövdingarna, definierades som den grupp som man från kyrkans sida skulle vara alldeles särskilt rädd om. De hade stor, ibland mer eller mindre oinskränkt, makt över sin grupp, och det gällde för kyrkan och myndigheterna i övrigt att ha dem på sin sida. Konciliet underströk att de skulle behandlas med kärlek och respekt. De civila institutionerna uppmanades att behandla dem välvilligt och samtidigt kontrollera att spanjorer inte med ord eller handling mishandlade dem. ”Tron och frälsningen för indianerna beror på hövdingarnas vilja och auktoritet.”¹³⁷

Indianernas traditionella religion och förhållande till övernaturliga makter utpekades av det första konciliet som ett hinder för genomförandet av den kristna missionen. Något som komplicerade problemet var att företeelser i indianernas tillvaro som spanjorerna definierade som en del av den religiösa sfären, var integrerade i indianernas återkommande ritualer, seder och bruk. Skördesåsongen inramades av ritualiserade fester,

¹³⁶ Ibid. I s. 251.

¹³⁷ Ibid. I s. 255.

då den indianska befolkningen åkallade högre makter och sina förfäder för att säkra alla goda makters medverkan till bästa möjliga resultat av det agrara arbetet. Huruvida dessa institutionaliserade evenemang skulle klassificeras som religiösa eller inte, var sannolikt inte enkelt att avgöra, speciellt inte för den spanske prästen. Förenklade tolkningar utifrån en annan kulturell utgångspunkt ledde lätt till felaktiga slutsatser. Kommunikativ ofullkomlighet accentuerade problemet.

Om avskaffandet av synliga kvarlevor av indianernas traditionella religion enbart hade nämnts i förbigående i *la Instrucción*, lyftes detta problem upp till högre rang av det första konciliet. Man ansåg här att så länge som det vid sidan av den nykonstruerade, sårbara kristna kyrkan levde kvar traditioner, ritualer och inte minst konkreta föremål av religiös betydelse, hade missionen ett kvarstående problem. Dessa relikier från svunna tider var samtidigt något som gjorde tillvaron mer uthärdlig för indianerna. De symboliserade en värld som innehöll för indianerna välbekanta och trygga begrepp, och de fyllde tillvaron med en andlig mening som i någon mån kompenserade alla andra förluster som deras samhälle utsatts för.

För den vita befolkningen utgjorde de dock bevis för den barbariska religion indianerna tidigare bekänt sig till, en religion vars efterlämnade symptom fyllde de spanska prästerna med avsmak. Så länge dessa relikier existerade, fanns det enligt det första konciliet en risk att de indianer, vilka man hade lyckats omvända till kristendomen, skulle återfalla och upprepa sina ”tidigare [religiösa] misstag”. Bland annat av detta skäl bestämde konciliet att alla byggnader och föremål, som på något sätt kunde definieras som indianska kultobjekt, skulle rivas ned, brännas eller på annat sätt förstöras. Om det var praktiskt möjligt, skulle man sedan på tidigare hedniska kultplatser uppföra en kyrka eller placera ett kors som en markering av vem som stod som segrare i den religiösa striden.¹³⁸

En av de största svårigheterna för de spanska missionärerna var rimligtvis mångfalden av ”hedniska symptom”, det vill säga aktiviteter och föremål som missionärerna ansåg ha ett hedniskt innehåll eller betydelse (”huacas”). Ett sådant var förekomsten av ceremoniella byggnadsverk som tempel och offerplatser, ett annat traditionen att bevara olika typer av föremål med någon form av spirituellt betydelse, alltifrån ”malquis” (mumifierade förfäder) till amuletter och olika magiskt laddade figurer

¹³⁸ Ibid. I s. 8.

som man hade i sitt hem eller höll gömda på hemlig plats. Ett tredje var riter och traditioner med – fortfarande enligt de katolska prästerna – hednisk symbolik, ofta kopplade till den agrara cykeln. Som hedniskt kunde också ses dyrkandet av olika väderfenomen samt stjärnbilder, enstaka stjärnor och planeter.¹³⁹

Ett praktiskt problem i sammanhanget var att de indianer som hade kristnats ofta levde kvar i sina familjer, där det inte var självklart att alla var omvända. Det ligger nära till hands att anta att detta kunde leda till att de nykristna utsattes för viss press av övriga familjemedlemmar. Konciliet varnade också prästerna för att de nyligen kristnade kunde komma att påverkas av sina hedniska familjer.¹⁴⁰ En lösning bestod (för prästen) i att försöka hålla kontinuerlig kontakt med dem som nyss vunnits över till kristendomen och samtidigt söka vinna över resterande familjemedlemmar. Man kan ju förstå varför det, där så var möjligt, legat en viss poäng i att döpa indianerna ”en masse”, så att man täckt in hela familjer och byar och åtminstone teoretiskt minskat problemet med familjepåtryckningar.

Ett tidigt identifierat mål för kyrkans lagstiftning var de indianska prästerna, ”los hechiceros”. Dessa utpekades som ett konstant hot mot de kristna indianerna och mot missionen i sin helhet. Om den familj, där ännu inte alla medlemmarna hade konverterat, utgjorde ett hot mot den nysådda tron hos den kristne, var den i indiansamhället inflytelserike hedniske prästen ett inte mindre hinder för att den kristne indianen skulle kunna förbli sin nyförvärvade Gud trogen. De indianska ledarna, curacas, och de indianska prästerna hade ett starkt grepp om sina stamfränder. Det gällde för missionen att tidigt vinna curacas för den kristna tron, dels för att indianerna var benägna att följa sina politiska ledare, dels för att skapa en motvikt till de religiösa ledarna. Att de senare, vilkas position och existens hotades av kristendomens förespråkare, definierades som ett av huvudproblemen för missionen är logiskt.¹⁴¹

Om det första konciliet i Lima hade försökt uppmärksamma och uttryckt oro för konsekvenserna av indianernas tidigare religiösa liv, betonade det andra konciliet i än högre grad sina bekymmer för utvecklingen och kon-

¹³⁹ Arriaga s. 26–27.

¹⁴⁰ Conc. Lim. I s. 14–15.

¹⁴¹ Ibid. I s. 21–22.

ciliebesluten tyder på att kyrkan blivit mer på sin vakt.¹⁴² Man misstänkte bland annat att indianerna använde sig av de kristna, religiösa högtiderna, till exempel firandet av Corpus Christi, som täckmantel för att kunna fortsätta utöva sina traditionella religiösa fester.¹⁴³

De som prästen kom på med att på det här sättet utöva sina gamla riter, skulle han i fortsättningen rapportera, fängsla och sända till biskopen för bestraffning ”con todo rigor” (med största stränghet). De indianer som hade kristnats skulle, i möjligaste mån, hållas avskilda från dem som ännu inte hade nåtts av eller accepterat det kristna budskapet. En hednisk ”smittohärd” som ju uppmärksammas redan av det första konciliet utgjordes av det stora antalet indianska präster av olika dignitet. Man ansåg sig nu ha kommit fram till att man måste göra något åt dessa på grund av den propagandarisk de representerade inom indiansamhället. Straffen för verksamhet som kunde kopplas till dem, sattes allt hårdare. Konciliet ger en detaljerad uppräknig av ett antal sådana hedniska traditioner och ceremonier.¹⁴⁴

Vidare pekade man ut indianernas dryckenskap som ett allmänt otyg och elände: ”Tron på Jesus Kristus kommer inte att omfatta indianerna, med mindre än att dryckenskapens synd kan hejdas”.¹⁴⁵ Allt intag av alkohol fördömdes i princip, med enstaka undantag. Till exempel fick hövdingarna fortsätta med de fester som de brukade genomföra utomhus, ”om de firades med moderation och om de hade ett gott syfte”. Detta senare avsåg att fattiga och främlingar skulle erbjudas gratis mat och dryck. Däremot skulle hövdingarna tvingas upphöra med traditionen att bjuda in unga flickor, som tidigare fått delta i stället för fruarna.¹⁴⁶

Kyrkans ledning och missionen

Lika lite som Loaysas *la Instrucción* var avsedd utgöra en arena för kritik mot kyrkan eller dess ledning, var de två första koncilierna det. Om Loaysas skrift på grund av sin karaktär och utformning uteslöt den från att kunna fungera som ett internkritiskt medium, skulle man emellertid

¹⁴² Ibid. I s. 253–254.

¹⁴³ Ibid. I s. 252.

¹⁴⁴ Ibid. I s. 252.

¹⁴⁵ Ibid. I s. 254.

¹⁴⁶ Ibid. I s. 255.

inte utesluta att koncilierna och deras sammanfattande beslutsprotokoll kunde fungera i en sådan roll. Konciliet i Trento är ett känt exempel på hur man uttalade stark kritik mot enskilda präster/biskopar och mot kyrkan själv och dess ideologiska fundament.

Bakgrunden till det tridentinska mötet var som bekant helt annorlunda än de som gällde för de regionala mötena i vicekungadömet. De senare syftade i betydande utsträckning till att samla kraft kring den missionära uppgiften. Dagordningen för det första konciliet i Lima innebar därtill att man skulle fastställa de grundregler efter vilka den peruanska kyrkan skulle arbeta. Inte minst gällde detta liturgin, som på ett pedagogiskt sätt skulle göras tillgänglig för indianerna. Agendan för konciliet upptog även punkter som avsåg den spanska delen av befolkningen. För denna förelåg ett akut behov att konstruera en praktiskt fungerande kyrklig verksamhet, allt var inte inriktat på missionen. En målsättning för det första konciliet var alltså att skapa ett rättesnöre för prästernas agerande i och utanför kyrkan, i och utanför prästrollen. Inte minst hade man känt ett behov av att kunna reglera de förutsättningar som skulle villkora indianernas rätt och möjlighet att ta del av sakramenten.

Samstämmigt med Loaysas uppfattning beslutade konciliet att varje vuxen indian som ville bli döpt, först till fullo skulle ha förstått vad sakramentet representerade. Man befارade att ett accepterande av sakramentet, baserat på annat än individens personliga övertygelse, riskerade urholka betydelsen av och respekten för detta. En åtgärd för att motverka detta utgjordes av konciliets beslut att alla indianer från åtta års ålder obligatoriskt skulle genomgå en grundutbildning i den kristna läran. Här följer texten i stort Loaysas manual. Behovet av tydligare principer och ett regelverk som inte erbjöd alltför hög grad av tolkningsutrymme var uppenbart, inklusive sanktioner för ohörsamhet.¹⁴⁷

Man kan av detta sluta sig till att det i viss utsträckning förelegat en öppen tolkning av vilka regler som gällde och att det lämnats åt prästen att förstå och avgöra förutsättningarna i varje enskilt fall. Som konciliet såg det, fanns här en fara för godtycke. I förhållande till *la Instrucción* innebar konciliets beslut dock ingen större kursändring, utan i huvudsak utökade och mer preciserade detaljer i problembeskrivningen. Dopet var det sakrament som inom ramen för det missionära arbetet framstod som mer symbolladdat än övriga. Det markerade skiljelinjen mellan hedning

¹⁴⁷ Ibid. I s. 9.

och kristen, mellan Guds och djävulens revir. Frivillighet var ett nyckelord i sammanhanget – att ha blivit en sann kristen skulle inte vara resultatet av plikt känsla eller, ännu mindre, av att våld använts. Övriga sakrament var logiska konsekvenser av dopet för den som valt att bli kristen. Det var i princip uteslutet att få ta emot andra sakrament för den som inte var döpt, vilket inte hindrade att det förekom.

Konciliet underströk att det var förbjudet för icke-kristna att närvara vid predikningar och genomförandet av andra religiösa ceremonier i kyrkan, till exempel olika sakrament. De kristna mysterierna och sakramenten skulle i fortsättningen vara förbehållna dem som blivit legitimt döpta och upptagna i den kristna gemenskapen. Ett skäl till förbudet var att man ville undvika att indianerna saboterade mässan ”genom att göra sig roliga över den”. För att säkerställa att detta förbud följdes, ställde man vakter vid kyrkans ingång för att kunna avvisa obehöriga. Samtidigt som man ville hålla dem som inte var kristna utanför kyrkan, var det viktigt att de som var döpta och kristna verkligen kom till de utlysta högtiderna.¹⁴⁸ Kontrollen gällde sålunda både obehörig närvaro och otillåten frånvaro.

Den katolska kyrkan stötte i det andinska Peru på många slag av vad man uppfattade som oacceptabelt mänskligt beteende, först bland indianbefolkningen så småningom även bland den spanska befolkningen. Formerna för samlevnad mellan man och kvinna var ett sådant. Indianerna hade givetvis haft sina regler för familjebildning, inklusive dem med nära släktingar. Att det skulle bli en utmaning att förändra deras sedvänjor för hur man och kvinna levde tillsammans och hur man bildade familj, blev snart de flesta präster medvetna om. Det handlade om sedvänjor som var rotade sedan århundraden, skapade utifrån lokala traditioner som i förlängningen handlade om släktets överlevnad. Många av de indianska männen hade av hävd levt med fler än en kvinna under äktenskapsliknande former. En sådan samlevnad kunde godkännas i efterhand av kyrkan. Särskilt gällde detta dem som hade en viss social ställning, vilket innebar att det oftast handlade om hövdingar.

Det första konciliet beslutade att för dem som hade bildat familj enligt inhemsk tradition, var det med den kvinna som blivit den första ”hust-

¹⁴⁸ Detta gällde dem som bodde inom rimligt avstånd från kyrkan, vanligtvis en spansk legua (cirka 5 kilometer).

run” som mannen skulle kunna ingå ett kristet äktenskap. Om det inte gick att slå fast vem som var den första, fick man gifta sig med den som man föredrog bland familjens olika vuxna kvinnor.¹⁴⁹ För att skapa ordning i indianernas ”kaotiska och syndfulla” familjeliv tog man således fram en uppsättning regler.¹⁵⁰ I princip kan man säga att det från kyrkans sida visades prov på avsevärd pragmatism, när man inte sällan beslutade om undantag som stred mot de stränga äktenskapslagar som gällde för den spanska befolkningen.¹⁵¹

När det andra konciliet startade hade det tridentinska mötet avslutats. Dess stränga syn på brott mot kyrkans regelverk började nu sätta tydliga avtryck i den katolska omvärlden. Trentos beslut var i princip tvingande för den kanoniska lagstiftningen varhelst den katolska kyrkan etablerades. Kyrkan betonade vikten av att äktenskapet för indianerna skulle förklaras vara ett sakrament som bekräftade den heliga föreningen i Guds namn mellan man och kvinna. Man föreslog att unga tidigt ingick äktenskap för att om möjligt minska risken för utomäktenskaplig synd. Vidare uppmanades prästerna försäkra sig om att indianerna inte hade tvingats till äktenskap av sin encomendero – äktenskapet skulle vara frivilligt.¹⁵²

Prästernas undersökningsplikt inför en vigsel inkluderade att kunna bekräfta att respektive äktenskapskandidat var vederbörligen döpt och initierad i den kristna läran. Det var viktigt att före ingåendet av äktenskap göra en utfrågning bland indianerna i samma by om det dem veterligt fanns några hinder för att genomföra äktenskapet, i första hand om någon av parterna inte var döpt, trots att han/hon kanske påstod sig vara det. Ingen lokal församlingspräst fick vidare på några villkor tillåta annullering av ingånget äktenskap. Eventuella förslag i den riktningen skulle hänvisas till biskopen.¹⁵³

Förutom dopet och äktenskapet, som var de sakrament som fick mest utrymme i protokollet från det första konciliet, var det av övriga sakrament bikten som behandlades. Inför ett ständigt stigande antal ”nya krist-

¹⁴⁹ Conc. Lim. I s. 15.

¹⁵⁰ Ibid. I s. 16.

¹⁵¹ Ibid. I s. 17: ”los curas [...] viendo que hay causas para ello” (när prästerna anser att det finns skäl).

¹⁵² Ibid. I s. 248.

¹⁵³ Ibid. I s. 248.

na” och trots brist på präster restes kravet att kristna indianer skulle bikta sig minst en gång om året och då i samband med påsk. Ansvaret för att så skedde låg hos församlingsprästen och i förlängningen biskopen. Om ordinarie prästs bristande språkliga förmåga omöjliggjorde genomförandet av ett visst sakrament skulle om möjligt språkkunnig präst tillkallas från annan församling.¹⁵⁴

Att bikta sig framhölls som ett absolut måste. Prästen hade ansvar för att de som hade begått någon av dödssynderna bekände sin synd utan att utelämna någonting. Detta gällde synder utan inskränkning, det var inte den enskildes sak att avgöra. Om den biktande inte lämnade ut alla sina synder, var bikten utan effekt och dessutom en synd i sig, om undanhållandet var avsiktligt.¹⁵⁵ Det var viktigt att prästerna verkligen ansträngde sig att övertyga indianerna att de skulle rannsaka sitt samvete så att detta var helt rent efter bikten. Det var nödvändigt att ångern var total och ärligt menad. Prästen gav i samband med bikten ett absolut tystnadslöfte.

För de präster som inte behärskade indianernas språk, gällde att de i vissa situationer fick ta hjälp av tolk för att förbereda den biktande, särskilt när det handlade om en indian som låg inför döden och det saknades annan präst som kunde det lokala språket. Bikten skulle då anses kunna genomföras när prästen med hjälp av tolk övertygat indianen att känna smärta inför sina synder och på annat sätt förberett honom för sakramentet. Skälva bikten skulle dock genomföras utan tolk!¹⁵⁶

För övriga sakrament påtalades, att ”eftersom indianerna var oerfarna i sin tro”, skulle man även där vara återhållsam med till vilka av dem som sakramenten skulle erbjudas. Tills de hade ”mognat i kunskap”, borde man förutom dopet endast tillåta dem att gifta och bikta sig. Präster i den högre hierarkin kunde efter eget gottfinnande göra undantag, till exempel med konfirmationen. Inte ens ”den heliga nattvarden” var utesluten i vissa fall.¹⁵⁷ Detta kunde gälla sjuka eller gamla, som inte var religiöst förberedda och saknade tillräckliga kunskaper om den kristna tron.¹⁵⁸

Det generella intrycket är att den kyrkliga ledningen med det första konciliets beslut förordade att sakramenten skulle användas med urskill-

¹⁵⁴ Ibid. I s. 19.

¹⁵⁵ Ibid. I s. 247.

¹⁵⁶ Ibid. I s. 248.

¹⁵⁷ Ibid. I s. 15.

¹⁵⁸ Ibid. I s. 10.

ning. Av dessa var det några som blev mer använda än andra, närmare bestämt dopet, äktenskapet och bikten.

Med det andra konciliet beslutade kyrkan att, i samband med dop av vuxna indianer, måste prästen i fortsättningen använda sig av en katekes skriven på indianernas språk. Tidigare hade kyrkan bestämt att indianerna måste förstå innebörden av de olika sakramenten, innan de kunde anses förberedda. Nu återkom konciliet till nödvändigheten av att språkbarriären eliminerades. Kravet om förbättrad språkkompetens ställdes denna gång på prästen. Skärpningen innebar att man krävde att undervisningen inte bara skedde på spanska utan att speciellt de viktigaste bönerna lärdes ut på indianernas eget språk. Dopets sakrament skulle genomföras utan att innebörden kunde förvanskas på grund av parternas svårighet att förstå varandra.¹⁵⁹ Ett annat krav av liknande karaktär var bestämmelsen att en indian som bedömts redo att bli döpt, först måste separera från sin eventuella illegitima ”fru”. Det kunde röra sig om en kvinna som presenterades som ”styvmor, syster, svägerska” eller annan nära släkting. Samlevnad med den typen av ”maka” var inte godkänd av den katolska kyrkan.¹⁶⁰

Ytterligare en regel, som det andra konciliet introducerade, innebar att det i varje by skulle finnas en person, en lekman, som i prästens frånvaro kunde genomföra dop. Denna person utsågs av ansvarig präst, kontrollerades och godkändes av biskopen. Man kan ju undra varför det var så viktigt att i varje stund kunna genomföra ett sakrament, att man måste engagera en icke tidigare auktoriserad eller utbildad lekman. Detta gällde dessutom ett sakrament som enligt de nya reglerna krävde en i detalj definierad förberedelse på minst en månad för att kyrkan skulle försäkra sig om att den som skulle döpas var värdig och förberedd att ta emot sakramentet.¹⁶¹ Det ligger något motsägelsefullt i hur de formella kraven utformades och skärptes för att en enskild indian skulle kvalificera sig för att döpas, samtidigt som kravet på den, som i prästs frånvaro hade mandat att godkänna en ”dopkandidat” och genomföra sakramentet, inte förefaller alltför betungande.

Avslutningsvis kan nämnas att konfirmationens sakrament omnämns mycket kortfattat av det andra konciliet. Det var viktigt att biskopen såg

¹⁵⁹ Ibid. I s. 240 och 244.

¹⁶⁰ Ibid. I s. 245.

¹⁶¹ Ibid. I s. 246.

till att de indianer som var döpta också konfirmerades. Förutsättningen var att de hade rent samvete eller ”åtminstone visade att de ångrade sig”.¹⁶² Övriga sakrament tog inget större utrymme. Såttillvida följde man mönstret från föregående koncilium.

Under den första missionsperioden kan man notera en begynnande lagstiftning. För att inskräpa respekt för det budskap man gick ut med krävde ledningen för kyrkan att detta omgavs av ett regelverk som definierade vad som var tillåtet och vad som inte var det, samt vilka påföljderna blev för dem som inte höll sig på rätt sida om lagens rāmärken. Frivillighet ersattes mer och mer av tvingande regler. Speciellt gällde detta de indianer som var döpta, det vill säga som skulle betraktas som kristna.

När det första peruanska konciliet inleddes, hade bara ett halvt decennium förflutit efter det att Loaysa gav ut sin *la Instrucción*, egentligen bara tre år om man utgår från den reviderade upplagan från 1549. På grund av den korta tid som gått och med Loaysa som fortsatt tongivande inom den peruanska kyrkan, har man anledning förvänta sig att den missionära inriktning samt de beslut som det första peruanska konciliet nu redovisade, i stort skulle stämma överens med de principer och bestämmelser som publicerats i *la Instrucción*. Man kan väl säga att detta också blev fallet.

Konciliet förtydligade reglerna för hur indianerna skulle kunna inordnas i ett rättfärdigt, kristet liv.¹⁶³ Respekt för regelverket förutsatte kännbara sanktioner. Konsekvenserna av överträdelser måste vara logiska och förutsägbara. Sålunda uttryckte sig konciliet i mer konkreta termer än vad Loaysa tidigare gjort beträffande brott och straff. Det man betraktade som förbrytelser kunde vara allt från att en indian gift om sig utan att vara skild till att han inte deltagit i firandet av de obligatoriska högtiderna, inte biktat sig eller att han av något skäl låtit döpa sig en andra gång.¹⁶⁴ Straffskalan innehöll fysiska, ekonomiska och vanhedrande straff; dessa kunde innebära påföljd i form av husarrest, offentligt prygel och konfiskation av egendom. Ett av de mest kännbara och förnedrande

¹⁶² Ibid. I s. 246–247.

¹⁶³ Ibid. I s. 7 och 9.

¹⁶⁴ Ibid. I s. 18.

straffen var att tvingas till avkapning av det traditionellt långa håret. Indianen kunde också sättas i stock, till publikt åtlöje.¹⁶⁵

Indianernas övertramp av reglerna/lagarna ursäktades till en början ”på grund av bristande förstånd och otillräcklig mission” när man tyckte att de saknade förståelse för obligatoriet att bikta sig.¹⁶⁶ Återkommande ohörsamhet såg man från kyrkans sida däremot strängare på. Demonstrerat ointresse för plikten att bikta sig bestraffades hårt för dem som var hövdingar. I syfte att skapa respekt för kravet på obligatorisk närvaro vid påbjudna religiösa högtider och regelbundet deltagande i mässan, beslutade det första konciliet att bestraffa frånvaro. Enstaka uteblivanden kunde medföra piskning på offentlig plats, upprepade innebar att man riskerade beläggas med fängsel och sättas i stock på allmän plats.¹⁶⁷

Det var ingen större hemlighet att många indianer var emot den kristna begravningsceremonin och i synnerhet att den avlidnes kvarlevor placerades under jord. Detta förde med sig att de ibland valde att efter genomförandet av den kristna begravningsritualen i hemlighet gräva upp den avlidnes kropp och föra denna till en av sina egna, traditionella begravningsplatser. Vid upptäckt blev påföljden fängelse och piskstraff. Konsekvensen för den eller dem som organiserade att hustrur och tjänare följde sin huvudman i döden beslutades inte i församlingen utan av biskopen.¹⁶⁸

De värsta brotten ansågs förknippade med olika former av återfall i vad man ansåg vara hedniska beteenden, oavsett om detta innebar att någon blivit avslöjad med att tillbe sina gamla gudar eller att ha besökt en indiansk präst för att ta hans råd i ett enskilt ärende. Om Loaysa i sin missionshandbok inte varit helt konkret angående hur i det senare fallet straffutmätning skulle ske, var konciliet desto tydligare. Den som i första hand skulle straffas var den indianske prästen, först genom att hans verksamhet officiellt fördömdes, sedan genom att man dömde honom till ett kännbart straff. Upprepad aktivitet ökade sedan straffpåföljden successivt, så att den kunde komma att omfatta både kroppsligt straff, fängelse och konfiskation av egendom.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Ibid. I s. 19–20.

¹⁶⁶ Ibid. I s. 19.

¹⁶⁷ Ibid. I s. 14.

¹⁶⁸ Ibid. I s. 21.

¹⁶⁹ Ibid. I s. 20–21.

Om en kristen indian bröt mot de religiösa grundreglerna var detta likställt med kätteri. Kättare straffades hårdare än hedningar. Straffen för kristna indianer kunde vara offentligt prygel, fängelse, förlust av håret eller konfiskation av egendom.¹⁷⁰ Spanjorerna fastställde detaljerade regler som utgick från central kanonisk lag med viss anpassning till de särskilda omständigheterna i den situation och det samhälle i vilket indianerna levde, pragmatiskt och hårt, dock knappast inkvisitoriskt – än så länge.

Femton år senare bekräftade kyrkan vid det andra konciliet många av de tidigare tagna besluten. Man markerade nu vikten av att den religiösa disciplinen upprätthölls. Som förut gällde att för överträdelser av rådande bestämmelser inom kyrkans ansvarsområde skulle utmätas någon form av straff. Många av de beslut som tagits av det första konciliet står sig genom det andra konciliet. Många handlade om detaljer och förtydliganden, dock inte alla. Vissa skrivningar i det andra konciliets protokoll kan förefalla något motsägelsefulla. De aktuella besluten, som redovisas i capitulos 115–117, slår först fast ”att indianer som är olydiga och bryter mot kyrkans bud skall straffas” enligt kanonisk rätt utan att närmare gå in på vad detta innebar i praktiken. Sedan säger man att ”alla kyrkans präster skall behandla indianerna humant och med kärlek”, innebärande att ”ingen präst eller inspektör får bestraffa, skada eller piska någon indian, hur skyldig denne än var, än mindre skära av honom håret”. Om så skedde straffas prästen med böter eller på annat sätt, beroende på omständigheterna.¹⁷¹

I det senare fallet framgår inte om det gäller kristna eller odöpta indianer. I fallet dessförinnan talas det om ”att bryta mot kyrkans lagar...”, vilket möjligtvis kan tolkas som att det gäller döpta, det vill säga per definition kristna indianer. I det aktuella sammanhanget skulle detta kunna tydas som om straffen för döpta respektive odöpta indianer var olika. De som inte hade döpts och sorterats in i den kristna fällan och alltså fortfarande var hedningar, hanterades med mildhet. De som var döpta och initierade i den kristna tron och som bröt mot det katolska regelverket, straffades i egenskap av kättare. Att de kristna indianer som ansågs vara kättare skulle bestraffas hårt var inte ägnat att förvåna. Brott mot gäl-

¹⁷⁰ Ibid. I s. 22.

¹⁷¹ Ibid. I s. 256.

lande lag skulle beivras. Det rörde sig om en breddning av vad som föll under definitionen ”straffbara handlingar” samt en viss upptrappning av straffskalan. Egentligen handlade det om en logisk framskrivning av en redan konstaterad tendens från det första konciliet.

De kristna prästerna hamnade också i fokus för den kyrkliga lagstiftningens intresse. Till exempel sågs försummelse mot kravet att lära sig indianernas språk inte med blida ögon. En förstagångsförseelse medförde böter motsvarande en tredjedel av prästens årslön medan återfall bestraffades ”i enlighet med brottet[-s storlek] och beslutades av biskop eller hans inspektörer”. Likaså var det belagt med strängt straff att inte respektera de villkor som reglerade den tid en präst måste bli sin församling trogen och när han undantagsvis kunde lämna den. Straffet kunde handla om suspension och/eller böter.¹⁷² Präst som temporärt lämnade sin församling bötfälldes genom lönereduktion motsvarande den tid som han varit frånvarande.¹⁷³ Minst sju gånger per år skulle varje bosättning inom församlingen besökas. ”För varje uteblivet besök böte prästen 20 pesos”, vilket beroende på lön kunde utgöra 4–5 % av årslönen. Präst som trots förbud inlät sig på kommersiell verksamhet bestraffades med kännbar, ekonomisk sanktion. När präst lämnade sin bostad för resa eller bara tillfälligtvis, fick han inte medföra vapen. Överträdelse bestraffades med böter samt konfiskation av vapnen.¹⁷⁴

Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha* *a la provincia de Chucuito, 1567*

Inledning

Trettiofem år efter inledningen av den spanska ockupationen skrev Garcí Diez 1567 en rapport om situationen i Chucuito, en provins i Collasuyu, tidigare en av de fyra regioner i vilka inkariket var uppdelat. Collasuyu var, räknat från huvudstaden Cuzco, den sydligaste av dessa regioner, omfattande delar av nuvarande andinska Peru, Bolivia, Chile och Argentina. Garcí Diez redovisning var i omfattning och djup den första i sitt slag och syftade till att för myndigheternas räkning ta fram en detaljerad

¹⁷² Ibid. I s. 241.

¹⁷³ Ibid. I s. 242.

¹⁷⁴ Ibid. I s. 243.

lägesbild för provinsen Chucuito. Bland annat ville myndigheterna kartlägga skatteunderlaget för den i distriktet bosatta lupaca-stammen samt få ett mått på vilka resultat missionen hade åstadkommit efter de första åren av sin verksamhet.¹⁷⁵

Den inspektionsresa, *visita*, som Garci Diez utförde och redovisade genom sin rapport, var en i en rad av administrativa kontrollåtgärder som introducerades under uppbyggnadsfasen av det koloniala Peru.¹⁷⁶ De personer som utgjorde den bärande enheten i Diez' visitationsgrupp bestod, förutom av honom själv, av en "alguacil" (konstapel), en tolk och en skrivare. Utöver den formella återgivningen av vad de intervjuade hade att framföra som svar på i förväg utformade frågor, skulle Diez' rapport också innehålla en "parecer", det vill säga hans egen personliga utvärdering av undersökningen.¹⁷⁷

För att minska risken att de intervjuade inte lämnade sanningsenliga vittnesmål inkluderade han även indianer, inklusive hövdingar och barn, i sitt följe vilka hade till uppgift att ställa sådana frågor som förutom språket krävde förståelse för den lokala kulturen. Till exempel kunde barnen vara behjälpliga med att reda ut de för spanjorerna krångliga sammanboendeformerna, varför det föreföll finnas så många änkor et cetera.¹⁷⁸

Garci Diez hade kommit till las Indias "en pos de oro, de celebridad y de prestigio", ("i sökandet efter guld, berömmelse och ära"), en soldat bland många som ville bli förmögen och skaffa sig en ställning i det samhälle som etablerades i de nya kolonierna.¹⁷⁹ Till hans bakgrund hörde att han tidigt hade solidariserat sig med den kungliga sidan i de inbördesstrider som plågat Peru efter erövringen. Under en tid före utnämningen till inspektör var han statlig tjänsteman ("corregidor") med administrativt ansvar för samma distrikt som han sedan skulle komma att inspektera. Hans personliga erfarenheter av och kunskaper om det tidigkoloniala Peru, inte

¹⁷⁵ Murra s. 421.

¹⁷⁶ Waldemar Espinoza Soriano, "Biografía de Garci Diez de San Miguel: Corregidor y Visitador de Chucuito", i Garci Diez s. 394–395.

¹⁷⁷ Espinoza Soriano s. 396–397 och Murra s. 421–442.

¹⁷⁸ Garci Diez s. 207.

¹⁷⁹ Enligt Espinoza Soriano s. 380.

minst den aktuella provinsen, samt hans konsekventa lojalitet mot statsmakten meriterade honom väl för uppdraget.¹⁸⁰

Garci Diez' rapport är ett unikt dokument i sin genre. Hans observationer är så vitt man vet de tidigaste som förmedlats från denna del av det koloniala Peru. Det som i rapporten är av speciellt intresse för min undersökning är hans iakttagelser och reflektioner på det religiösa planet, vilka baserar sig på intervjuer och diskussioner med både indianer och européer, de senare i första hand handelsmän och statliga funktionärer. Förutom en sammanfattning av dessa samtal levererar han i enlighet med sina instruktioner sin personliga analys och uppfattning av visitationens resultat. Denna är inte alltid i överensstämmelse med de påståenden som speciellt den spanska befolkningen gör. Enligt honom berättar vissa av hans vittnen "som amatörer" och andra begränsas av att "de bara kan berätta om det som de ser i de sju största samhällena". Där bor de styrande och rikaste, de som aldrig kommer i kontakt med de andra, det vill säga indianerna."¹⁸¹

Prästen i missionen

Bland Garcí Diez' observationer av religiös karaktär framstår hans synpunkter på prästen som relativt rikhaltiga och i viss utsträckning också färgade av hans personliga omdömen.¹⁸² Den intressantaste informationen om och kritiken av prästen kan sammanfattas till två huvudområden – ekonomiskt utnyttjande av indianerna samt prioritering av egennyttan framför missionsarbetet. En fråga som återkommer regelbundet är hur de intervjuade uppfattade att "la doctrina", missionen, fungerade, en annan hur bemanningen av de kyrkliga funktionerna såg ut: fanns det tillräckligt många munkar/präster och besökte de regelbundet sina församlingar? Hur fungerade samexistensen med de indianer som de förväntades kristna, det vill säga agerade de enligt sitt uppdrag eller förekom det "avvikelser"?

Ett uppenbart problem för missionen ser Garcí Diez i bristen på präster.¹⁸³ Denna medförde enligt flera intervjuade att "missionen fungerade

¹⁸⁰ Ibid. s. 396.

¹⁸¹ Garcí Diez, cit. i Murra s. 421.

¹⁸² Det handlar i praktiken mera om munkar ("religiosos") från de olika religiösa ordnarna än sekulära representanter för kyrkan.

¹⁸³ Garcí Diez s. 47–48.

mindre väl, i vissa fall inte alls”. Det framgick dock vid intervjuerna att det fanns de som var av motsatt uppfattning, även om de var i minoritet.¹⁸⁴ Situationen förvärrades samtidigt av att en del av de präster som fanns, uppenbarligen – enligt de intervjuade – valde att inte besöka alla indianska bosättningar inom sina församlingar utan föredrog att stanna i bekväm närhet till sin egen bostad. Man drog sig för att ge sig ut på fältet, eftersom detta kunde innebära betydande strapatser.¹⁸⁵

Prästernas tid och vardag kunde således upptas mer av ett tröttsamt och riskfyllt resande än av det egentliga arbetet som präst. Bättre att avstå en tidskrävande och osäker färd på de ofta obefintliga vägarna och dessutom slippa riskera livet. Besöken på fältet var enligt Diez inte bara sällsynta, utan när de väl genomfördes skedde detta i en alltför högt uppskruvad arbetstakt.¹⁸⁶

Prästernas korta förordnanden var en annan källa till missnöje. När en präst av något skäl hade förflyttats, kunde det dröja innan ersättare anlände. Diez påstår att förflyttningarna berodde på beslut tagna av prästernas överordnade. Hur det än förhöll sig med detta, var de korta tjänstgöringstiderna till stor nackdel för missionen och fick konkret påföljd. Dels ledde det till att prästerna inte fick tillräcklig tid att lära sig indianernas språk, dels hann de sällan på allvar bli introducerade i sina församlingar och lära känna sina församlingsmedlemmar.¹⁸⁷ Problemen att kommunicera och förstå varandra var inte utan komplikationer även för Garci Diez' egen del, då hans intervjuer i stor utsträckning måste genomföras med tolk.¹⁸⁸

Risken var således påtaglig att prästerna bara lärde känna sina församlingar ytligt. De fick inte tid att förstå vilka församlingsmedlemmarna var, hur deras familjesituation såg ut, om de var döpta, varifrån de kom samt framför allt, hur det var ställt med deras religiösa övertygelse. Skälen till prästernas korta tjänstetider var säkert flera. Det ligger nära till hands att anta att ett av dessa utgjordes av bristen på präster. För att hantera det problemet roterades tillgängliga präster av sina ordnar mellan

¹⁸⁴ Ibid. s. 105.

¹⁸⁵ Ibid. s. 62–63.

¹⁸⁶ Ibid. s. 226.

¹⁸⁷ Ibid. s. 54.

¹⁸⁸ Ibid. s. 114 och 194.

församlingarna för att lösa de mest akuta fallen – lösningen av ett akut problem medförde därmed ofta tillkomsten av ett nytt.

Som tidigare nämnts koncentrerade Diez sin kanske tyngsta kritik mot prästen på två företeelser, vilka egentligen var två sidor av samma mynt. Den första var att de i många fall verkade se sin egen privata ekonomi som viktigare än det prästerliga kallet. Den andra gällde prästernas ekonomiska utnyttjande av indianbefolkningen. Det kunde handla om vitt skilda saker, till exempel följande: Indianerna i en församling upplät mark åt sin präst för att han skulle bruka den och på så sätt säkra sin försörjning. När prästens förordnande gick ut, skulle marken i princip återlämnas till församlingen, vilket enligt Diez inte alltid blev fallet. Indianerna, som enligt överenskommelse var förpliktade att regelbundet leverera vissa varor till prästen för hans försörjning och uppehälle, tvingades av vissa präster att leverera dessa i form av silver. De pressades att utöver sitt överenskomna arbete vid kyrkan arbeta privat för prästerna, även det utan ersättning. Diez betecknade dessa och liknande övergrepp som oacceptabla och föreslog åtgärder för att stoppa missbruket, bland annat att indianerna i förekommande fall skulle avlönas för sitt arbete.¹⁸⁹

Ibland fängslades och spärrades vissa indianer, särskilt de äldre, in på obestämd tid för påstådda brott, oftast för att de anklagades för att vara hedniska präster. Följden för dem kunde vara personligen förödande, eftersom de under tiden de satt fängslade, förlorade sina jordar och gårdar till övriga indianer i provinsen, vilket kunde leda till ekonomisk katastrof. Prästerna kunde också tvinga dem att utan ersättning arbeta när de satt fängslade, bland annat med att tillverka kläder. Diez menade att det var bättre att de anklagade dömdes utan omotiverad tidspillan för att sedan, i den händelse de var skyldiga, avtjäna sina straff och därefter kunna återvända till samhället. Under tiden de satt inspärrade, skulle det som de tillverkade vara för deras egen räkning, alternativt att de skulle få betalt för det som de producerade för prästerna.¹⁹⁰

Diez hävdar att indianerna sågs som en gratis, alltid tillgänglig resurs som spanjorerna kunde utnyttja efter behov. Kyrkans män utgjorde tydligen inte något undantag när de belastade indiansamhället och indianerna för kostnader som rörde etableringen av den kyrkliga infrastrukturen. Enligt Diez slösades det till exempel vid uppförandet av kyrkorna och deras

¹⁸⁹ Ibid. s. 230–231.

¹⁹⁰ Ibid. s. 235.

utsmyckning.¹⁹¹ Han exemplifierar med kyrkan i Julí. Den kostade, tillsammans med bostäder för munkarna, enligt Diez' uppskattning cirka 26 000 pesos, motsvarande femtiotalet prästårslöner. Samtidigt fanns det utanför de sju provinshuvudorterna inga kyrkor alls. Kostnaden för denna selektivt utplacerade prakt fick indianerna stå för.¹⁹² Att munkarna överhuvudtaget ensamma kunde besluta om uppförandet av kyrkor och att dessa därtill skulle betalas av indianerna, kunde inte få fortgå. Diez föreslog därför att i fortsättningen skulle beslut om uppförande av kyrkor tas av den civila administrationen.¹⁹³

Det hände att munkar hade ”släktingar”, uttryck som täckte även andra personer – frillor med flera – boende hos sig. Även dessa tog sig friheter på indianernas bekostnad och utnyttjade deras tjänster på ett sätt som Diez fann oacceptabelt. Han påpekar att dessa släktingar ofta var fattiga och att de affärer som de skötte finansierades med prästernas pengar som de skaffade sig på indianernas bekostnad. Vidare var Diez kritisk mot det sätt på vilket handel drevs med indianerna – här, deras hövdingar – från munkarnas sida, bland annat avseende hästar och mulor. Han föreslog att all sådan handel skulle förbjudas.¹⁹⁴

Diez påpekar att i Sama-dalen biktade sig inte längre indianerna, ”inte ens på sin dödsbädd”, eftersom prästerna inte behärskade colla, det lokala språket. ”Prästerna lär sig inte colla, eftersom de flyttas [av sina ordnar] allt som oftast.”¹⁹⁵ I byn Sangota var situationen likartad. De präster som inte talade det lokala språket kunde möjligen fungera om de talade ”språket från Cuzco”, quechua, vilket sedan inkatiden tjänstgjorde som andraspråk och behärskades av många.

Flera intervjuade uppgav att det i deras fall fanns tillräckligt många präster men att dessa inte besökte sina församlingsmedlemmar så ofta som motsvarade behovet. Diez ger exempel på byar, belägna två till tre leguas (ca 15 km) från närmaste stad, dit det aldrig kommit någon präst, med påföljd att det därför inte fanns någon enda kristen människa. Diez noterade att det i byarna mot alla regler fanns många barn i ålder sju år och yngre som inte var döpta. Inför Diez' visitation skyndade indianerna

¹⁹¹ Ibid. s. 235.

¹⁹² Ibid. s. 232.

¹⁹³ Ibid. s. 234.

¹⁹⁴ Ibid. s. 236.

¹⁹⁵ Ibid. s. 194–195.

sig att döpa barnen (med prästens hjälp!). Att barnen inte hade döpts tidigare berodde inte på att indianerna skulle vägrat döpa sina barn. Även om de själva inte var kristna lät de gärna döpa sina barn, ”då de inte har något emot vår kristna tro”.¹⁹⁶

Diez ger också exempel på hur prästerna i samband med sina affärsverksamheter i olika sammanhang ”besträffade indianernas hövdingar och andra ledande representanter, vilket upprörde dem och ledde till att deras indianer såg ned på dem”. Indianerna beklagade sig över detta och sa att ”de inte längre dör en naturlig död bestämd av Gud utan av de hugg och slag som prästerna utdelar”.¹⁹⁷ Diez ger ett antal liknande exempel på hur prästerna misskötte sitt uppdrag och på så sätt riskerade indianbefolkningens förtroende. De som redovisats ovan representerar de missbruk som intervjuerna beskrivit som de vanligast förekommande.

Synen på indianen

Om informationen i Garci Diez' rapport är relativt fyllig beträffande den katolske prästen och hur han fungerade i sin missionsroll, är den mer knapphändig beträffande missionens objekt, den andinske indianen. Samtidigt skall man vara medveten om att rapporten är strukturerad på ett sådant sätt att det genomgående är spanjoren som är huvudpersonen, den som tar initiativ, och indianen den mindre aktive, den mot vilken initiativet riktas.

En del finns dock att redovisa. Till att börja med framställs indianen genomgående som ett objekt för det spanska samhällets och kyrkans handlande, en individ som blivit ett passivt, profillöst offer. I viss utsträckning behandlas indianernas tidigare tro samt den hårdnande lagstiftning som var riktad mot dem som fortsatt levde efter denna. Påfallande många av indianerna presenterade sig som ”kristna”, vilket skulle bekräftas av att de hade kristna förnamn.¹⁹⁸ Detta var normalt sett ett resultat av att de hade blivit döpta och därmed förväntades kunna tala spanska. Trots detta behövde Garci Diez genomgående hjälp av tolk för att kunna genomföra sina intervjuer.

¹⁹⁶ Ibid. s. 225–227.

¹⁹⁷ Ibid. s. 236.

¹⁹⁸ Ibid. s. 13.

Kyrkan hade upprepade gånger understrukit att förutsättningarna för att någon icke-kristen skulle tas upp i den kristna gemenskapen, var att han eller hon var införstådd inte bara med vad dopet betydde utan kristendomen i sin helhet. Förutsättningen för att få denna insikt var givetvis att indianen och prästen hade möjlighet att förstå varandra, och det på en ganska avancerad nivå. Garci Diez noterar att problemet med döpta indianer som inte kunde och rimligtvis inte heller tidigare hade kunnat kommunicera med prästerna var allmänt utbrett. Alltså hade sakramentet inte genomförts på gällande villkor.

Vid tiden för Diez' visita, drygt tre decennier efter inkarikets sammanbrott, hade de flesta av dettas organisatoriska och samhällsbärande konstruktioner upphört att fungera. Det gällde till exempel den tidigare gemensamt "ägda" jorden. Den var nu uppdelad på individ- eller familjenivå.¹⁹⁹ Inte heller skötte indianerna gemensamt den boskap som tidigare hade tillhört den högste inkan. Detta förklarade de med att "det var länge sedan spanjorerna hade tagit allt".²⁰⁰

Indianerna klagade också över att spanjorerna valde att slå sig ner i indianbyarna för att där bedriva handel, en handel som var påtvingad snarare än efterfrågad. Man sålde vin och coca mot betalning i ädelmetall och matvaror. Man rövade bort unga indianflickor och tvingade dem att bli konkubiner. Man beslagtogs indianernas hus.²⁰¹ Dessa övergrepp utfördes i första hand av sekulära spanjorer, knappast kyrkans män, men det var handlingar som rimligtvis skulle få konsekvenser för hur indianerna såg på spanjorer i allmänhet – och inte minst på den religion som de ville göra till indianernas.

Indianerna hade också synpunkter på prästernas bristande språkförmåga. I ett specifikt fall hade indianerna bestämt sig för att sluta bikta sig, även inför döden, eftersom prästerna inte förstod deras eget lokala språk.²⁰²

¹⁹⁹ Ibid. s. 25.

²⁰⁰ Ibid. s. 24.

²⁰¹ Ibid. s. 47.

²⁰² Ibid. s. 194–195.

Kyrkans ledning och missionen

Som framgått ovan kritiserar Garci Diez prästernas uppträdanden i flera avseenden. Det gäller inte minst hur de utnyttjade, ekonomiskt och på andra sätt, dem de var satta att skydda. Kritiken riktar sig också mot deras personliga, bristfälliga moral, symboliserad bland annat av deras brott mot celibatet. Att detta kunnat fortgå en längre tid kan tolkas som att kyrkans ledning antingen såg genom fingrarna med problemet, inte visste om det eller rentav deltog själv.

Denna del av Diez' kritik satte kyrkan under strålkastarljuset. Det var en kritik som fick denna att framstå som en institution som brast i ansvar, en brist som låg på ledningsnivå, inte på enskilda präster. När Diez konstaterar att missionärerna inte bara misskött sitt uppdrag som kyrkans förtroendemän genom att bland annat inte besöka samtliga församlingsmedlemmar, genom att utnyttja indianerna ekonomiskt och ibland till och med förgripa sig på dem fysiskt, var detta självklart något som kyrkans ledning i en så här centralt belägen, relativt välkänd del av det centrala Peru skulle ha upptäckt och kraftfullt beivrat.

När det slösades med kyrkans medel i uppförandet av ett begränsat antal, överdådigt utrustade kyrkor (ovan), samtidigt som det på många orter helt saknades kyrkobyggnader, var detta i strid med den överordnade tanken att det skulle finnas kyrkor – om än modesta sådana – i varje stad eller by. När Diez påpekar att vissa församlingar saknade både präst och kyrka formar sig detta till en kritik som var av så övergripande karaktär att kyrkan rimligtvis var den rätta mottagaren. Denna typ av problem låg knappast inom den enskilde prästens förmåga att lösa eller var hans personliga ansvar.²⁰³

Även om Diez inte explicit riktar några anklagelser mot kyrkan som institution eller mot dess ledning, innebär det alltså enligt min uppfattning att sådana anklagelser ligger i förlängningen av hans kritiska förhållningssätt som visats ovan. Till exempel ser jag hans rekommendation att beslut om uppförande av kyrkobyggnader i fortsättningen skulle tas av den civila administrationen, som att han underkänner kyrkans egen beslutsrätt i dessa frågor.

²⁰³ Ibid. s. 234.

Sammanfattande analys

Den tidiga missionen i det andinska Peru karaktäriserades av att den saknade utprovade arbetsformer för ett område och en miljö som till största delen var vita fläckar på den missionära kartan. Det fanns anledning för dem som hade ansvaret för missionen att ta i beaktande de svårbedömda förutsättningar som rådde för missionärernas arbete.

Det konciliära källmaterialet för denna tidiga period koncentrerar sig i stor utsträckning på det budskap som kyrkan ville framföra och de metoder med vilka detta skulle ske. Materialet speglar knappast en vilja från konciliet och kyrkans ledning att redovisa och diskutera resultatet av missionens ansträngningar, samtidigt som det ändå står för en viss, än så länge lågmäld, kritik riktad mot dess aktörer. Motsvarande problem återfinns som vi har sett ovan knappast i det icke-konciliära materialet, där Diez utan omskrivning nagelfar och brännmärker prästernas avsteg från syftet med deras uppdrag, samtidigt som hans rapport indirekt riktar kritik mot den kyrkliga ledningen.

Bilden av prästen

Inte oväntat är det en suddig bild vi kan skönja av prästen i det tidigkoloniala Peru, mer otydlig i början av perioden för att vinna i skärpa över tid. De första avtrycken som prästen gör i vicekungadömetts historia är fragmentariska och otydliga – i ärkebiskop Loaysas *la Instrucción para curas de indios*. Denna ger en inledande bild av missionären, en bild som egentligen framträder vid utvärderingen av ett dokument som hade en helt annan målsättning än att förmedla en bild av prästen.

Loaysa ger sparsamt med information om missionens aktörer. När han skrev sin *la Instrucción* hade kyrkans och missionens verksamhet i Peru inletts bara några få år tidigare. Dokumentet var i huvudsak, vilket framgår av titeln, en manual för missionärer, ett arbetsredskap och som sådant knappast ett medium avsett att exponera prästen, hans liv och arbete. I den utsträckning den ändå ägnar uppmärksamhet åt prästen handlar det i första hand om de förutsättningar och riktlinjer utifrån vilka arbetet i missionen var tänkt att fungera. Vi skall se vad detta innebär i förhållande till de frågor jag ställt.

Vi har två utgångspunkter för bedömningen av prästen i Loaysas dokument och för att i förlängningen kunna redovisa en bild av honom.

Dels handlar det om beskrivningen av det arbete som han bedrev, dels om beskrivningen av den miljö i vilken han arbetade och levde. Några av de till synes problemorienterade regler som Loaysa sätter på pränt är rimligtvis resultatet av hans analys av den inte helt oproblematiske situationen för den tidiga missionen liksom nödvändiga, korrigerande åtgärder. Med hjälp av dessa kan vi gå från en studie av prästens arbetsinnehåll och miljö till att bilda oss en uppfattning om de kvaliteter denne präst måste besitta för att kunna klara av sina uppgifter.

Konklusionen är att det krävdes en präst som skulle vara intelligent, bildad och inte minst språkkunnig. Han skulle dessutom vara fysiskt kapabel att klara sig och kunna arbeta i en ofta krävande miljö och samtidigt vara psykiskt stabil och orädd. Helst skulle han dessutom ha erfarenhet av människor med hemhörighet i en annan kulturell miljö än hans egen. Detta uteslöt i princip alltför unga och alltför ålderstigna präster liksom alla oseriösa ”lycksökare” som såg prästyrket som en bland flera karriärvägar. I stället krävde arbetet och den fysiska och psykiska miljön en ung, kunnig, väl motiverad och djupt religiös människa för vilken missionsrollen var en utmaning där de personliga umbärandena och försakelserna var självklara offer i det kall han valt.

Jämfört med *la Instrucción* levererar sedan protokollet från det första konciliet, som man kunde vänta sig, fylligare och skarpare information. Konciliet behandlar delvis samma frågor, nu betydligt förtydligade och kompletterade. Förutsättningarna för att särskilt mycket skulle ha hänt i missionen mellan 1545/1549 och 1552 var emellertid inte stora. I princip handlar det om likartade förutsättningar som när bilden av prästen skulle formos med hjälp av *la Instrucción*. För den första missionsperioden kan man ur det konciliära materialet definiera två sorters präster. Den ena är bilden av en ”idealpräst”, en kyrkans man sådan som han skulle ha behövt vara skapt och utrustad för att klara arbetsuppgifterna i den andinska miljön. Den bilden har vi format med hjälp av Loaysas *la Instrucción*. Den andre prästen, verklighetens präst som började synas något senare, var präglad av sin verksamhet och sitt liv i den andinska missionsmiljön. Bilden av honom stiger successivt fram ur protokollen från de två första koncilierna. Vi kan kalla honom ”koncilieprästen”.

Med utgångspunkt i den andinske prästens tidigare beskrivna problem och utmaningar har man anledning formulera frågan: Hur såg han då ut, de första konciliernas präst? Skilde han sig från bilden av idealprästen? Om ja, vilka var i så fall avvikelserna? Utifrån den information som man

kan hämta ur konciliereprotokollen blir omdömet om och bilden av prästen inte särskilt smickrande. Den ligger ett gott stycke från idealprästen. Till exempel är den utdragna närvaroproblematiken fortfarande inte löst. Det andra konciliet ägnar denna betydande uppmärksamhet. Bristen på respekt från prästens sida för det självklara kravet att inte lämna sin arbetsplats antyder att respekten för uppdragsgivaren inte var given – det förefaller som om det fanns konkurrerande lojaliteter. Ett problem i sammanhanget är att vi inte ur materialet kan belägga vems ansvar det var att han lämnade sin församling. Var det på eget initiativ eller på direktiv från den orden han tillhörde? Eller fanns det andra skäl?

Att hanteringen av sakramenten krävde omdömesgilla präster, som både behärskade språket och kände "sina" indianer, framgår med önskvärd tydlighet av protokollen. Texten antyder att prästerna i praktiken inte alltid var så nogräknade med förberedelsen av dem som skulle ges ett sakrament. Det går inte heller att bestämma i vilken utsträckning som avvikelser från det strikta regelverket kring sakramenten var avhängiga direktiv över prästernas huvuden eller om det var deras personliga beslut.

Att prästerna varit engagerade i otillåten affärsverksamhet, inklusive handel med eller uthyrning av slavar, framställs som ett tecken på girighet och att den oegennyttan som borde karaktärisera prästen blivit en bristvara. En följdfråga är om det var allmänt förekommande och om det var betingat av omständigheter som den enskilde prästen inte rådde över. Var han tvungen för att kunna överleva? Var den lön han fick otillräcklig i förhållande till de förpliktelser han hade och som tömde hans magra kassa?

Ett särskilt problem utgör ohörsamheten mot reglerna kring celibatet. Att prästerna bröt mot detta förefaller ha varit om inte legio så dock påfallande ofta förekommande. Det finns alltför många för prästen besvärande detaljer i konciliematerialet för att man skall kunna säga att konciliet uppslutning kring vikten av att iaktta celibatlöftet inte tillkommit på förekommen anledning. Prästerna hade uppenbarligen svårt att iaktta sin förpliktelse att avstå från köttliga förbindelser.

Tillvaron i den minst sagt annorlunda arbetsmiljön har förmodligen inneburit att tidigare optimistiska förhoppningar om hur den nya tillvaron och livsgärningen skulle gestalta sig kommit på skam i kollisionen med en bistrare verklighet. Svårigheterna att förstå den indianska människan, oförmågan att utan tillgång till språket kunna utföra sitt arbete, ekonomiska realiteter, avsaknaden av kontakt med landsmän och inte minst

oron för den egna tryggheten ligger sannolikt bakom en del av konciliernas beskrivningar av prästernas övertramp mot reglerna för arbete och personligt uppträdande.

I koncilieprotokollen finns skrivningar som bildar en serie av outtalade kritiska anmärkningar, ett slags ”indiciekedja”, vilken ger vid handen att prästen var behäftad med många av de egenskaper som vanliga människor hade: han uppträdde illojalt mot sin arbetsgivare, han bedrev affärer vid sidan av sitt arbete som präst, han struntade i att försöka lära sig indianernas språk och han tog betalt för tjänster som skulle vara gratis. Sammantaget ignorerade han sitt uppdrag att sprida Guds ord och lämnade sina församlingsmedlemmar åt sitt öde.

Vilka är då anledningarna till att prästen beskrivs och kritiseras på de sätt som sker i det konciliära materialet? Det finns här fler än ett perspektiv att anlägga. Ett är varför kritiken uttalades, ett annat varför den inte sades rakt ut. Även om antydningar snarare än klartext dominerar i materialet hävdar jag att det handlar om verklig kritik, ifrågasättanden av prästens uppträdande och arbete baserade på insamlad information och erfarenheter från fältarbetet.

Formen för kritik kan ses mot bakgrund av att missionen nyss kommit ur startblocken. Det missionära uppdraget måste rimligtvis ges respit, innan det kunde ställas krav på resultat. Sett i ett längre tidsperspektiv hade missionens företrädare inte haft särskilt lång effektiv tid på sig att finna sig till rätta i sina arbetsroller, inte minst med hänsyn till de turbulenta förhållandena i landet. Det är inte konstigt om man från kyrkans lednings sida i det läget ville visa tålmod och inte i onödan stressa sin organisation genom att officiellt understryka att den utförde ett arbete som inte motsvarade förväntningarna.

Detta var sannolikt en möjlig förklaring till att de kritiska rösterna under den tidiga missionen trots allt höll sig på ett relativt lågmält plan. De första koncilierna uttrycker viss oro över hur missionen utvecklats men väljer också att inte precisera, än mindre problematisera, missionens resultat. Sedan skall också understrykas att protokoll från kyrkliga ”beslutsmöten” inte är de som bäst lämpar sig för att spegla internkritik. Dokument som skall spegla ett ”enigt” kyrkomötes beslut står i viss konflikt med att det samtidigt skulle vara lämpligt forum för öppen, kyrklig kritik mot den egna organisationen.

Oavsett vilken formell form som kritiken tog, fanns det dock verkliga skäl till varför missionärerna beskrevs och deras arbete ifrågasattes på de sätt som nu skedde. De lägre prästernas ignorerande av vissa av de regler som sedan länge upptagits i den kanoniska rätten var en utmaning mot kyrkan och vad värre var – det påverkade missionens möjligheter att nå resultat. Den vid koncilierna upprepade kritiken kan dessutom tolkas som en bekräftelse på att kyrkan ansåg att de tidigare besluten inte hade respekterats.

En förklaring till avsaknaden av tydligare kritik skulle i och för sig kunna vara att kyrkan inte kände till de problem som existerade. Peru var enormt och kommunikationen mellan olika landsdelar en utmaning i sig. Att man inte skulle ha vetat om missionens svårigheter förefaller emellertid ganska osannolikt. Däremot kanske kyrkan valde att inte veta, för att man tyckte att det handlade om ”förutsägbara” problem som kunde inträffa under ett tidigt stadium av missionen och vilka i sinom tid skulle upphöra. Möjligen ville kyrkan inte påtala problemen på grund av att man inte kunde förklara hur de uppstått och varför man inte kunnat göra något åt dem.

Om vi lämnar förklaringarna till uppkomsten av konciliematerialets bilder av prästen och går vidare till det icke-konciliära materialet, presenterar sig ytterligare en bild. Det skall understrykas att till skillnad från hur prästens uppgift i missionen är central för koncilierna, innehar han hos Garci Diez inte någon huvudroll. De iakttagelser som Diez gör inom den religiösa sfären är ändå en betydelsefull del av hans rapport. Med utgångspunkt i de beskrivningar han gör av förutsättningarna för prästens arbete och den allvarliga kritik som han samtidigt framför mot hur detta arbete utförs, anmäler sig frågan om hur annorlunda hans bild av prästen blir. Är det en präst som uppvisar någon likhet med den bild som koncilierna förmedlar? Eller handlar det om ännu en ny? Svaret är inte givet – likheterna är uppenbara men det finns samtidigt olikheter. Trots detta är det tveksamt om vi kan tala om en ny, annorlunda präst. Bilderna av prästen kan utåt se sig olika, men det har kanske mer att göra med att vi utgår från två väsensskilda källkategorier som innebär att vi i det ena fallet, konciliematerialet, är hänvisade till att tolka beslut/ implicita ”åsikter”, medan vi i det andra rör oss med uppfattningar uttryckta i klartext.

Det väcker hur som helst föga förvåning att prästen hos Diez uppvisar likheter med den präst som beskrivs i konciliematerialet. Hos Diez är

prästen till stor del upptagen med att driva egna, världsliga affärer till förfång för sitt förordnande som präst. Han tar sig rätten att behandla indianerna på ett ofta respektlöst och ibland grymt sätt. Han framstår mer som en handels- och affärsman än som en Guds och människors tjänare. Han förefaller dessutom vara arbetskygg, en präst som undviker sådant som uppenbarligen var fysiskt ansträngande, till exempel att besöka sina församlingsmedlemmar, anmärkningsvärt nog även sådana som bodde i det relativa närområdet. Mycket stämmer med vad som kan tolkas ut ur det konciliära materialet.

Detta säger Diez till skillnad mot konciliematerialet rakt ut, omöjligt att misstolka. Detta är en avgörande skillnad – det som man får se som allvarlig men ändå implicit kritik i konciliematerialet är klart och tydligt uttalat av Diez. Något tillspetsat ser vi en bild av en präst som framstår som allt annat än den nye präst som det tridentinska mötet hade satt högt på sin önskelista. Diez' kritik är tung. Att Guds företrädare på jorden framstår som en cynisk utnyttjare av de människor som han fått sig anförtrodda, därmed på intet sätt bättre än de sekulära representanterna för det spanska samhället, utgjorde inte bara en anmärkningsvärd paradox utan samtidigt ett trovärdighetsproblem för den mission vars genomförande och framgång vilade på hans axlar.

Sammantaget upplever man Diez som en svårare kritiker av missionärerna än Loaysa och koncilierna. Detta beror inte enbart på olika format i materialet utan också på substansen i Diez' påståenden. Han ger kanske inte fler men klart allvarligare exempel på prästerliga övergrepp än vad man tycker sig kunna läsa ut ur konciliematerialet. Han likställer ibland prästerna med spanjorer i allmänhet, något som är betecknande för hur illa han tycker att de sköter sin uppgift. Han ger dessutom intryck av att vara personligen upprörd – en upprördhet som konciliematerialet saknar förutsättningar att förmedla. Det engagemang som Diez står för är något som bidrar till tyngden av hans kritiska syn på hur indianerna behandlades av missionärerna.

Bilden av prästen, som den representeras i Diez' rapport, framstår hur som helst klar och konsekvent. Han är en präst som har mycket gemensamt med övriga representanter för det spanska samhället, vilket i sammanhanget inte är ett smickrande omdöme. Om kyrkan under den första missionsperioden presenterar en präst som arbetar under svåra betingelser och som ur kyrkans perspektiv ändå gör ett acceptabelt arbete och vars eventuella felsteg i princip är ursäktliga, framstår Diez som mindre

förstående. Prästen kritiseras öppet och utan ursäkter. Han framstår som egoistisk, samvetslös och arbetsskygg, långt från den humane, skyddande vän till indianerna som kyrkan ville att han skulle vara.

Utan tvekan är det sammantaget en annorlunda och mer negativ bild av Guds representant på jorden än den vi har bekantat oss med i det konciliära materialet. Sannolikt kommer bilden ur en annan syn på prästen, en syn som sker utan religiösa eller andra skygglappar och som inte tvekar att beskriva det som uppenbaras framför ögonen. Sammanfattningsvis tycker jag mig se bilden av den andinske prästen under den första missionsperioden som en bild i flera steg; Loaysas "idealpräst" – som helt uppenbart aldrig fanns och i så fall bara under en mycket kort tid, innan verkligheten hann ikapp honom – följd av "koncilieprästen", som i sin tur följdes av Diez' präst. Bilden av prästen blev inte bättre över tid.

Om man formulerar samma fråga till Garci Diez som jag tidigare gjorde till det konciliära materialet om varför han beskriver och kritiserar prästen som han gör, är den frågan i princip redan besvarad. Låt oss först konstatera att Diez inte haft samma anledning till moderation som koncilierna utan redogör för de symptom han ser och som på olika sätt är problematiska för uppdraget att omvända indianbefolkningen. Hans rapport närmar sig en form av värdering av missionen och dess problem.

En i sammanhanget central uppfattning hos Diez går ut på att missionen var underbemannad och att det bland annat var därför som den inte fungerade. Problemet blev inte mindre av att många präster koncentrerade sitt arbete till de mest närboende församlingsmedlemmarna inom sina respektive ansvarsområden och i stor utsträckning lämnade dem som bodde i de perifera delarna mer eller mindre åt sitt öde. När de väl någon gång kom på besök hos sina församlingsmedlemmar, var tiden de spenderade alltför kort. Resultatet blev i förlängningen enligt Diez förödande för missionen – det fanns områden där inte en enda indian var kristen.

Ansvar för att missionen inte fungerade som det var tänkt lägger Diez – utåt sett – hos prästerna som han påstår saknar egentlig vilja att utföra sitt arbete. Han ger sig inte in på förklaringar till vad deras till synes oansvariga beteende kan ha berott på. Att de var alltför få, att de inte var förberedda för den uppgift de ställdes inför, att de i sin verksamhet varken kontrollerades eller fick något stöd och att dessa bristande grundförutsättningar för ett framgångsrikt missionsarbete rimligtvis inte var den enskilde prästens ansvar, lämnar han därhän.

Förutom att uppdragsgivarnas intressen skilde sig åt, vilka ytterligare förklaringar kan ha funnits till att kyrkan i princip avstår från att uttala tyngre kritik mot prästen, samtidigt som Diez står för motsatsen? Kyrkan kan för sin del ha haft god anledning att inte öppet redovisa sina problem i missionen – vem vill lämna ut sådana till allmänt beskådande? Det är annorlunda med Diez. Att hans rapport avviker från det konciliära materialet är givet med det helt annorlunda syfte den har. Diez uppdragsgivare är den civila makten och i konsekvens med detta presenterar han missionens resultat och situation från andra utgångspunkter än vad kyrkan gör via koncilieprotokollen. Det som kan ses som antydningar och tendenser i konciliematerialet förtydligas, bekräftas och kompletteras i Diez' rapport. Skälet till hans, som det framstår, rakare redovisning var givetvis att han hade ett konkret uppdrag som gick ut på att redovisa det han såg och upplevde utan omskrivningar eller "politiska filter". Utöver hans formella återgivning av de intervjuer och samtal han hade med representanter för den lokala befolkningen utgör hans egen karaktäristik av det han såg och upplevde visserligen en slags värdering eller tolkning men rubriceras samtidigt som en sådan, vilket gör att man vet vad man har att förhålla sig till.

Hur förhåller sig då forskningen till ovanstående bilder av prästen? Var ligger den i förhållande till de konciliära respektive icke-konciliära källorna? Jag har tidigare sagt att Vargas Ugarte och Duviols delar mycket av varandras åsikter om prästen, åsikter som jag generellt sett ser som mer negativa än positiva. De värdeomdömen som Vargas Ugarte står för kan nog karaktäriseras som blandade med en, enligt min uppfattning, övervikt åt det negativa. Påfallande negativ är den kritik han riktar mot urvalet av präster. Det var många av kyrkans män som aldrig skulle ha tillåtits komma till Peru, om det funnits en metod att förhindra detta. Tidigt syntes symptom på att det inte var de bäst lämpade som sökte sig till Peru: "Guldet var det som lockade mer än indianerna, svaga i själen som de var."²⁰⁴ "Det var knappast med en önskan att predika Guds ord och att värva dem till Jesus Kristus som de kommit till Peru. Det fanns förvisso sådana, men det är viktigt att understryka att många kom enbart för att skapa en förmögenhet."²⁰⁵

²⁰⁴ Vargas Ugarte I s. 111.

²⁰⁵ Ibid. I s. 213.

Redan Pizarros kaplan, Vicente de Valverde, hade enligt Vargas Ugarte beklagat sig över förekomsten av ”ovärdiga munkar och kyrkliga personer”, varav ”vissa uppvisade ett rent skandalöst beteende”.²⁰⁶ Valverde kritiserar de religiösa ordnarna för att de skeppade över ”ynglingar knappast vana vid ett asketiskt leverne”. Han ifrågasätter hur det kunde komma sig att La Casa de Contratación i Sevilla kunde acceptera ”ovärdiga och inkompetenta präster”.²⁰⁷

Enligt Vargas Ugarte fanns det dock metoder att manipulera systemet. En del tycks tidigt ha kommit på hur. Han återkommer flera gånger till problemet med att kyrkan lät de religiösa ordnarna sända över präster, som ”inte precis kom med önskan att missionera och vinna indianerna för den kristna tron”.²⁰⁸ När dessa väl hade installerat sig i det nya landet, levde de inte upp till de krav som ämbetet innebar, inklusive den personliga uppträdandekod som de förväntades iaktta. Vargas Ugarte påpekar att de nya prästerna, i strid med villkoren för att få tillstånd att komma till Peru, bosatte sig i ”las ciudades de españoles”, det vill säga i de städer som spanjorerna anlagt eller där de dominerade stadsbilden, i stället för de platser där behovet av deras tjänster fanns, det vill säga i indianförsamlingarna.

Problemet med ”prästätheten” i landet hade enligt Vargas Ugarte heller inte försvunnit med ankomsten av fler präster till Peru. Han hävdar att många präster deltog i ”las guerras civiles” och var medlemmar i kriminella gäng som härjade i landet. I samband med detta var det föga eller ingenting de uträttade för indianerna, och många drev bara omkring i jakt på världslig lycka.²⁰⁹

En än hårdare kritiker av den katolska kyrkans missionärer är Pierre Duviols. Detta sker utan att han på djupet problematiserar den brist på framgång som missionen resulterade i. Han försöker dock förklara varför

²⁰⁶ Ibid. I s. 127.

²⁰⁷ Ibid. I s. 201.

²⁰⁸ Ibid. I s. 200. ”La Casa de Contratación”, ”handelshuset”, var den organisation som på den spanska statsmaktens uppdrag organiserade och kontrollerade det mesta av de kommersiella förbindelserna mellan Spanien och kolonierna.

²⁰⁹ Ibid. II s. 214. Bakgrunden till Loaysas krav kan ha varit att det förekom att präster relativt snabbt lyckades bli förmögna genom att bedriva olika former av kommersiell verksamhet i strid med sin roll som präst och att de sedan bröt sitt förordnande som missionspräst i förtid.

kyrkan inte på allvar hade konfronterat de hedniska symptom som ändå funnits att beskåda. Till exempel påpekar han att det saknats ett "criterio preciso" för att definiera skiljelinjen mellan kristna respektive hedniska indianer. Över tid ledde bristen på kritiskt förhållningssätt samt den slappa inställningen hos "assisterande lekmannapräster" till att man trodde att problemet med avgudadyrkan var löst.²¹⁰

Duviols ansluter sig till Vargas Ugartes kritiska förhållningssätt till missionärerna men går där betydligt längre. De präster som arbetade i Peru betraktades i sin samtid som tillhöriga ett prästerligt "avskum", vilka såg som sin främsta uppgift att skapa sig en privat förmögenhet för att sedan återvända till hemlandet. "Prästernas girighet ledde till konstanta övergrepp mot och obarmhärtiga utnyttjanden av indianerna och de mest förfärliga uppvisningar i tyranni."²¹¹ Den enda lilla "ursäktande" omständighet han kan finna är att de levde isolerade i en främmande miljö.²¹²

Duviols följer i sin kritik av missionärerna fler forskare än Vargas Ugarte. Lissón Chávez är en. Denne instämmer i att missionärerna inte ansträngde sig över hövan för att omvända indianerna: "[...] la Merced och Santo Domingo i detta land [...] ingen av dessa kan man påstå har kristnat någon enda indian eller predikat den kristna tron."²¹³ Ytterligare ett påstående, denna gång av Vargas Ugarte, citeras: "[...] dessa män/missionärer som delade sin tid mellan affärer, spel och ett frivolt leverne, alltid redo att krossa varje opposition."²¹⁴

I princip framhåller Duviols att i konstellationen präst mot indian, var den förre en "tyrannisk utsugare och profitör, den senare ett oskyldigt offer".²¹⁵ De präster som rekryterades från de religiösa ordnarna, fränsett jesuiterna, utgjorde inga undantag.²¹⁶ Duviols hävdar att det var en allmän uppfattning att missionsprästerna "ägde" sina församlingar, och att dessa "rankades" efter förtjänstmöjligheter.²¹⁷

²¹⁰ Duviols s. 176: "[...] con el tiempo, la falta de sentido crítico y la incuria del clero auxiliar condujo a la conclusión de que el problema de la idolatría estaba resuelto."

²¹¹ Ibid. s. 398.

²¹² Ibid. s. 397.

²¹³ Emilio Lissón Chávez, *La Iglesia de España en el Perú*, 5 bd, Sevilla 1943–1947, dok. 86. Citatet syftar på de religiösa ordnarna mercedarierna och dominikanerna.

²¹⁴ Vargas Ugarte, cit. i Duviols s. 398–399.

²¹⁵ Duviols s. 398.

²¹⁶ Ibid. s. 399.

²¹⁷ Ibid. s. 398.

Hans kritik mot prästerna och det arbete de utförde är alltså genomgående besk och fördömande: De ”doctrineros” (missionspräster) som inte utnyttjade sin ställning för egen vinnings skull, var så få att de utgjorde undantag snarare än norm. ”Många [bok-]sidor skulle krävas för att rymma klagomålen och upprördheten som av många koloniala institutioner restes mot det missbruk och den synd som missionärerna stod för.” Duviols refererar också till J.H. Rowe, som delar hans uppfattning: ”Maktmissbruket från missionärernas sida var så totalt att om någon uppfyllde sin plikt skulle denne sannolikt berömmas för sitt förtjänstfulla uppträdande.”²¹⁸

Sammanfattningsvis kan man slå fast att i synen på prästen ligger bland de ledande forskarna Vargas Ugarte relativt nära den syn som går att hämta ur det konciliära källmaterialet. Duviols med sin ännu rakare och ibland rent fräna vidräkning med prästerna hamnar i par med Garci Diez, vars verk han inte nämner men som rimligtvis varit känt för såväl honom som Vargas Ugarte. Båda utgår dock i huvudsak från konciliematerialet i sina beskrivningar av den första missionsperiodens präst, ingen av dem refererar till Diez’ arbete. Man kan sedan diskutera om det handlar om mer än gradskillnader mellan de aktuella forskarnas kritiska synpunkter på den katolske missionären och hans verksamhet. Båda underkänner dock i princip hans arbete och är mycket kritiska till hans person.

Den analys som jag gjort innebär att jag inte ser någon anledning att ifrågasätta forskningens tidiga bild av den katolske missionären. Det är i och för sig i princip svårt att avgöra om den aktuella bilden är representativ för alla missionärer eller bara för en viss, synliggjord grupp bland dem. Den samlade återgivningen, oavsett källkategori, är hur som helst att prästen inte levde upp till de föresatser som kyrkan haft för honom. Det är vi överens om. Det mer anmärkningsvärda är att man ifrån forskningens sida inte sökt efter förklaringar till varför bilden av prästen framställs så negativ – hur hade denna antites till den gode prästen kunnat bildas? Hur kunde han så tidigt i missionens utveckling bli en belastning i stället för en tillgång? Jag kan inte finna att sådana frågor ställts. Min uppfattning är inte bara att detta bör göras utan också att frågan kan besvaras – det finns som jag tidigare sagt förutsättningar att ställa upp en förklaringsmodell.

²¹⁸ Rowe s. 162, cit. i Duviols s. 398–399.

För egen del finner jag det därför logiskt att gå ett steg vidare – för att försöka förstå hur den nya katolska prästen, danad och rekryterad i mot-reformationens anda, i den katolska kyrkans hittills största utmaning kunnat hamna i en situation där han på ett otal sätt framställs som sin egen målsättnings sabotör. Vi kan inte låta svartmålningen av prästen, rättvis eller inte, stå outmanad. Vi måste söka förklaringar till hur det kunde ske.

Bilden av indianen

Om Loaysas dokument ger knapphändig och nästintill fragmentarisk information om prästen och hans arbete, är det om möjligt än mer fåordigt vad avser indianen. Denne beskrivs som ett i det närmaste ansiktslöst, passivt objekt för prästens och samhällets agerande. Hans brist på initiativ understryks återkommande i texten. Den bild som skissas av indianen, präglas genomgående av ett anslag av medkänsla och sympati. Loaysa beskriver en människa vars situation har uppstått på grund av ”okunnighet och blindhet”, sedan man i generationer levt med en annan religion. Indianens ”intellektuella begränsning” gör att prästen måste vara utrustad med stort tålamod och vara förberedd att ge den tid som krävs för att indianen skall kunna tillgodogöra sig prästens predikan och förstå det kristna budskapet. Indianen saknar inte förutsättningar att kunna bli en god kristen, men det är viktigt att han verkligen är övertygad om det rätta i att ta till sig det kristna budskapet, innan han kan anses mogen att omvändas. Den personliga motivationen är avgörande.

I jämförelse med Loaysas marginella intresse för indianen – som det tar sig uttryck i hans dokument – får indianen något mer utrymme i protokollet från det första konciliet. Det omdöme som ges om honom är visserligen knappast fördömande men heller inte smickrande. Han beskrivs med i det närmaste samma formulering som användes i *la Instrucción*, det vill säga som ”förståndsmässigt begränsad”. Frågan är än en gång hur allvarligt menad en sådan beskrivning är. Inte osannolikt var uttryck som detta mer av slagordskaraktär, omdömen som snarare användes av slentrian än av en ambition att i varje situation försöka beskriva verkligheten. Den andinske indianen hade sina rötter i ett samhälle och en kultur som från spansk utgångspunkt var fundamentalt olik, orättfärdigt samt inte minst hedniskt. Spanjorernas förmåga att förstå och förhålla sig till det

indianska samhället i Peru var begränsad, vilket tar sig ständiga uttryck i samtida texter.

Definitionen av indianen som passiv och ointelligent var dock inte alltid helt entydig. I ett sammanhang berättar texten att indianer, som inte var kristna, inte skulle få tillträde till kyrkan, ”för att de inte skulle göra sig roliga över prästens predikningar”. Om de nu förstod tillräckligt mycket av den kristna gudstjänsten för att kunna driva med dess utövare och innehåll, får man väl av detta dra slutsatsen att de i praktiken tilltröddes åtminstone en viss intelligens. I ett annat sammanhang kolliderar spanjorernas medvetna eller omedvetna förkärlek att uttrycka sig i förklenande schabloner om missionens objekt med de mer bekymrade och verklighetsanknutna klagomålen över hur indianerna ibland på ett utstuderat sätt utsätter nitiska präster för juridiska kampanjer i syfte att bli av med dem (nedan).

Den bild som det andra konciliet sedan tecknar av indianen har i grunden inte förändrats sedan Loaysa skrev sin handbok – och heller inte sedan det första konciliet avhölls. Inga hårda ord fälls om honom. Han intar fortfarande en position som objektet för andras ansträngningar eller maktmissbruk. Han är ett offer snarare än en jämbördig individ. Ett paternalistiskt perspektiv dominerar med sympati, beskydd och medmänsklighet som återkommande begrepp i protokollets paragrafer. Ett avslöjande test på hans status är att han som rättegångsvittne inte var jämställd med en spanjor, inte ens som döpt. Det verkar alltså här inte handla om religion utan om något annat. Indianen är en individ som kyrkan vill skydda, bland annat mot andra företrädare för erövrarmakten än prästerna. Han är någon man tar ansvar för men också någon som man inte respekterar för hans eget värde.

I protokollet från det andra konciliet börjar dock antydning att indianen kan vara en aktör, en faktor att räkna med. Detta exemplifieras genom att man pekar på de juridiska processer mot präster som medlemmar i indiansamhället initierar, processer som möjliggörs av att det spanska juridiska systemet uppmuntrar indianerna att söka sin rätt mot maktmissbruk. Konciliet säger för säkerhets skull, och möjligen på förekommen anledning, att sådana processer skall grundas på ”seriösa anklagelser”, det vill säga det får inte röra sig om vilka löst grundade anklagelser som helst.

Över detta kan man fundera. Överutnyttjade indianerna sina möjligheter att komma åt vissa präster, när de väl insett möjligheten att föra en

rättslig process mot dem? Präster som av någon anledning upplevdes som ”obekväma” kunde tvingas till reträtt och passivitet om de konfronterades med sin egen rättvisa. De ansågs kanske som alltför nitiska i sin roll som präst när de försökte tvinga indianerna att mot sin vilja överge sin gamla tro och förstöra sina gamla gudar för att i stället anamma den kristna tron. Rädslan hos prästerna var sannolikt betingad av misstanken att det inte alltid var den som hade rätten på sin sida som gick vinnande ur en rättegång. Hur som helst har vi för första gången i de konciliära källorna en beskrivning av indianen som innebär att han framstår som en mer aktiv, intelligent person än vad som tidigare beskrivits och erkänts. Bilden av indianen kompletteras med en ny dimension – han har förmåga att tänka och agera som sin spanske huvudman. Kanske är han rentav mänsklig?

Ett helt annat fenomen och exempel på indianskt religiöst motstånd med politisk potential utgjordes av de hedniska prästerna, vilka länge varit föremål för kyrkans och prästernas uppmärksamhet och stegrade irritation. Oron för effekterna av deras aktiviteter hade tilltagit vid tiden för det andra konciliet. Som en konsekvens av den fara de ansågs utgöra för missionens möjligheter att genomföra sitt arbete, brännmärktes deras aktiviteter och belades, om upptäckta, med stränga straff, bland de hårdaste som utdömdes mot indianerna.

Om bilden av indianen som undergiven, ointelligent och i behov av stöd och skydd mot dem som på olika sätt utnyttjade honom, i någon mån stördes av att vissa indianer börjat agera inom ramen för det spanska rättsväsendet, förhöll det sig på likartat sätt med de grupper som aktivt motarbetade missionens budskap och propagerade för indianernas traditionella religion. Det är inget orimligt antagande att de indianer, som maktade med att mobilisera ett allvarligt motstånd på det religiösa området, besatt ansenlig intelligens och handlingsförmåga, vilken kunde leda till problem även på andra områden.

Varför beskrivs och kritiseras då den andre av missionens huvudpersoner, indianen, som nu sker? Hur kan man förstå de konciliära källornas syn på den andinske ursprungsinvånaren? Inom konciliematerialet råder samstämmighet, i princip oförändrad över den aktuella perioden. Indianens religiösa inställning och agerande kritiseras återkommande ur kristen synvinkel. Detta var en förutsägbar reaktion från alla representanter för det spanska samhället. Han representerade i spanjorernas ögon ”hed-

ningen”, djävulens förbundne. I övrigt beskrivs indianbefolkningen som passiv och undergiven. Servilitet och avsaknad av självrespekt anges som typiska karaktärsdrag.

Värdeomdömena går från att indianerna till en början, som Loaysa uttrycker det, är ”Guds skyddsvärda får”, via en beskrivning av dem som mindre intelligenta av det första konciliet, till att framställa dem som människor som inte nödvändigtvis saknar förmågan att tänka självständigt och i vissa fall rentav agerar utstuderat och för ett konkret syfte. Att indianen skulle vara oförmögen att försvara sig och tillvarata sina egna intressen, är en vanlig beskrivning som kyrkan står för, sammantaget en nedslående och pessimistisk bild av det forna ledarfolket i Anderna.

Det är svårt att se någon annan anledning till beskrivningen än att det i detta relativt tidiga skede av missionen är epitet som närmast kan betraktas som typiska för kyrkans beskrivning av de människor som den säger sig ha tagit ansvar för – indianerna beskrivs som oupplysta och okunniga om existerande alternativ till sitt ”syndfulla liv”. Klichéerna staplas på varandra. Deras ”hedniska tillvaro i djävulens domän” skall brytas genom upplysning och predikan och formaliseras genom dopet. Detta var missionens uppdrag.

De religiösa specialisterna, de indianska prästerna, vilka ses som ”djävulens anhang” och förlängda arm på jorden är dock avskum som skall isoleras från resten av indiansamhället. Inga adjektiv är för negativa eller ”djävulska” när man beskriver denna kategori av ”pestsmittade” varelser. Som kyrkans och den kristna trons särklassiga fiender får de klä skott för en mängd beskyllningar. Man är från kyrkans sida tydlig i utpekandet av sin fiende.

Om bilden av prästen varierar beroende på vilken källkategori man vänder sig till, är detta inte lika accentuerat i fallet med indianen. Bilden av honom är i vissa avseenden relativt enhetlig oberoende av vem som står som upphovsman. Samtidigt skall sägas att Diez i sin rapport visserligen baserar sin undersökning på intervjuer och samtal med indianer men att detta inte innebär att han utvecklar några långtgående resonemang om deras roll i missionsprocessen. Med undantag för en mindre grupp av religiösa specialister tycks han inte se indianen generellt som någon kraftfull aktör. Garci Dietz fokus är på prästen. Det är genom honom och det spanska samhällets behandling av honom som man får försöka se indianen och förstå vad han utsätts för.

I Diez' rapport representerar indianen det passiva, initiativlösa offret för andras nyckfulla och maktfullkomliga behandling, i det avseendet en parallell till konciliernas beskrivning. Där slutar dock likheterna. Diez ser en annan, betydligt mindre förstående och empatisk attityd från det spanska samhällets sida mot indianen, en som innebar att man utnyttjade hans synbara eftergivenhet och påstått begränsade intellekt för att kunna berika sig ekonomiskt. På olika sätt kunde spanjorerna pracka på honom varor som han inte ville ha, än mindre behövde. Han stod maktlös inför spanjorernas ockupation av hans hem, och hans döttrar blev bortrövade för att bli älskarinnor till spanjorerna. Han tvingades till passivitet inför ockupationsmaktens fulla användande av sin fysiska och psykiska övermakt.

Även om indianen i Diez' rapport framstår som kuvad och hjälplös, någon som systematiskt utnyttjas av det spanska samhället, inklusive av dem som har som huvuduppgift att vara hans hjälpare, var det bland annat med ett antal indianska hövdingar som Diez samtalande under sina intervjuer. Han gör detta utan att "betygsätta" dem han intervjuar, han nöjer sig med att definiera deras sociala positioner och ansvar. Bara det faktum att han samtalar med dem som representanter för en grupp i samhället och tar till sig deras åsikter är i sig ett belägg för att han tilltror dem auktoritet och intelligens.

Garci Diez uppvisar en i princip positiv syn på indianen, anlägger ett annat perspektiv på denne än vad kyrkan gör och berättar en annan historia. Han ägnar begränsad uppmärksamhet åt indianens religiositet och tecknar en bild av honom som formats genom den behandling som han anser att denne utsatts för av prästen och samhället i övrigt, inte genom sitt eget aktiva handlande. Diez presenterar indianen som en människa som blivit utnyttjad, bestulen, kränkt och förödmjukad – och som till synes funnit sig i det. De som begått dessa handlingar är spanjorer av alla kategorier, prästen inte undantagen men i sammanhanget kanske den som väcker mest uppmärksamhet.

Skälet till Diez' beskrivning av missionens aktörer är mindre komplicerat än kyrkans. Diez har så vitt vi förstår ingen anledning att inte rapportera det han ser och upplever. Det blir också det han gör, och där lägger han huvudvikten vid indianens roll och utsatthet i det nya samhället, inte dennes förhållande till den kristna tron.

Hur ser då Vargas Ugarte och Duviols på den andinske indianen? Till att börja med kan man konstatera att denne inte ges samma utrymme som prästen. Vissa synpunkter noteras dock. Vargas Ugarte understryker att det är viktigt att undvika förenklingar i beskrivningarna av ursprungsinvanorna: ”Det finns till att börja med inte en indian utan flera indianer, med sinsemellan stora olikheter.” Han talar i första hand om de andinska indianerna, om dem som levde i det tidigare inkaväldet. Vad gäller ”dem som varit underkastade inkas välde, hade de förlorat sin initiativförmåga, blivit tålmodiga och resignerade.” Denna uppfattning försöker han belägga genom att referera till olika spanska krönikörer, som har understrukt indianernas ”humildad y paciencia”, deras mildhet och tålmod.²¹⁹

Andra egenskaper som Vargas Ugarte tillskriver indianerna och som har betydelse för missionen är deras lojalitet mot sina traditioner. Vidsképelse är ett annat utmärkande ”indianskt” drag. Tillsammans gjorde dessa egenskaper indianerna till svårövertalade religionsbytare. De förblev sina gamla vanor trogna i det längsta. Att förmå dem att flytta över sina lojaliteter till spansk kultur och katolsk tro var därför inte enkelt. En faktor som påverkade deras inställning var den utbredda misstro som de kände för den vite mannen. Denne hade alltför länge utnyttjat indianerna och försett dem med coca och alkohol, något som till stor del bar skulden till förseningen av indianernas inträde i ”den moderna kulturen”. Kyrkan hade däremot ställt upp till försvar för indianerna och stått på deras sida. Den hade ambitionen att inte bara omvända indianerna till den kristna tron utan också att anpassa dem till ”det civiliserade livet”.²²⁰

Vidare var de peruanska indianerna enligt Vargas Ugarte i allmänhet djupt religiösa, men ”genom en Guds nyck förleddes de av sitt simpla förstånd att dyrka andra gudar”. Hela deras tillvaro dominerades av vidsképelse och en tro på magi förkroppsligad i diverse företeelser, från symbolladdade mindre figurer/statyer, som förvarades i hemmet, till himlakroppar och väderfenomen av olika slag.²²¹

Duviols gör ett antal skarpsynta observationer avseende indianernas inställning till andlighet. Han ser det som problematiskt att denna – av tradition – varit infiltrerad av och delvis fusionerad med andra samhällssektorer än den utifrån samtida, europeiska definitioner rent religiösa.

²¹⁹ Vargas Ugarte I s. 24.

²²⁰ Ibid. I s. 25.

²²¹ Ibid. I s. 25.

För Duviols är avgränsningen mot de kulturella, ekonomiska och sociala sektorerna ett kvarstående problem²²² och han uttrycker behov av att förtydliga begreppet ”religion”, då det enligt hans uppfattning blir extra viktigt när det gäller de andinska indianerna. Vilka var förutsättningarna för missionen att bekämpa en företeelse, vars gränser var så flytande och som spände över så stora delar av samhällslivet?

De diffusa gränserna mellan tillåten och otillåten ”religiös” verksamhet innebar att avgörandet i slutändan hamnade hos den enskilde missionsprästen. Duviols anser att en definition av begreppet kristen och en beskrivning av de krav som skulle vara uppfyllda för att en indian skulle anses som kristen hade underlättat prästens arbete. Bland annat för att detta hade reducerat risken för missionärt godtycke, ett godtycke som i sin tur öppnade för risken att kyrkans representanter kunde utnyttja sin maktställning och till exempel konfiskera egendom som bedömts höra ihop med aktiviteter inom den otillåtna, religiösa sektorn.²²³

I sin syn på indianen framför Vargas Ugarte och Duviols synpunkter som till övervägande delen får ses som positiva. De delar uppfattningen att denne i allmänhet var kuvad men samarbetsvillig och på intet sätt en svuren motståndare till kristendomen. Hans lojalitet till sina etniska rötter påtalas. Det fanns emellertid grupper bland indianerna som kritiseras för sitt aktiva ställningstagande mot missionen och dess representanter. Detta gällde indianernas präster, los hechiceros, dogmatizadores och i mindre utsträckning ”los viejos”/de gamla, något som påtalats ovan.

Vargas Ugartes och Duviols syn på indianen innehåller egentligen inga särskilt avvikande eller kontroversiella värderingar jämfört med det konciljära materialet. Garci Diez’ bild av indianen är däremot en annan. Han presenterar en människa som lever i utsatthet och elände – en som berövats det mesta av världsliga såväl som andliga orienteringspunkter i livet. Kyrkan å sin sida undviker att tala om den uppenbara misär som Garci Diez ser och koncentrerar sig i stället på indianens förhållande till den kristna tron, observant på varje tecken på icke-kristet beteende.

Skillnaden mellan min och Vargas Ugartes/Duviols bild av indianen under den första missionsperioden kan bero på att jag tagit till mig Diez oretuscherade bilder av en människa som berövats sitt land, sina ägodelar

²²² Duviols s. 293.

²²³ Ibid. s. 294.

och sina kvinnor. Det är svårt att inte ta intryck av det förtvivlade läge som Garci Diez beskriver. Om man tar detta som utgångspunkt för det som sedan förestår, nämligen att denna indian skall tvingas acceptera en tro som presenteras av samma män som begått dessa handlingar mot honom, understryker hans bild av det indianska ödet den osannolika och groteska omfattningen av den kulturella, sociala och mänskliga katastrof som indianerna utsatts för och det paradoxala i den situation som sedan förelåg när missionen skulle framföra sitt kristna ”kärleksbudskap”.

Kyrkans ledning och missionen

I det källmaterial som avser den första missionsperioden tas inte frågan upp om kyrkans eller den kyrkliga ledningens roll eller ansvar, i varje fall inte i klartext. Detta gäller både det konciliära och det icke-konciliära materialet. Det man däremot kan diskutera är om en sådan fråga likafullt besvaras. Låt oss se hur detta kan hänga ihop, låt oss börja med det kyrkliga materialet. Med en diskret början i *la Instrucción* berörs missionärernas arbete och personliga uppträdande för att sedan övergå till viss, fortfarande försiktigt hållen, granskning vid det första konciliet. Det andra konciliet upprepar därefter en del av de beslut som det första konciliet tagit och därmed även dettas begynnande kritik av prästerna. Hur hovsamt denna än framställs handlar det ändå om kritik. Men är det rimligt att den skall anses omfatta även deras ledare, ”biskoparna och prelaterna”, de som inte bara organiserade missionen utan också hade till uppgift att övervaka den? Min uppfattning är att en sådan slutsats inte har stöd i det konciliära materialet.

Egentligen skulle man ju kunna se kritiken mot missionärerna som en åtminstone indirekt kritik av kyrkans ledning och dess sätt att styra missionsverksamheten. Ledningen har ju från första början en överordnad roll i missionen med odelat ansvar för kyrkans samlade verksamhet. Det finns emellertid skäl till varför detta ändå framstår som en tveksam slutsats. Det är fråga om en mycket tidig period i missionen, då kyrkan själv knappast kan ha ansett sig ha varit färdigorganiserad – eventuell självkritik fick anstå till dess man fått möjlighet att överblicka situationen och det fanns mer normala förutsättningar att utvärdera vad som åstadkommits.

De beslut som fattades vid koncilierna och som återges i det kyrkliga materialet framstår i det perspektivet mer som goda, faderliga råd till

prästerna i missionen än som allvarlig kritik, än mindre som ett ifrågasättande av ledningen. Om det är i någon mening tveksamt om man kan kvalificera kritiken mot missionärerna som allvarligt menad, är det än mindre troligt att den var det mot prästerna på beslutsfattarnivå. Att inkludera missionärernas överordnade i den försiktigt utformade kritiken mot deras underlydande ser jag som en övertolkning av det konciliära underlaget. Kopplingen mellan de första koncilierna i Lima och konciliet i Trento handlade enbart om att införa det tridentinska regelverket, inte att göra tradition av det tridentinska mötets självgranskning.

Det är påfallande vilket engagemang som kyrkans ledning på koncilierna lägger i att besluta om en mängd relativt praktiska moment i verksamheten. Detta var säkert viktigt och nödvändigt men det kontrasterar samtidigt starkt mot avsaknaden av ett motsvarande intresse för de mer övergripande frågorna. En otillräcklig analys av de olika problemområdena inom verksamheten samt en nästintill obefintlig diskussion kring missionens långsiktiga mål formar det bestående intrycket av hur koncilierna arbetade.

Det förhåller sig något annorlunda när det gäller periodens icke-konciliära källa, Garci Diez rapport, som enligt min uppfattning rör vid frågor av blandad karaktär, inklusive sådana som var mer övergripande.

Eftersom missionärerna inte arbetade i ett organisatoriskt vakuum utan genomförde uppgifter de fått sig förelagda av kyrkans ledning, kan och skall man se kritiken mot dem som inkluderande kyrkan och dess ledning. Att kontrollera att underordnade följde gällande regler var rimligtvis inte en för missionens beslutsfattare ny uppgift, lika lite som den var det för varje annan organisation med en liknande struktur. Genomförandet av inspektioner, visitationer, var ju en rutin som "alltid" funnits i kyrkan. Om fastställda regler ignorerades och kontrollen sedan inte utfördes och problemen därför mer eller mindre permanentades där de uppkommit, faller detta ansvarsmässigt tungt på kyrkans ledning. Vidare var de övergrepp mot den indianska befolkningen som civila spanjorer och präster begick på en mängd områden enligt Garci Diez så upprörande och frekventa att de måste ha varit något som "alla" kände till – och många sannolikt deltog i. Kyrkan kan omöjligt ha varit okunnig; även om skyldigheten att besöka missionsförsamlingarna inte respekterades fullt ut fanns det ju andra sätt för informationen att nå fram till den som ville lyssna.

De överdådiga kyrkobyggen som Diez uppmärksammar och som genomförts på ett begränsat antal större orter, och de som inte alls uppförts på mindre, kan heller inte ha varit okända för kyrkans ledning och om de ändå varit det, är det i så fall lika klandervärt. Som mest uppseendeväckande framstår för mig kombinationen av att man underlät att tillsätta präster i vissa församlingar samtidigt som man där inte ens byggde en kyrka. När de mindre byarna diskriminerades inför ledningens öppna ögon utan att den reagerade kan man fråga sig varför – eller skedde det med dess tysta medgivande? Det är också här svårt att inte se ett klart ansvar för ledningens del.

Är då detta att hårdra tillgängliga data? Kan man påstå att Diez uppgörelse med missionen och dess aktörer är en kritik inte bara mot missionärerna utan också mot kyrkans ledning, samtidigt som man påstår att det konciliära källmaterialet inte skall anses vara det – i ingetdera fallet riktar det ju några direkta beskyllningar mot ledningen? Varför skulle implicita anklagelser från Diez sida vara mer trovärdiga än koncilieprotokollens? Kan det faktum att konciliematerialet är en jävig inlaga som skrevs av kyrkan för kyrkan och Diez' inspektionsrapport en för statsmakten, bädda för att man bör se olika på de två kategorierna av källor? Detta är frågor som efterlyser närmare granskning.

Den till formen nedtonade kritik som det konciliära materialet står för, utgörs som tidigare sagts av koncilibeslut, i många fall tagna på förekommen anledning, och den riktar mycket tydligt in sig på missionärerna. Deras negligering av sina arbetsuppgifter och deras personliga uppträdande befinner sig i centrum för konciliernas uppmärksamhet och nagelfars i detalj. Man får intrycket att det var prästerna som ensam skötte missionen och att det inte fanns en överordnad, ansvarig instans. Garci Diez å sin sida anklagar missionärerna för i stort sett samma sak men pekar samtidigt på missförhållanden som rimligtvis inte beror på enskilda prästmäns agerande utan på beslut, eller brist på beslut, på "högre ort".

Samtidigt kan man ju ställa sig frågan varför Garci Diez valde att inte öppet peka ut kyrkan och dess ledning som åtminstone delansvarig för missionens problem. Jag ser en förklaring: Kyrka och stat agerade ju i mångt och mycket i symbios, vilket hade implikationer av inte enbart teoretisk karaktär utan även praktisk. Vem som bestämde vad i missionen var inte helt enkelt att avgöra. Offentliga anklagelser mot kyrkan drab-

bade i någon mening också staten, Garci Diez' uppdragsgivare. Gråzonen i gränsdragningen mellan kyrkans respektive statens praktiska maktutövning i kyrkliga ärenden gjorde inte saken enklare. Valet för Diez var kanske okomplicerat: det var inte hans sak att dra den typen av politiskt färgade slutsatser av något som kanske redan var en tillräckligt infekterad fråga.

En likartad problematik uppstår dock inte när man ställer forskningens syn på kyrkans roll under missionens inledande decennier mot den som jag anser att Garci Diez bidrar till att skapa och som jag redogjort för ovan. Till att börja med kan man konstatera att alla inblandade är kritiska mot missionärerna, alla finner deras professionella och personliga beteenden oacceptabla. Däremot diskuterar Vargas Ugarte och Duviols inte kyrkans eventuella ansvar för missionens problem och missionärernas beteenden. Hade de tyckt att kyrkan och dess ledning haft ett övergripande ansvar, hade de givetvis sagt det.

Detta antagande är dock format från min horisont, och det är kanske lite för enkelt att påstå att Vargas Ugartes och Duviols' syn på missionen beror på att de stöder sig på kyrkligt material. Det kan ju också handla om att de inte ansåg att det – av olika skäl – var forskningsmässigt intressant att utreda kyrkans roll i sammanhanget – om detta vet vi inget. Om det är så att deras begränsade intresse av att lyfta fram den kyrkliga ledningens ansvar för missionens motgångar beror på att de använt sig av kyrkligt material, ligger det nära till hands att anta att de därigenom accepterat kyrkans syn på missionen och dess aktörer. Det är inte självklart men knappast heller någon överraskning att deras syn på ansvarsfrågan sålunda ligger i linje med kyrkans.

Det rådde i princip konsensus om hur missionen skulle bedrivas i Peru under de första decennierna, vilka mål den syftade till samt vilka metoder som skulle användas. Jag talar då om den officiella politiken, den som framgår av den konciliära dokumentationen. Där talas nästan uteslutande om att omvändelse till den kristna tron skulle ske utan tillgripande av tvång. Att det fanns en opinion för hårdare tag, som hävdade att sådana var nödvändiga för att indianerna annars skulle finna diverse ursäkter och vägar att slippa bli kristna, är känt. Vilka metoder som sedan i praktiken användes i missionen av prästerna är en annan sak.

Vad gäller det icke-konciliära materialet, Garci Diez rapport, förs i detta ingen diskussion i ämnet. Däremot, och i likhet med det kyrkliga källmaterialet, kritiserar prästerna för misskötsel av sina uppgifter, inklusive rent utnyttjande av indianerna för profit och egen vinning, vilket tyder på att det inte enbart var övertalning som användes som metod i arbetet. Att Garci Diez sympatiserar med den mjuka linjens talesmän råder det knappast något tvivel om.

Frivillighet eller tvång utgjorde återkommande, strategiska vägval för missionen. Ärkebiskop Loyasa och hans syn på missionen dominerade kyrkans inställning under den första missionsperioden. Loaysa förde en konsekvent politik under sin långa tid som ansvarig för den peruanska kyrkan. Det är svårt att se att han under sin ämbets tid gjorde några större avsteg från det relativt enkla, komprimerade regelverk som han fastställde i *la Instrucción*. Han var också en tydlig företrädare för den lasceanska synen på missionen; inträdet i den kristna gemenskapen var uteslutande avsett för dem som förstod dess innebörd och accepterade att leva utifrån denna insikt. För missionen och för Loaysa var kvalitet överordnad kvantitet – den katolska kyrkan behövde inga förment kristna.

Kapitel 4. Tid för konsolidering: den andra missionsperioden, 1570–1609

Inledning

Det jag valt att kalla den andra missionsperioden täcker tidsmässigt tre koncilier, av vilka det första i ett historiskt perspektiv kom att bli det dominerande. Det följdes ett respektive två decennier senare av två betydligt kortare och förhållandevis mindre betydelsefulla koncilier, vilka i vissa avseenden blev beslutsmässiga pendanger till det förstnämnda. Dessa, de fjärde och femte koncilierna 1591 respektive 1601, ägnade sig i stor utsträckning åt frågor rörande makt och procedur, bland annat hur ansvaret för missionen skulle fördelas mellan kyrka och stat samt mellan biskopen underställda präster och de som hörde till de religiösa ordnarna. Detta återspeglades bland annat i en utdragen diskussion om konciliernas legitimitet och brist på stöd från den koloniala, civila ledningen. Jag har valt att inte ta upp och bearbeta dem på samma sätt som de tre föregående, eftersom deras betydelse i förhållande till missionens utveckling inte är avgörande på samma sätt som tidigare koncilier. Det kan också nämnas att inget av dem fick kungligt godkännande.²²⁴

Protokollen från de tre koncilierna är tillsammans med Bartolomé Álvarez' krönika det material som ligger till grund för min genomgång av den andra missionsperioden. Álvarez' skrift ligger tidsmässigt något efter det tredje konciliet. Den problematik som avhandlas i kyrkans protokoll respektive Álvarez' krönika är till stora delar gemensam. Det bör sägas att min redovisning av Álvarez' skrift avviker från den tematiska mallen, framför allt genom att avsnitten om prästen respektive indianen är uppdelade i fler underavsnitt. Med det fjärde respektive femte konci-

²²⁴ Conc. Lim. III s. 149.

liet förhåller det sig omvänt, då de är koncentrerade till enbart ett mindre antal avsnitt.

Álvarez rapport möjliggör inte bara en jämförelse med det officiella kyrkliga materialet utan utgör samtidigt som källa en förlängning och utveckling av de synpunkter som Garci Diez levererat två decennier tidigare. Diez' rapport skrevs parallellt med genomförandet av det andra konciliet, Alvarez' krönika några få år efter det tredje. Den förre får med sin korrekta och relativt känslobefriade kritik en på flera sätt annorlunda efterföljare i Álvarez, en känsloladdad kritiker och propagandist som systematiskt ifrågasätter kyrkans strategi för och praktiska genomförande av sitt missionära uppdrag.

En företeelse av stor betydelse för den nu aktuella perioden, är det drygt decennielånga maktinnehavet som vicekungen Francisco de Toledo stod för under åren 1569 till 1581. En genomgång och försök till analys av hans inverkan på det koloniala Peru, dess organisation och dess förhållande till moderlandet Spanien inleder kapitlet.

För kyrkan och missionen blev det tredje konciliet i Lima 1582–1583 kolonialtidens kanske mest betydelsefulla religiösa toppmöte. Den som mer än någon annan kom att representera detta är José de Acosta, framstående teolog men också ledande företrädare för jesuitorden, idag en av de mest kända och omskrivna personligheterna i peruansk religiös historia. Acosta satte som en av konciliets ledande intellektuella krafter sin prägel både på det teoretiska och praktiska planet i utformningen av den religiösa strategi som det tredje konciliet beslutade.²²⁵

Acosta var ingen uttalad förespråkare för någon av de missionspolitiska riktningarna utan positionerade sig någonstans mellan Las Casas-lägret och de mer hårdföra Sepúlveda-trogna anhängarna. Han anses ha låtit sakfrågorna styra hans ställningstaganden även om hans något dramatiska ordval kan förvirra som när han beskriver indianernas religiösa traditioner och inställning till andlighet som ”den största av alla pester, vars utövande var ett av de mest förfärliga tillstånd som mänskligheten kunde befinna sig i. Inget annat gift kan vara mer fördärvligt än den nedärvda avgudadyrkan.”²²⁶ Han såg det som en absolut nödvändighet att isolera och rädda de delar av det indianska samhället som var minst på-

²²⁵ Urbano s. XXIX.

²²⁶ Ibid. s. XXXII.

verkade av krafter som motarbetade den kristna förkunnelsen, det vill säga de unga. Redan år 1555 uttryckte den blivande vicekungen i Peru, André Hurtado de Mendoza, sin önskan att representanter för jesuitorden skulle få tillträde till Peru för att delta i det evangeliska arbetet i landet. Även ärkebiskop Loaysa var positiv till förslaget. Bakgrunden var deras framgångar som pedagoger och predikanter i Europa.²²⁷

Utpekandet och tydliggörandet av ”fienden” innebar både en ursäkt för tidigare misslyckanden och en motivering för de ekonomiska och mänskliga resurser som måste sättas till – det gällde att samla kraft och stöd för det arbete som förestod. Bilden av fienden var samtidigt utgångspunkten för missionens nya strategi. Den nya fasen i missionens utveckling, med satsning på mer målinriktade och samordnade insatser – med betoning på utbildning och predikan – baserades på de erfarenheter som missionen hade samlat på sig under de första decenniernas arbete samt på tillkomsten av nya resurser, intellektuella såväl som fysiska.²²⁸

Utöver jesuiternas inträde (1568) på det missionära fältet låg det i kyrkans nya strategi att de sekulära prästerna, ”el clero secular”²²⁹, i fortsättningen skulle ta ett större ansvar i missionsarbetet.²³⁰ Samtidigt skulle munkarna, ”los regulares”, minska sitt – med undantag för jesuitorden. Utfärdandet av *la Ordenanza del Patronazgo* 1574 kom att utgöra den lagliga basen för skiftet av det operativa ansvaret för missionen till de präster som lydde under biskoparna. Staten hade bestämt att munkordnarna efter mer än trekvarts sekel av mission i las Indias nu hade uträttat det arbete som ursprungligen anförtrotts dem. Det var dags att överföra ansvaret till den centrala kyrkan, till biskoparna och de präster som sorterade direkt under dem.

Nästan samtidigt med jesuiternas ankomst inträffade ytterligare en händelse som skulle få betydelse för missionen i Peru. Efter förberedande arbete i La Junta Magna godkände Filip II att inkquisitionen, ”El Santo Oficio”, skulle få etablera sig i Peru. De första ”inquisidores” anlände till Lima i november 1569 tillsammans med den nye vicekungen

²²⁷ Vargas Ugarte II s. 36–37.

²²⁸ José de Acosta, *De procuranda indorum salute* (1588), utgiven av Francisco Mateos, Madrid 1952, s. 247–249 och s. 255 samt Urbano s. XXXII.

²²⁹ De som lever i den ”vanliga” världen, till skillnad från dem som lever i klostren (efter regler), ”los regulares”.

²³⁰ Vargas Ugarte II s. 37.

Francisco de Toledo.²³¹ Inkquisitionen nekades i och för sig jurisdiktion över indianerna och hänvisades till att arbeta enbart med den spanska befolkningen, men organisationen skulle i praktiken ändå komma att utöva ett betydande indirekt inflytande över indianmissionen.²³²

Både Vargas Ugarte och Duviols ägnar uppmärksamhet åt den aktuella tidsperioden. Den förre redogör i detalj för de religiösa ordnarnas arbete och inbördes konkurrens om missionsuppdragen. Duviols uppmärksammar vicekungen Toledos arbete och resultat som den store omdanaren av det peruanska samhället samt hans drygt decennielånga karriär, inklusive de förvecklingar detta ledde till för honom personligen. Båda forskarna diskuterar det tredje konciliet i Lima och dess betydelse för kyrkans missionsarbete.

Francisco de Toledo – *Supremo Organizador del Peru*

Den katolska missionen gick på 1570-talet in i ett intensivt och som man trodde avgörande skede. Nu skulle kyrkan öka sina ansträngningar och definitivt inlemma Perus ursprungsinvånare i den kristna gemenskapen. Den missionära offensiven samordnades med den allmänna satsning som organiserades av Toledo i syfte att skärpa kontrollen över vicekungadömet. Att inordna indianbefolkningen i den katolska kyrkan ingick i programmet för konsolideringen av den spanska erövringen på de militära och politiska planen.

Arbetet att göra indianbefolkningen till en lojal, integrerad del av samhället och kyrkan var en kvalificerad uppgift. Om den specifika utmaningen för kyrkan var krävande, var den inte mindre för Toledo i hans arbete med att konstruera en modern stat efter europeisk modell ovanpå resterna av kollapsade indianska statsbildningar. Den centralisering och hårdare styrning av statsmakten som Ferdinand och Isabella ett drygt halvsekel tidigare genomfört i Spanien, skulle förverkligas även i Peru. Lagstiftning och domstolsväsen organiserades enligt spansk förlaga, här som i övriga kolonier. Resultatet innebar en byråkratisering av sällan skådat mått, även om utformningen av lagar och förordningar till en del

²³¹ Vargas Ugarte I s. 381–382.

²³² Gibson s. 134.

anpassades till den verklighet som kungamaktens representanter i kolonierna hade framför sina ögon.²³³

Francisco de Toledo, el Conde de Oropesa, är en av Spaniens och Perus mest kända personligheter och statsmän från den andra hälften av 1500-talet. Han stod tidigt högt i kurs hos ledande världsliga och kyrkliga makthavare både i Spanien och i Rom. Enligt Roberto Levillier tillbringade han också ”sannolikt [...] åren 1558–1565” i Rom där han lärde känna ett antal av den katolska kyrkans högsta tjänstemän inklusive Michele Ghisleri, sedermera Pius V.²³⁴ Huruvida han personligen deltog i det tridentinska mötet har jag däremot inte funnit styrkt.

Toledo var i den spanska kultursfären en av de mest kända företrädarna för den ena av de två polariserade grupperingarna i den amerikanska missionen. Han delade i mångt och mycket Sepúlvedas människosyn, vilket bland annat återspeglas i hur han såg på kristnandet av indianerna. Han får räknas till den grupp i samhället som inte trodde på övertalning och muntlig indoktrinering som verkningsfull teknik för att omvända indianerna utan på tvång och hårda straff som den ultimata metoden när inget annat gett resultat. För en kategori av hedniska präster, los dogmatizadores, förordade han att inkquisitionen skulle få utdöma dödsstraff.

Bakom Toledos åtgärder för att komma till rätta med indianernas kall-sinnighet mot den kristna förkunnelsen låg grundsynen att omvändelsen av indianerna var en statlig angelägenhet och att problemet måste lösas en gång för alla. Toledo förespråkade en missionspolitik som utgick från en analys där indianernas religion var en tillflyktsort för återstoden av inkaväldets civilisation och kultur, ett centrum för indianskt motstånd och i förlängningen ett potentiellt politiskt hot.²³⁵

De konkurrerande synsätten på människors värde skulle äga bestånd under lång tid i det koloniala Peru men sällan så tydligt och kraftfullt som under Toledos tid vid makten. Sin egen inställning demonstrerade han bland annat genom den boendereform han påtvingade indianerna. Sitt mest spektakulära uttryck fick hans repressiva politik när han som

²³³ Gibson s. 155–162.

²³⁴ Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo, Supremo Organizador del Peru*, Madrid 1935, s. 71.

²³⁵ Duviols s. 146.

avslutning på en expedition i Vilcabamba mot kyrkans vilja i september 1572 lät avrätta inkahövdingen Tupac Amaru under för denne och indiansamhället smärtsamma och förnedrande former.²³⁶ Avrättningen väckte en våg av protester, särskilt bland jesuiterna som till stor del hade intagit den lascasianska inställningen till skydd för indianerna, samtidigt som vissa av dominikanerna, paradoxalt nog, stödde vicekungens hårda politik.²³⁷

Efter en inledande missionsperiod, som kännetecknats av att indianerna i princip skulle övertygas via utbildning och predikan med åtföljande egen insikt att kristendomen var den rätta vägen, kan man föreställa sig att det för många i kyrkan framstod som rimligt att skifta från denna bevisligen ineffektiva missionära inriktning till en där det inte fanns utrymme för samma mått av empati och kompromiss. Toledos för många inom kyrkan, inte minst jesuiterna, okänsliga och hårdföra politik mot indiansamhället kanske rentav motverkade ett logiskt skifte till den alternativa politik som länge väntat på sin tur. Det tredje konciliet i Lima, som genomfördes något år efter Toledos återfärd till Spanien, innebar en odelad framgång för den mjuka linjens förespråkare.

Till sin hjälp i arbetet med att inskräpa respekten för den kristna tron använde sig Toledo inte bara av militärt våld. Inkquisitionen installerades 1570 i Lima, strax efter Toledos tillträde. Snart arrangerades på dennas initiativ autodaféer, inklusive ett antal bålbränningar. Toledo ansåg att inte bara hedniska präster utan också de kättare, ”apostatas”, man påträffade skulle kunna förhöras och straffas av kyrkans domstolar.²³⁸ Toledo försökte också övertala Filip II att ändra lagen så att el Santo Oficios mandat skulle inkludera indianer, dock utan framgång. Det finns likväl uppgifter som antyder att det genomfördes avrättningar trots existerande förbud.²³⁹

Inkquisitionen flyttade snabbt fram sina positioner och drog sig inte för att konfrontera de samtidigt anlända jesuiterna, vilka man såg som en konkurrerande organisation i fråga om inflytandet över missionen. Man kan anta att Toledos samförstånd med inkquisitionen om behovet av en

²³⁶ Ibid. s. 157–159.

²³⁷ Ibid. s. 160.

²³⁸ Ibid. s. 271–272.

²³⁹ Ibid. s. 272.

annorlunda, mer hårdför missionspolitik samtidigt innebar att hans relationer till jesuiterna var relativt svala.

Det bristande stöd från den spanska statsmakten som Toledo fick, sannolikt beroende på straffexpeditionen mot Vilcabamba-enklaven, kan ha motiverat motståndarna, inklusive alla de fiender Toledo sedan tidigare samlat på sig – el Consejo de Indias, audiencian i Lima med flera bland den lokala aristokratin – att inte släppa makten om missionspolitiken. Man ville undvika vad som kanske sågs som en potentiell terrorregim i full skala, där politiska och kyrkliga motståndare levde farligt och riskerade att hamna i inkquisitionens klor.²⁴⁰

Don Francisco de Toledo är trots de olika uppfattningar som råder om honom – eller kanske just därför – en av det koloniala Perus ledare som nått störst internationell ryktbarhet. Få kännare av Perus historia har stått oberörda inför de insatser han gjorde för att genomföra det han uppfattade som sitt uppdrag i landet. Lewis Hanke karaktäriserar honom som en ”wise law-giver, energetic administrator, and the greatest viceroy Spain ever sent to Peru, who laid the basis for Spanish rule”.²⁴¹ I Roberto de Levillier har Toledo en ännu större beundrare. Han beskriver vicekungen som en mot sin uppdragsgivare Filip II obrottsligt lojal ämbetsman som målmedvetet arbetade för att genomföra det som han såg som sina instruktioner: ”att återställa den spanska statens auktoritet och indianernas rättigheter” i dess stora koloni. Enligt Levillier hade Toledos föregångare av olika skäl släppt ifrån sig makten till ”domstolarna, prelaterna, stadsfullmäktige och encomenderos.”²⁴² Levillier lyfter fram Toledos, enligt honom, förnämliga egenskaper och betonar att de åtgärder han tvingades genomföra måste ses i perspektiv av de komplicerade förutsättningarna för hans uppdrag. Toledo är för Levillier en ledare som värnar om Perus ursprungsbefolkning. Hans räfst och rättarting med bland andra encomenderos ser Levillier som uttryck och belägg för detta.

²⁴⁰ Ibid. s. 268–272.

²⁴¹ Lewis Hanke, ”Viceroy Toledo’s Attack on Inca Rule”, i dens. (red.), *History of Latin American Civilization: Sources and interpretations* bd 1, *The Colonial Experience*, Boston 1967, s. 87.

²⁴² Levillier s. 80.

Noble David Cook understryker att Toledo redan innan han avreste till Peru hade sin agenda och sina prioriteringar klara. Där låg ”el problema relativo a los indios” högt – det handlade om encomienda-systemets eventuella ärftlighet, om kristnandet av indianerna och om hur mycket dessa betalade i skatt.²⁴³ Pierre Duviols ser Toledo som en hård, effektiv utförare av uppdraget att skapa ordning och organisation i ett Peru som länge saknat ledning och fungerande administration. Han håller honom definitivt inte för att vara en vän av indianerna. Toledos mål var enligt Duviols att genomföra en faktainsamling i stor skala i syfte att skaffa ”rätt” information om inkastammens ”orättmätiga usurpation” av andra självständiga stammars territorium. Det gällde för honom att ”bevisa” att den spanske monarken hade rätten på sin sida när han förde krig mot inkas och att de hövdingar som grundade sitt maktinnehav på att de varit del i det tidigare inkariket inte skulle kunna åberopa detta. Hans plan var att organisera och driva ett inventeringsprojekt av de problem och möjligheter som existerade i Peru – och han avsåg alla sektorer av och grupper i landet utan undantag.²⁴⁴

Oavsett vilket som var det överordnade syftet beslutade Toledo att genomföra en unik inspektionsresa i avsikt att besöka indianerna i princip i hela det väldiga Peru. Toledo organiserade upp den i en serie inspektioner som skulle komma att sträcka sig över ett halvt decennium. Landets förnämsta personella resurser mobiliserades under hans direkta ledning i ett unikt försök att skapa ett land som styrdes av lag, som beskattades utifrån kunskap om vilka som utgjorde rimliga beskattningsobjekt och vars samtliga invånare bekände sig till en och samma kristna tro.²⁴⁵

Efter ett ganska långt och utifrån givna målsättningar framgångsrikt förordnande som högste spanske tjänsteman i vicekungadömet kom Toledos karriär till ett något abrupt slut. Det föregicks av att han kom att omges av allt fler fiender som såg sig hotade av det program han var satt att genomföra. Det hela slutade med att han entledigades från sin post, eventuellt på egen begäran. Ett möjligt skäl till att Filip II återkallade honom till det spanska hemlandet kan ha varit bristande hälsa. Francisco de Toledo lämnade Peru 1581 och ersattes som vice-konung av Martín En-

²⁴³ Noble David Cook, ”Introducción”, i dens. (red.), *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*, Lima 1975, s. IX.

²⁴⁴ Duviols s. 49–50.

²⁴⁵ Cook s. IX.

riquez de Almansa. Toledo anklagades vid sin återkomst till Spanien för slöseri med kronans medel och dog i fängelse, sannolikt 1583.²⁴⁶

Det tredje konciliet i Lima, 1582–1583

Inledning

Det tredje konciliet i Lima blev för den katolska kyrkan i Latinamerika vägledande genom hela den koloniala perioden. Konciliet initierades och stöddes av Filip II i hans egenskap av överhuvud för den världsliga och andliga makten i det spanska globala väldet. Att statsmakten stödde ett koncilium som nu skedde, var inte något självklart, vilket skulle komma att visa sig i samband med de två följande koncilierna. Både det stora antalet deltagare, mötets dagordning och konsekvenserna av dess arbete gav mötet en tyngd överlägsen tidigare och efterföljande kyrkliga toppmöten i Peru.

Perus förste ärkebiskop, Loaysa, hade avlidit strax före konciliet efter nästan fyra decennier i ledningen för den peruanska kyrkan och efterträts av Toribio de Mogrovejo. Det blev Mogrovejo som tillsammans med den nyutnämnde vicekungen Martín Enriquez sammankallade det nya konciliet. Det hade nu förflutit i det närmaste ett halvt sekel efter la Conquista, den spanska erövringen, och konciliet blev ett logiskt avstämningstillfälle för att överblicka hur kyrkan byggt upp sin verksamhet och i vilken utsträckning missionen lyckats omvandla Peru till ett katolskt land. Tidigare koncilier hade ägnat mycket tid åt missionen, granskat och kommenterat dess utveckling och försökt samla sig kring konstruktionen av ett fungerande regelverk för kyrkan och den missionära verksamheten. Många av de problem med anknytning till missionen man försökt att komma till rätta med kvarstod dock olösta och lämnades som arvegods till det tredje konciliet.

Närvarande vid konciliet var i princip hela den kyrkliga ledningen med den nye ärkebiskopen Mogrovejo som sammankallande samt biskoparna från Quito, la Imperial²⁴⁷, Cuzco, Santiago de Chile, Tucuman samt från el Río de la Plata. Överhuvudena för de religiösa ordnarna

²⁴⁶ Levillier s. 87.

²⁴⁷ La Imperial, eller Ciudad Imperial, grundades i Chile 1552 och övergavs år 1600 efter indianuppror i stor skala (Mapuche-upproret).

samt de viktigaste företrädarna för Perus civila administration hade också inställt sig.²⁴⁸ I protokollet från mötet motiveras i de inledande kommentarerna konciliets något oprecist med att ”mycket hänt sedan föregående koncilium”. Samtidigt sägs att nästan alltid har tidigare conciliebeslut misslyckats med att åstadkomma resultat på grund av ”slarv och okunnighet” [från missionärernas/prästernas sida]. När konciliets beslut konstaterades att dessa i praktiken hade ignoreras i missionsarbetet, ja till och med glömts bort, något som prästerna hölls ansvariga för. I avsikt att undvika en upprepning och för att markera hur viktigt det var att conciliebesluten denna gång verkligen respekterades och tillämpades, meddelades att inom två månader efter mötets avslutande skulle dess protokoll distribueras och bekantgöras i hela landet av ansvariga präster i kyrkorna.²⁴⁹

Protokollet från konciliets är uppdelat i fem större stycken, ”actiones”, på tillsammans 118 kapitel, ”capitulos”. Det inleds med en kort, orubricerad avsiktsförklaring: ”För att det i denna provins inte skall råda oklarhet om vilka regler som är i kraft och för att ingen skall kunna skylla på okunnighet, förklarar vi härmed vad som gäller i vår nya kyrka i las Indias.”²⁵⁰ Conciliets förkunnade vidare att ”beslut från det första conciliets inte skulle beaktas, varken nu eller i framtiden”. Skälet som angavs var att detta inte hade uppnått rätt auktoritet samt att det efteråt hade tillkommit många förändringar som gjorde det första mötets beslut inaktuella. Det andra conciliets anammades dock i allt väsentligt och kom att utgöra en grund för kommande arbete.

I syfte att skapa ett väl underbyggt beslutsunderlag ägnade conciliets tid åt att läsa och diskutera ”memoriales” (inlagor) från ”kyrkor, städer och privatpersoner”.²⁵¹ Det tredje conciliets dagordning uppvisade i övrigt stora likheter med den från det andra, vars viktigaste punkter upprepades, nu med viss fördjupning.

²⁴⁸ Conc. Lim. I s. 315–318.

²⁴⁹ Ibid. I s. 322.

²⁵⁰ Ibid. I s. 322.

²⁵¹ Ibid. I s. 316.

Prästen i missionen

Inom prästkollektivet fanns det de som var bättre förberedda för missionsarbetet än andra. Jesuiterna hörde till dessa. De hade från Europa med sig ett grundmurat rykte som framstående pedagoger. Det blev nu de som initierade och ledde debatten om hur en ny religiös pedagogik skulle utformas. Denna innebar att missionen inte så mycket riktades in mot nya mål som att dess verktyg skulle förnyas genom införande av förbättrade metoder och hjälpmedel. Det var viktigt att kunna påverka den indianska mentaliteten på djupet och omforma dess förhållande till religionen. Det tredje konciliet betonade behovet av större emfas på undervisning för att en gång för alla säkra kristnandet av indianbefolkningen.

Jesuitorden hade kommit till Peru 1568. Väl på plats etablerade den i snabbt tempo nya synsätt och arbetsmetoder i vilka man följde sin framgångsrika, europeiska modell. Den jesuitiska metoden att tydligt peka ut och sortera olika grupper, avskilja dem från samhället och varandra genom upprättandet av särskilda skolor och anstalter, blev ett uppmärksammat inslag bland de metoder som man använde sig av i fältarbetet. Idén att skapa en riktad utbildning i indoktrinärt syfte var dock i sig inte ny. Redan Loaysa hade fört fram tanken. Det andra hade talat om, tog jesuiterna upp och omformade till praktiskt genomförbara projekt.

Jesuiterna var mycket aktiva under det tredje konciliet, där de framgångsrikt argumenterade för sina synpunkter. De skulle under åren närmast efter konciliet komma att spela en huvudroll i genomförandet av dess beslut. Utbildning och kommunikation blev deras signum. Jesuiterna hade länge insett språkbehärsknings betydelse för missionen och insisterade nu på att prästerna i Peru måste lära sig indianspråken.

Det tredje konciliet granskade i detalj prästernas arbete med dess utmaningar och problem. Granskningen spände brett över missionärernas verksamhetsfält och ledde till ett antal beslut som innebar förtydliganden och bekräftelser av redan existerande regler men också tillkomsten av nya. De uppgifter som konciliet valde att ägna sig åt kan delas upp i två kategorier. En gäller prästernas sätt att sköta den uppgift de som präster och missionärer fått sig tilldelad av kyrkan, en annan deras uppträdande i och därmed relation till det omgivande samhället. Vissa av frågorna hade behandlats tidigare men, sannolikt på grund av att besluten inte respekterats, utvecklats till mer eller mindre stående punkter på konciliernas dagordning.

Kritiken från konciliet avseende prästens arbete rörde inte minst det sätt på vilket predikan dittills skett. Konciliet hävdar att indianernas bristande religiösa övertygelse berodde på att man inte gett dem tillräcklig utbildning i den kristna tron och att utbildningen därför måste förbättras. Man preciserar nu sin kritik och säger att problemet hade sin upprinnelse i att prästerna framförde olika budskap i kyrkorna, eftersom de använde sig av olika versioner av Guds ord. För att komma till rätta med detta kräver konciliet att prästerna skall arbeta med en och samma, av biskopen godkänd katekes. Nu skall denna bli obligatorisk, och ohörsamhet mot beslutet skall medföra sträng påföljd.²⁵²

Jag berör här bara kortfattat det som i andra sammanhang varit bland det som kanske mest uppmärksammats beträffande det tredje konciliet, nämligen dess framgångsrika ansträngningar att ta fram nytt skriftligt material för kristen upplysning och predikan. Detta är tämligen väl känt: De nya handböckerna utgavs på tre språk, spanska, quechua och aymará vilket innebar att det missionära projektet nu disponerade de länge efterlysta verktygen för en framgångsrik offensiv mot hedendomen. Detta var något som efterfrågats av tidigare koncilier, och det skulle få stor vikt för det framtida arbetet i missionen.

Konciliet understryker vidare vikten av att prästernas allmänna uppträdande förbättras. Det får inte förekomma att deras trovärdighet som Guds och människors tjänare kan ifrågasättas. Prästen skall vara en renodlat religiös aktör, inget mer. Man poängterar att detta är något som det tridentinska mötet kraftfullt markerat.²⁵³ Konciliet beslutar om förbud för prästen att ägna sig åt varje form av affärer – Herrens hus får inte bli ett handels hus.²⁵⁴ Konciliet uttrycker ett starkt fördömande av alla slag av girighet, till exempel att präster tar betalt för att administrera sakrament och annat som hör till deras grundläggande arbetsuppgifter och som skall vara kostnadsfria. Inte heller är det tillåtet att förse sig med kvarlåtenskap efter avlidna. Att utnyttja andras trångmål och sorg för att stjäla från dem man är satt att trösta och hjälpa är något som en präst på inga villkor får göra.²⁵⁵

²⁵² Ibid. I s. 323.

²⁵³ Ibid. I s. 328.

²⁵⁴ Ibid. I s. 344–345.

²⁵⁵ Ibid. I s. 338–339.

Prästens förhållande till samhället i övrigt var omgärdat av ett finmaskigt regelverk. Han skall enligt konciliet vara präst och själasörjare och får i princip inte befatta sig med annan verksamhet. Till de verksamheter som han skall avhålla sig från, hör deltagande i umgängeslivet i stort, till exempel att medverka i jakt och tärningsspel. Vad beträffar olika typer av spel, med kort eller tärning, är det tillåtet om det handlar om små belopp motsvarande värdet av ett mål mat och inte av större värde än två pesos. Sådana spel som inte är av ”rekreationskaraktär” är förbjudna och kan i värsta fall medföra bannlysning.²⁵⁶

Absolut förbjudet är det för prästen att träda i tjänst hos en kvinna, till exempel en biskopen närstående släkting eller andra i samhället utanför kyrkan.²⁵⁷ Prästen skall vara kyrkans tjänare, inte kvinnors eller överklassens. Förhållandet till det andra könet är känsligt även på andra sätt. Om prästen till exempel skulle ha en älskarinna begår han en stor synd, men det är heller inte tillåtet att ha en kvinna, i princip vem som helst, i sin bostad eller att tala med kvinnor utanför prästrollen. Att dessutom dölja sina eventuella illegala relationer är än mer utmanande. Om prästen ifråga inte efterkommer uppmaningen från sin biskop att upphöra med det förbjudna samröret med kvinnor, trappas bestraffningen successivt upp för att kanske sluta med att prästen berövas både sina ekonomiska tillgångar och sin försörjning.²⁵⁸

Prästens agerande i sin yrkesroll och den funktion han fyllde i samhället i övrigt, inklusive hans personliga uppträdande, var inte alltid lätta att hålla isär. För indianerna var sannolikt prästen en och samma oavsett om han befann sig i kyrkan eller inte. Bland annat av det skälet var det viktigt att han uppträdde så som kyrkan och samhället hade anledning att förvänta sig. En verksamhet som var oförenlig med prästens uppdrag och egentliga arbetsfält var om han deltog i de militära expeditioner som från tid till annan genomfördes av spanska trupper i gränzonen mot ännu inte helt pacificerade områden. Han förbjuds därför att i fortsättningen delta i varje krigisk aktivitet riktad mot indianer ”på grund av de irreparabla skador som tidigare tillfogats dem på grund av många illdåd”.²⁵⁹

²⁵⁶ Ibid. I s. 351–353.

²⁵⁷ Ibid. I s. 352.

²⁵⁸ Ibid. I s. 352–353.

²⁵⁹ Ibid. I s. 325.

I vissa stycken tar konciliet till storsläggan för att understryka allvaret i sina beslut. Detta gäller framför allt kritiken mot det sätt på vilket ”ovärdiga och perversa män har lyckats bli präster”, vilket till en del skulle ha berott på att djävulen haft sitt finger med i spelet. Det betonas att ansvaret för urvalet av präster vilar på biskoparna. De som avser bli präster skall rekryteras på basis av kunskaps- och personliga meriter. Konciliet bekräftar nu dessa urvalskriterier, som hade sitt ursprung i beslut som det tridentinska mötet tagit. Man beskriver detaljerat hur urvalet skall gå till med utgångspunkt i att präster är människor som har olika fallenhet för yrken såväl som för kall. Den som inte är idealisk i de avseenden som är viktiga för en präst, skall ha en motsvarande begränsning i sitt betyg. Detta gäller alldeles särskilt dem som skall utses till biktfäder.²⁶⁰

Det tridentinska mötet hade ägnat tid åt och tagit beslut om ”den nye prästen” och hur man skulle försäkra sig om att djävulen inte skulle kunna manipulera urvalet av präster. Det gällde nu att se till att ”de perversa män” som tidigare kunnat avancera till höga poster i kyrkan förhindrades att göra det. Som en följd av att präster ljugit om sina karriärer och uppgivit falska persondata för att dölja ofördelaktiga fakta om sin bakgrund, uppmanas biskoparna att mycket noga undersöka varje enskilt fall. Speciellt gäller detta dem som är nya i församlingen och om vilka man saknar tillräcklig information, inklusive de präster som är nyanlända från Spanien.²⁶¹

Var prästen skulle bo och uppehålla sig var en annan brännande fråga – ursprungligen det tridentinska mötets – som i högsta grad blivit aktuell i Peru. Det fanns anledning för konciliet att betona vikten av att tidigare konciliers beslut i frågan respekterades. För att understryka allvaret i hur man såg på problemet påstår konciliet att det sedan länge förekommit att män som velat bli präster uppgivit fiktiva adresser, sannolikt för att undgå kontroll av tidigare liv och förehavanden, vilket lett till att ”ovärdiga män” kunnat bli prästvigda. För att undvika detta bedrägeri mot kyrkan och förakt för dess heliga beslut, krävdes i fortsättningen att en blivande präst skulle kunna styrka att han levit i en och samma församling i tre år och att han avsåg stanna i den församling han blev tilldelad.²⁶²

²⁶⁰ Ibid. I s. 328.

²⁶¹ Ibid. I s. 334.

²⁶² Ibid. I s. 335.

Allvaret i konciliets syn på problemet med präster som lämnade eller ville lämna sina församlingar, blir än tydligare när man läser besluten om det nya regelverket: Om en präst utan tillstånd av sin biskop lämnar sin församling eller om han lämnar den utan att först till sin efterträdare ha lämnat en komplett redogörelse av det som rör de kyrkliga angelägenheterna, kan detta leda till så stränga straff att inte ens bannlysning är utesluten.²⁶³

Ett av de viktigaste koncilibesluten var att all undervisning och allt missionsarbete obligatoriskt skulle planeras och genomföras utifrån en tridentinsk modell med en för hela Peru enhetlig katekes. Arbetet skulle vara flexibelt och tillämpas med hänsyn till indianernas individuella förutsättningar. Det var inte nog att substans och andemening stämde överens, utan man skulle använda sig av språkligt identiska formuleringar.²⁶⁴

Detta att man så hårt tryckte på att enbart en och samma version av skrifter och annat material skulle användas i utbildning och i framförandet av det kristna budskapet var inte nytt även om konciliet fick det att låta så. Loaysa hade fyra decennier tidigare betonat vikten av att undvika att skapa förvirring bland indianerna genom att prästerna framförde olika versioner av det religiösa budskapet. Det är svårt att förstå att ett så självklart budskap kunde ignoreras under så lång tid.

Biskopens ansvar när det gällde rekryteringen av präster underströks av konciliet också i samband med att man diskuterade språkproblemen. När biskopen skulle knyta lämpliga präster till sitt stift, betonas att de skulle ha goda språkkunskaper, ett krav som dock inte var särskilt lätt att uppfylla. I händelse av svårlösta vakanser fick biskopen använda sig av tvång och till och med regelrätt hot, vilket kunde innebära att präster under utbildning fick avbryta denna för att rycka in i tjänst. Om de då brast i språkhänseende, fick detta emellertid inte hindra tillsättandet av den aktuella tjänsten. Om man tvingades välja mellan en präst som talade indianspråket och en som inte gjorde det, valde man ändå den som ansågs mer föredömlig i sitt sätt att leva. Han var att föredra framför en som talade väl men kanske inte motsvarade de moraliska krav man hade anled-

²⁶³ Ibid. I s. 340.

²⁶⁴ Ibid. I s. 334 och 335.

ning att ställa. ”Det goda föredömet är mer värt än det korrekt talade språket.”²⁶⁵

Synen på indianen

Konciliet gör en kraftfull markering till stöd för den peruanska ursprungsbefolkningen, ”kyrkans nya och sårbara plantor”. ”Det finns ingen mer angelägen och av vår herre mer godkänd handling än att visa dessa faderlig kärlek och omsorg.” Man beklagar de övergrepp som begåtts och fortfarande begås. Parallellt vädjar man till domstolar och myndigheter, att de skall visa barmhärtighet mot indianerna och hålla tillbaka det våld de utsätts för. ”De skall inte behandlas som slavar utan som fria män och undersåtar.”²⁶⁶

Vidare påminner man prästerna om att de är ”herdar och inte slaktare”. Överträdelser, i ord eller handling, kommer att bestraffas hårt. Konciliet understryker att det är oacceptabelt att prästerna i egenskap av Guds representanter samtidigt är indianernas slavdrivare. Indianerna framställs som timida och tjänstvilliga, ”de är lydiga och underkastar sig naturligt på ett sätt, ägnat att beveka det hårdaste sinne.” Domstolar och andra myndigheter pekats i sammanhanget ut som de som har makt att göra något åt övergreppen.²⁶⁷

Så långt andas konciliertexten en positiv inställning till indianbefolkningen och speglar ett betydande mått av förståelse för hur förnedrande och oacceptabel behandlingen av denna varit. Det är en inställning som verkar grunda sig på verkligt medlidande med landets ursprungsbefolkning. Man jämför dem med spanjorerna och understryker att de är fria män, värda likabehandling och respekt.

Samtidigt för konciliet också fram synpunkter av ett annat slag, när man i ett par sammanhang beskriver indianerna som utrustade med ett begränsat förstånd.²⁶⁸ Liknande uttryck och epitet har tidigare använts och ger intryck av att oftast ha varit slentrianmässiga omnämningar, som kom till användning vid möten med representanter för främmande kulturer, som inte nödvändigtvis delade spanjorernas grundläggande eller

²⁶⁵ Ibid. I s. 339.

²⁶⁶ Ibid. I s. 344.

²⁶⁷ Ibid. I s. 344.

²⁶⁸ Ibid. I s. 329 och 365.

religiösa värderingar. Oavsett hur det förhållit sig, innebär det nedlåtande synsättet – så vitt man kan bedöma – inte någon motsättning mot den i andra sammanhang till synes positiva värderingen av indianerna. Tvärtom kan det ha varit ett skäl till varför det var viktigt att visa dem särskild hänsyn.

Det fanns åter andra synpunkter som markerade en mer kritisk inställning till indianerna. I samband med att konciliet diskuterade nattvarden, påpekas det till exempel att indianerna av tradition inte fått ta del av detta sakrament, för att deras tro var liten, deras vanor syndiga, deras drycken-skap stor och deras sexualliv vidlyftigt. ”I än högre grad är deras vidskepligheter och hedniska riter, som finns i stor mängd, ett hinder [för att få nattvarden].”²⁶⁹

Man går också ut med andra pekpinningar än de rent religiösa och redovisar öppen kritik mot indianernas sätt att leva. Hävdande att det finns ett samband mellan en människas personliga vandel och hygien och hennes förmåga att leva ett kristet liv, kräver man att prästerna skall se till att indianerna förändrar sitt barbariska sätt att leva.²⁷⁰ När man besöker kyrkan, skall man iaktta elementära hygieniska regler, inklusive dem som gäller hur man är klädd. Indianerna skall bo i hem för människor, inte för djur. Allt detta skall dock läras ut ”med faderlig auktoritet, inte med hugg och slag”²⁷¹.

Mycket av den kritik som konciliet riktar mot indianerna var kopplad till deras traditioner och religiösa arv. Gränsen mellan tradition och religion var för spanjorerna svårdragen, vilket medförde att allt gavs någon form av religiös betydelse och därför förtjänade att kritiseras. Loaysa hade fyra decennier tidigare i sin *la Instrucción* behandlat en del av de problem som knöt an till indianernas gamla religion. Tonen hade varit lågmäld, och han hade inte nämnvärt berört existensen av djävulen eller dennes eventuella spel bakom kulisserna. Successivt men utan att beskriva det som ett stort problem hade sedan de första koncilierna under hans ledning fäst allt större uppmärksamhet på indianernas avgudadyrkan.

Med det tredje konciliet kom så en markant förändring. Kyrkan svävar nu inte längre på målet utan definierar tydligt sin fiende. Indianernas

²⁶⁹ Ibid. I s. 331.

²⁷⁰ Ibid. I s. 374.

²⁷¹ Ibid. I s. 375.

hedniska förflutna, från vilket de inte tycks ha kunnat frigöra sig, förklaras vara missionens huvudproblem. Denna avgudadyrkan betjänas av hedniska präster, "hechiceros", djävulens verktyg som blockerar vägen till indianernas omvändelse. Med dem fria att sprida sina uppfattningar, inte minst bland de unga, inklusive de indianer som hade döpts, skapades förutsättningar för en svårbekämpad propaganda mot missionen. Konciliet talar om "den pest" som drabbat kristenheten. Man beskriver dessa som "djävulens avskyvärda talesmän, som på en enda dag kan förstöra det som det tagit Guds präster ett år att bygga upp".²⁷²

Av ett antal åtgärder som konciliet beslutar vidta för att hantera problemet, är en att placera los hechiceros bakom lås och bom.²⁷³ Kriminaliseringen av de indianska prästerna och utpekandet av dem som en samhällets huvudfiende kan knappast ha varit oproblematiskt. Den grupp som konciliet nu utsåg till en samhällsfiende var samtidigt en av de mest inflytelserika bland indianerna i sin egenskap av äldre och respekterade specialister i sin verksamhet. Därför kan det inte ha varit särskilt populärt, eller kanske ens praktiskt genomförbart, för den enskilde prästen att på sin isolerade ort låta fängsla det lokala indianska samhällets efter hövdingarna mest respekterade personer.

Den hårdare attityden mot denna speciella, inflytelserika grupp genomfördes samtidigt som indianerna i gemen av konciliet fick erkännande som fullvärdiga mänskliga individer och samhällsmedborgare. De indianer som inte propagerade den hedniska religionen skulle hanteras med aktning och respekt. Att isolera vissa, för missionen destruktiva individer, och parallellt med detta arbeta för att förbättra relationerna med huvuddelen av indianbefolkningen var trots de praktiska svårigheter som det innebar sannolikt ett av de bättre och fungerande alternativen.

Kyrkans ledning och missionen

En av de särklassigt viktigaste punkterna på dagordningen när kyrkan höll koncilium i Peru var att utvärdera missionen samt att med facit i hand bekräfta eller ändra dess inriktning. När det tredje peruanska konciliet sammanträdde i Lima 1582 hade missionen verkat i nästan ett halvt sekel och man kan tycka att det var dags att avkräva den resultat.

²⁷² Ibid. I s. 340.

²⁷³ Ibid. I s. 340.

Att få ett facit på missionens ”resultat” kunde göras på fler än ett sätt. Ett sådant, det vanligaste och mest självklara, var att försöka uppskatta hur många ”hedningar” som blivit döpta, hur många som gift sig i enlighet med kyrkans regler, hur många som hade fått nattvarden et cetera, det vill säga hur många nya kristna som hade rekryterats till den katolska kyrkan. I samband med detta ligger det nära till hands att det blir missionärens inställning till och genomförande av sitt uppdrag som sätts under luppen, vilket är rimligt. Lika rimligt är det enligt min uppfattning att studera kyrkans och dess lednings uppföljning och övervakning av hur dess missionärer hanterade sakramenten. Det var ju kyrkan som institution som författade missionens regelverk och hade ansvar att övervaka dettas tillämpning.

Genomförandet av sakramenten var en uppgift i den missionära verksamheten som väckte känslor och föranledde diskussioner från flera olika utgångspunkter. Den enskilt viktigaste var kanske att kyrkans präster rätt bedömde indianernas religiösa mognad att kunna ta emot de olika sakramenten. Detta ställde rimligtvis prästerna inför många svårbedömda situationer. Låt oss se på några exempel av vad detta innebar i praktiken, mot bakgrund av att det var den kyrkliga ledningen som hade mandat och ansvar att se till att missionärernas agerande var i enlighet med kyrkans beslutade politik.

Liksom tidigare skulle dopets sakrament enbart ges under tydligt definierade förutsättningar: den som skulle döpas måste ha grundläggande kunskap om detta sakraments betydelse och vilken påverkan det skulle få på den döptes liv. Undantag kunde göras, bland annat för handikappade och för sådana som låg på sitt yttersta. Samlevnaden mellan man och kvinna var ett annat sakrament som åskådliggjorde kyrkans syn på nödvändigheten att skapa ett bestående regelverk. Detta återspeglas i det utrymme som avsätts åt att repetera, komplettera och inskräpa det andra konciliets beslut: prästerna måste upprätthålla de bestämmelser som reglerade giftermålet. Här var kyrkans uppfattning i princip orubblig.

Indiansamhällets traditionella, oskrivna regler för samlevnaden i äktenskapsliknande arrangemang stred på snart sagt varje punkt mot den katolska kyrkans uppfattning. Bland annat reagerade kyrkan starkt mot giftermål mellan nära släktingar, vilket innebar att man på inga villkor fick gifta sig med ett syskon. Sådant ”äktenskap” måste upplösas. Vilka som sedan var ”nära släktingar” var inte alltid enkelt att fastställa. Problem förbundna med att bestämma identiteten hos de indianer som sökte till-

stånd att ingå ett kristet äktenskap, ledde till att konciliet, i likhet med föregående koncilium, beslutade utse en administrativ hjälpreda till prästen, en ”padrino” (en gudfader/assistent) i varje församling eller by, vars uppgift var att hålla reda på de lokala släktförhållandena.²⁷⁴

Eftersom månggifte varit vanligt bland Perus indianer och förekomsten av en tidigare partner inte utgjort något hinder att ta sig ytterligare en, blev det för prästen viktigt att försäkra sig om att det i varje enskilt fall inte förelåg risk för bigami. Om det gick att fastställa identiteten på dem som avsåg ingå äktenskap, kunde man dessutom fastställa om de var kristna. Det ålåg biskopen att godkänna kandidaterna och förvissa sig om att de uppfyllde kraven.²⁷⁵ Att upplösa äktenskap var i princip omöjligt eller i varje fall förenat med stora problem. Det var endast när det förelåg särskilt ”allvarliga och bevisade omständigheter” som en sådan begäran skulle tas upp till prövning och skulle då också godkännas av biskopen.²⁷⁶

Ett annat problem uppstod om den ena partnern lät döpa sig, samtidigt som den andra av någon anledning valde att inte följa sin partners exempel. Här bekräftades föregående konciliums bedömning som varit att inta en förstående, något överslätande attityd, vilket förenklat innebar att man skulle ge den partner, som ännu inte var kristen, viss tid på sig att bestämma sig att konvertera. Under tiden fick den kristna partnern inte skilja sig så länge som det fanns indikationer på att den andre visade intresse att bli kristen – man skulle fortsätta att leva tillsammans. En viss pragmatism i tillämpningen av kyrkans lagstiftning kunde vara välgörande för uppnåendet av de överordnade målen.

Bikten var ett annat sakrament som trots viss yttre likhet med indiansk tradition bjöd på komplikationer. Det tredje konciliet, liksom tidigare möten, noterade för prästernas del svårigheter att förmå indianerna att bikta sig. Detta kunde innebära att när indianen väl infunnit sig hos sin präst, var det ändå inte helt enkelt att få honom att göra en fullständig bekännelse. Som en ytterligare åtgärd för att förvissa sig om att indianerna regelbundet biktade sig, beslutade konciliet att biskopen skulle utse och utbilda särskilda biktfaäder, ett slags ställföreträdande präster. Bakgrunden var att man av erfarenhet visste att indianerna skämdes att inför

²⁷⁴ Conc. Lim. I s. 325.

²⁷⁵ Ibid. I s. 337.

²⁷⁶ Ibid. I s. 337–338.

sin ordinarie präst erkänna att de hade syndat. Problemet sökte man då lösa genom att utrusta de ställföreträdande prästerna med vissa för lek­män extraordinära prästerliga befogenheter i syfte att alla kristna indianer skulle bikta sig och ta emot den gudomliga förlåtelsen.²⁷⁷

La Instrucción och de två första koncilierna i Lima hade lagt den huvud­sakliga vikten på vissa av sakramenten som dopet, äktenskapet och bik­ten, föga eller ingen alls på övriga. Man underströk nödvändigheten av att vara försiktig med till vem och på vilka villkor man gav tillgång till sakramenten, en inställning som var satt under press både från teoretiska utgångspunkter och av praktiska skäl. Det tredje konciliet går i närkamp med frågan.

Rent allmänt kan man förmoda att den katolska kyrkans liturgi inte var svår för indianerna att attraheras av. En större utmaning utgjorde sannolikt teologin, inte minst på grund av den utbredda språkförbistring­en. Tillgången till ett gemensamt språk har givetvis varit avgörande för att kunna förstå sakramentens betydelse och, i förlängningen, konsekven­serna för individen. Därför understryks nu vikten av att indianerna skall få lära sig de viktigaste elementen av den kristna förkunnelsen på sitt eget språk. De behöver därför inte lära sig bönerna på latin – det är inte längre acceptabelt att de står och rabblar långa meningar utan att begripa innehållet. Däremot är det tillåtet att de, om de så önskar, lär sig dem på spanska.²⁷⁸

Problemet med språkförståelsen berörde de flesta områden av kyrkans mission, inte minst hanteringen av sakramenten. Det var inte ovanligt att en präst som inte helt förstod indianernas språk, fick nöja sig med att gissa sig till enskilda delar av en bikt, något som givetvis var oaccepta­belt för konciliet, då det inte fick förekomma att syndaförlåtelse gavs på ofullständigt och osäkert underlag. Det beslutades att den präst som inte till fullo klarade språket, fick sända indianen i fråga till en kollega som kunde.²⁷⁹

Problemet aktualiserades också när det beslutades att den sista smör­jelsen skulle kunna ges till allvarligt sjuka indianer, även om man visste att de inte var döpta. Detta hade uppmärksammats redan av föregående

²⁷⁷ Conc. Lim. I s. 328.

²⁷⁸ Ibid. I s. 325.

²⁷⁹ Ibid. I s. 329.

koncilium, som beslutat att det med assistans av tolk, som förberedde den som låg på sitt yttersta, skulle vara möjligt för en präst att ge nattvarden. Om prästerna, på grund av att man ignorerat upprepade order att lära sig indianspråken, inte förstod omfattningen av de synder som indianerna bekände, riskerade betydelsen av bikten att reduceras till en tom gest. Det viktigaste sakramentet, nattvarden, förutsatte för sitt genomförande att det hade föregåtts av en korrekt genomförd bikt. Utan en sådan föll förutsättningen för nattvarden. Att denna i vissa fall ändå genomförts framstod för konciliet som upprörande.²⁸⁰

Många äldre indianer var inte döpta. Den tidiga missionen hade prioriterat unga och hövdingar. De indianer som varit vuxna vid erövringen, hade ofta lämnats utanför. Risken var därför stor att vissa indianer som låg på sitt yttersta aldrig blivit upptagna i den kristna familjen och i alla bemärkelser var hedningar. Konciliet var dock villigt att göra undantag från sina regler och beslutade att det alltid, när döden närmade sig, skulle finnas en präst närvarande vid dödsbädden. Om det inte var möjligt att finna en präst, kunde man skicka en annan person i dennes ställe, för att hjälpa och trösta den döende.²⁸¹

Att konciliet gjorde denna typ av undantag kan ha berott på att det dels kunde vara långa avstånd till indianernas bosättningar inom en och samma församling, dels att antalet allvarligt sjuka ökade dramatiskt under vissa perioder. Möjligheten att i alla situationer kontrollera indianernas religiösa tillhörighet var alltså i praktiken i det närmaste obefintlig. Följden kunde bli att man, sett ur kyrkans perspektiv, gav ”djävulens handgångna män” tillgång till kristendomens mest heliga riter. Frågan handlade om att riskera ge nattvarden till en hedning eller av osäkerhet känna sig tvingad neka en kristen sista smörjelsen. För prästen var detta inte alltid ett lätt ställningstagande.

För nattvarden gällde regeln att alla kristna, spanjorer såväl som indianer, skulle ta denna åtminstone en gång om året och då helst i samband med påsken. Att indianerna inte i någon större utsträckning dittills tillåtit delta, hade motiverats på olika sätt, sammanfattade som ”deras bräckliga tro och okristna vanor.”²⁸² Konciliet bestämmer nu att tiden är mogen att öka takten och sätta tryck på att fler indianer skall ta nattvarden.

²⁸⁰ Ibid. I s. 248.

²⁸¹ Ibid. I s. 334.

²⁸² Ibid. I s. 331: ”por la pequeñez de su fee y corrupción de costumbres”.

Skälet som anges är att ”de förbättrar sig dag för dag i sin kristna tro och att det är rimligt att bjuda in dem [...] så att de med värdighet kan sitta vid det himmelska bordet”.²⁸³ Det var viktigt att indianerna fick sakkunnig utbildning av sina präster för att förstå nattvardens ”verkliga innebörd”. De indianer som trodde sig motsvara ställda krav på religiös kunskap skulle ges nattvarden, under förutsättning att de kunde visa upp skriftligt intyg från sin präst eller biktfather.²⁸⁴

Konciliet förklarar att när det gäller användandet av sakramenten och med hänvisning till att det ena fallet inte är det andra likt, blir det svårt att skapa användbara prejudikat, varför det avstår från att skriva alltför tvingande, generella lagar. Känner en präst osäkerhet kan han vända sig till biskopen, vars uppfattning får bli kyrkans beslut.²⁸⁵ För vissa situationer ansåg sig konciliet tvunget att understryka vikten av att prästen gjorde det som var föreskrivet, även om han av olika skäl kände tveksamhet att genomföra sakramentet i fråga. En sådan situation var när tiden närmade sig för en dödsdömd att avrättas. Utan att definiera om det gällde indianer eller enbart kristna stipulerades att prästen skulle låta den dödsdömde få ta nattvarden. Konciliet hänvisade till beslut tagna av både påven och konungen – uppenbarligen för att markera att det inte accepterade några ursäkter från prästens sida att inte åtlyda konciliets beslut.²⁸⁶

I likhet med vad som gällde för den missionsinriktning som det tredje konciliet bestämde sig för, handlade förändringen på det rättsliga området i stor utsträckning om att bekräfta och förtydliga redan gällande regelverk för prästerna – även om det i viss utsträckning tillkom både nya regler och hårdare straff för brott mot redan existerande regler. Följande mönster från tidigare koncilier uppmärksammade och lagstiftade konciliet nu om åtgärder mot olika former av ohörsamhet mot det religiösa regelverket. En sådan åtgärd avsåg hur prästerna skulle utföra bestraffningen av indianer som begått brott. Dessa ärenden skulle lämnas över till prästens civila medarbetare, los fiscales, eller till andra representanter för den civila rättvisan. Skälet till att prästen i fortsättningen inte själv fick

²⁸³ Ibid. I s. 331: ”van aprovechando de cada día en la religión christiana y es justo también combidar [...], para que dignamente puedan gozar de la celestial mesa”.

²⁸⁴ Ibid. I s. 331.

²⁸⁵ Ibid. I s. 65.

²⁸⁶ Ibid. I s. 332.

utföra bestraffningen var att konciliet ansåg att det förekommit allmänt att prästerna uppträtt hårt och grymt mot ”de blyga och veka indianerna” och att ”detta var främmande för och stod i strid med prästens roll som indianernas vän och beskyddare”. Därför förbjöds de att i fortsättningen piska, sära eller på annat sätt bestraffa indianer, oavsett vilka brottsliga handlingar dessa begått.²⁸⁷

Generellt sett hamnade grövre och upprepade brott från indianernas sida hos den civila rättsapparaten. De flesta överträdelser av kyrkans regler skulle dock hanteras av kyrkans domstolar, ”los Juezes ecclesiásticos”. Med beaktande av indianernas begränsade förstånd förordade konciliet att man skulle undvika att ge indianerna ”spirituella straff”, utan i stället använda sig av kroppsliga.²⁸⁸

Man får intrycket att konciliet stod för en förstående, rentav förlåtande inställning till indianernas övertramp när det gällde problemen kring samlevnad mellan man och kvinna, en inställning som andas pragmatism snarare än förväntad oförsonlighet. Det var för konciliet tydligt att indianernas syn på samlevnad och tillhörande moralfrågor kom ur uppfattningar som hade gamla anor och som uppmuntrades av de hårt kritiserade ”indianprästerna”. Indianernas uppfattningar borde därför framstå som direkt provocativa gentemot traditionell kristen etik och kyrkans sakrament. Konciliets reaktion var i det perspektivet modest.

De beslut som konciliet tog beträffande de indianska prästerna speglade inte samma förståelse som synen på samlevnad, och de var heller inte de första i sitt slag. Som ”djävulens handgångna män” (”los ministros abominables del demonio”) skulle de ha spärrats in och avskärmats från kontakt med yttervärlden och framför allt från de kristna indianerna, enligt beslut redan av det andra konciliet. Enligt det tredje konciliet hade detta inte skett.²⁸⁹

För kyrkan var det viktigt att försäkra sig om att indianerna respekterade och levde efter det kanoniska rättssystemet, något som självklart också gällde prästerna. Inte heller de undgick kontroll. Av varierande skäl hamnade prästerna allt som oftast i delo med rättsapparaten, ofta med kännbara straff som följd. Under avsnittet om prästen och hans ställning i samhället har jag nämnt ett antal fall som kunde leda till pro-

²⁸⁷ Ibid. I s. 365: ”pues de suyo es esto muy ageno y contrario a la autoridad sacerdotal”.

²⁸⁸ Ibid. I s. 364–365.

²⁸⁹ Ibid. I s. 340.

blem. Detta gällde bland annat prästens rätt att arbeta med annat än sitt egentliga uppdrag. Konciliet slår fast att i den mån det inträffar att han för egen vinning gör affärer, utgör det ett klart lagbrott. Vidare står det klart att prästen under inga omständigheter fick sko sig ekonomiskt på indianerna. I de fall där det kan styrkas att han utan tillstånd övergivit sin församling är påföljden tydlig och sträng. Risken att han inte strikt iakttog dessa och andra gällande förbud var uppenbar. Straffen var hårda – liksom för andra brott mot den del av lagstiftningen som hade sina rötter i de tridentinska besluten.²⁹⁰

Det var särskilt känsligt när konflikter uppstod mellan en indianförsamling och dess präst och som kunde resultera i att båda parter blev föremål för rättvisans intresse. Detta gällde till exempel vid de ecklesiastiska visitationer som ansvarig biskop regelbundet skulle genomföra, själv eller genom särskilt ombud. Dessa visitationer hade markerats som extra viktiga av det tridentinska mötet. Konciliet tryckte nu hårt på att de skulle ske regelbundet och utarbetade en detaljerad beskrivning för hur detta skulle gå till. Syftet var att få insyn i hur församlingen fungerade i allmänhet och i religiöst hänseende i synnerhet och att man på det lokala planet iakttog de regler som den katolska kyrkan fastställt. Visitationerna hade dock i praktiken i stor utsträckning kommit att handla om att kontrollera och i förekommande fall bestraffa prästerna. Kontrollfunktionen var således framträdande, även om det också var meningen att inspektörerna skulle hjälpa det lokala samhället och dess spanska administration samt stötta den lokale prästen i hans arbete.²⁹¹

De som ansvarade för visitationerna beordrades se till att man inte stannade längre tid på varje plats än vad som var absolut nödvändigt. Visitationspatrullerna kunde utgöra en betydande delegation som, ju längre den stannade, blev en allt tyngre ekonomisk belastning på den ofta fattiga indianförsamlingen och på ansvarig präst. För att sätta kraft bakom orden, stipulerade konciliet stränga straff för dem som inte följde lagen i detta avseende. Visitationerna var ett av de grundläggande elementen i återupprättandet av den katolska kyrkans disciplin och självrespekt. Fres- telserna – och möjligheterna – för dem som ledde visitationerna att utnyttja sina speciella befogenheter var betydande, vilket konciliet var väl

²⁹⁰ Ibid. I s. 338–339.

²⁹¹ Ibid. I s. 361–362.

medvetet om. Man underströk att det var biskoparnas ansvar att försäkra sig om att dessa inte bröt mot det regelverk de var satta att övervaka.²⁹²

Visitationerna utgjorde välregisserade föreställningar. Ett inslag bestod av att den lokale prästen förbjöds närvara under de samtal som fördes med församlingens indianska befolkning. Tanken var att indianerna annars kunde känna sig förhindrade att tala fritt och bland annat kunna rikta kritik mot sin präst, kritik som om den bedömdes vara välgrundad togs på fullaste allvar.²⁹³ Tyngre anklagelser skickades till biskopen för beslut. Konciliet understryker att det var straffbelagt att inte se till att förhöret utfördes samvetsgrant och formellt korrekt. En undersökning som eventuellt manipulerades av de indianer som klagade på sin präst, kunde leda till kännbara straff, till och med bannlysning. Konciliet säger att det inte sällan förekom att indianerna förtalade sin präst, vilket man skall ta i beaktande när man diskuterar prästens rykte och säkerhet.²⁹⁴

I samband med visitationerna hände det att de lokala indianernas klagomål mot sin präst ledde till att denne kallades till förhör. Eftersom prästerna kunde tvingas in i långdragna processer om indianernas anklagelser vann tilltro, anser konciliet det viktigt att i möjligaste mån förhindra rättegångar som byggde på obevisade anklagelser. Konciliet säger sig veta att det inte är ovanligt att präster anklagas på falsk grund.²⁹⁵

Det ser ut som något av en ryggradsreflex, när kyrkan pekar ut de indianska prästerna och deras aktiviteter som en av huvudorsakerna till missionens problem och skärper de lagar som skulle stoppa deras verksamhet. ”Los hechiceros” och ”los dogmatizadores” bedrev i varierande grad sin verksamhet öppet, och var det några som framstod som missionens vedersakare var det dessa. Vid närmare eftertanke förefaller kyrkans reaktion dock genomtänkt. Det gällde att försöka behålla de missionära landvinningar som man ansåg sig ha gjort och inte förlora dem genom att låta nyinvigda kristna bli utsatta för påverkan av de indianska prästerna. Man var tvungen att agera för att de kristna noviserna inte skulle stå helt utan skydd. Mot den bakgrunden var det logiskt att peka ut dem som öppet agiterade mot den kristna missionen.

²⁹² Ibid. I s. 361–362.

²⁹³ Ibid. I s. 362.

²⁹⁴ Ibid. I s. 363–365.

²⁹⁵ Ibid. I s. 363.

Den katolska kyrkans lagar och bestämmelser hade upprepade gånger högtidligt bekräftats vid olika kyrkliga möten i Peru. Vid tiden för det tredje konciliet var regelverket ändrat i enlighet med besluten som tagits vid det tridentinska mötet. Redan det andra konciliet i Lima hade introducerat bestämmelser som inspirerats av detta och kompletterat det med bestämmelser som hade mer av lokal prägel.

Det tredje konciliet tog beslut av såväl principkaraktär som på detaljnivå. Agerandet ledde fram till en mängd nya och ”nygamla”, upprepade beslut, där man preciserade hur sakramenten skulle hanteras i det praktiska missionsarbetet. Konciliets intresse för missionen begränsade sig på intet sätt till de övergripande frågorna – inga detaljer tycktes vara för obetydliga för att inte kunna behandlas. Kyrkan tog på det här viset, sanktionerad av den civila makten, ett fast tag i den missionära verksamheten, detta ända ner på detaljnivå.

I likhet med föregående koncilier blev inte heller det tredje ett forum för kyrkan att utöva internkritik, i varje fall inte som mötet återspeglas i koncilieprotokollet. Den kritik som utdelades mot kyrkan riktade sig i huvudsak mot dess präster och knappast någon annan – och definitivt inte dess ledare. Konciliet var kanske inte särskilt nöjt med vad missionen uträttat hittills, men det var ändå inget man lade kyrkan som institution till last.

De fjärde och femte koncilierna i Lima

De fjärde och femte koncilierna var av blygsammare omfattning än sina föregångare. De behandlar inte ett lika brett spektrum av frågor och erbjuder därmed inte samma möjligheter som de tre föregående att studera teman enligt den där använda metoden.

År 1591 hade det blivit dags för ett nytt kyrkomöte. Det fjärde konciliet i Lima avhölls under påtagligt nedtonade yttre former. Förspelet inför mötet var på sätt och vis nästan mer uppseendeväckande än själva mötet. Vicekungen, Garcia Hurtado de Mendoza, hade anmält starkt negativa synpunkter mot att ett möte överhuvudtaget skulle hållas, bland annat för att ett kungligt godkännande saknades.²⁹⁶

²⁹⁶ Conc. Lim. III s. 119–120.

I konciliet medverkade som ende biskop, utöver Toribio de Mogrovejo som sammankallande, Gregorio de Montalvo, biskop av Cuzco. Övriga biskopar, fyra stycken, ersattes av ”procuradores”.²⁹⁷ De religiösa ordnarna representerades av sina ”prelados”. Domkapitlen i Lima och Cuzco samt en del teologer och jurister var också närvarande.²⁹⁸ Att inte fler av kyrkans ledande personer deltog var ägnat att resa vissa frågor. Enligt Vargas Ugarte förefaller det dock som om prelaternas uteblivande hade rimliga förklaringar.²⁹⁹ Det handlade om en kombination av ekonomiska omständigheter och vissa biskopars höga ålder som även denna gång gjorde de långa resorna till Lima svår genomförbara och ett deltagande problematiskt. Samarbetet mellan vicekungen och ärkebiskopen hade inför konciliet heller inte varit det bästa, något som kan ha haft med mötesagendan att göra.

Vicekungen Hurtado de Mendoza, som var emot att mötet skulle hållas under rådande omständigheter, skrev till kungen och klagade över att det kommit mycket få biskopar till mötets öppnande. Vidare påpekade han att någon kunglig sanktion av konciliet inte hade lämnats inför dess öppnande. Mötet kunde ha väntat tills dess man fått en sådan även om det inneburit att genomförandet hade försenats med något år.³⁰⁰ När mötet så småningom blev av, varade det mindre än två månader. Jämfört med tidigare koncilier var detta ett kort möte.

Vilka var då skälen till att kyrkans högsta ledning i Peru insisterat på att hålla koncilium? I protokollet finns inte något specifikt syfte angivet. Enligt beslut av det tridentinska mötet skulle koncilier hållas regelbundet och frekvent, helst vartannat år. Kanske var detta ett skäl till att man träffades – att kalla till ett möte i syfte att upprätthålla respekten för den beslutade mötesfrekvensen. Ett annat skäl till att konciliet sammankallades och som förefaller vara det viktigaste, framgår av uppmaningen att ”alla biskopar skulle se till, att föregående konciliums beslut skulle genomföras och att dess beslut skulle offentliggöras i katedralerna”.³⁰¹ Konciliet säger inget utöver detta om bakgrunden till uttalandet.

²⁹⁷ Conc. Lim. I s. 37. ”Procuradores” kan i det här sammanhanget översättas med en juridisk ställföreträdare.

²⁹⁸ Ibid. III s. 120.

²⁹⁹ Ibid. III s. 114–119.

³⁰⁰ Conc. Lim. III s. 119–120. Som Vargas Ugarte påpekar, krävdes det inget kungligt godkännande av konciliet, eftersom regelbundet hållande av koncilier var påkallat enligt lag.

³⁰¹ Ibid. I s. 383.

Att arbeta för en återbekräftelse av det tredje konciliets beslut var ur kyrkans perspektiv inte ologiskt. Ett annat motiv för ärkebiskopen och kyrkan att vilja ha ett fjärde koncilium hade sin grund i lokala, peruanska förhållandena. De frågor som togs upp kom nämligen att till stor del handla om biskoparnas inflytande och beslutsmandat i förhållande till deras konkurrenter om makten i den kyrkliga sfären, de religiösa ordnarna respektive den spanska, civila administrationen.

Det statliga mandatet att agera inom det revir som normalt hörde till kyrkan, el Patronato Regio, hade sedan första början inneburit att maktfördelningen inom det religiösa fältet övervägde till fördel för staten. Vissa, normalt sett kyrkliga rättigheter var sedan länge överförda på staten. Grundlogiken var klar: Skulle staten ha det överordnade ansvaret för att den nya världens ursprungsbefolkning skulle förmås omfatta den kristna tron, var det ju rimligt att staten hade praktiska styrmedel till sitt förfogande för att kunna genomföra ett sådant program. I konsekvens härmed blev kyrkans självständighet beskuren och kyrkan själv reducerad till ett stundtals motsträvigt verktyg för statens genomförande av sina religiösa strategier.

Det fjärde konciliet markerade nu att man avsåg flytta fram sina positioner och ifrågasätta delar av den civila myndighetens hittillsvarande beslutsmonopol i ärenden som rörde kyrkan och missionen. Ett sådant gällde lönesättningen för missionärer, ett annat deras eventuella frånvaro från sitt arbete.³⁰² Vidare ville man att de kyrkliga myndigheterna, inte de världsliga, skulle självständigt besluta bland annat i frågor gällande utnämningar. Denna var ju en av de viktigaste rättigheter som staten tagit över från kyrkan enligt tidigare överenskommelse förutom att präster, inte jurister eller andra statliga myndighetspersoner, skulle leda de återkommande visitationerna av indianbyarna.³⁰³ Till och med ”vicekungarna och guvernörerna skulle avhålla sig från att lägga sig i kyrkans ekonomiska angelägenheter”.³⁰⁴

Patronatets ursprungstankar hade byråkratiserats på ett sätt som kyrkan upplevde var till nackdel för missionens resultat. Huruvida diskussionerna handlade om omtanke om dennas effektivitet eller var en ren

³⁰² Ibid. I s. 381–383.

³⁰³ Ibid. I s. 383.

³⁰⁴ Ibid. I s. 383.

maktkamp som syftade till att ifrågasätta gällande beslutsordning, kan man bara spekulera i. Kyrkan, som kritiserats för sina tillkortakommanden inom missionsverksamheten, kände att man måste göra någonting och gick nu från ord till handling. Det förefaller som om kyrkan på konciliet förde ett tvåfrontskrig, det ena genom agerandet mot de statliga myndigheterna och deras, enligt kyrkan, överutnyttjande av patronatet. Den andra frontlinjen stod mot de religiösa ordnarna. Det senare handlade om att kyrkan ville säkra en kontroll av vad dessa höll på med och att de levde upp till de religiösa kvalitetskraven. Lösningen låg enligt kyrkan och konciliet i att munkordnarnas representanter skulle återkallas till sina kloster och där ägna sig åt sin traditionella verksamhet samt lämna över missionsarbetet till kyrkans präster.³⁰⁵

Staten hade som bekant redan 1574 genom utfärdandet av *la Ordenanza del Patronazgo* tagit ställning för att kyrkans präster, de sekulära, skulle ta över missionsansvaret från de religiösa ordnarnas präster, los regulares. Detta beslut hade uppenbarligen inte vunnit fullt gehör. Det preciserades nu. De munkar som i fortsättningen skulle arbeta som missionspräster skulle sortera under biskopen. Detta gällde oavsett om de administrerade sakrament utifrån sina kloster eller om de arbetade som församlingspräster i byarna. De skulle ”visiteras”, kontrolleras och vid behov kunna bestraffas.³⁰⁶

Det var i längden oacceptabelt för kyrkan att acceptera att dess präster höll på att bli en för ändamålet välutbildad men undersysselsatt grupp. De problem som nu resulterat i en konfrontation inom kyrkan hade byggts upp över en längre tid. I takt med att antalet sekulära präster ökat i Peru efter det att de under en lång period varit relativt fåtaliga, steg spänningen mellan dem och ordnarna. De munkar som från början anförtrots ansvaret för missionen och arbetat för att kristna indianerna, hade svårt att finna sig i att andra tog över det som de byggt upp. I avvaktan på en lösning av problemet utvecklades successivt en viss arbetsbrist bland de sekulära prästerna.³⁰⁷ Man skall ju inte glömma att samtidigt som det absoluta antalet präster/missionärer ökade, minskade antalet indianer kraftigt.

³⁰⁵ Ibid. III s. 124.

³⁰⁶ Ibid. I s. 381.

³⁰⁷ Ibid. III s. 124–125.

Ett decennium senare, i april 1601, sammankallades det femte konciliet i Lima. Detta möte pågick endast en vecka, från den 11 till den 18 april. Det föregående, fjärde mötet hade varat en och en halv månad, det tredje i sammanlagt 14 månader.

Ärkebiskop Toribio Mogrovejo hade börjat planera konciliet redan 1596, då han kallade samtliga biskopar till möte i mars samma år. Senast sju år efter det fjärde konciliet skulle, enligt Mogrovejo, Rom ha sagt att nästa möte måste hållas för att respektera det av kyrkan stadgade mötesintervall.³⁰⁸ Liksom det föregående mötet skulle det nya komma att se dagens ljus först efter betydande födslovåndor. Det kom att ta ett halvt decennium från den första kallelsen till dess att mötet blev en realitet.

Tillsammans med biskopen av Cuzco, Antonio de Raya, överlade ärkebiskopen huruvida det var bäst att skjuta på mötet, dels på grund av att vicekungen, Luis de Velasco som ombud för den spanske kungen, hade bett Toribio att inhibera mötet, dels för att ett antal av biskopsdömena var vakanta och därmed inte kunde representeras på toppnivå. En rådgivande grupp utsågs, bland vilka Esteban de Ávila som hörde till jesuitorden var den tongivande. Man kom snart överens om att det inte var något problem att senarelägga mötet. Ett av skälen som anfördes var att den spanske kungen uttryckt åsikten att de regionala koncilierna ”hölls med för korta intervaller och att detta medförde allvarliga svårigheter”. Vidare anförde Ávila att ”många av biskoparna var nyutnämnda i sina ämbeten och att åter andra ännu inte utsetts”.³⁰⁹

Efter diverse turer rekommenderade Ávila att mötet skulle skjutas på framtiden bland annat för att biskoparna skulle ha haft goda skäl att utebli, om ett möte hade avhållits som ursprungligen föreslagits. Huvudskälet till uppskovet var att det föreslagna konciliet inte skulle få stöd av kungen. Han hänvisar till 1591 års möte, vars resultat Ávila beskriver som ”begravt och i avsaknad av varje resultat annat än utgifter, resande och att präster var frånvarande från sina församlingar”.³¹⁰

I april 1601 genomfördes dock efter många om och men konciliet. Samtidigt med inbjudan hade Mogrovejo aviserat Rom och Madrid utan att vid tiden för mötets öppnande ha fått någon reaktion från någon av dem. Till skillnad från situationen inför det föregående konciliet motive-

³⁰⁸ Ibid. III s. 130.

³⁰⁹ Ibid. III s. 130.

³¹⁰ Ibid. III s. 133.

rade man formellt varför det behövde sammankallas genom att hänvisa till det tridentinska mötet, som ”hade bestämt, att synoder skulle hållas regelbundet för att man skulle kunna utöva vederbörlig kontroll över kyrkans ansvarsområde”.³¹¹ Liksom vid det fjärde konciliet var deltagandet begränsat. Medverkande biskopar var nu ärkebiskopen Toribio de Mogrovejo, biskopen av Quito, Luis Lopez de Solís, samt biskopen av Panama, Antonio Calderón.³¹² Bland de frånvarande återfanns biskopen av Cuzco, Reginaldo Lizarraga, vilken trots att han befann sig i Lima vägrade att delta. Mogrovejo hade med stöd av mötesbesluten i Trento rätt att bannlysa honom, vilket han dock för att undvika skandal vägrade att göra.³¹³

Konciliet resulterade i två ”actiones” med två ”decretos” i den första och fem i den andra. De två paragraferna i den första ”action” var av protokollär karaktär liksom den första och andra paragrafen i den andra ”action”. Den tredje utgjorde ett beslut om att formalisera sökprocessen, utifrån vilken man skulle ta reda på och pröva vilka kvalifikationer och vilken bakgrund en kandidat till ett biskopsdöme skulle ha. Den fjärde paragrafen refererade till 1582–83 års koncilium:

Det tredje konciliet beslutade 1583 genom ett antal dekret reformationen av prästerskapet, av den kyrkliga organisationen, konverteringen av indianerna och administrationen av de heliga sakramenten och nu vet vi genom trovärdig information att man på många platser inte har efterlevt eller uppfyllt de åtaganden som överenskommits [...] och så länge som man inte stoppar de förkastliga missbruken och de onda vanorna [...] kan man inte nå resultat med indianerna.³¹⁴

I samma ”decreto” upprepar konciliet sedan de viktigaste avsikterna med sammankallandet av konciliet, inklusive missionen bland indianerna. Man slår fast att 1583 års beslut i alla avseenden skall fullföljas. Man understryker att dessa har godkänts av både kurian och den spanske regenten. Man påtalar vikten av att alla präster inom sitt ansvarsområde skall se till att publicera och genomföra det tredje konciliets beslut.³¹⁵

³¹¹ Ibid. III s. 133–135.

³¹² Ibid. I s. 392.

³¹³ Ibid. III s. 135.

³¹⁴ Ibid. I s. 395–396.

³¹⁵ Ibid. I s. 396.

Bartolomé Álvarez (1588–89)

Inledning

Bartolomé Álvarez' långa "krönika" på hela 742 capítulos, ca 450 moderna boksidor, utgår från hans egna och i någon mån andras erfarenheter. Hans verksamhet i det andinska Peru äger rum samtidigt med det tredje konciliet. Den enighet som kyrka och stat där manifesterade beträffande behovet av en förändring av missionsverksamheten underkänner Álvarez. Han tar avstånd från såväl kyrkans analys av läget för missionen som logiken i dess handlingsprogram. Hur representativ hans uppfattning var för sin tid och i sitt sammanhang är svårt att avgöra. Álvarez' perspektiv på problemen för missionen kan i sin samtid knappast ha varit unikt. Många präster som arbetade i indianförsamlingarna verkade under likartade förhållanden och bör ha konfronterats med problem och gjort erfarenheter inte alltför olika Álvarez', vilket inte nödvändigtvis inneburit att de delade eller slutsatser.

Álvarez' vistelse i Peru sammanfaller delvis med Francisco de Toledos förordnande som vicekung, 1569–1581. Det är inte känt vilken relation Álvarez haft med landets högste tjänsteman – möjligtvis hade han inte någon alls. Om han haft någon, hade han rimligtvis nämnt detta i sin krönika. Det som ändå har koppling till Toledo och som tydligt framkommer i Álvarez' krönika är den beundran han känner för Toledos politik, inte minst dennes syn på missionen.³¹⁶

Möjligen hade Alvarez hoppats att Toledos syn på missionen skulle vinna gehör i Peru, men det tredje konciliet grusade hans förhoppningar, när det beslutade om en fortsättning av den mjukare linjen, om än med betydande förändringar i fråga om metoder. Jesuiternas engagemang och dominans under konciliet borgade för just detta, något som sannolikt accentuerade Álvarez' frustration, när han i stället för en förändring till en mindre kompromissinriktad missionär strategi fick bevittna dess motsats. Inkquisitionens – och Álvarez' – meningsmotståndare i jesuitorden tog ledningen och kom i mångt och mycket att sätta sin prägel på utformningen av missionen, inklusive behandlingen av indianerna, under Loayas efterträdare Toribio de Mogrovejo.

³¹⁶ Álvarez s. XVI–XVII.

Álvarez' verk är uppseendeväckande inte i första hand för att såväl verket som han själv var okända för forskningen ända fram till slutet av förra seklet. I stället är det för att hans beskrivningar av den värld som han levde och verkade i bidrar med en syn på missionen som utgör ett klart avvikande alternativ till kyrkans. Álvarez' rapport är, så vitt vi vet, unik för den tidsepok och det område den behandlar. Han attackerar de flesta aktörer som har med missionen att göra. Han hänger sig ofta åt generaliseringar, samtidigt som han i vissa fall går till grova personangrepp, påfallande ofta underbyggda med betydande detaljrikedom. Hans stil är burlesk, färgstark och emellanåt förolämpande. Hans budskap förefaller bäras fram av en personlig motivation utöver det vanliga.

Álvarez känner inte igen sig i den beskrivning av missionens utgångsläge och möjligheter som konciliet redovisat i sina analyser och beslut. Han ser sig i sin skrift som sanningsvittnet som skall avslöja det bedrägeri mot Gud och konung som kyrkans ledning gör sig skyldig till när den inte klargör missionens verkliga belägenhet.

Prästen i missionen

Álvarez' syn på kyrkan och dess företrädare är splittrad. För honom är inte den kyrka han tillhör en homogen organisation. Detta är knappast en uppfattning som han är ensam om. Hans sätt att kritiskt granska vissa kategorier inom den understryker dock hans syn på kyrkan som en organisation som fjärrmat sig från sitt ursprung och som i stället kommit att tjäna både Gud och hans opponent. Han hävdar att den leds av maktfullkomliga biskopar som, utan samråd med dem som ska utföra arbetet, tar de överordnade beslut som rör missionen.

Vid koncilierna diskuterades och beslutades missionens inriktning och fastlades handlingsplaner. De som fick i uppdrag att genomföra de tagna besluten var den stora majoriteten av präster, de "vanliga" prästerna. Dessa kunde vara sekulära präster som lydde direkt under respektive biskop/domkapitel eller "regulares", munkar, som hörde till de i Peru verk samma religiösa ordnarna, i första hand dominikaner, franciskaner och augustiner. Till dessa senare hörde jesuitorden, som till synes intog en friare ställning, till stor del utanför den kontroll övriga aktörer var underställda.

Den vanlige prästen

Prästens problem kunde röra sig om allt från mindre vardagsproblem till mycket allvarliga, sådana som kunde vara direkt hindrande för missionsarbetet eller sådana som rörde prästens personliga säkerhet. Álvarez tar upp frågan om säkerheten, eller snarare bristen på densamma, som ett problem för många präster som arbetade ensamma, omgivna av tusentals latent fientliga indianer. Av alla spanjorer var det enligt honom bara prästerna som bodde i enkla hyddor utan dörr, anmärkningsvärt då det var de som var utsatta, lättåtkomliga offer för den som ville skada dem.³¹⁷ Álvarez söker belägga sina påståenden genom att ge exempel på hur indianer utnyttjat sin tjänst som ”yanaconas”, personliga tjänare, hos spanjorer och mördat dessa när tillfälle getts. Den personliga risken för prästen att bli överfallen och rånad var enligt Álvarez mycket konkret och en faktor att beakta när man diskuterade förutsättningarna för dennes arbete.³¹⁸

Ett vanligt praktiskt problem som försvårade prästernas arbete med till exempel sakramenten, var att indianerna flyttade från plats till plats, vilket inte gjorde det lättare för kyrkan att hålla ordning på vem som var döpt, gift eller som fått något av de övriga sakramenten. Ett annat var det tredje konciliets beslut att prästerna framtogs ”rätten” att bestraffa indianerna för brott som dessa begick. Detta ville Álvarez ha ändring på, då han bland annat stördes av den brist på tillbörlig respekt och vördnad som han upplevde från indianernas sida. Álvarez efterlyser en hövligare attityd från dem i stället för den fräckhet och uppstudsighet som han tycker att de visar upp. Han understryker att respekt för den som predikar var nödvändig för att man skulle få respekt för predikan själv. Samtidigt vänder han på resonemanget och påstår att i synnerhet bland människor som inte är kristna, är det avgörande att predikan är trovärdig, för att skapa tilltro till den som predikar. Prästen måste uppfylla både kravet på kunskap och pedagogisk förmåga samt på en personlig, oklanderlig moral för att få indianerna att lyssna på hans budskap.³¹⁹

Álvarez finner att mycket i Peru framstår som bakvänt. Han tycker att indianerna är mer uppskattade än prästerna. De föraktar prästerna, mer på grund av den behandling dessa utsätts för och det förakt som domarna

³¹⁷ Ibid. kap. 541–542.

³¹⁸ Ibid. kap. 541.

³¹⁹ Ibid. kap. 417.

visar dem, än på grund av de syndfulla handlingar som de menar att prästerna har gjort sig skyldiga till.³²⁰ Álvarez påstår att på inkas tid härskade en regim som med våld och stränga straff höll indianerna i strama tyglar. Med spanjorernas ankomst ändrades allt. När inkas styre föll samman, visade indianerna sin rätta natur och problemen började. Álvarez pläderar nu för hårda tag som det enda som kan fungera för att komma till rätta med problemet. Detta var det som höll indianerna i schack under inkaperioden och enligt honom en metod som bevisligen varit effektiv.³²¹

Ett allvarligt problem för prästen är den lön som han uppstår. Álvarez för sin del anser att 800 pesos är en otillräcklig ersättning, speciellt i förhållande till de extraordinära kostnader som han gång efter annan drabbas av. Han påpekar att även om vissa löner kunde förefalla relativt goda, måste de ställas i relation till bland annat de höga, lokala priserna. Dessutom kan inte prästen med sin speciella ställning leva ett liv utan ”förfining och polityr”. Det finns inte någon som kan leva på 800 pesos, hur lite han än kostar på sig, om han därutöver skall betala allt vad som krävs av honom. Det som dock i första hand belastar hans ekonomi är de många stämningar han utsätts för. Enbart om prästen, utöver sitt prästkall, får arbeta med olika typer av affärer, kan han möjligen finansiera alla sina utgifter.³²²

Álvarez svär ”inför Gud” att det inte är möjligt att leva på en prästs lön. Man måste kunna betala diverse viktiga personer som inspektörer, domare, vänner i det vakanta biskopsämbetet samt i ”la Audiencia Real”, Konungens domstol, för att dessa skall hjälpa prästen i de förföljelser som denne utsätts för av indianerna. Inför domarna gäller det att ha pengar, det är det enda som räknas. I samband med de regelbundna inspektionerna händer det rutinmässigt att man tar ut en ”avgift” av den lokale prästen. Han får själv inte närvara utan är i princip förvisad från sin församling, så länge som besöket pågår. Ett angivet skäl för avgiften är att den inspekterande prästen skall göra den ordinaries arbete.³²³

Álvarez redogör för det ekonomiska utfallet av de regelbundet återkommande inspektionerna, las visitas, för prästen respektive inspektören. Prästen förlorar lön i proportion till längden på inspektionen. Han bekos-

³²⁰ Ibid. kap. 418.

³²¹ Ibid. kap. 425–426.

³²² Ibid. kap. 91.

³²³ Ibid. kap. 92.

tar mat och husrum för inspektören och hans följe och riskerar dessutom dryga böter för minsta felsteg som han kan ha begått – eller påstås ha begått – och som skulle kunna komma fram i förhören med indianerna. Hans karriär står således på spel utan att han ges möjlighet att bemöta anklagelserna, bara betala notan för ett förhör där han själv inte fått delta. Inspektören å sin sida får ersättning av byn och av indianerna för besöket enligt satt taxa, samtidigt som han kan stoppa ersättningen i fickan då han under inspektionen i princip har fritt vivre. Facit av besöket för inspektören och hans följe utgörs av en rejäl bonus på prästens och församlingens bekostnad. ”Det handlar knappast om kärlek till nästan eller frälsning av själarna, det handlar bara om pengar.”³²⁴

Ett annat allvarligt problem som Álvarez observerat är den intressekonflikt som kan uppstå i konkurrensen om indianernas uppmärksamhet och tid. Prästen kan vinna sympatier hos indianerna till priset av att få nya fiender, om han till exempel i kraft av sitt ämbete hindrar den lokale encomenderon att tvinga indianerna att arbeta på tider som sammanfaller med församlingens gudstjänster. Även andra spanjorer gör sig prästen lätt ovän med av liknande anledning, om han försöker skydda indianerna mot olika former av övergrepp. Prästens ställningstagande till förmån för indianerna renderar dock inte automatiskt någon motprestation från dessa, då det i stället händer att de, övertalade av ”sin” encomendero, går till domstol och klagar över att prästerna hindrar dem att tjäna in den skatt de är skyldiga staten. Utgången är given, prästen fälls och riskerar i värsta fall att stötas ut ur sin församling.³²⁵

En grupp i ledningen för det nya samhället som skulle ha kunnat hjälpa prästen i hans arbete var ”los corregidores”, de av kronan utsedda förvaltarna av de olika distrikten i respektive provins.³²⁶ Enligt Álvarez är det dessa som arbetar närmast den indianska befolkningen, men ”eftersom det inte är deras uppgift att förstå indianernas samveten, gör de heller inte detta”. Denna uppgift är förelagd prästerna. När nu inte los corregidores, som ”hela tiden rör sig bland indianerna, förstår sig på dem”, är det ju förklarligt att de högsta instanserna bland de styrande gör

³²⁴ Ibid. kap. 103: ”[...] son todo plata, y no caridad ni amor del bien de los prójimos ni del remedio de las almas.”

³²⁵ Ibid. kap. 46.

³²⁶ Gibson s. 163.

detta i än mindre grad. Dessa lever ju på än längre avstånd och vet ju inget om den enskilde indianen eller hans liv.³²⁷

Till detta kommer att den högsta juridiska instansen, las audiencias, som enligt Álvarez uppmanats från högre ort att favorisera indianerna, egentligen inte vet vad det är för människor som de skall favorisera. Álvarez finner det upprörande att domarna i audiencian, som har till uppgift att undersöka vilka brott indianerna begår, försummar att göra detta – och tror att de därmed uträttar något gott. Resultatet är att de förblir ovetande om de verkliga problemen med indianerna – de försöker inte ens förstå dem!³²⁸

Álvarez och jesuiterna

Jesuiterna var de som skulle bli motorn i den nya missionen. De var kyrkans nya favoriter och inom kyrkan den grupp mot vilken Bartolomé Álvarez uppvisar en mycket kritisk, ibland rent fientlig inställning. Det var inte enbart deras, enligt honom, arroganta och självsäkra attityd till andra kyrkliga aktörer som gav näring åt hans kritik. Framför allt understryker och förstärker han deras framtoning som karriärsugna opportunisterna vilka utnyttjar sitt goda rykte från Europa för att ta positioner i det missionära arbetet i Peru. Detta gör de utan att förstå eller respektera de annorlunda spelregler som de amerikanska förhållandena enligt Álvarez kräver. Han beskriver dem som självgoda besserwissrar som slarvar med analysen, är naiva i sin syn på indianerna och oacceptabelt vårdslösa med hur de hanterar sakramenten. För att markera avstånd till dem och göra tydligt varför han själv hör till dem som vet bättre, förklarar Álvarez sig för egen del vara en man som grundar sina åsikter inte på teoretiska studier utan på självupplevda kunskaper, en människa med båda fötterna på jorden.³²⁹

I sitt försvar av kyrkans präster, vilka han ser klämda mellan korruperade myndigheter på den ena sidan och rebelliska, religiöst oförbättrliga indianer på den andra, placerar han dem och deras prekära situation i motsatsförhållande till jesuiterna och den avundsvärda position i missionen som dessa lagt beslag på. Till och med den av de flesta högt aktade,

³²⁷ Álvarez, kap. 493.

³²⁸ Álvarez, kap. 494.

³²⁹ Ibid. kap. 4: "no por ciencia sino por experiencia" ("inte genom vetenskap utan genom erfarenhet").

intellektuelle förnyaren av den missionära strategin José de Acosta får ta emot sin beskärda del av Álvarez' kritik. I ett av de inledande kapitlen vill Alvarez antyda, kanske för att undergräva dennes auktoritet och trovärdighet, att Acostas eleganta skrivelser inte är en egenprodukt utan delvis tagits fram av andra. Hans grundinställning till Acosta är att denne var alltför förstående, ja rentav naiv och eftergiven, i förhållande till "de sluga och beräknande indianerna", all Acostas teoretiska bildning till trots.³³⁰

Álvarez har själv en konservativ inställning när det gäller på vilka villkor nyblivna kristna skall få tillgång till sakramenten. Villkoren skall vara tydliga och restriktiva, speciellt gäller detta nattvarden. Acosta och jesuiterna har där en betydligt mer liberal inställning, vilken Álvarez avvisar med hänvisning till att "alla tillhörande den religiösa sfären är av en avvikande uppfattning" mot jesuiternas.³³¹ Även i andra sammanhang går Álvarez hårt åt jesuiterna, som han anser har fått ansvar och förmåner utan att ha meriter som berättigar deras särbehandling. Jesuiterna har valt att tillämpa sina egna metoder för att de enligt sin uppfattning "vet mer och arbetar mer och därför blir lärare i språk". Álvarez undslipper sig kommentaren att "detta inte beror på att de skulle veta mer utan att de vet att förhandla mer". Eftersom biskoparna inte vill göra det arbete som egentligen är deras, lägger de detta i "främmande händer", det vill säga i jesuiternas.³³²

Álvarez har också svårt att förlika sig med att jesuiterna inte gör skillnad på människor. Indianerna har vuxit upp och formats av en hednisk omgivning, som enligt honom rotat sig i deras sinne och gener. Samtidigt har spanjorerna fostrats i en kristen miljö med respekt för kristna värden men bemöts trots detta på ett likartat sätt som indianerna av de jesuitiska missionärerna. Detta finner Álvarez vara befängd.³³³

Han påstår att han tittat närmare på jesuiternas arbete bland annat hos lupacas-stammen, som han själv lärt känna dels i Julí, dels i Chucuito. Generellt anser han om lupacas att "det de kan, det kan de som papegojan", de bara upprepar sina inlärda läxor utan att förstå vad de säger.

³³⁰ Ibid. kap. 5–6.

³³¹ Ibid. kap. 7.

³³² Ibid. kap. 370.

³³³ Ibid. kap. 374: "Mamamos la ley divina en la leche, y estos mamaron la idolatría." (Fritt: Vi är uppfödda med den gudomliga lagen, och de på avgudadyrkan.)

Andra missionärer, dominikaner och vanliga präster som arbetat i Julí, har inte gett indianerna ”sakramentet” (texten säger inte vilket, men sannolikt syftar han på nattvarden), något som dock jesuiterna gör. Álvarez upprörs av att jesuiterna gör det som andra vägrat göra.³³⁴ Han angriper också jesuiterna för att de mest sitter i sina kloster och att det inte kan vara särskilt mycket som de lär sig om indianerna, utöver vad ”dessa ljuger för dem när de biktat sig”. För honom är det obegripligt hur jesuiterna kan påstå att de förstår och begriper så mycket om indianernas verkliga natur, när alla andra präster, som tillbringar betydligt mer tid med indianerna, bevisligen inte gör det.³³⁵

Enligt Álvarez ger jesuitorden sina representanter direktiv att predika på indianernas språk, vilka jesuiterna enbart studerat under en begränsad tid efter ankomsten från Spanien, men vilket det tagit Álvarez år att lära sig. Att jesuiterna så lätt skulle ha lärt sig indianspråken håller Álvarez för osannolikt. Han hävdar att det krävs betydande tid, innan man kan predika på ett främmande indianspråk om alla aspekter på språkinläring beaktas – grammatik, uttal, glosor med mera.³³⁶

Álvarez anklagar jesuiterna för att förvirra indianerna genom att först ställa upp ett antal förbud och sedan förlåta dem, när de brutit mot dem: ”Indianerna tror ju att vi lurar dem. Det enda sättet att få dem att ändra sitt beteende är när [de ser att] brott leder till bestraffning.” Han förutsätter vidare att när jesuiterna får kännedom om Álvarez’ anklagelser, kommer de att vilja stena honom levande. De ser sig som ofelbara och tror sig stå över kritik och han ansöker därför om hans majestäts stöd så att ingen skall skada honom, eftersom hans kritik syftar till att ”rädda själar och tjäna konungen”.³³⁷

I händerna på ett korrupt rättssystem

Álvarez vänder sig mot ”prelater och domare”, i första hand de som sitter i audienciorna, alla enligt honom blinda för indianmissionens problem. I deras värld är indianerna de förfördelade och prästerna brottslingar. Indianerna är medvetna om domstolarnas inställning och att prästerna inför sina egna landsmän ofta möts av misstro och tvivel på sin trovärdighet.

³³⁴ Ibid. kap. 376.

³³⁵ Ibid. kap. 387–388.

³³⁶ Ibid. kap. 398.

³³⁷ Ibid. kap. 452.

Indianerna är inte sena att utnyttja detta och drar sig inte för att vända sig mot prästerna och rikta falska anklagelser, så kallade *capítulos*, mot dem.

Missionärerna hamnar enligt Álvarez mer eller mindre oförskyllt i konflikt även med andra aktörer i missionen, vilket inte underlättar deras tillvaro. Inspektionerna, till exempel, kunde vara rätt tillfälle för kyrkans utsända att på olika sätt stötta prästerna i deras många gånger utsatta positioner. I stället är det inte ovanligt att inspektörerna anstränger sig för att hitta vittnen som kan intyga att prästen behandlat indianerna illa, till exempel genom att misshandla dem fysiskt. Att det sedan, enligt Álvarez, handlar om indianer som på goda grunder blivit bestraffade spelar mindre roll. Álvarez ställer sig frågande till hur det är möjligt för domarna och ämbetsmännen att acceptera vittnen som inte är döpta och inte tror på Gud och tillåta dem svära på Bibeln.³³⁸

Indianerna kan för övrigt ta sig för att anklaga prästerna för ”vad som helst”. Álvarez nämner ett fall som anmälts till den förre ärkebiskopen Loaysa, där en präst påstods ha haft förbindelse med indianynglingar. När indianerna ombads visa upp dessa ynglingar, sade man att ynglingarna hade avlidit – vid födseln.³³⁹ Álvarez berättar att det är vanligt vid en visitation att man i första hand inte kontrollerar om indianerna levt efter Guds bud, utan att man minutiöst kontrollerar/inspekterar prästen för att se om han möjligtvis kan ha gjort något som borde bestraffas. För Álvarez är inspektörerna tjuvar, vilkas huvudsakliga syfte är att i detalj granska prästens arbetsmetoder och privatliv för att finna skäl att beröva honom hans tillgångar.³⁴⁰

Präster inte bara förtalas och beljugs av indianerna, de misshandlas, skadas och till och med mördas och detta utan att det väcker någon större uppståndelse – ”som om inte en präst var värd mer än tusen indianer”. Om det ändå inte slutade så att prästerna alltid var de som fick betala rättegångskostnaderna – även om de vinner målet – skulle indianerna inte göra så många anmälningar, och inte heller skulle domstolen ta emot dem för då fick ju domstolen stå för sina egna kostnader.³⁴¹ Om india-

³³⁸ Ibid. kap. 54.

³³⁹ Ibid. kap. 47.

³⁴⁰ Ibid. kap. 408.

³⁴¹ Ibid. kap. 57.

nera riskerade lika mycket som de hoppades vinna genom sina anklagelser mot prästerna, hade inte anmälningarna blivit särskilt många.³⁴²

Álvarez föreslår att prästerna för att få sin rättvisa måste ha rätt till en försvarsadvokat. Han jämför med den situation som prästerna har i Spanien. Där får de i tjänst hos en ”vanlig privatperson” ett helt annat stöd än i Peru, där de står fullständigt utan hjälp, trots att de tjänar ”en mäktig och katolsk kung”. En annan omständighet, som prästerna har svårt att försvara sig mot, är anklagelser från indianerna att prästen till exempel skulle ha haft en otillåten sexuell relation.³⁴³

Álvarez hävdar att grundorsaken till indianernas anmälningar ligger i att missionsprästernas försök att utföra sitt arbete av indianerna uppfattas som trakasserier och intrång i deras sätt att leva. Konsekvensen av att domstolar dömer på indianernas vittnesmål, blir att en del präster inte vill ha något med indianerna att göra och att de till slut överhuvudtaget inte vill ha någon missionsförsamling – ”hellre dör jag av hunger”. Som en överlevnadsstrategi tycker Álvarez att prästen gör bäst i att ignorera sina plikter och låta indianerna leva sina liv som de behagar. ”Alla de präster som har försökt göra sin plikt, har som tack blivit stämnda inför domstol.”³⁴⁴

Av de många visitationer som Álvarez påstår sig ha sett genomföras, har han aldrig upplevt någon som lett till en förbättring för missionen. De har bara kostat pengar. Han tar i sammanhanget upp en särskild företeelse: Förbudet för indianerna att leva med fler än en kvinna efterlevs inte, vilket i konsekvens med gällande lag medför bestraffning, oftast böter. Däremot separeras inte indianerna från sina illegitima partners, utan när det är dags för nästa års inspektion, kan samma indianer åtalas och dömas till nya böter för identiskt brott.³⁴⁵ Det förefaller som om den civila och religiösa administrationen i vissa fall ser ett kriminellt beteende som en alltför betydande inkomstkälla för att vilja sätta stopp för det.

Av detta sätt att genomföra inspektionerna följer enligt Álvarez att indianerna inte respekterar eller värdesätter prästerna och deras predikningar. Om den ordinarie prästen bestraffar dem med andra medel än ekonomiska för bevisade lagöverträdelser, samtidigt som inspektören

³⁴² Ibid. kap. 58.

³⁴³ Ibid. kap. 59 och 59 ”bis”.

³⁴⁴ Ibid. kap. 69 och 70.

³⁴⁵ Ibid. kap. 74.

inte gör det utan ”bara” tar ut böter, är det prästens trovärdighet som sätts ifråga. Prästen har lurat dem och inspektionens enda syfte har varit att komma åt indianernas pengar.³⁴⁶

Om kritiken mot prästerna

Álvarez påstår att kyrkans präster inte har en avundsvärd uppgift. De kritiseras och utnyttjas systematiskt – av sina överordnade i kyrkan, av domstolarna, av de indianska prästerna samt i viss utsträckning även av indiansamhället i stort. Deras ekonomi som normalt sett inte är god, riskerar ständigt att urholkas genom den utbredda korruptionen, inte minst i samband med de återkommande inspektionerna. I tillägg till deras ansträngda ekonomiska situation, skapar den respektlösa behandling som de utsätts för i samband med inspektionerna, problem för dem i arbetet som präster. Förnedrade inför sina egna församlingar undermineras deras status, vilket leder till att deras trovärdighet i arbetet som präst ifrågasätts. Álvarez påstår inte att alla präster befinner sig i samma situation men att de som gör det är tillräckligt många för att han skall finna läget allvarligt.

Prästernas utsatta position är på olika sätt avhängig det som Álvarez uppfattar som ett oavvisligt faktum, nämligen att missionen har varit verkningslös. Indianerna är enligt honom fortfarande i handling och hjärta hedningar: ”Det är som om det heliga evangeliet överhuvudtaget inte hade predikats, som om det inte hade funnits några präster”.³⁴⁷ Han instämmer i att det kanske bör läggas ett visst ansvar för detta hos prästerna själva, då de ägnar sig åt att köpa och sälja varor och är utrustade med de fel och brister som man kan förvänta sig finna hos vanliga mänskliga varelser.³⁴⁸ Att prästerna bedrivit handel, vilket både är mänskligt och nödvändigt, är dock knappast anledningen till att indianerna förblivit avgudadyrkare.³⁴⁹ Det vore enligt Álvarez en annan sak om

³⁴⁶ Ibid. kap. 75.

³⁴⁷ Ibid. kap. 125: ”[...] como si no hubiesen tenido predicación del santo evangelio ni sacerdotes ni doctrina cristiana”.

³⁴⁸ Ibid. kap. 125.

³⁴⁹ Ibid. kap. 126: ”[...] que ser los clérigos mercaderes no es ocasion que a los indios les mueve a ser infieles idólatras”. Álvarez syftar här på de präster vilka som han själv arbetar ”på fältet”, inte på dem som sitter i stadsmiljö, högre upp i den kyrkliga hierarkin.

prästerna drivit handel med avgudabilder och andra föremål för att offra. Så är dock inte fallet.³⁵⁰

Álvarez framhåller att det inte är missionsprästernas agerande som utgör hindret för missionens framgång utan domarnas – här har biskoparna, jesuiterna och indianerna tillfälligtvis kommit i bakgrunden – på grund av att de inför domstol jämställer vikten av indianers vittnesbörd med kristnas. Álvarez identifierar las audiencias som den instans som ser till att indianerna får den präst de önskar, det vill säga en präst som låter dem leva det liv de själva önskar i stället för ett kristet. Följden av deras agerande och de beslut de tar, innebär att domarna utan att inse det uppmuntrar avgudadyrkan.³⁵¹

Álvarez är upprörd över att alla skyller missionens misslyckande på prästerna. Han hävdar att dessa inte ges möjlighet göra det arbete de är satta att göra: ”Om los gobernadores uppmuntrar indianerna, förtalar och förnedrar prästerna inför dessa, hur kan prästerna under sådana omständigheter fullgöra sitt uppdrag?”³⁵² De världsliga styresmännen samt jesuiter och munkar ser Álvarez som fiender till kyrkans präster. De förtalar prästerna och beskyller dem för sådant, mot vilket de själva syndat, i syfte att röja dem ur vägen och lägga händerna på deras uppdrag.³⁵³

Med utgångspunkt från det agerande som han anser att de ledande i landet medvetet stått för, drar han slutsatsen att dessa överhuvudtaget inte vill att missionen skall lyckas. Den väg de valt skapar enbart problem, och eftersom de varken förstår eller vill inse att det finns alternativa vägar, är det enligt Álvarez helt klart att de inte vill lösa problemen.³⁵⁴

Álvarez framställer missionens och prästernas problem som komplext. Om man inte beaktar effekten av andra aktörers inverkan på missionen, är det en ohederlig förenkling att påstå att prästerna ensamma är skyldiga till att indianerna inte kristnats. Han anser att man inte skall inbilla sig att indianerna söker sin frälsning av egen kraft. Det vore att förvänta sig det omöjliga. Därför är det nödvändigt att bedriva jakt på indianernas synder, samtidigt som man predikar Guds ord och arbetar långsiktigt på att skapa

³⁵⁰ Ibid. kap. 126.

³⁵¹ Ibid. kap. 129–130.

³⁵² Ibid. kap. 496.

³⁵³ Ibid. kap. 503.

³⁵⁴ Ibid. kap. 505.

kunskap och förstånd som grund för indianernas tro. ”Ett folk som inte diskuterar och som tiger för att man inte vet och inte svarar för att man inte förstår, detta folk kan man inte få att acceptera det som de inte vill veta eller förstå.”³⁵⁵

Álvarez redogör för sin syn på hur Peru och missionen styrs över huvudet på den vanlige prästen: Allt bestäms i Madrid – allt i landet styrs från Kastilien, baserat på felaktiga rapporter från Peru. Tyvärr kommer dessa rapporter från informanter som los presidentes de la audiencia, vicekungadömets högsta juridiska instans, kungliga tjänstemän, los corregidores, och ”andra rapportörer som jesuiter, munkar och övriga parladores” (ungefär: pratkvagnar).³⁵⁶ Resultatet blir att de kungliga beslut som tas, baseras på oriktig information. Tyvärr når inte den korrekta kunskapen om missionens förutsättningar och status fram till beslutsfattarna i Madrid.

I stället är det i Álvarez’ perspektiv bland andra de kyrkliga makthavarna i Peru som tar de övergripande beslut som Madrid skulle ha tagit genom den desinformation de förmedlar till beslutsfattarna i det gamla landet. Perus biskopar är giriga och har en omättligen aptit på rikedom, något som sker på bekostnad av de fattiga. Eftersom det är det höga prästerskapet som sätter normen och är föredömet, är det också oundvikligt att deras beteende korrumpierar vanliga präster.³⁵⁷ Förebilder – bra eller dåliga – får sina efterföljare.

Den vanlige prästens arbete påverkas enligt Álvarez negativt också av andra aktörers handlande. Till exempel säljer många spanjorer vin och coca till indianerna. Försäljningen sker via corregidores eller genom en del präster som inte är så nogräknade.³⁵⁸ Oförmågan hos kyrkans ledning att inse den verklighet som missionen arbetar i representerar ytterligare ett hinder. Om biskoparna verkligen ville rädda indianernas själar, måste de, utan att använda sig av teologisk teori eller retorik utan enbart sunt förnuft, fundera på hur den väg ser ut som leder indianerna till frälsningen. ”Man kan inte bara överlåta allt till vår Herre och tro att han skall

³⁵⁵ Ibid. kap. 505.

³⁵⁶ Ibid. kap. 487.

³⁵⁷ Ibid. kap. 490.

³⁵⁸ Ibid. kap. 565.

lösa problemen genom mirakel, vilka varken vi eller indianerna förtjänar.”³⁵⁹

Álvarez understryker vidare hur nödvändigt det är att domarna inte får fortsätta att sabotera prästernas arbete. Alla måste hjälpas åt så att de kan arbeta. Det är också nödvändigt att man gör det på sådant sätt att man tänker som indianer (”se vuelvan indios” – ”att man blir indian”) för att kunna förstå deras problem och samtidigt inse deras intelligens för att kunna motarbeta alla deras tricks. ”Om inte läkaren insjuknar tillsammans med den sjuke, kan han inte bota honom.”³⁶⁰

Språket och undervisningen

Álvarez lyfter konsekvent fram språkets betydelse för kristnandet av den indianska befolkningen. Dess betydelse är för honom på mer än ett sätt gränsöverskridande och återkommer som en problemfaktor i strängt taget alla andra frågor. Det tredje konciliet hade som vi redan konstaterat ingalunda ignorerat problemet utan tagit det på största allvar. En avsevärd del av mötets agenda och beslut handlade om undervisning generellt och hur denna kunde förbättras, samt specifikt hur den mer effektivt och praktiskt kunde användas som ett verktyg i missionen.

Ett av Álvarez’ återkommande argument i sammanhanget är att språkförståelsen bland prästerna i gemen befinner sig på en sådan nivå att den omöjliggör att förklara det kristna budskapet för indianerna. Inte minst problematisk ser han översättningen av de kristna trossatserna till indian-språken vara, eftersom olikheterna i semantisk struktur kan leda till felaktiga tolkningar.³⁶¹ Ett halvsekel efter erövringen kan enligt Álvarez bara ett fåtal präster tala indianernas språk.

Kyrkans tidiga beslut om språklig konformitet och disciplin som gång efter annan tagits upp, har ignorerats utan att några syndabockar har utsetts. Orsakerna till problemen måste nu utredas en gång för alla. Álvarez formar och redovisar sin egen analys. Den innehåller i vissa avseenden en bitande kritik mot prästerna. De anklagas för att underskatta och till

³⁵⁹ Ibid. kap. 570.

³⁶⁰ Ibid. kap. 572: ”Si el médico no enferma junto con el enfermo, no le puede transmitir la salud.”

³⁶¹ Villarías Robles s. LXIX. Villarías Robles tar upp Sapir-Whorf-hypotesen: Denna avser förhållandet mellan ett språks uppbyggnad och grad av sofistikeradhet och hur den person som talar detta språk förstår och uppträder i den värld han lever. Olika språk skapar olika förmågor att tänka. Språket sätter gränser för intellektets utveckling.

och med ignorera kravet på språklig förmåga. Beteendet förefaller överhuvudtaget föga påverkbart, eftersom problemet kvarstår trots upprepade beslut av kyrkans ledning vid koncilierna.

Även indianerna berörs av Álvarez' synpunkter på det existerande språkproblemet, då han finner gränsdragningen svår att fixera mellan deras bristande språkliga förmåga och deras enligt honom otillräckliga intellektuella kapacitet. Dessa brister samverkar och överlappar på ett sätt som gör att det är svårt att se vad som är orsak och verkan. Det räcker inte att det språkliga handikappet på ömse sidor i sig är omfattande. Det finns enligt Álvarez ytterligare en dimension av problemet, då han underkänner indianernas förståndsmässiga förutsättningar att överhuvudtaget engagera sig i den andliga världen, oavsett om det handlar om kristendomen eller en hednisk tro. När indianerna till exempel tillber sina gamla gudar, sker detta utan att de egentligen själva begriper varför. Tillbedjandet av "huacas" har reducerats till ett nedärvt, mekaniskt agerande.³⁶² Inte heller som avgudadyrkare var indianerna särskilt sofistikerade.

Den utbildning av präster som sker, den sker i praktiken i Peru. Detta finner Álvarez vara helt fel – den borde i stället ske i Spanien. Det är nödvändigt att de präster, som skall till Amerika, först testas avseende sitt praktiska omdöme och därefter i sina teoretiska kunskaper. Omdöme och klokhet är det som i första hand skall avgöra deras användbarhet i yrket. Utan dessa egenskaper är man ingen god lärare för "detta fallna och förrädiska folk".³⁶³ "De som man skickar skall varken vara grymma eller blyga." "Dessutom vore det en god sak om de som bestämmer i Spanien såg till att de lärde sig språken i förväg och att de kom hit utprovade och godkända, så att man senare slapp att flytta dem ständigt och jämt." Det är också viktigt att tilldelningen av missionsförsamlingar sker på basis av meriter och inte på andra "kvalifikationer".³⁶⁴

Väl komna till landet händer det att vem som helst tycks kunna bli präst. Med bara några månaders koncentrerad så kallad utbildning, ofta boende hos en präst man känner, saknar dessa kringströvande mångsysslare enligt Álvarez de mest grundläggande förutsättningarna att kunna prästvigas – vilket ofta ändå sker. Denna del av prästerskapet påverkar ryktet för präster i gemen och drar ett löjets skimmer över missionen,

³⁶² Álvarez kap. 242 och 243.

³⁶³ Ibid. kap. 506.

³⁶⁴ Ibid. kap. 507.

inte minst i indianernas ögon. Bilden av en charlatan till präst är inget som gagnar missionens sak.³⁶⁵

Synen på indianen

En viktig utgångspunkt för Álvarez' krönika är det tredje konciliet och dess beslut om hur missionen skall förnyas och organiseras. Även om han inte är någon vän av de beslut som konciliet tog, är det mot några av de beslut som det inte tog som han har flest invändningar. Álvarez hävdar till exempel att det är nödvändigt att uppträda rakare mot indianerna och deras fasthållande vid de hedniska traditionerna. Han vägrar söka kompromiss på bekostnad av sin övertygelse. Han är inte oväntat en stark anhängare av idén att inkquisitionen skall få mandat att lagföra och bestraffa även den indianska delen av befolkningen, ett mandat den inte har.

Álvarez fördömande av indianernas hedniska beteende består inte enbart av kategoriska förkastelsesdomar utan ofta av detaljerade beskrivningar av brott de begått mot kyrkans och det spanska samhällets lagar. Kyrkans beskrivningar av icke-kristna i det spanska Amerika var för övrigt ofta fördömande, med användning av ett språk som var generaliserande och ibland rent rasistiskt. Álvarez förefaller här inte utgöra något undantag.

Álvarez' analys

Álvarez börjar ofta sina attacker på indiansamhället med en allmänt hållen beskrivning av problemen för att därefter övergå till mer detaljerad kritik. Han betecknar oftast indianerna som omöjliga och olämpliga att konvertera till den kristna tron. Han beskriver dem som smutsiga, lågtstående, ointelligenta och olämpliga att tjäna Gud. Om Gud satte in alla sina resurser och förändrade dem i grunden, i princip gjorde dem till nya människor, kunde man dock inte helt utesluta att det fanns en möjlighet. Detta verkar Álvarez dock se som en hypotetisk möjlighet.³⁶⁶

Han beskriver hur indiansamhället sluter leden inför de främmande inkräktarna och den religion som man vill tvinga på dem. Han pekar ut de hedniska prästerna som kristendomens medvetna, aktiva motståndare

³⁶⁵ Ibid. kap. 510.

³⁶⁶ Ibid. kap. 132.

och hävdar att så länge som dessa inte berövas sitt inflytande och sin makt och så länge indianerna inte bestraffas hårdare, kommer det inte att gå att åstadkomma en förbättring. All mission blir förgäves, och de stora summor som denna kostat är bortslängda, till ingen nytta.

Álvarez argumenterar ihärdigt för sin uppfattning att indianerna hålls i samma fasta grepp av djävulen som alltid. Ingen präst vågar arbeta med dem på det sätt som han borde, av fruktan att bli anmäld till myndigheterna för att han sköter sitt arbete på ett sätt som indianerna inte uppskattar. Detta medför att indianerna kan fortsätta att dyrka sina gamla gudar, eftersom de vet att ingen präst vågar ta tag i problemet. Om någon ändå dristar sig till att försöka, blir det bara halvhjärtat och oavslutat.³⁶⁷

Man kan konstatera att Álvarez nedgörande omdömen av indianerna i första hand förefaller gälla deras egenskap som möjliga kristna konvertiter. Där förslår inte deras förutsättningar i något avseende. I deras samarbete med demoniska krafter för att finna möjligheter att fortsätta sin avgudadyrkan, tycks han dock anse att de bevisligen är både uppslagsrika och sluga.

Álvarez har sin slutsats klar om vilka det är som, efter de hedniska prästerna, utgör den drivande kraften för att förmå indiansamhället att hålla fast vid sina religiösa värderingar och som gör att dess motstånd mot kristendomen har varit så svårt att bryta. De han syftar på är hövdingarna, los curacas. Det är till dem som folket ser upp: ”Det är de som anger färdriktningen och stakar ut vägen – och folket följer sina ledare liksom Israels folk följde Moses.” Vidare uttrycker Álvarez sin upprördhet över att ”de gamla”, ”los viejos”, som han beskriver som en av flera kategorier bland de religiösa ledarna, tillåts fortsätta agitera mot den kristna läran. De undervisar och predikar, de organiserar sina hedniska ceremonier som de alltid har gjort, och de tar avstånd från den kristna tron. Om det fanns någon som insåg detta, så fanns det ändå ingen som ville ta tag i det och bestraffa de skyldiga.³⁶⁸

Han understryker det han uppfattar som situationens paradox, nämligen hur det kan ställas ut förväntningar på framgång för missionen, samtidigt som ingen på ledande håll tar tag i dess akuta problem. ”Ingen arbetar för att ta reda på vilka dessa indianska präster är, vilken religion de

³⁶⁷ Ibid. kap. 231.

³⁶⁸ Ibid. kap. 222.

predikar, vilka gudar de dyrkar eller för att ta bort de gamla och hövdingarna.” Álvarez tycker att det rätta botemedlet mot problemet vore att använda ”eld och blod”: ”sine sanguinis effusione non fit remissio populi” (”utan blodsutgjutelse finns ingen förlåtelse för folket”). Frånvaron av effektiva åtgärder beror på de styrande, los gobernadores, vilka är de som, trots att de besitter kunskap, inte ser till att ”de gamla”, los viejos, sätts på bålet.³⁶⁹

Enligt Álvarez har indianernas uppfattning om den kristna läran inte tillkommit av en slump utan representerar deras genomtänkta reaktion på kristendomen. Denna uppfattning underhålls av ”de gamla” och av indianernas övriga religiösa uttolkare, vilka samtliga enligt hans uppfattning måste elimineras. Så länge den hedniska tron tillåts blockera indianernas sinnen och hjärtan, finns det ingen plats för den tro som de kristna prästerna predikar. Den stora massan av indianer uttrycker emellertid inte någon ringaktning för den kristna tron utan konstaterar bara att den kristna tron är en tro för spanjorerna. Själva har de sin relation till det andliga ordnad sedan länge och ser ingen anledning till förändring.³⁷⁰

Indianernas motstånd mot den kristna förkunnelsen berodde inte enbart på att deras tidigare tro hade gamla anor. Det ryktas också, enligt Álvarez, att innan spanjorerna kom, uppmanade djävulen indianerna att de skulle göra allt som de kristna prästerna beordrade dem att göra men att de i hemlighet skulle fortsätta utöva sina sedvanliga religiösa riter. Álvarez påpekar att detta är anledningen till att den kristna tron inte förmått ta sig in i deras hjärtan.³⁷¹ Spanjorerna har lyckats minska avgudadyrkan till en viss del, ”bestulit och misshandlat indianerna och förslavat dem”. De spanska prästerna har nedvärderat deras religiösa riter och försökt avskaffa deras hedniska traditioner och utövande, vilket lett till att de utvecklat ett hat mot spanjorerna, något som han tror kommer att ta många generationer innan det försvinner. Álvarez ser detta som en naturlig reaktion mot dem som kommer med en främmande religion efter att först ha besekrat dem i krig och tvingat dem till underkastelse.³⁷²

Álvarez inte bara kritiserar indianernas religiösa villfarelser utan presenterar också en idé om hur man kan angripa problemet. Han vill de-

³⁶⁹ Ibid. kap. 223 och 224.

³⁷⁰ Ibid. kap. 227.

³⁷¹ Ibid. kap. 228.

³⁷² Ibid. kap. 230.

monstrera vad fortsatt lojalitet med den hedniska tron innebär. Den unga generationen av indianer skall upplysas och reformeras genom att man inför den ultimata bestraffningen av de hedniska prästerna. Med ”blod och eld” skall detta ske inför de ungas ögon. Han återkommer med jämna mellanrum till att det är de hedniska prästerna och hövdingarna som är ansvariga för att den gamla religionen förmår vidmakthålla sitt grepp om de unga – prästerna genom att de lever mitt bland människorna, hövdingarna genom den makt de kontrollerar via sitt ämbete.³⁷³

Enligt Álvarez kvalificerar deras synder dem alla till att brännas på bålet. De gamla av båda könen är för honom människor som världen inte har behov av. Bäst vore för de unga att dessa inte existerade. Nya förutsättningar skulle kunna skapas, och de nyfödda skulle slippa leva med följderna av en äldre generations synder.³⁷⁴

Emellanåt modererar Álvarez sin uppfattning och verkar försöka förstå indianernas religiösa logik. Han frågar sig bland annat hur någon kan tro att det går att förmå ett folk att acceptera en ny religion, samtidigt som vägen till denna religion förbjuder allt det som indianerna värdesätter i livet och som gör att de i sitt, enligt honom, bristfälliga förstånd kan känna glädje över sina synder. Då djävulen dessutom är deras rådgivare, har de givetvis föga motivation att lämna honom för en tro som de inte begriper. Álvarez citerar i sammanhanget en indian som ger ett talande exempel på det tvivel som Álvarez ser bland indianerna inför det kristna budskapet: ”Hur skall jag veta om han [Gud] finns i himlen – jag har ju inte varit där!” Álvarez konstaterar uppgivet att trots att indianerna har öron, hör de ingenting och även om de hörde, skulle de inte förstå.³⁷⁵

Álvarez byter ibland teoretisk utgångspunkt och kan plötsligt framstå som insiktsfull snarare än dogmatiskt bunden av förutfattade åsikter, när han bland annat anlägger ett överraskande modernt perspektiv på ett av de grundläggande problemen för missionen: Efter den militära erövringen och inför konstruktionen av det nya, civila samhället, hade de spanska makthavarna delat upp indianerna i missionsförsamlingar, doctrinas, utan hänsyn till deras kulturella förutsättningar. Prästerna, som sedan placerades ut i församlingarna, fick inte några tydliga anvisningar om hur de

³⁷³ Ibid. kap. 232.

³⁷⁴ Ibid. kap. 234–235.

³⁷⁵ Ibid. kap. 232: ”Habentes aures non audiunt, audientes non intelligunt.”

skulle arbeta. En begriplig karta som visade vägen till missionens mål lyste med sin frånvaro:

Alla trodde, biskopar och präster, att det räckte med att vara vanlig präst. Det var som om det inte skulle krävas mer av denne präst än av dem som skulle arbeta med vanliga kristna. Eftersom ingen hade ansträngt sig för att försöka förstå sig på indianerna och deras inställning till sin egen religion eller till den kristna, var det för dem en lätt sak att lura spanjorerna att tro att de flesta indianer hade omvänt sig till kristendomen.³⁷⁶

Álvarez ger återkommande uttryck för sin irritation över hur skickligt han tycker att indianerna manipulerar den katolska kyrkan – med undantag för vissa av missionsprästerna som inte var lika lättlurade. Egentligen handlar det enligt Álvarez inte om att manipulera, eftersom några präster själva ber om att bli förda bakom ljuset. De har ju döpt indianerna utan att överhuvudtaget veta om dessa förstår vad dopet innebär eller om de accepterar dopet av övertygelse, uppenbarligen utan att egentligen bekymra sig om vilket som är fallet.

Många av dessa nyblivna kristna – som andra präster introducerat i den kristna församlingen – blev nu enligt Alvarez med automatik kättare, eftersom det enligt honom var uppenbart att de inte gett upp sin gamla tro. En ytterligare komplikation blev att indianerna hamnade i ett kulturellt och religiöst ingenmansland, då de av sina hedniska stamfränder uppfattades som svikare, samtidigt som deras nya religiösa omgivning ifrågasatte uppsåtet i deras inträde i den kristna gemenskapen. Álvarez själv ser döpta indianer som religiösa femtekolonnare, vilkas pålitlighet han ständigt ställer sig tveksam till.

Han konstaterar vidare att kyrkan inte inser att indianerna är oförmögna att relatera till immateriella begrepp som själ, ande, tro, himmel, helvete med flera, vilket inte enbart beror på språkliga problem utan också, eller kanske framför allt, på att deras intellektuella kapacitet inte förslår. Han berättar hur han har ägnat år av arbete åt att lära känna indianernas natur och hävdar att han genom sin långa och nära samvaro med dem har kommit att förstå deras innersta tankar.³⁷⁷

En av de många omständigheter som indianerna skickligt utnyttjar till sin fördel och som Álvarez framställer som droppen som för hans egen

³⁷⁶ Ibid. kap. 238.

³⁷⁷ Ibid. kap. 242.

del fyllde bägaren, är att inspektörerna i uppkomna konflikter favoriserar indianerna framför prästerna. Álvarez tycker att inspektörerna har ställt till med så mycket elände att ”de, om det fanns någon rättvisa, skulle brännas på bål”. Indianerna kan med deras stöd driva med prästen och hans budskap och kan fortsätta med sitt hedniska spel utan att detta upp-
dagas. Denna och andra erfarenheter har lett till att Álvarez bestämt sig för att inte längre missionera eller vara ”indianpräst”, bland annat för att slippa ge sakramenten till indianerna. Han vägrar göra det som många andra präster gör när de ger sakramenten till indianerna ”av rädsla för domarna som saknar förtroende för prästerna och är okunniga om de praktiska villkoren för deras arbete”. ”Själv har jag bestämt att sluta mitt arbete i missionen, eftersom man där arbetar förgäves med indianerna och för att alla som arbetar med dem löper stor risk till person och heder.”³⁷⁸

Indiansk strategi

Även om indianerna enligt Álvarez saknar kulturella förutsättningar att förstå den kristna tron, är de medvetna om fördelarna med att inte öppet redovisa sitt ointresse för och ovilja att ansluta sig till den kristna gemenskapen. Indianerna accepterar därför de kristna ritualerna – till en viss gräns. De medverkar i dessa, så länge det sker på deras villkor. I Álvarez’ ögon brister de i respekt för kyrkan och dess präster, vilket de bland annat visar när de går i kyrkan, fysiskt men knappast med hjärtat.

I indianernas strategi ingår således att hålla sig väl med det spanska samhället och dess kyrka, samtidigt som de försöker hålla den kristna tron och dess representanter på bekvämt avstånd. Álvarez redogör för hur indianerna agerar med skicklighet för att nå detta mål. De väljer ut de stycken ur den kristna läran som de finner stämma med den tro och de ritualer som de fått i arv av sina anfäder. Det som inte är i överensstämmelse med deras egen uppfattning avvisas. När indianerna i predikan får sig berättat att det goda ställe, där de av tradition trott att deras förfäder finns, i de kristnas föreställningsvärld representerar helvetet, tolkar de detta som bekräftelsen på att man lever i olika världar – och skall så fortsätta. Oavsett om indianerna riktigt förstår innebörden i vad de kristna prästerna säger om helvetet, utom att det är där som deras förfäder finns

³⁷⁸ Ibid. kap. 463.

och plågas, föredrar de att göra dem sällskap framför att färdas till den för dem okända plats dit de kristna färdas efter den jordiska tillvaron.³⁷⁹

Álvarez beklagar sig över indianernas uppträdande i kyrkan. Väl komna dit, lokaliserar de snabbt en utgång för att vid behov kunna lämna sin plats. Prästen är ensam och kan rimligtvis inte hela tiden ha kontroll över alla. Indianernas uppträdande i kyrkan finner Álvarez ytterst beklagligt: De respekterar på intet sätt kraven på deltagande i bön och sång utan pratar och skrattar obekymrat. I allt de gör, förolämpar de den kristna ritualen, allt blir en ren fars. Hela missionsprocessen är bortslängd tid, möda och pengar. Indianerna visar öppet förakt för sakramenten, när det passar dem. När kvinnorna tröttnar på predikan får de sina barn att gråta, så att de har en ursäkt att gå.³⁸⁰

Indianernas tidigare religion

Álvarez ägnar mycket utrymme och kraft åt att beskriva indianernas traditionella trosuppfattning till form och innehåll, ofta in i minsta detalj. För honom var avgudadyrkan något som i högsta grad karaktäriserade tillvaron för de andinska folken. Det fanns få företeelser som indianerna inte hade ett religiöst eller ”vidskepligt” förhållande till. Den huvudsakliga drivkraften bakom deras tillbedjan var dock enligt Álvarez fruktan för det eller dem som de på olika sätt dyrkade.

Under inkas tid komplicerades tillvaron. Många ursprungligen självständiga andinska stammar hade, innan de besegrades av inkas, fritt kunnat bestämma vem eller vad de fick tillbe. Med inkas övertagande av makten var detta inte längre lika självklart. I den mån det handlade om ”huacas” som gick att flytta, skulle dessa nu föras till Cuzco för att där enligt en särskild ritual godkännas av den högste Inkan. När man fått vederbörlig välsignelse, vilket sannolikt oftast var fallet, kunde man återbörda ”huacan” i fråga till sin ursprungliga lokal.³⁸¹

Från första början var de spanska prästerna angelägna om att utplåna alla spår av indianernas heliga föremål och platser. De senare utgjordes ofta av otillgängligt belägna bergstoppar eller andra för de spanska prä-

³⁷⁹ Ibid. kap. 466 och 467: ”dicen que nosotros somos otra gente y que, así, lo que en este caso enseñamos es para nosotros” (”de säger att vi är ett annorlunda [egentligen ”annat”] folk och att därför det, som vi här undervisar om, är för oss”).

³⁸⁰ Ibid. kap. 529.

³⁸¹ Ibid. kap. 133.

terna undangömda förvaringsställen för gudabilder, mumier eller liknande. I takt med att prästernas destruktiva ambitioner ökade blev det för indianerna nödvändigt att göra vad som stod i deras makt för att rädda dessa religiösa föremål och symboler från förstörelse.³⁸²

De religiöst laddade föremålen, ofta statyer/figurer av sten eller keramik, intog rollen av en nära, avliden släkting – till exempel en far eller farbror – med vilken man kunde föra samtal. Dessa samtal kunde handla om att ”huacan”, genom vilken djävulen gjorde sig hörd, förebrådde indianen för att han på olika sätt inte visat tillbörlig respekt, till exempel genom att alltför sällan komma på besök eller på vederbörligt sätt utföra tillhörande ritualer och ceremonier. Detta var enligt Álvarez ett av de många spel som djävulen regisserade och även deltog i. Det fanns dock provinser, där indianerna tilläts leva som de ville och som de alltid varit, ”blinda avgudadyrkare som regelbundet samtalade med djävulen”.³⁸³

Indianerna hade respekt och fruktan för de makter som påverkade deras tillvaro. De praktiserade en intensiv dyrkan av olika astronomiska fenomen och aktörer, i synnerhet solen. Även stjärnorna och månen hade inflytande över det andinska livet och vardagen och var föremål för indianernas uppvaktning. Blixten och olika molnformationer var viktiga, blixten för att den enligt Álvarez dödade och skadade många, molnen för att de var betydelsefulla för att det nödvändiga regnet skulle infinna sig.³⁸⁴

Mängden av religiöst laddade föremål och företeelser var enorm, för den vanlige indianen rimligtvis svår att överblicka och förhålla sig till. För att ändå möjliggöra detta fanns en mängd religiösa ”specialister”, vilka levde bland indianerna och till vilka man kunde vända sig för att få råd. Det var för Álvarez dessa specialister som vidmakthöll den hedniska tron och allehanda vidskepligheter och som var nyckelpersoner i upprätthållandet av det indianska religiösa motståndet.

Det tredje konciliet hade utnämnt den gamla religionen till missionens huvudfiende och dess förkunnare till ”djävulens handgångna män”. Det är i detta perspektiv som Bartolomé Álvarez’ analys och förslag till åtgärder skall ses. Hans berättelse inkluderar både ett kritiskt bakåtperspektiv och ett pessimistiskt framtidsscenario.

³⁸² Ibid. kap. 134.

³⁸³ Ibid. kap. 137.

³⁸⁴ Ibid. kap. 147 ”bis” och 148.

Vad är det då Álvarez egentligen anser om indianerna och deras relation till sin hedniska tro? En grundläggande faktor och huvudperson var djävulen. Han hade länge hållit indianerna i sitt fasta grepp och vägrat släppa taget. Detta hade försatt indianerna ”i ett tillstånd av enfald och skamlöshet som gjort dem oemottagliga för Guds budskap, vilket de ändå inte varit värda ta emot, något som enbart Gud kan förändra.”³⁸⁵ Deras tillbedjan av så många olika ting och företeelser är för den monoteistiskt skolade Alvarez oacceptabelt. Prästernas oförmåga att föra fram det kristna budskapet – de vågar inte predika annat än ”halvhjärtat och oavslutat” – förbättrar heller inte situationen. Indianerna är medvetna om att prästerna är rädda att bli stämda inför domstol och tror sig därför i princip fria att fortsätta sitt gamla liv, då risken för påföljd för ett icke-kristet leverne är begränsad.³⁸⁶

Álvarez utstrålar pessimism och ser ingen bättring i det korta perspektivet. Han har sin uppfattning klar: Innan alla rester av de förspanska riktorna och hedniska föreställningarna är borta, är marken inte beredd att ta emot ”den kristna sådden”. Den hävdvunna, från fäderna nedärvda uppfattningen om de spirituella värden som format indianernas andliga värld och som skapat allvarliga problem för missionen, är inte något som går att förändra i förstone. Álvarez är sin uppfattning trogen och vägrar kompromissa. Kanske ser han kampanjerna mot religiöst avvikande i Spanien som en modell för hur det peruanska problemet skall kunna lösas – genom att inkquisitionen får engagera sig i frågan. Indianernas hårda attityd kan ändras enbart genom att denna organisation ges motsvarande mandat i Peru. Först då kan det bli tal om att på allvar kunna förankra kristenhetens budskap. Först då kan indianerna bli kristna.

Kyrkans ledning och missionen

Kritiken av kyrkans ledning är en av flera röda trådar som går genom Álvarez' framställning. Om han framstår som ironisk och spydig mot jesuiterna, är han närmast hätsk, på gränsen till förolämpande, i sin kritik av det högre prästerskapet. Den mildare delen av kritiken är när han attackerar kyrkans biskopar för att de är ”pyntade med utbildning och kunskap” i kontrast till hans egen ”enkla” bakgrund och ifrågasätter den livs-

³⁸⁵ Ibid. kap. 132.

³⁸⁶ Ibid. kap. 150.

stil och det utnyttjande av sin ställning som vissa representanter för den katolska kyrkans högsta ledning står för. Den allvarligare kritiken är när han blir personlig. Biskop Alonso Granero de Ávalos, Álvarez' tidigare överordnade, är hans speciella hatobjekt: "Biskopen betar sig som om han vore Gud, och han finns överallt i sitt biskopsdöme, till och med i de obeboeliga öknarna i sin ambition att berika sig." Som jämförelse upplyser Álvarez om att det i Spanien finns framstående biskopar av fin familj och bildning som lever och verkar på ett diskret och tillbakadraget sätt.³⁸⁷

I kontrast till detta mer normala sätt att verka som biskop utövar Alonso ett terrorvälde – något han inte är ensam om, då det finns fler biskopar med liknande arbetssätt. Detta välde upprätthålls enligt Álvarez med hjälp av speciella medarbetare vilka håller sig framme överallt i roller som inspektörer och skatteindrivare. Som sådana är de inte ute för missionens räkning utan enkom för att förstärka sin uppdragsgivares kassa.³⁸⁸ Till exempel har biskop Alonso en nära släkting, en "brorson", som bedriver handel med diverse produkter, coca, kläder med mera. Denne "brorson" kräver att alla präster skall medverka i försäljningen av hans produkter. Om någon vägrar, straffas han, kanske i samband med nästa visitation. Minsta lilla förseelse renderar sträng påföljd.³⁸⁹

Álvarez klagar över att det tredje konciliet inte var ett öppet möte där även han hade haft möjlighet att delta. Han ville bland annat kunna protestera mot dess beslut att prästerna inte får ägna sig åt affärer – samtidigt som deras överordnade tar sig rätten att göra just detta. Han påstår att den kyrkliga ledningen satt korrruptionen i system. För att ha råd att betala olika "avgifter" måste den enkle prästen kunna skaffa sig bättre ekonomiska förutsättningar. Konciliets beslut innebär för Álvarez att prästerna "förslavas i förhållande till biskoparna", då dessa är de enda inom kyrkan som kan ägna sig åt affärer.³⁹⁰ Han hävdar att vanliga präster ställs maktlösa inför en situation, där de dels belastas med otillbörliga avgifter och sedan inte får förutsättningar att finansiera nödvändiga betalningar till sina chefer.³⁹¹

³⁸⁷ Ibid. kap. 6.

³⁸⁸ Ibid. kap. 95.

³⁸⁹ Álvarez antyder här att den så kallade brorsonen i verkligheten var biskopens egen son.

³⁹⁰ "Presos en perpetua servidumbre" ("fångade i evigt slaveri").

³⁹¹ Álvarez kap. 94.

Biskoparna står i sin maktutövning för många handlingar som Álvarez finner motbjudande och oacceptabla. Dem närliggande kvinnor, och deras engagemang och inblandning i biskoparnas ärenden, beskriver han till synes med en blandning av förtjusning och upprördhet – förtjusning över att han kan lyfta fram ett synnerligen skamligt och straffvärt tjänstemissbruk, upprördhet över att missförhållandet kunnat få fortgå utan att det ens medfört en reprimand. Álvarez är direkt negativ till att kvinnor, som står biskoparna nära, låter sig mutas för att påverka beslut om vem som skulle få en viss missionsförsamling. Mest upprörd är han dock över att biskoparna låter sig förledas till detta av kvinnor som de delar säng med.

Kvinnorna antyds manipulera biskoparna för att de själva skall få överta beslutsrätten i viktiga ärenden. ”Den som ger mest och bäst är den som favoriseras.” Lämplighet och kvalifikationer räknas inte. Den som har fått en församling med en sådan kvinnas hjälp, måste sedan fortsätta ge henne gåvor för att upprätthålla sin favoritställning – ”du skall inte komma tomhänt inför Herren”.³⁹² Även i rättssaker intervenerar dessa kvinnor. Deras relation till biskopen ger dem även möjlighet att bedriva utpressning på domarkåren. Om domarna inte tillgodoser kvinnornas önskemål, riskerar de sin anställning. Själva tror sig kvinnorna veta hur man hanterar lagen, trots att de är okunniga lekmän utan juridisk kompetens.³⁹³

Álvarez förklarar att av detta skäl bör ”biskoparna inte få komma till Peru som gifta män”.³⁹⁴ Från att tidigare ha antytt att det var något underligt med deras relation till kvinnorna i sin omgivning, går han nu över till att i klartext anklaga biskoparna för att leva som gifta. Sättet på vilket han framför sin kritik, indikerar att han tycker att kvinnliga manipulationer av rättsväsendet egentligen var värre än att biskopen inte respekterade kyrkans lagar, inklusive celibatet.³⁹⁵

Álvarez har svårt att förstå hur det kan accepteras att biskoparna får fortsätta missköta sina ämbeten, till exempel när de ger sakramenten till sådana som är allmänt kända för att vara hedningar. Han presenterar dock sin egen förklaring:

³⁹² Ibid. kap. 100: ”No han de venir con las manos vacios in conspectu Domini.”

³⁹³ Ibid. kap. 101.

³⁹⁴ Ibid. kap. 100–101: ”Por donde tengo razón en decir que los obispos deste reino no habían de venir casados.”

³⁹⁵ Ibid. kap. 101.

De är högfärdiga, förblindade av sin egen förträfflighet – låter sig tillbes som en gång Nebudkadnesar – och är oförmögna att sänka sig ned till den låga nivå, där deras medmänniskor befinner sig. De sitter där som höga elefanter och kan omöjligt se det som händer bland människor på samhällets botten. Eftersom det nu är så som det är och man inte vill göra det arbete som man har utan hellre göra någon annans, har detta drabbat missionen som en förbannelse [...] och därför konfirmerade biskopen i Tucumán dem som inte var döpta. Biskopen har inte bemödat sig att ta reda på vem som var kristen eller inte utan konfirmerat alla som velat, som om de vore kristna.³⁹⁶

Enstaka gånger anslår Álvarez en mer dämpad ton. Han föreslår att biskoparna måste göra sig mer tillgängliga, resa ut på fältet och ge tillfälle för prästerna att informera sina överordnade om sakernas verkliga tillstånd – ”för att ibland utrustar Gud en fattig präst med mer förstånd än en uppblåst biskop.”³⁹⁷

Hantering av sakramenten

Tillämpningen av gällande, kyrkliga regelverk är något som åligger kyrkan och enkannerligen dess ledning att tillse. Álvarez, som personligen anser sig följa de bestämmelser som finns, saknar kontroll och styrning från ledningen. Mycket av hans kritik avser förvisso enskilda prästers agerande, en kritik som dock skall ses i ljuset av ett icke existerande ledarskap från dem vars ansvar det egentligen var. Att ge indianerna tillgång till den kristna trons heligaste riter är för honom kopplat till att de förstår och accepterar sakramentens fulla innebörd och konsekvens. Kyrkan får inte riskera att få in medlemmar som inte hör hemma där, vilket kunde bli fallet om deras inträde i den kristna gemenskapen föranleddes av andra orsaker än en egen ärlig önskan och egna kvalifikationer. Det var inte lätt för den enskilde prästen att avgöra hur han skulle hantera sakramenten i en värld, där han inte visste om hans församlingsmedlemmar var döpta eller inte.³⁹⁸

Ett särskilt besvärligt problem enligt Álvarez var svårigheten att särskilja de fåtaliga verkligt kristna från dem som bara var det till formen. Detta var för honom av avgörande betydelse i arbetet med sakramenten. Han finner det till exempel märkligt att kyrkan tillåter att indianerna får

³⁹⁶ Ibid. kap. 339.

³⁹⁷ Ibid. kap. 340.

³⁹⁸ Ibid. kap. 270.

gifta sig enligt det kristna protokollet efter att bara rutinmässigt ha döpts och snabbutbildats i tron. Vidare måste de ibland mot sin vilja tvingas till kyrkan för att ta emot sakramenten, vilket Álvarez likaså finner besynnerligt, uppseendeväckande och föga trovärdigt, eftersom det innebär att indianen plötsligt skall ”lära sig älska det som han tidigare har avskytt”.³⁹⁹ Han riktar kritik mot hövdingar som kallar på präst för att indianer som ligger på dödsbädden skall få bikta sig, trots att de vet att det i vissa fall gäller indianer som sannolikt inte har blivit döpta.

Dopets sakrament missköts på olika sätt av prästerna. Enligt Álvarez räcker det för vissa att fråga om indianen har ett kristet namn, så är saken klar – indianen är ”kristen”. Han påstår att de indianer som var överens om att inte döpa sig, uppgav ett kristet namn och undgick därmed att döpas. Detta var för Álvarez en oacceptabel behandling av ett av den kristna kyrkans viktigaste sakrament.⁴⁰⁰ Det hade till och med förekommit att präster döpt indianer, trots att de vetat att dessa inte hade fått nödvändig, förberedande undervisning, då de trott att indianerna genom successiv undervisning – ”på ett språk som de inte förstår” [!] – i efterhand skulle få den kunskap de behövde.⁴⁰¹

Álvarez är kritisk mot de präster vilka av missriktad välvilja tar emot indianerna i den kristna kyrkan och döper dem utan att de har förstått vad dopet innebär. Det medför att indianerna från att ha varit hedningar nu blir kättare.⁴⁰² Álvarez säger sig vara ensam bland präster om sin kritiska inställning till hur sakramenten hanteras. Han ångrar inte sin inställning, eftersom han anser att han tjänar en god sak och att sanningen måste bli känd. Han beklagar sig över att det inte är allom givet att presentera sin uppfattning, ”eftersom den som inte har ställning, rykte eller välkänt namn varken finner plats eller har en röst”.⁴⁰³ För att ytterligare poängtera sin uppfattning att dopets sakrament missbrukas, föreslår Álvarez med referens till den första, primitiva kyrkan att prästerna skall följa dess exempel och sätta indianerna i religiös karantän, innan de kan godkännas av Gud.⁴⁰⁴

³⁹⁹ Ibid. kap. 293.

⁴⁰⁰ Ibid. kap. 276.

⁴⁰¹ Ibid. kap. 277.

⁴⁰² Ibid. kap. 300.

⁴⁰³ Ibid. kap. 301.

⁴⁰⁴ Ibid. kap. 304.

I något som liknar självkritik medger dock Álvarez att inte ens han har varit ofelbar utan haft svårt att hålla en helt igenom konsekvent linje beträffande hanteringen av sakramenten. Detta visar sig bland annat när han, trots sin principiella inställning att enbart tidigare döpta, troende indianer skall få ta del av övriga sakrament, ”i strid mellan sunt förnuft och medlidande i en del fall döpt sådana som varit döende [och saknat förberedande undervisning] och sedan låtit dem bikta sig.”⁴⁰⁵ Egna misstag hindrar honom dock inte från att göra häftiga utfall mot dem som ger sakramenten utan noggrann förprovning. Inte minst gäller detta nattvarden som han tycker ges alltför lättvindigt: ”[det finns] de som ger den levande Guden att äta till svin och hundar.”⁴⁰⁶

För egen del säger sig Álvarez inte ha döpt några indianer annat än i angivna undantagsfall eller ha för avsikt att göra det i framtiden. Han anser att man överhuvudtaget inte skall låta döpa någon som inte själv ber om att få bli döpt och som aldrig kommer för att höra Guds ord. Det är inte legitimt att tvinga på indianerna detta sakrament, om de ändå inte själva vill och inte har en kristen trosuppfattning. Inte ens barn skall döpas, om de inte löper risk att dö. Dessutom anser han att det finns ytterligare en aspekt av att döpa små barn, nämligen att när de väl är döpta skall de leva vidare i sina familjer som då själva kanske inte är kristna. Det är ju naivt att tro att ett barn kan förbli kristet om dess föräldrar inte är det.⁴⁰⁷

Álvarez säger sig, med hänvisning till sina tolv år som präst i ett antal doctrinas, vara väl bekant med indianernas envisa motstånd mot det kristna budskapet. Präster och biskopar vet enligt honom hur det är ställt. Det vore rimligt att dessa ansträngde sig för att förstå orsakerna till indianernas attityd och med det som utgångspunkt göra något åt problemet. Nu väljer de att se det som något som naturen har skapat och därför enbart Gud kan göra något åt. Álvarez menar att det som prästerna gör är – i stället för missionsarbete – enbart inriktat på att öka sina förmögenheter. ”Om nu ändå indianerna skall tillåtas leva sitt syndfulla liv och dö otrogna som de är, varför skall man ge dem de heliga sakramenten?”⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Ibid. kap. 290.

⁴⁰⁶ Ibid. kap. 268: ”[...] los que dan a Dios vivo en persona por manjar a los puercos y a los perros.”

⁴⁰⁷ Ibid. kap. 305 och 306.

⁴⁰⁸ Ibid. kap. 336.

Man kan förstå att tillskyndare av hårda tag, som till exempel Álvarez, kände frustration inför en situation, där övertrampen mot en handfallen kyrkas regler framstod som legio. Denna kyrka stod enligt honom utan effektiva verktyg mot ett indiansamhälle som regelbundet utnyttjade dess oförmåga att etablera respekt för sig själv som institution. Álvarez beskriver det peruanska samhället som ett där orättvisan råder, där politik och pengar styr. Domstolarnas behandling av honom och hans kollegor är en drift med rättvisan och definitivt inte ägnad att främja kyrkans och missionens sak.

Han uttrycker en blandning av upprördhet och uppgivenhet inför domstolarnas tendens att, som han finner det, behandla prästerna orättvist. Pengar är ledstjärnan för domarna och det gäller för dem att säkra inkomster. Eftersom indianerna är, eller antas vara, medellösa, blir det prästerna som får betala.⁴⁰⁹ För Álvarez utgör vidare vittnen som ljuger ett allvarligt problem. Han funderar på om det inte skulle vara en effektiv metod att bestraffa och spärra in sådana som avslöjats ha gett falskt vittnesmål. ”Problemet med ett sådant förfarande är att, om det tillämpades, skulle det knappast finnas några vittnen kvar i byarna, eftersom alla [indianer] någon gång har ljugit inför domstol.”⁴¹⁰

Álvarez gör sålunda ett stort nummer av prästernas försvarslöshet inför anmälningar och provokationer från indianerna. Han ser dem som mer eller mindre rättslösa. Indianerna hänler åt en rättsprocess, som Álvarez anser domineras av skenrättegångar, där indianerna genom mutor får tolkningsföreträde och domarnas stöd och kan konstatera att ”jag kan inte få en bättre hämnd på prästen än att han blivit av med sin församling”. Facit blir enligt Álvarez att indianen utgår som segrare, prästen är utblottad, hans rykte är förstört och domaren nöjd – med pengar på fickan.⁴¹¹

Álvarez använder i sin berättelse ett tidvis ganska grovt språk uppblandat med rena invektiv, av vilka en del inte är helt ovanliga i den katolska kyrkans egna beskrivningar av hedningar och religiösa avfällingar. Vissa använder han uppenbarligen för att förstärka bilden av indianerna som religiösa förbrytare vilka ”lögnaktiga, illvilliga och sluga” besticker spanska myndigheter. Han ser dem som illojala och hatfyllda mot de

⁴⁰⁹ Ibid. kap. 63.

⁴¹⁰ Ibid. kap. 64.

⁴¹¹ Ibid. kap. 65.

kristna.⁴¹² Att domstolarna dessutom låter indianer agera som vittnen och svära på Bibeln, är för Álvarez obegripligt: ”Vi vet ju att vi inte låter en turk, muslim eller annan otrogen svära [på Bibeln] som vittne i en rätts-sal, eftersom han inte har tron.”⁴¹³

Álvarez för sin del har aldrig trott på en mild behandling av indianerna generellt, allra minst av dem som bryter mot lagen. De regler som finns borde i stället skärpas och överträdelse beivras på sätt som känns. Dessutom anser han att en hård, straffande hand som tvingar indianerna att arbeta, skall ses som ett uttryck för godhet, en fortsättning av hur inkas tidigare fått indianerna att arbeta. Att bestraffa var liktydigt med att uttrycka kärlek. ”Den som tar bort straffet för dem, tar ifrån dem det goda.”⁴¹⁴

Sammanfattande analys

Redan de första koncilierna hade fört fram kritik av varierande slag mot aktörerna inom missionen, dock utan att markera något samband mellan denna kritik och den negativa utvecklingen för missionen. Vid tiden för det tredje konciliet hade kyrkan börjat få en tydligare och samtidigt något mer negativ bild av missionen. Trots detta problematiserar man inte heller denna gång missionens utveckling.

Protokollet från det tredje konciliet i Lima redovisar en viss ökad kritik mot missionsprästerna. Även om en del av de problem som återges var graverande, föreföll kyrkan ändå göra bedömningen att de inte var värre än att de gick att bemästra. De problem som kyrkan redovisade var dessutom avgränsade, såtillvida som de i första hand orienterades mot prästerna i missionens frontlinje, kyrkans redskap för att förverkliga missionens målsättning. Det handlade i princip inte om indianerna – de hedniska prästerna undantagna – och det handlade definitivt inte om kritik mot kyrkan som institution eller dess ledning.

Även om kyrkan således inte öppet diskuterade att missionen skulle befinna sig i kris, kan man notera en viss förändring när den svänger från att ha varit ett ganska tystlåtet vittne inför missionens utveckling till att

⁴¹² Ibid. kap. 8 och 18.

⁴¹³ Ibid. kap. 41.

⁴¹⁴ Ibid. kap. 728.

bli en successivt allt strängare recensent av de egna prästerna. Omsvängningen hade skett relativt långsamt. Även om det funnits tendenser till kritik redan vid det första konciliet, som sedan förstärkts vid det andra, blir det således först i samband med det tredje konciliet som ifrågasättandet av prästerna började märkas tydligt.

I det icke-konciliära materialet har Bartolomé Alvarez en rakare och betydligt radikalare infallsvinkel på missionens problem. Han identifierar och analyserar systematiskt de mekanismer som han anser har skapat den aktuella situationen. Till skillnad från konciliet kritiserar han hela fältet av den missionära verksamheten och granskar samtliga dess aktörer, inklusive dem som inte direkt arbetar inom missionen, till exempel domstolarna och statens högre regionala tjänstemän. Om kyrkan såg två huvudaktörer, prästen/missionären och indianen, ser Álvarez minst tre: de ”givna” – prästen och indianen – samt kyrkan som institution, inklusive och i synnerhet dess ledning. Statsmakten, inklusive domstolar och guvernörer, ser han också som viktiga aktörer i missionen.

Álvarez gör ingen hemlighet av att han tycker att kyrkans mission har hamnat i svårigheter. I verkligheten har den enligt honom kört på grund och är på god väg att haverera, en utveckling han ser som till stora delar självförvållad.

Bilden av prästen

Den bild av prästen som tar form vid det tredje konciliet är relativt lik den som det andra konciliet återger, men det finns också olikheter. Den nya bilden bygger liksom tidigare i huvudsak på antagandet att de flesta av de beslut som konciliet tog – även de som inte reflekterade direkt kritik mot prästen – var konsekvenser av hans engagemang i missionen och att de speglade hans arbete som präst och hans samröre med indianbefolkningen. Vilken är då skillnaden mellan den präst som stiger fram ur protokollet från det tredje konciliet och den som beskrivits av det andra? Är det möjligt att med utgångspunkt i konciliebesluten se någon eller några förändringar?

Innan jag besvarar den frågan vill jag understryka att det nu, liksom tidigare, inte är självklart att konciliebesluten alltid byggde på, än mindre motiverades med, att prästerna varit inblandade i de aktiviteter som beskrivs. Undantag från detta utgörs givetvis av de fall, där det handlar om direkta påståenden om lagöverträdelser från prästernas sida. Det kan i

stället ha handlat om preventiva åtgärder, där konciliet velat klargöra vilka regler som gällde, det kan ha gällt att mötet önskade markera betydelsen av att det tridentinska konciliets regelverk nu skulle tillämpas. Det kan ha handlat om slentrianmässiga upprepningar, ”för säkerhets skull”, av tidigare konciliers beslut.

Det samlade intrycket är dock att de beslut, som konciliet tog, tillkom på förekommen anledning, även om ingen av de ovan nämnda förklaringarna i och för sig är utesluten. Det mesta tyder också på att det fanns fog för kritiken. Det tredje konciliet slår fast att en betydande del av missionärerna misskött sig, inte på enstaka utan på en mängd sätt. Prästens arbete är ifrågasatt liksom hans roll som präst och själasörjare och hans rykte är, försiktigt uttryckt, inte längre det bästa.

Utan att med säkerhet kunna bedöma hur mycket det tredje konciliets bild av prästen är förändrad jämförd med den från det andra, är det lätt att fastslå att den i kyrkans perspektiv blivit tydligare med bland annat fler detaljer och en bitvis lättillgänglig kritik. Med facit i hand av ett halvsekels missionär verksamhet kan konciliet sammanfatta prästens roll i missionen som oförändrad – utan en fungerande präst ingen framgångsrik mission och inga kristna indianer. Desto mer nedslående är det för konciliet att tvingas bevittna hur prästarbetet missköts och att prästernas personliga rykte svärtats ned så att grunden för deras arbete riskerats. Prästen har uppenbarligen brutit mot många av reglerna för arbete och livsföring, listan kan göras lång. Den inkluderar bland annat hanteringen av sakramenten, där prästerna inte alltid varit nogräknade med vem de valt att bevilja ett sakrament och ibland även tagit betalt för sådant som skulle vara kostnadsfritt. De har umgåtts med företrädare för det andra könet på ett sätt som stridit mot kyrkans regler, och deras fysiska närvaro i församlingen har i ett antal fall varit upprörande låg.

Det handlar alltså om dåligt uppträdande i yrkesrollen såväl som i livet i övrigt. Det föredöme för andra som prästen skulle ha utgjort, har alltför ofta ersatts av dess negativa motsats. Att många indianer under ytan fortfarande stod oberörda inför det kristna budskapet var något som konciliet givetvis såg som oacceptabelt. Att prästen hade del i ansvaret för den uppkomna situationen framstod samtidigt som odiskutabelt.

Den bild som det tredje konciliet redovisar av prästen är inte uppbygglig, kanske ingen katastrof men lika fullt en bild av en präst vars arbetsprestation är underkänd och personliga moral ifrågasatt. Även om bilden av prästen är tillräckligt komplex för att motivera viss försiktighet i tolk-

ningen av vad koncilieprotokollets beslut egentligen speglar, kan man dra vissa slutsatser. Allmänt sett bjuder konciliets bild av prästen kanske inte på många direkta nyheter. Dock beskrivs hans brister i karaktär och profession nu tydligare och med mer emfas, liksom de åtgärder som behövde vidtas för att komma till rätta med de bakomliggande problemen. En viss skillnad finns också i den ökade omfattningen av direkta anklagelser om lagbrott som konciliet för fram.

Álvarez ger en väldigt annorlunda bild av hur han ser på missionsläget, samtidigt som hans bild av prästen, jämförd med konciliets, uppvisar klara skillnader – men också vissa likheter. Han redovisar ett stort antal exempel på hur illa han anser att det är ställt med missionen och med dem som har till uppgift att driva den framåt. Han är kritisk mot många – mot kyrkan och dess representanter på olika nivåer, mot den civila makten och mot indianerna. I sin granskning av sina landsmäns förehavanden framstår han som konsekvent kritisk när han ställer dem han uppfattar som ansvariga mot väggen. Det mesta har gått snett, missionens målsättning har kommit i skymundan för egenintresse och maktfullkomlighet. Girigheten har skördat offer bland kyrkans folk, inte minst i dess ledande skikt.

Kyrkans präster är för Álvarez emellertid inte ett homogent kollektiv. Det finns de som med rätta skall kritiseras och det finns de som inte förtjänar kritik. Han tycker att de vanliga missionärerna, till vilka han räknar sig själv, i princip ensamma kritiseras och inte sällan på felaktiga grunder. Dessa är de som i indianernas och andras ställe placeras vid skampålen och får sona egna och andras brott. Detta finner Álvarez förolämpande mot prästerna som grupp och framför allt inte korrekt. Här blir den enkle prästen offer för ett, som Álvarez ser det, spel över hans huvud.

Denne präst har Álvarez' medlidande och – tycker han – förtjänar även andras. Bilden av honom blir i Álvarez' värld dock fler än en. Först och främst placeras han de "riktiga", enkla missionsprästerna, vilka i Álvarez' värld i första hand utgörs av de sekulära prästerna. Därefter kommer de reguljära, munkarna från de religiösa ordnarna, dock med undantag för medlemmarna i jesuitorden, vilka för Álvarez förblir ett rött skynke. Dessa senare förtjänar inte någon form av medlidande, snarare förakt.

När Álvarez diskuterar kyrkans representanter har han, som visats ovan, ägnat betydande uppmärksamhet åt kyrkans ledning, framför allt biskoparna och inspektörerna. Dessa ryms egentligen inte under begreppet ”präst” i det här sammanhanget, även om de givetvis till professionen var präster.

Av jesuiterna, enligt Álvarez mer intresserade av sina karriärer än av sin mission, ges en inte särskilt smickrande bild. Álvarez ser dem som gökungen i det missionära boet. De blir självförvällat tidigt föremål för sekulära prästers och konkurrerande munkars avundsjuka. Álvarez uppfattning om dem delas enligt honom av många, inte minst av dem som tillhör de andra ordnarna och som upprörda ser hur jesuiterna försöker ta över deras uppgifter och församlingar. Jesuiterna är för Álvarez många saker på en gång – arroganta, självsäkra teoretiker som utan grund ser sig som pedagogikens mästare. Bland annat tror de att det är möjligt att lära sig ett främmande indianspråk utan att lägga ned tillnärmelsevis den tid som det enligt Álvarez kräver.

Den vanlige enkle missionsprästen är i grunden en hedervärd person. Bilden av honom är positiv, även om det existerar negativa inslag. Vissa präster finner Álvarez anledning att kritisera ungefär på samma sätt och av liknande skäl som de kritiseras av konciliet, andra i betydligt mindre grad. Åter andra är utmärkta personer, som lever ett klanderfritt liv och skall stå fria från kritik. Många, inklusive dem som förbrutit sig mot kyrkans regler, urskuldats av Álvarez på olika sätt, framför allt då deras ekonomiska belägenhet ibland tvingat dem att arbeta med sådant som inte hör till deras gärning som präst.

Då indianerna framstår som både ointresserade av den kristna tron och oförmögna att förstå dess budskap riskerar prästernas arbete att vara bortkastat. Missionsarbetarna famlar i sitt arbete ofta i mörker, då indianerna enligt Álvarez är experter på att maskera sin verkliga trosuppfattning – trots sitt bristande förstånd. Han frågar sig därför varför inte prästerna i denna situation med gott samvete skulle kunna ägna sig åt annan verksamhet, i stället för att till föga eller ingen nytta försöka omvända ointresserade och förståndsbegränsade hedningar? Ett annat dilemma för missionen är prästens förhållande till sin församling. Han och indianerna hamnar ofta på kollisionkurs på grund av de senares, enligt Álvarez, i grunden obefintliga intresse för det kristna budskapet. Om prästen insisterar i sin missionära ambition och tar till maktmedel för att understryka

att denna är allvarligt menad, leder detta ibland till att indianerna går till domstol med för prästen förödande konsekvenser.

Även för rent påhittade brott kan prästen råka illa ut. Rädslan att bli stämd och hamna inför domstol är ständigt närvarande, och prästen får enligt Álvarez räkna med att indianerna och domarna återkommande samarbetar för att fälla honom. Hans arbete omöjliggörs emellertid, om han inte vågar ta de risker som är förbundna med att hantera en konflikt med sin församling och eventuellt tvingas slutföra den inför domstol. Prästen får förutsätta att skulden läggs på honom och att indianerna beskrivs som de förfördelade. Deras oskuld upplever Álvarez som politiskt oantastlig, då indianerna av myndigheterna uttalat förlänats en slags nationell fridlysning och därför blivit immuna mot kritik, oavsett hur välförtjänt den varit. Detta är en situation som prästen måste lära sig att hantera, trots allt.

Den återstående, tredje bilden av kyrkans representanter, och den sämste av missionärer i Álvarez' ögon, är den han målar upp av biskoparna, den kyrkliga ledningen. Den typiske biskopen är i Álvarez' ögon ointresserad av sitt kall och prioriterar ett liv i lyx bland samhällets toppar. Han umgås med kvinnor, producerar barn, stjälar från indianer och underordnade präster utan märkbar samvetsförebråelse och utgör ett utomordentligt dåligt föredöme för andra i sin omgivning. Som ledare av kyrkan och missionen har han misslyckats, en ofrånkomlig konsekvens av en mission som varit feltänkt, miserabelt genomförd och vars uteblivna resultat dolts bakom välfraserade ordkulisser. Álvarez' missionära "sanning" är att "biskopar och prelater" prioriterat egenmakt och ekonomiska fördelar på bekostnad av arbetet i kyrkans tjänst.

Prästens överordnade har Álvarez sålunda inte mycket till övers för. Biskoparna, där han ibland inte drar sig för att namnge vederbörande, får utstå massiv kritik i sin yrkesroll och kanske ännu mer för sitt liv utanför det kyrkliga arbetet. Han hävdar att de är uppblåsta teoretiker som koketterar med akademisk bildning, vilken nyttar till intet, eftersom den inte kombineras med praktisk erfarenhet. Biskoparna vägrar i sin högfärd att lyssna på dem som vet bättre, med påföljd att de förblir okunniga om missionens problem. Deras lathet medför att de ibland delegerar arbetsuppgifter till okunniga medhjälpare. Att vissa av dem ignorerar celibatet är en sak, att de visat sig vara villiga att ta emot mutor framstår som värre. De har i det senare avseendet möjligtvis sina jämlikar i de inspek-

törer som de sänder ut på inspektioner/visitas, vilka enligt Álvarez har som överordnat syfte att berika de redan välförsedda. Den egentliga religiösa målsättningen med inspektionerna lämnas av dessa mer eller mindre dährän.

Álvarez' kritik riktar i hög grad också in sig på biskoparnas "privatliv" som han finner vara värt maximalt klander. Statskassans medel som skulle ha gått till att rädda själar ur djävulens klor, har i stället använts till att göda en pompös och inkompetent kyrklig ledning. Som de inkapabla ledare de är frossar de likt goddagspiltar vid middagsborden för att sedan lägga sina älskarinnor, precis som om reformeringen av den katolska kyrkan och dess prästerskap aldrig har skett. Álvarez' bild av den kyrkliga hierarkin antar ett förtridentinskt mönster, med präster i höga positioner som skor sig på sin flock och ignorerar dess behov av andlig vägledning.

I försöken att förstå skälen till de beskrivningar och den kritik som består missionens aktörer har vi redan konstaterat att för kyrkans del är en stor del av kritiken arvegods från tidigare koncilier. Även om nyttillkomna problem gett upphov till nya frågor, rör en stor del av konciliets granskning och kritik nedärvda problem. Det är prästen, nu som tidigare, som står i centrum, och det är hans sätt att hantera sitt uppdrag som ifrågasätts, nu med mer allvar och precision än förut.

Landet Peru såväl som missionen har vid tiden för det tredje konciliet passerat sin första turbulenta period och gått in i en lugnare tid med mer normala förutsättningar för en fungerande verksamhet. Tidigare överseende med brott mot kyrkans regelverk får ge plats åt ökade krav på laglydighet. Tagna beslut skall respekteras, satta mål skall uppnås. Den spanska ockupationen av landet har pågått i ett halvsekel, missionen har i princip haft lika lång tid på sig att föra ut och förankra sitt budskap. Utrymmet för tolerans och överseende har blivit begränsat. Det är inte orimligt att nu höja kraven på prestation.

När nu gamla problem i stället kvarstår och i en del fall rentav förvärrats, är konciliets irritation tydlig och förklarlig. Tidigare ursäkter för bland annat bristande närvaro och kristen verksamhet i indianbyarna, i första hand för att prästerna varit för få, har nu förlorat mycket av sin legitimitet. Tillgången på präster har ökat, vilket bland annat jesuiternas ankomst har bidragit till, med resultat att den tidigare bristsituationen ersatts av ett visst överflöd och till och med konkurrens. Risken att inte

kunna besätta missionsuppdragen har minskat. Att utsätta kyrkans medarbetare för tydligare kritik är av det skälet inte längre lika känsligt.

Om det alltså finns anledningar till en öppnare kritik på konciliet, finns det samtidigt skäl till varför man från ledande håll inom kyrkan ändå inte ser någon anledning till att skapa uppmärksamhet över problem som en annan ledning haft ansvar för. Att ge sig in i en debatt om det som nu är historia och för vilket man anser sig sakna ansvar, skulle vara relativt poänglöst. Om missionen skall ha en möjlighet att nå framgång, är det dessutom nödvändigt att återskapa prästens rykte och få honom att framstå som den Guds och människors tjänare han skall vara. Kyrkans ledning har inget att tjäna på att idka överdriven offentlig självkritik, bättre då att satsa framåt och lägga gamla problem bakom sig.

Låt oss så gå över till forskningens bild av missionären. Vargas Ugartes och Duviols' åsikter om missionären baserar sig i första hand på konciliärt material. Deras respektive syn på prästerna har en del gemensamt, en del går åt olika håll. Gemensamt för dem är att ingen av dem har haft tillgång till Álvarez' krönika, då den kom till forskningens kännedom efter att deras verk publicerats. Detta är viktigt att komma ihåg, eftersom Álvarez levererar information som, även om den utgör någon slags partsinlaga, ändå erbjuder en unik insyn i den tillvaro i vilken missionens präster levde och verkade.

De beskrivningar av prästen som Vargas Ugarte och Duviols gör kan i princip anses gälla samtliga tre undersökta perioder. Som framgått ovan, gör Vargas Ugarte en del positiva uttalanden både om jesuiterna och om de andra religiösa ordnarna: "Många av dem levde ett föredömligt liv och uppvisade ett apostoliskt nit i genomförandet av sitt arbete." Inte minst gällde detta jesuitordens medlemmar. En del av de problem som missionen drabbades av borde enligt honom inte skyllas på missionärerna. De som var munkar hade förutom missionsarbetet även andra krävande uppgifter att uträtta i sina kloster. En annan ursäktande omständighet är för Vargas Ugarte att prästerna var tvungna att använda sig av tolkar, vilkas spanska ofta var undermålig. Att det i början fanns för få missionärer var heller inte ett obetydligt problem: "De hade en hel provins att ansvara för, vilket tvingade dem att ta hjälp av lekmän, vilkas ambition att utföra sina uppgifter varierade".⁴¹⁵

⁴¹⁵ Vargas Ugarte I s. 225.

Vargas Ugarte framhåller missionärernas allmänt svåra fysiska arbetsförhållanden. Många av indianerna levde i stort armod och kunde ”inte ens erbjuda en resande, till exempel en besökande präst, en madrass att sova på”. Många av dem bodde av olika skäl ”i otillgängliga bergstrakter, dit det syntes obegripligt att en präst kunde ta sig, oavsett hur kristen och ambitiös han var”. Samtidigt motarbetades missionärerna indirekt av ”sina egna”, det vill säga av andra spanjorer, vilkas uppträdande mot indianbefolkningen lämnade mycket övrigt att önska. ”Soldaternas framfart förstörde mer än vad predikanterna förmådde bygga upp”.⁴¹⁶

Efter de första trevande åren, då missionen av skäl till stor del utanför dess kontroll inte kunnat verka utifrån sin målsättning, normaliserades successivt situationen i takt med att kyrkans organisation tog fastare form. Kvaliteten på och resultatet av missionen förbättrades som följd av detta enligt Vargas Ugarte. Han hävdar att på de platser där missionen arbetat seriöst och grundligt, där hade man nått goda resultat och där existerade inte längre någon avgudadyrkan.⁴¹⁷

Vargas Ugarte utgör något av en uppslagsbok för dem som vill söka information om kyrkans och missionens historia i vicekungadömet Peru. Han har varit oerhört noggrann med att belysa alla skeenden i den tidiga missionens, allt från större händelser till mindre. Hans verk genomsyras dock samtidigt av en lojalitet mot kyrkan som för mig framstår som en risk att denna kan ha dämpat de kritiska synpunkter han eventuellt haft. Möjligen kan hans bakgrund som en kyrkans man och organiserad jesuit förklara varför dessa inte får en skarpare form. Det framstår som en något oväntad poäng i sammanhanget att Duviols, som generellt är klart mer negativ i sin syn på missionärerna, ibland åberopar vissa uttalanden av den annars mer nedtonade Vargas Ugarte när han vill svartmåla missionärerna som mest.⁴¹⁸

Duviols å sin sida hävdar att prästens agerande fick den ofrånkomliga konsekvensen att det kristna budskapet alltmer ifrågasattes av indianerna. Varför skulle man tro på den som inte lever som han lär? Föga säger Duviols om att andra aktörer eller omständigheter skulle ha bidragit till missionens problem. Han ger intryck av att se prästen som huvudorsaken. Denne bröt mot kyrkans och missionens regler, försummade sina

⁴¹⁶ Ibid. I s. 347.

⁴¹⁷ Ibid. II s. 240.

⁴¹⁸ Ibid. II s. 228.

åtaganden mot sina uppdragsgivare, levde ett allmänt promiskuöst liv och profiterade ekonomiskt och socialt på indianen. Prästen sade sig komma med ett kärlekens budskap men levererade motsatsen.

Både Vargas Ugarte och Duviols behandlar – självklart – det tredje konciliet. Ingen anmäler egentligen något av vikt som skiljer dem från i denna undersökning redan framförda synpunkter. Duviols betonar att vad beträffar indianernas avgudadyrkan tar inte konciliet upp denna punkt annat än genom en hänvisning till det andra konciliet och de beslut som togs där. Han påstår också att ”den ratificering konciliet där gör förstärker auktoriteten hos det andra konciliet”.⁴¹⁹ Både Vargas Ugarte och Duviols lyfter fram betydelsen av de nya hjälpmedel för missionärerna som konciliet beslutade ta fram, inklusive och framför allt den nya betydelsefulla handboken *Confesionario para curas de indios* (1585). Denna innehöll en översikt över kända fakta om den hedniska religionen för att missionärerna skulle vara förberedda inför mötet med den konkurrerande religionen.⁴²⁰

Samtidigt som det finns särskiljande drag mellan Vargas Ugarte och Duviols i deras kritik av prästen, finns sådant som förenar dem. Generellt kan man säga att båda står för en allmänt negativ hållning. Duviols är dock tydligare och mer verbalt dramatisk i sin kritik. För honom var prästen inkompetent i största allmänhet, ovillig att bosätta sig där indianerna bodde och med ett allmänt leverne som gränsade till en moralisk katastrof.⁴²¹ Duviols hävdar med hänvisning till José de Acosta att vissa präster försökte dölja förekomsten av hedniska riter och avgudadyrkan för att inte störa de affärer som de själva var inblandade i.⁴²²

Finns det då några förklaringar till prästens agerande? Vargas Ugarte ser vissa (ovan). Duviols bild av prästen är svart. Några försök att förklara eller ursäkta prästens bristande arbete och klandervärda personliga uppträdande gör han egentligen inte, utom möjligtvis när han i likhet med Vargas Ugarte påpekar att det många gånger svårframkomliga landskapet inte precis underlättade prästens arbete.

⁴¹⁹ Duviols s. 173.

⁴²⁰ Ibid. s. 173.

⁴²¹ Ibid. s. 397–398.

⁴²² Duviols s. 401: ”Acosta escribía en 1584 que los curas ’disimulan a los caciques y a los principales los vicios de idolatrías que tienen porque le ayudan a sus tratos y ganancias’.” (Cit. efter José de Acosta, ”Información y respuesta”, i Conc. Lim. II s. 188.)

För egen del tycker jag att forskningen har fog för delar av sin negativa kritik men att den ändå lämnar arbetet delvis ogjort när man inte anstränger sig för att förstå på vilka premisser missionärernas arbete vilade. Oavsett vad man lastar prästen för och i vilken utsträckning hans beteende kritiserar på ett berättigat sätt, sker detta alltför isolerat från förutsättningar som måste ses i sitt större sammanhang. Detta kan låta som en utjänt klyscha. Motsatsen innebär dock att man riskerar att göra bedömningar som tankemässigt leder fel. Det handlar heller inte om, som Vargas Ugarte anför, att man måste beakta de fysiska förutsättningarna i ett ogästvänligt klimat och en svårframkomlig geografi. Dessa är för det missionära uppdraget, om inte banala så dock ganska vanliga villkor, försvårande nog, men ändå inga som erbjuder hållbara förklaringar till missionärens agerande.

Problemen bör i stället granskas utifrån en något annan synvinkel. Kritik mot unga, oerfarna präster, som i sin fysiskt såväl som mentalt isolerade tillvaro utan tillräcklig språkträning, på ett för indianerna obegripligt tungomål, skulle föra fram det kristna budskapet kunde möjligen förstås i sin samtid, där förväntningarna på missionärt resultat var högt uppdrivna. Att moderna forskare isolerar kritiken från dess förutsättningar och sammanhang är dock något förvånande. Vilka förutsättningar hade de unga, nyanlända prästerna att redan de första åren – innan de lärt sig det lokala språket – på ett trovärdigt sätt kunna övertyga indianerna om det rationella i att byta religiös uppfattning? Vilken frustration skapade sedan inte de ofrånkomliga motgångarna?

Nu kan man kanske hävda att Vargas Ugartes och Duviols' här refererade böcker inte har ambitionen att göra en total genomlysning av förutsättningarna för prästens arbete och tillvaro i samband med att de kritiserar honom. Huvudsyftena med deras arbete är andra – i Vargas Ugartes fall att berätta den katolska kyrkans och de olika konciliernas historia, i Duviols' fall att beskriva försöken att förintna indianernas ursprungliga religion. Oavsett detta, framstår det för mig som självklart att den tunga typ av anklagelser mot prästerna som båda på olika sätt framför, måste för sin trovärdighet kompletteras med en djupgående analys av betingelserna för prästens verksamhet.

Bilden av indianen

Samtidigt som utvecklingen mellan det andra och det tredje konciliet innebar att prästen blivit föremål för en viss omvärdering från kyrkans sida, förändras synen på indianen inte nämnvärt, i det att den framstår som oförändrat positiv. Detta visar sig inte minst i de markeringar konciliet gör mot domstolar och myndighetspersoner, civila såväl som kyrkliga, med uttryck som att ”indianerna skall behandlas som fria män, inte som slavar”.

De två första koncilierna hade tecknat en bild av en indian som beskrevs som vidskeplig, okunnig och naiv och som ofta reducerats till ett objekt för andras åsikter och handlingar, en individ som prästerna och samhället skulle beskydda. Det tredje konciliet delar många av sina föregångares värderingar och tecknar en liknande bild. Indianerna får fortfarande utstå en hårdhänt behandling av sina präster, trots tidigare uppmaningar till dessa att de skulle behandlas som medmänniskor, med särskild förståelse för deras särart. Konciliet känner sig till och med föranlett påminna prästerna om att ”de är indianernas herdar, inte deras slaktare”. Den respektlösa och tidvis grymma behandling de utsattes för var i direkt konflikt med de löften som prästerna, satta till deras försvar, tidigare gett.

Konciliets grundläggande medmänskliga inställning hindrar inte att det samtidigt kritiserar indianerna för att deras tro på kristendomen är svag, att de lever i svårt alkoholberoende och att deras samlevnadsförhållanden är oförenliga med äktenskapets sakrament. Deras allmänna livsstil, där inte minst deras personliga hygien, klädsel, sov- och matvanor, aspekter inte oviktiga för steget över till ett kristet liv, beskrivs som barbarisk.

Det finns hos konciliet en blandning av i grunden positiva, allmänt hållna omdömen och en nyanserad men ändå allvarligt menad kritik. Att indianerna begått brott mot det regelverk, som en rättrogen kristen förväntades respektera, var beklagligt och klandervärt men inte irreparabelt. Att man deklarerade sin sympati för indianerna som grupp innebar emellertid inte att man avhöll sig från att brännmärka beteenden främmande för den kristna kyrkan. En särskild undantagskategori utgjordes där av indianernas hedniska präster. Dessa uppmärksammades på ett tidigt stadium av missionen, och kritiken mot dem stegrades över tid. För konciliet var deras verksamhet oacceptabel, deras plats i samhället starkt ifrågasatt.

Om vi går från kyrkans relativt sett oförändrat positiva uppfattning om indianen till den som Álvarez står för, ställs vi inför en minst sagt anorlunda individ. Álvarez' indian är inte konciliets. Álvarez' uppgörelse med honom är mestadels hård, skoningslös och ofta kollektiv. Han kritiserar indianerna ibland som en samlad grupp, dock inte helt utan urskillning – vissa förtjänar mer kritik än andra. Liksom hans kritik mot prästerna riktar in sig mot vissa kategorier, kritiserar han indianerna med en likartad metod, med utgångspunkt från den ställning de har i sitt samhälle. Han utpekar deras politiska och religiösa ledare som huvudansvariga för missionens problem. Det är dessa som blir föremål för Álvarez' mest aggressiva utfall. Med den makt de har i indiansamhället, och det sätt på vilket de utnyttjar den, gör de enligt Alvarez kristnandeprocessen till en hart när omöjlig uppgift.

Álvarez redovisar en grundsyn som skulle kunna tyda på att han ogillar indianerna överhuvudtaget. Hans skrift innehåller med få undantag inget som kan uppfattas som att han ser något positivt hos indianerna. Mycket av det han säger har rasistiska övertoner. Indianerna är allmänt ointelligenta och lever i djupt barbari, moraliskt och fysiskt. De är djuriskt ohygieniska, som när de sover på marken och delar sin bostad med djuren. Hans slutsats är att de är olämpliga att tjäna Gud, då det är djävulen själv som agerar i kulisserna och att de därför är oemottagliga för det kristna budskapet. Det är han som regisserar dem med hjälp av sina förtrogna, hövdingarna och de hedniska prästerna.

Till skillnad från konciliet ser Álvarez indianerna som medvetna om vad de vill – och vad de inte vill – vilket ju inte riktigt är helt i samklang med vad han säger om deras brist på intelligens. De vill leva kvar i sin gamla trosuppfattning, de vill vara lojala med sina traditioner, och de vill inte skapa en relation till den kristna tron. De hävdar att de kristnas Gud är för de kristna, inte för indianerna.

Álvarez visar trots allt också viss förståelse för indianernas motstånd mot den kristna tron, när den förbjuder allt det som de värdesätter i livet. Hur kan man attraheras av en påtvingad gudstro som samtidigt gör livet så mycket tråkigare, frågar sig Álvarez. Att indianerna behandlas utan respekt eller barmhärtighet av de spanska myndigheterna är något som han också framhåller. Han går till och med till angrepp mot den lokala spanska administrationen som han påstår i många sammanhang skamlöst utnyttjar indianbefolkningen. Han påpekar hur skandalöst orättvis fördelningen av samhällets gemensamma resurser är och hur cyniskt man be-

handlar de allra fattigaste bland indianerna. Dessa, som är de som arbetat ihop det spanska välståndet, står i slutändan lottlösa. I stället svälter de och dör av hunger.

Vad gäller åsikterna om indianerna står således konciliet och Álvarez för klart polariserade uppfattningar. Att missionen har råkat ut för ett allvarligt bakslag och att kyrkan i Peru inte inser eller vill inse detta, anger Álvarez som ett ledande skäl till varför han beslutat författa sin rapport till Filip II. När kyrkan kritiserar indianerna i allmänhet, gäller dess kritik i första hand kulturellt betingade beteenden som inte ses som en avsiktlig utmaning riktad mot kyrkan eller direkt kopplade till religionen. Den aversion mot specifika, ledande grupper i det indianska samhället som kyrkan uttrycker och som ligger relativt nära den Alvarez uttalar, markerar snarare den positiva inställning man har – eller vill demonstrera – mot den indianska majoritetsbefolkningen i övrigt. Det förefaller som om en mer djupgående kritisk prövning av indianerna och deras roll i missionen inte varit en prioriterad fråga för konciliet. Det som verkar ha varit viktigast har varit granskningen av de egna aktörerna, prästerna.

Álvarez är, å sin sida, mycket irriterad över den allmänna hjälplöshetsförklaring som indianerna består från kyrkans sida och över dess som han finner alltför okritiska stöd till dem. Som framgått anser Álvarez att indianerna varken är godtrogna eller omedvetna om sina möjligheter i samhället. Deras av honom ett antal gånger påpekade religiösa hyckleri visar att deras motstånd mot kristendomen och dess företrädare är mycket medvetet. Detta måste komma till kännedom för dem i Spanien som beslutar om hur missionen skall kunna räddas. Därför måste ”den sanna bilden” av indianen beskrivas. När inte kyrkan gör det, faller uppgiften på någon annan, i det här fallet på Bartolomé Álvarez i hans självpåtagna roll som sanningsvittne.

Man kan dela in Álvarez’ bevekelsegrund i två delar med en gemensam bas. Den ena kommer ur hans principiella inställning till ”indianproblemet”. Han hävdar att indianerna lever i en för honom och andra kristna helt annan värld, en värld med vars invånare dialog och samförstånd är omöjlig – en kulturell motpol till det kristna Spanien. Därför representerar insatser på utbildning och predikan enbart slöseri med tid och energi. Frivillighetens väg är inte framkomlighetens.

Det andra skälet är mer personligt och kopplat till Álvarez’ egen verksamhet som präst. Hans syn på och beskrivning av indianen är grundad

på egna erfarenheter och inte på andra- eller tredjehandsinformation, som Álvarez hävdar är det som många i den kyrkliga hierarkin är hänvisade till – och nöjer sig med. Han påstår att han därför, till skillnad från andra som gärna uttalar sig, vet vad han talar om. Skälen till att han väljer att utöver kyrkan också skuldbelägga indianerna, beskriver han i detalj.

Hans principiella och personliga motiv drar åt samma håll då han kommer fram till att indianerna måste kunna tas i upptuktelse av inkquisitionen, från vars yttersta straff de inte längre skall stå fria. Indianerna vet enligt Álvarez att de syndar mot det kristna regelverket. Därför bör det vara rimligt att de kan straffas som medvetna syndare, det vill säga som kättare – om de är registrerade som kristna.

Álvarez bild av indianen är alltså inte helt i avsaknad av nyans eller komplexitet. Hans krönika är inte befriad från motsägelser och det är svårt att samla sig kring en bild, i vilken de motstridiga perspektiven kan mötas. Ibland talar han om en utstuderad medvetenhet hos indianerna, samtidigt som han i andra sammanhang förklarar dem som direkt ointelligenta. En förklaring enligt Álvarez är att han ser djävulens instruerande finger som påverkar indianerna att agera på ett sätt som kan förefalla intelligent. En annan att han tycker att även ett obegåvat folk kan ha korta, inspirerade ögonblick. Dessutom har hans långa krönika sannolikt tagit betydande tid att sammanställa och därför blivit svår att överblicka, med resultat att tankemässiga och skriftliga upprepningar och motsägelser kan ha undgått upptäckt.

Om man bryter ned hans redovisade uppfattning till någon slags konkret kärna, ser man två indianer: Den ena föreställer ledarna, de världsliga och de religiösa. Dessa är djävulens förtrogna som har i uppdrag att förleda den stora massan av indianer och få dem att tro att den kristna tron inte passar indianerna. Denna indian är beräknande, slug och manipulativ. Styrd av den onde blir han intelligent och utrustad med ledaregenskaper.

Den ”andre indianen” är som han är, hemfallen åt dryckenskap, sexuella utsvävningar, en dyrkare av hedniska riter i vilka ingår att utföra barbariska offer åt hedniska gudar. I sitt förhållande till den kristna tron är indianen i allmänhet enligt Álvarez egentligen inte fientlig, bara ointresserad. Vägen till hans religiösa centrum är blockerad av hans avgudadyrkan – Kristus tillhör de kristna, indianernas religiösa behov är redan täckt.

Det avgörande skälet för kritiken mot missionsprocessen anmäler Álvarez formellt när han i sin skrift hävdar att det är hans osjälviska omtanke om missionen som har förmått honom att tillskriva kungen, i fast förvisning om att endast ett ingripande från högsta ort kan rädda missionen från ett slutgiltigt sammanbrott. I Peru finns varken vilja eller förmåga att göra det.

Det är inte enkelt att slå fast vad som i övrigt driver Álvarez – i den mån det nu finns andra drivkrafter än de officiellt deklarerade. Men som den arbetare i missionen han är, riktar sig knappast hans intresse enbart mot de aktuella problem som han upplever att den råkat ut för. Som präst i missionen lever, lider och gläds han med den verksamhet han lägger synpunkter på. Han vill ju rimligtvis att den skall få framgång, och han kommer också med förslag på hur missionen skall kunna räddas.

För övrigt utgör Álvarez' kritik något av en partsinlaga som, förutom de sakfrågor den behandlar och som är dess huvudsyfte, inte osannolikt speglar författarens frustration över sitt eget öde och de oförrätter han anser sig ha utsatts för i sitt arbete för missionens bästa. Med det perspektivet blir skälet till hans frontalangrepp på den ledande, kyrkliga hierarkin särskilt intressant. Biskopar och andra i ansvarsposition exponeras på ett sätt som knappast kan bero på annat än att Álvarez besitter för dem som berörs besvärande information. Att han skulle ha fabulerat ihop sin historia med alla detaljer och personuppgifter förefaller mindre sannolikt. Att han drivs av ett personligt rättvisepatos, där missbruk skall påtalas och beivras, framstår som uppenbart men komprometteras av vad som kan vara en önskan att utkräva hämnd för oförrätter som han anser sig ha utsatts för av kyrkans höga potentater.

För Vargas Ugarte och Duviols är indianen intressant som representant för de med kristendomen konkurrerande lokala religionerna, samtidigt som det är prästen som står i fokus när de diskuterar missionens problem. Centralt för båda är emellertid också indianernas religiösa traditioner och vad de där ser som avarter av andligt beteende. De diskuterar de indianska ledarnas roller och betydelse och dessas engagemang i motståndet mot den kristna missionen. De ägnar tid åt fysiska och inte minst andliga kvarlevor från förspansk tid. Särskilt gäller detta Duviols, för vilken missionens ansträngningar att tillintetgöra allt som påminde om indianernas tidigare religiösa universum utgör huvudspåret i hans bok, *La Destrucción de las Religiones Andinas*.

Álvarez tar fyra sekler tidigare i stället upp och kritiserar indianerna som kulturella varelser och försöker med det som utgångspunkt förklara en del av missionens och prästernas svårigheter. Vargas Ugarte och Duviols berör denna aspekt relativt marginellt och diskuterar då i första hand den indianska eliten, sådan de ser och tycker sig förstå den genom det konciljära materialet. Álvarez försöker greppa den fulla vidden av missionens problem och studerar den indianska majoriteten för att se vilken eller vilka roller den spelar i missionen – annat än som dess objekt. Om man skall tro Álvarez är inte bara den indianska befolkningens ledare utan också befolkningen i övrigt orsak till många av de problem som prästerna konfronterades med. Deras medvetna, ibland gemensamma, agerande förefaller ha varit en mer betydande orsak till missionens slutliga kollaps än vad ledande forskare förmedlat.

För mig framstår detta som en problematik inte olik den som jag ovan tagit upp om synen på prästen. Lika lite som jag tycker att man kan kritisera prästerna utan att samtidigt försöka sätta sig in i och förstå förutsättningarna och bevekelsegrunderna för deras agerande, lika lite kan man insiktsfullt diskutera indianbefolkningens roll i missionen genom att bara diskutera dess andlighet separerad från dess kulturella infattning. Det räcker inte att analysera deras religiösa traditioner och riter och att beskriva deras fysiska lämningar av hedniska byggnadsverk, föremål och gravar. Man måste, som Álvarez påstår sig kunna, känna till och försöka förstå deras hela sätt att leva och dö och deras beroende av andlighet som ett element som genomsyrade deras hela vakna tillvaro. Man måste försöka förstå den fulla konsekvensen av den kulturella skillnaden mellan europeiskt och amerikanskt. Först då har man en verklig möjlighet att förstå komplexiteten och graden av utmaning i det missionära företag som kyrkan och dess missionärer satt sig att genomföra.

Kyrkans ledning och missionen

Från kyrkans utgångspunkt innebar det tredje konciliet att ett antal gamla problemområden inventerades. Det gällde de två huvudaspekterna av prästens missionära roll: hur han fungerade i sitt arbete som predikant och själasörjare och hur hans liv utvecklades vid sidan av detta. Konciliet utsätter honom för ingående granskning i båda avseendena, vilket leder till en ”återupptäckt” av ”gamla” problem och en konfrontation med nya som tillkommit efter föregående koncilium. Trots den samlade mängden

av större och mindre problem ges inga signaler om att dessa skulle utgöra några allvarigare hinder för missionens fortsatta utveckling. Att missionen skulle stå inför ett misslyckande tycks inte ha funnits på agendan.

I stället andas koncilieprotokollet optimism och framtidstro, även om man de facto ägnar mycket utrymme åt problemen för missionen. Dessa tillåts dock inte störa helhetsbilden. Det tredje konciliet var en missionär kraftsamling som såg framåt, inte bakåt. Dess problembeskrivning siktar in sig på prästerna och till en del på indianerna, eller rättare sagt vissa element bland dessa, som orsak till tidigare problem. Liksom kritiken mot prästerna tolkas inte problemen med vissa grupper inom indianbefolkningen som något som skulle utgöra ett hot mot missionen, än mindre att de skulle ha lett missionen in i en återvändsgränd.

I likhet med situationen vid tidigare koncilier är kyrkans krismedvetenhet liten – som den framställs i konciliematerialet. De problem som man tycker sig se i missionen är alla kopplade till andra aktörer, främst då missionärerna – med ett givet undantag, jesuiterna. Dessa hade vid tiden för konciliets början 1582 varit verksamma i ett drygt tiotal år och tycks stå över all kritik, vilket inte är så konstigt med tanke på den ledande roll de spelade under mötet.

Något ifrågasättande av kyrkans ledning och dess agerande återspeglas inte i dokumentet, tiden för kritisk självgranskning och probleminsikt är ännu inte kommen. Jag vill dock understryka att frånvaron av protokollsanteckningar inte behöver betyda att samtal på konciliet om kyrkans roll i och ansvar för de problem som anfäktade missionen inte skulle ha förekommit. Koncilieprotokollet skulle ge uttryck för kyrkans formella beslut och uppfattning om missionens vidareutveckling. Det var nu, lika lite som tidigare, ett dokument som syftade till att redogöra för interna diskussioner och åsiktsskillnader. Den egna rollen diskuteras inte.

När vi kommer in på Álvarez har vi bytt universum. För honom är missionen ett konstaterat, förnedrande fiasko, vilket han tycker att kyrkan och det spanska samhället i sin helhet borde inse. Ansvar är klarlagt – det delas av indiankollektivet och kyrkans representanter, inkluderande kyrkans ledning samt i viss utsträckning ett antal administrativa och rättsvårdande institutioner. Den hedniska tron upprätthålls genom ett medvetet agerande, organiserat av indianernas civila och religiösa ledare.

För Álvarez, liksom för kyrkan i sin helhet, är det givetvis oacceptabelt att inte ha ensamrätt till indianernas andliga värld. Hos honom finns inte utrymme för kompromiss, konflikten mellan de två religiösa upp-

fattningarna är ett faktum. Den indianska polyteismen är flexibel, om än i grunden ointresserad av kristendomen. Dess anhängare kan, på sina villkor, tänka sig en samexistens med kristendomen. Motsvarande tolerans uppvisar inte den kristna kyrkan.

Enligt Álvarez begick det tredje konciliet ett grundfel när det beslutade att övergången till kristendomen fortsatt skulle baseras på frivillighet och insikt. I sin tur grundades denna felsyn på en bristande analys av indianernas förhållande till andlighet. Indianernas ovilja att exklusivt acceptera den kristna tron samt prästernas ointresse och oförmåga att inse hur denna ovilja skulle bemötas, medförde att hanteringen av sakramenten blev helt felaktig, vilket tycks ha upprört Álvarez mer än något annat. Álvarez hävdar att varken prästerna eller kyrkans ledning förstår, eller ens arbetar för att förstå indianernas egentliga förhållande till det andliga. Det återkommande fel man begår, är att man underskattar behovet av att studera och lära känna indianerna och deras religiositet så att man kan genomskåda deras inställning till det kristna budskapet.

Man kan här se hur Álvarez växlar mellan att lasta det han uppfattar som resultatet av den improduktiva missionen på bristande intresse och förmåga hos kyrkans präster, alla kategorier inkluderade, till att uppgivet konstatera att indianernas positiva attityd till den kristna läran var simulerad och grundad på en genomtänkt strategi syftande till att kunna behålla sin egen tro.

I stället för att lägga hela ansvaret för uppkomna problem i knäet på enskilda missionspräster vrider Álvarez successivt sin kritik mot kyrkan som institution. Avsaknaden av en noggrann analys av vad indianerna och deras kultur egentligen representerar, har bidragit till att ”alla, biskopar och präster, trodde att det räckte med en vanlig präst”. Det är för Álvarez självklart att det måste krävas en bredare och annorlunda kompetens av denne präst än av dem som arbetar med vanliga, kristna spanjorer. Han anser att om kyrkans ledning gjort sin hemläxa, hade man rimligtvis också upptäckt hur förslagna de ”demoniskt inspirerade” indianerna egentligen kunde vara och därmed haft möjlighet att undvika att bli manipulerad av dem så som sedan skett. Ansvaret för underlåtenheten att förbereda missionen av Perus andinska befolkning ligger sålunda hos kyrkans ledning. Det är den som agerat utan att ha utrett förutsättningarna.

Álvarez har inga svårigheter att peka ut andra kategorier bland de samhällsbärande institutionerna som han tycker skall dela ansvaret för missionens haveri. Utöver indianerna och kyrkans ledning räknar han upp fler representanter för statsmakten, inklusive beslutande myndigheter i Madrid. De som tar de övergripande, formella besluten i den spanska huvudstaden gör detta utgående från den information som de får från Peru. Det är där han anser att de verkliga problemen uppstår, eftersom de som står för informationen och beslutsunderlagen enligt Álvarez är människor och institutioner som avsiktligt och samvetslöst desinformerar beslutsfattarna i regeringen för att tjäna sina egna syften.

Åter andra institutioner och makthavare, domstolar, både centrala och de ute i landet, och många i den civila administrationen, medverkar i samma process. En enskild grupp som ådragit sig några av Álvarez' bittraste kommentarer är ledarna för kyrkans inspektion av situationen på fältet, de som organiserar och genomför de ecklesiastiska visitationerna. Dessa är enligt honom de mest korrumperade av alla och om det vore möjligt, skulle de brännas på bål för sitt samarbete med indianerna.

Det är svårt att i sammanhanget underlåta att komma tillbaka till det inflytande den spanska rättsapparaten utövar på prästernas möjligheter att arbeta effektivt, och det indirekta ansvar den därför borde ta för utvecklingen av missionen. Álvarez tar i olika sammanhang upp indianernas och domstolarnas samverkan i rättsprocesser och det faktum att denna leder till att prästerna helt i onödan passiviseras i sitt arbete. Detta är den stora skandalen för vilken ansvaret vilar tungt på rättsapparaten. Álvarez hävdar att utan domstolarnas korrupta tjänstemän skulle prästernas möjligheter att kontrollera och kväsa indianernas hedniska självständighet öka betydligt.

Álvarez har inte någon absolut, logisk ordning på vem eller vilka som bär det största ansvaret för att missionen kört fast. Han nämner indianernas ledare och präster som en aktör, jesuiterna, kyrkans ledning och dess fältinspektörer som en annan, den civila administrationen som en tredje. Álvarez' upprördhet i de enskilda fallen får honom att utse i princip de flesta som "kristendomens värsta vedersakare". Det fyller inget syfte att försöka rangordna vilken eller vilka aktörer som är mest drivande i motståndet mot missionen. Det är dock ställt utom allt tvivel att det gemensamma intresset hos spanska domstolar och olika indiangupperingar, att till ömsesidig "nytta" handlingsförlama enskilda präster, enligt Álvarez

är en faktor vars konsekvens och ansvar för missionens situation ligger väl i nivå med den som kyrkans ledning har.

Lika lite som tidigare diskuterar forskningen här ett ansvar för kyrkan som institution eller för dess ledning. Jag finner detta anmärkningsvärt. I och för sig har ju vetenskaplig litteratur alltid ett överordnat syfte som återspeglas i varje enskild publikation, allt får inte plats. Jag har dock svårt att förstå hur man överhuvudtaget kan diskutera missionen och dess historia, som till exempel Vargas Ugarte gör, eller motståndet mot missionen och tillhörande motåtgärder från kyrkans sida, som Duviols gör, utan att man diskuterar huvudaktörerna i missionen – och jag menar då samtliga aktörer av dignitet. Jag har svårt att förstå att man inte på allvar tar upp frågan om kyrkan som institution och dess agerande inom ramen för missionen – speciellt när man vet att den totalt misslyckats med sitt största enskilda missionsprojekt alla kategorier. Även om kyrkan själv av flera skäl drar sig för att konfrontera frågan, borde detta inte gälla forskningen.

Det är heller inte obekant för någon med insikt i det samarbete i kyrkliga frågor som rådde i det spanska imperiet under koloniseringen att stat och kyrka samverkade intimt i etableringen av kyrkliga institutioner, inklusive missionen, i de amerikanska kolonierna. I princip innebar detta att tunga beslut, biskopstillsättningar, investeringar i kyrkans infrastruktur med mera skulle godkännas av staten, medan kyrkan administrerade ärenden av rent kyrklig och missionär karaktär. Konsekvensen av denna arbetsuppdelning vore då rimligtvis att staten till exempel tog ansvar för långsiktiga, dyrbara projekt som missionsstrategin – inte minst för att missionen i las Americas ursprungligen var ett statligt åtagande mot den katolska kyrkan och Rom.

Därför borde egentligen även staten, som för övrigt var en tillskyndare av det tredje konciliet, och andra av de av staten kontrollerade institutionerna som den civila administrationen i städer och på landsbygd samt domstolsväsendet, räknas in bland aktörerna inom missionen. Av praktiska skäl är det svårt att avgöra var statens ansvar slutar och kyrkans tar vid och därför talar jag för enkelhetens skull enbart om kyrkans ledning som den tredje aktören. Man bör dock hålla i minnet att kyrkan inte alltid var herre över sina egna beslut, det fanns en annan maktfaktor som agerade i bakgrunden – i frågor som den valde att engagera sig i.

En fråga som skar rakt genom kyrkan och delade dess ledning såväl som dess missionärer i två läger, var frågan huruvida indianernas övergång till den kristna tron skulle grundas på frivillighet och övertalning eller med metoder som inte uteslöt användande av våld. Sprickan sträckte sig tillbaka ända till den spanska etableringen i den karibiska övärlden och Mesoamerika. Vi har tidigare konstaterat att det under de första decennierna av missionen rådde en principiell samstämmighet – frivillighetens väg var den man skulle använda. För de religiösa ordnarna, som då drog det tyngsta lasset, var det inte i första hand piskan som skulle bereda väg för kristenhetens intåg i Peru. Dessutom var den civila oordningen under de första två decennierna efter erövringen av sådan omfattning att den mycket påtagligt begränsade utrymmet för den missionära verksamheten. Att i den atmosfären ta ställning till och förorda den ena eller andra sidans koncept i den akademiskt inspirerade debatten mellan anhängare till Las Casas eller Sepúlveda hade förmodligen inte högsta prioritet.

Till det tredje konciliet 1582 hade kyrkan fått ett tydligare facit på missionens förväntade avancemang. Även om det tredje konciliet inte talar i termer av misslyckande är dess protokoll värtaligt när det redogör för konciliets beslut – och dessa speglar tvivelsutan en rad problem. Det är inte orimligt att anta att det i konciliet, oavsett att protokollet är tyst på den punkten, förekommit meningsutbyten om lämpligheten att fortsätta på frivillighetens väg eller inleda användningen av dess motsats.

Jag har tidigare nämnt att Francisco de Toledos åsikter i denna fråga gick ut på att det var nödvändigt att byta missionsinriktning, eftersom han uppfattade att den dittillsvarande varit ofruktbar. Han hade säkerligen många åsiktsfränder inom kyrkan, av vilka Bartolomé Álvarez enligt egen deklarerad uppfattning var en. Toledos hantering av inka-enklaven i Vilcabamba och avrättandet av dess ledare hade dock väckt bestörtning och sannolikt skaffat honom många fiender. Som en känd motståndare till den mjuka linjens politik och en förespråkare för dess motsats hade hans okänsliga hantering av indianfrågan demonstrerat vad en strategiförändring skulle innebära. Inte osannolikt kan detta ha varit en faktor som spelade dem i händerna som stödde den mjuka linjen.

En annan faktor som gav stöd för en oförändrad strategi var jesuiterna. De var definitivt förespråkare för utbildning och predikan i stället för en missionspolitik av repressiv karaktär och hörde till dem som tog klart avstånd från Toledos avrättning av den siste inkan. Ungefär samtidigt med Toledo och Jesu sällskap hade inkquisitionen kommit till Peru. Den var en

organisation som hade kunnat utgöra en fruktad aktör i skiftet till en mission i Toledos smak. Problemet var att inkquisitionen saknade mandat att ingripa mot indianerna. Trots upprepade propåer lyckades varken Toledo eller andra ändra på statens beslut i frågan, och deras aspirationer på en övergång till den hårdare strategin vann inte gehör.

Den andra missionsperioden karaktäriserades av att de något trevande, okoordinerade försöken från den initiala perioden att upprätta en fungerande mission nu övergick i en fas där denna gavs resurser och möjlighet till en nystart. Basen och utgångspunkten blev det tredje konciliet. Detta blev ett av samtiden omskrivet och berömt kyrkomöte, riktmärke för den fortsatta organisationen av missionen i andra delar av Spaniens amerikanska kolonier.

Kyrkan kunde nu lägga bakom sig det första halvseket av inte särskilt lyckosam verksamhet och såg fram mot en snar omvändelse av den amerikanska ursprungsbefolkningen. Innan man fått facit på den under konciliet beslutade nystartade missionen, hade Álvarez redan bestämt sig för att denna misslyckats och att detta inte berodde på problem som tillkommit efter mötet. I stället berodde det på gamla problem och möjligen ett nytt: Det nya – som i princip bara var en förlängning av tidigare misslag – bestod av att kyrkans ledning under konciliet inte hade förstått att rätt definiera missionens verkliga problem.

Man hade enligt Álvarez, nu lika lite som tidigare, kunnat eller velat förstå hur olika aktörers handlande hade samverkat till uppkomsten av de problem som konciliet diskuterat. Konciliet hade också, vilket var det mest allvarliga, inte satt rätt etikett på det resultat för missionen som Álvarez såg som uppenbart – att den totalt misslyckats nå uppsatta mål. Med en felaktig analys som utgångspunkt hade man beslutat sig för en fortsatt missionsstrategi som bara kunde leda fel och till att redan existerande problem förvärrades.

Kapitel 5. Byte av strategi: den tredje missionsperioden, 1609–1622

Inledning

Det missionära engagemang och de nya metoder som kyrkan introducerade i samband med det tredje konciliet 1582–1583 kom, med facit i hand, att visa sig otillräckliga för att vända den negativa trenden. Under kvartsseklet efter konciliet gjorde missionen endast begränsade framsteg. Med få undantag vilade indianernas trosuppfattning inte på verklig kristen grund, snarare på en bibehållen hednisk, nödtorftigt inpackad i ett kristet omslag. Att indianerna ett gott stycke in på det nya seklet fortfarande stod i grunden oberörda av den kristna tron representerade en svår motgång för den katolska kyrkan. Inte nog med det. Så länge som Spaniens åtagande och löfte till Rom att kristna befolkningen i de amerikanska territorierna stod ouppfyllt, innebar det en belastning för den spanska staten och dess politiska trovärdighet mot omvärlden.

I vilken utsträckning kyrkan och dess ledning motiverades av rent missionära skäl eller till någon del också av politiska, ligger utanför denna undersöknings ambition att ta ställning till. Hur som helst, under ledning av den nyinstallerade ärkebiskopen Bartolomé Lobo Guerrero gick man snabbt från insikt till handling.⁴²³ För att bekräfta budskapet till indianbefolkningen att kristendomen var den enda legitima religionen, tog man beslut om att ersätta tidigare metoder, som i princip byggte på empati och förståelse, med sådana som grundades på en mindre kompromissvillig inställning till hedendom och inte ens uteslöt användande av våld. Beslutet att förlorade positioner skulle återtas var inte längre förhandlingsbart. Inte ens de mest perifert belägna delarna av den span-

⁴²³ Jfr situationen i Mexiko på 1550-talet, där den nyutnämnde ärkebiskopen Alonso de Montúfar ansåg att indianerna i princip inte var mer kristna än fyrtio år tidigare och underkände den dittills tillämpade missionsstrategin. (Lundberg s. 79–80.)

ska kolonin skulle i fortsättningen undslippa missionärernas framfart. Det var inte längre fråga om att behandla indianerna med särskild hänsyn för att de var ”obildade och simpla till sinnet”. Det var dags för hårdhandsken att ta över från silkesvanten. Det var tid för ”la extirpación de la idolatría”.⁴²⁴

Detta kapitel inleds med en genomgång av den serie händelser som motiverar att vi kan tala om en tredje period och som skulle få avgörande betydelse för den nya väg kyrkan valde att slå in på. Den person som kom att stå i händelsernas centrum var doktor Francisco de Ávila, församlingspräst i byn San Damián i provinsen Huarochirí i Limas andinska högland.⁴²⁵ Hans plötsliga, dramatiskt framförda tillkännagivande att indianerna inte bara brast i sin kristna tro utan i praktiken i oförändrad omfattning dyrkade sina gamla gudar samt hans förslag och initiativ till motåtgärder blev upptakten till de så kallade extirpationskampanjerna. Ávila fick uppdraget att ansvara för den första av dessa kampanjer.

Synoden i Lima 1613, det centrala avsnittet i kapitlet, var till skillnad från Ávilas agerande planerad av kyrkan och den lokala administrationen, och leddes av Lobo Guerrero och vicekungen Juan de Mendoza y Luna, el Marques de Montesclaros.⁴²⁶ Ärkebiskopen presenterade och motiverade beslutet att genomföra synoden med den färska vetskapen att de tridentinska besluten, redan en gång bekräftade vid konciliet i Lima 1582–1583, inte hade fått avsedd genomslagskraft. Att det blev en synod i stället för ett koncilium berodde sannolikt på den akuta situation som Lobo Guerrero ansåg föreligga och att det inte fanns tid att invänta kungligt godkännande. En synod fick bli ett tillräckligt tungt beslutsforum.⁴²⁷

⁴²⁴ Arriaga s. 8.

⁴²⁵ Antonio Acosta, ”Francisco de Ávila”, i *Ritos y Tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, utgiven av Gerald Taylor, Lima 1987, s. 551–616.

⁴²⁶ José María Soto Rábanos, ”Sínodos de Lima de 1613 y 1636”, i *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, utgiven av José María Soto Rábanos, Madrid-Salamanca 1987, s. XXX. De övriga aktiviteterna inkluderade skapandet av en ”cuerpo de visitadores generales de las idolatrías” (förenklat: en grupp av generalinspektörer), uppförandet av ett fängelse i Lima, ”Santa Cruz”, för dömda hedniska präster och grundandet av en skola, ”Colegio del Príncipe”, för söner till de indianska hövdingarna.

⁴²⁷ Rábanos s. XXXIII. Synoden 1613, som ursprungligen var tänkt att bli ett koncilium för hela vicekungadömet Peru, hade fördelen av att genomföras i ärkestiftet Lima, där både vicekungen och ärkebiskopen residerade. Detta gav den i praktiken nästan lika stor tyngd som ett koncilium.

Synoden är i sin redogörelse för missionens problem i princip samstämmig med Francisco de Ávila, liksom när den beskriver extirpationens syfte och metoder.

Det tredje och sista avsnittet i kapitlet omfattar José de Arriagas år 1621 publicerade *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú*, som är hans genomgång av det religiösa läget bland Perus indianbefolkning tio år efter det att extirpationen inletts. Utan att egentligen beröra frågan huruvida denna dittills rönt någon framgång, lägger han fram sitt arbete som han avsåg skulle bli en väckarklocka för vissa ledande kyrkomän och en användarmanual för den nya missionen och dess missionärer.

Förändringen av den missionära strategin i början av 1600-talet har studerats av ett flertal forskare. Vargas Ugarte och Duviols hör båda till dem. Särskilt den senare har som tidigare anförts skrivit ett av sina mest kända verk, *La Destrucción de las Religiones Andinas*, om denna epok i missionens historia.

Francisco de Ávila

Francisco de Ávila föddes 1573 och växte upp i Cuzco, det gamla inkariets huvudstad. Hans etniska ursprung är okänt. Han utnämndes till församlingspräst i San Damián 1597, ett uppdrag som han skulle komma att inneha ett tiotal år. Parallellt fortsatte han sin utbildning i Lima, där han doktorerade 1606 vid San Marcos-universitetet. Hans karriär inom kyrkan stördes dock av ett antal stämningar som indianerna i hans församling riktade mot honom. I den tredje och allvarligaste av dessa anklagades han för att på ett stort antal punkter ha förbrutit sig mot gällande lag. Det hela ledde till att han sattes i kyrkans häkte. För den ambitiöse Ávila innebar detta ett stort avbräck och hot mot hans tilltänkta karriär. Under tiden som processen mot honom löpte vidare, inledde han en serie motanklagelser riktade mot sin tidigare församling och de indianer som hade stämt honom.⁴²⁸

Efter denna något omtumlande period, kantad av omväxlande med- och motgång, inträffade den stora vändningen i Ávilas liv. Lobo Guer-

⁴²⁸ Acosta 1987 s. 555–571 och Celestino. Enligt Celestino var Ávilas anklagelser mot sina församlingsmedlemmar att betrakta som rena repressalier för de anklagelser som riktats mot honom själv.

rero hade knappt hunnit anlända till Lima i oktober 1609, när han kontaktades av Ávila som övertygade honom att missionen i Peru var i akut kris och att kyrkan var tvungen ingripa utan dröjsmål.⁴²⁹ Guerreros bakgrund med egna, problemfyllda erfarenheter av indianmissionen bidrog sannolikt till att Ávila utan större svårigheter lyckades entusiasmera honom för sina planer. Ärkebiskopen tog till sig hans beskrivning av läget, och plötsligt hade Ávila bytt fängelsecellen mot en plats i vicekungadömet finaste korridorer.⁴³⁰

När Ávila insåg vilket stöd han kunde räkna med på högsta ort handlade han raskt. Hans agerande saknade inte inslag av dramaturgi eller känsla för hur han skulle vinna myndigheternas intresse och stöd. Han lät fängsla en viss Hernando Paucar, en ”hechicero” i San Pedro Mama, en grannförsamling till San Damián, förhörde honom upprepade gånger och förde honom sedan till Lima. Den 20 december 1609, i närvaro av bland andra Lobo Guerrero och vicekungen Montesclaros, genomfördes där den autodafé som skulle komma att markera inledningen på en ny period i missionens historia.⁴³¹

De av Ávila insamlade och som hedniska betecknade föremålen, bland andra gudabilder i olika format och storlek, mumier samt andra objekt som tilltroddes magisk kraft, hade placerats i en stor hög på en öppen plats i centrala Lima. Ávila höll därefter en predikan på quechua inför en folksamling, inkluderande ett betydande antal indianer, följt av en predikan på spanska. Paucar, fjättrad vid en påle, dömdes till strängt straff efter att först inför sina landsmän ha avsvurit sig sin hedniska tro. Som avslutning tändes ett stort bål, där de insamlade föremålen brändes.⁴³² Extirpationen hade inletts.

En vecka tidigare, den 13 december, hade Ávila med en predikan i katedralen i Lima gett en försmak av vad som komma skulle. Här anklagade han prästerna i den Nya Världen, speciellt dem i Lima, för att be-

⁴²⁹ Rábanos s. XXVII.

⁴³⁰ Guerreros erfarenheter från hans tidigare verksamhet i Santa Fé de Bogotá skulle komma att få inflytande på hur han valde att förändra missionen i Peru. Han hade i Bogotá upplevt problem för missionen liknande dem han nu konfronterades med i Lima. Guerrero hade i Bogotá infört det regelverk som det tredje konciliet i Lima beslutade 1583. Han hade ungefär samtidigt etablerat ett nära samarbete med jesuiterna, möjligen inspirerad av utvecklingen i Perú. (Rábanos s. XXV–XXVI.)

⁴³¹ Acosta 1987 s. 588–591.

⁴³² Vargas Ugarte II s. 307.

finna sig i den mörkaste okunnighet om indianernas religiositet. De som trodde att indianerna hade lämnat sitt hedniska förflutna bakom sig när de svurit trohet till den sanna Guden och blivit befriade från sitt hedniska ok, saknade förankring i verkligheten. Inget kunde enligt Ávila vara mer felaktigt. Indianerna skrattade åt den kristna tron, de ansåg att alla sakrament var meningslösa och falska och – vilket var värst – de drog sig inte för att ställa upp sina egna gudabilder i de kristna templen.⁴³³

Ávilas påståenden fick stöd av landets samlade administrativa och kyrkliga ledning. Likväl fanns det de inom kyrkan som vägrade acceptera hans syn på missionen och indianerna. Det handlade sannolikt om kyrkomän som hörde till den mjuka linjens förespråkare. De fick nu träda tillbaka och ge plats för dem som länge ifrågasatt den gamla missionsstrategin.

Ávila var av många i det dåtida Peru ansedd som en viktig inspiratör och pådrivare av kyrkans nya syn på missionen.⁴³⁴ I likhet med andra karriärister i stat och kyrka hade han likväl skaffat sig åtskilliga fiender. Dessa kunde ha goda motiv att tillsammans med företrädare för hans tidigare församling försöka oskadliggöra en farlig konkurrent om högre poster i den kyrkliga hierarkin. Enligt Antonio Acosta hade indianernas beskyllningar samband med det faktum att Ávila och en lokal encomendero haft planer att starta en mindre industri, ”obraje”, i församlingen, något som indianerna i San Damián vände sig emot. Själv förnekade Ávila att det som kunde uppfattas som ett förstärkt missionärt patos hos honom själv, hade något att göra med de stämningar som indianförsamlingen hade väckt mot honom.⁴³⁵

Vid tiden för Ávilas förordnande som ansvarig för extirpationen stöddes den nya linje som han representerade av bland andra ärkebiskopen, jesuitorden, delar av högsta domstolen i Lima samt av vicekungen själv. Den mot denna grupp fronderande uppfattningen bars upp av bland andra inkquisitionen och av de ordnar som varit först på plats i Peru, vilka efter det tredje konciliet trängts undan till förmån för jesuiterna, samt av vissa representanter för den civila administrationen.

⁴³³ Ibid. s. 306–307.

⁴³⁴ Urbano s. LVI.

⁴³⁵ Acosta 1987 s. 578–579. Detta var inte den enda anklagelsen. Det fanns också sådana som handlade om utnyttjande av indianerna i andra än ekonomiska och arbetsmässiga sammanhang.

Med tanke på att jesuiterna var den grupp som under idémässig ledning av José de Acosta i mångt och mycket varit de som personifierat det tredje konciliets missionära inriktning med utbildning och frivillighet som honnörsord, kan det framstå som anmärkningsvärt att de nu inom ramen för en radikalt ändrad, betydligt hårdare missionsstrategi fortfarande var kvar i ledningen.⁴³⁶ Man kan vidare tycka att bland dem som samlades kring de två konkurrerande uppfattningarna hade vissa aktörer hamnat på ”fel sida”. Något oväntat hade ju el Santo Oficio, inkquisitionen, tagit ställning mot extirpationen. Traditionellt stod denna organisation för en hårdför inställning mot religiöst avvikande. Att man här stod som motståndare till extirpationen berodde möjligtvis på att man såg extirpationen som en konkurrerande institution, snarare än att det skulle bero på att man tagit ställning för en mildare behandling av indianerna. Samtidigt var inkquisitionens relationer till jesuiterna sedan länge ansträngda, vilket också kan ha påverkat positioneringen.

Jesuiterna, å sin sida, var delade i frågan om att delta i extirpationen med hänsyn till dennas metoder.⁴³⁷ Att de ändå valde att medverka kan ha berott på att de bedömde fördelarna som större än nackdelarna, bland annat då de fick möjlighet att behålla visst inflytande över missionen. Man kunde ju också ha sett sig som en nödvändig buffert för de eventuella övergrepp som hotade drabba indianerna – bättre att delta och utöva inflytande än att ställa sig vid sidan och lämna indianerna åt sitt öde.

Den 24 december 1609 frikändes Ávila formellt från samtliga anklagelser som väckts mot honom av församlingen i San Damián. I anslutning till hans utnämning till ”Juez de Idolatrías”, ”domare mot avgudadyrkan”, påbörjade han därefter med stöd av jesuitorden en serie inspektioner följande den nya formeln för ”visitas de idolatría”. Åren 1610 och 1611 besökte han fem församlingar i Huarochirí för att sedan successivt utvidga sitt undersökningsområde. De två påföljande åren inspekterade han och hans medarbetare distrikten Yauyos och Jauja, också de belägna i det centrala höglandet.⁴³⁸

Det samtidiga tillträdet av den nye vicekungen, Francisco de Borja, el Príncipe de Esquilache, son till en av de centrala ledarna för jesuitorden, knöt än mer samman banden mellan jesuiterna, staten och ärkebiskopen.

⁴³⁶ Duviols s. 222–223.

⁴³⁷ Duviols s. 205–207.

⁴³⁸ Acosta 1987 s. 595–597.

Ávila och jesuitorden blev extirpationens agerande spjutspetsar. Om det till en början var den förres personliga inställning som bar fram extirpationen, antog denna över tid en allt mer självgående dimension. Fler tunga aktörer med rötter i jesuitorden engagerade sig i arbetet, bland andra Hernando de Avendano, Hernandez Príncipe och något senare José de Arriaga (nedan). Den första extirpationskampanjen skulle komma att fortsätta med oförminskad styrka fram till Guerreros och Arriagas död 1622.⁴³⁹

Historien om den missionära kampanj som startade i ärkebiskopsstiftet Lima och som kallades "la extirpación de la idolatría" – med anledning av att den missionära huvudvikten uppfattats som mer lagd på utrotandet av indianerna hedniska trosgrund och fysiska relikier än på predikan om det kristna budskapet – är väl känd och bearbetad av forskningen.⁴⁴⁰ Ávila har av denna uppfattats på olika sätt. Författarna till *Historia de la Teología Latinoamericana* beskriver honom som en seriös förkämpe för missionen och den kristna tron, en präst som oegennyttigt satte in all sin kraft för att omvända indianbefolkningen när han upptäckte att indianerna i hans församling inte var de kristna människor de utgett sig för. Detta arbete kommenterar inte att Ávilas upptäckt skulle ha tillkommit under några speciella omständigheter och nämner ingenting om den serie händelser som föregick Ávilas utnämning till ansvarig för genomförandet av den nya missionen.⁴⁴¹

En liknande uppfattning redovisas av Henrique Urbano, vilken inte heller förefaller ifrågasätta Ávilas ärliga uppsåt. Han nämner dock de processer som denne blev inblandad i efter att ha blivit anmäld till myndigheterna i Lima, inte som brukligt var till den ansvarige för någon av de ecklesiastiska inspektioner som gjordes i prästens församling. Urbano tonar dock ned konflikten och hävdar att denna typ av anmälningar var "moneda corriente" (banala) och att Ávilas fall inte var exceptionellt.⁴⁴²

En tredje forskare, José Maria Soto Rábanos, noterar i sitt drygt hundra sidiga förord och kommentar till sin utgåva av *Sínodos de Lima de 1613 y 1636* att Ávila var den som uppmärksammade ärkebiskop Guerrero på den utbredda avgudadyrkan bland indianerna i Peru. Rábanos

⁴³⁹ Urbano s. LXIII och Acosta 1987 s. 607.

⁴⁴⁰ Vargas Ugarte II s. 305–317 och Urbano s. LII–LVIII.

⁴⁴¹ Saranyana et al s. 160–164.

⁴⁴² Urbano s. LV–LVIII.

nämner Ávilas problem med de ecklesiastiska myndigheterna i Lima men gör ingen ytterligare kommentar utan går vidare och understryker vilken betydelse Ávilas information fick för ärkebiskopens engagemang i extirpationen. Huruvida Rábanos ser ett samband mellan Ávilas juridiska problem och hans initiativ i missionen är oklart, trots att Rábanos i ett sammanhang refererar till Duviols som påstår att Ávilas offentliggörande av indianernas fortsatta hedniska tillhörighet kom först efter det att dessa inlett en process mot honom.⁴⁴³

En fjärde forskare, Antonio Acosta som utfört en biografisk studie om Ávila, ger en något annorlunda bild av händelserna kring starten av den extirpatoriska kampanjen. Han hävdar att det inte går att styrka att Ávila skulle ha haft, vilket bland andra Duviols har påstått, någon mer uttalad ”extirpatorisk läggning” än den som återfanns hos varje annan präst i biskopsdömet. Så sent som några månader innan Ávila anmäldes av sin församling, hade han enligt Acosta aldrig nämnt något om att han skulle ha varit oroad över avgudadyrkan i sin församling. Acosta får det att låta som självklart att det fanns ett samband mellan indianernas stämning mot Ávila och dennes ”upptäckt” av den rådande avgudadyrkan i hans egen församling.⁴⁴⁴

Synoden i Lima 1613

Inledning

Ett drygt decennium efter det femte konciliet arrangerade den kyrkliga ledningen en synod i Lima. Synoden hade stöd från högsta instans i Peru och informell status av ett koncilium (ovan). Vicekungen Montesclaros delade ärkebiskop Guerreros uppfattning att ett möte brådskade, då problemen som kyrkan och missionen drabbats av var i akut behov av åtgärd. När Guerrero kallade till synoden och angav motivet för denna karaktäriserade han indianernas brist på kristen tro med följande drastiska ord: ”eftersom de är nästan alla lika mycket avgudadyrkare, och utan tro,

⁴⁴³ Rábanos s. XXIX.

⁴⁴⁴ Acosta 1987 s. 562–565.

som i början när de erövrades, vilket är sorgligt att säga och än värre att se, som vi [nu] ser det”.⁴⁴⁵

Synoden 1613 hade föregåtts av en lång rad synoder i Lima. Räknat från 1582 till 1604 under Toribio de Mogrovejos tid som ärkebiskop hade det genomförts tretton stycken. Enligt Rábanos hade de beslut som togs vid dessa enbart i begränsad omfattning respekterats. På grund av ”den förvirring och ineffektivitet” som man bedömde att detta lett till, annullerade den nu samlade synoden alla synodbeslut från tiden före 1613.⁴⁴⁶

Ett av de viktigaste ärendena för synoden var att godkänna den målsättning och de metoder för missionen som kyrka och stat i praktiken hade enats om fyra år tidigare och som Ávila fått i uppdrag att genomföra. Missionen i extirpationens format skulle iklädas behövlig legitimitet. Synodens praktiska arbete inriktades i huvudsak på två uppgifter: den första var att beskriva hur en ”visita de extirpación” skulle gå till, inklusive att bekräfta dess syfte samt förutsättningarna och konsekvenserna för dem som visiterades. Den andra uppgiften var att fastställa vilka regler som i fortsättningen skulle gälla för missionsprästen i hans arbete. Det fanns anledning att i detalj beskriva de krav som skulle ställas på dem som fick uppdraget att verka bland indianerna.

Synoden tar som utgångspunkt för sitt arbete att kyrkan nu var medveten om att den dittillsvarande missionen i princip misslyckats. I *Libro Primero*, capítulo 6, görs en sammanfattning av det missionära läget:

Så vitt man har förstått från våra juridiska inspektörer [...] och andra trovärdiga, religiösa personer är nästan alla indianer, som man hittills har besökt [...] avgudadyrkare och avfallingar från vår heliga katolska tro.⁴⁴⁷

Därefter följer en genomgång av vissa av de åtgärder som man med Guds hjälp skall vidta för att hantera situationen.

Utöver att återge vad som sägs om synodens inriktning, med anledning av missionens akuta problem, utgör protokollet en sammanfattning

⁴⁴⁵ Rábanos s. XXXIV. Citatet från Lobo Guerrero återfinns i presentationen, la dedicatória, av synoden.

⁴⁴⁶ Ibid. s. LII.

⁴⁴⁷ *Sín. de Lima* s. 38: ”Por quanto se ha visto por experiencia provada con la relación de nuestros Juezes Visitadores [...] y de otras personas Religiosas, y fidedignas, que casi los mas de los Indios, que hasta hoy se han visitado [...] son Idolatras, y Apostatas de nuestra Santa Fé Catholica [...].”

av det kristna budskapet som det var avsett att predikas för indianerna inom ramen för missionen i extirpationens format. I det skrivs bland annat in några av de vanligaste bönerna, tio Guds bud och de sju dödssynderna. Synoden går också igenom regelverket kring nattvarden för att ingen skall vara okunnig om de krav kyrkan ställer på dem som skall få detta sakrament.⁴⁴⁸

Den 26 oktober 1613 godkändes synodens beslut sedan mötet sammanträtt i tre och en halv månad. Besluten nedtecknades i ett protokoll omfattande fem ”libros”, indelade i ett antal ”títulos”, sektioner, sammantaget 25 som i sin tur är indelade i ett antal ”capítulos”. Under de två följande dagarna lästes protokollet upp i katedralkyrkan i Lima inför bland andra vicekungen, högsta domstolen och andra höga civila dignitärer i Lima.⁴⁴⁹

Prästen i missionen

Synoden riktar kritik, generellt och specifikt, mot missionsarbetet och tillhörande problem. Liksom vid tidigare kyrkomöten tar kritiken oftast formen av problembeskrivningar som åtföljs av problemorienterade beslut – med prästen i centrum. Det är han som kopplas ihop med problemen – och med lösningarna. Även om synodens direkta anklagelser inte är påfallande många, är de tillräckligt många för att tydliggöra var synoden anser att ansvaret för uppkomna problem ligger.

Vad beträffar prästernas verksamhet i missionen ser synoden sin uppgift som tvåfaldig. Det första kyrkan skall ta itu med är att förhindra deras fortsatta utnyttjande av indianerna och försöka reparera den skada som skett. Den andra uppgiften är att i möjligaste mån leda missionärens verksamhet mot det som alltid varit hans huvudsakliga uppgift och existensberättigande, det vill säga spridandet av Guds ord.⁴⁵⁰

Synoden markerar att en ny missionsstrategi, ”la extirpación de la idolatría”, baserad på det tridentinska mötets beslut om återskapandet av en ortodox renlärig kyrka, är den som nu gäller. Samtidigt tvingas man ta itu med det allmänt spridda förakt som missionärerna sägs ha visat mot tidigare kyrkomötens beslut. Synoden tar i konsekvens med denna dubbla

⁴⁴⁸ Ibid. s. 29–36.

⁴⁴⁹ Rábanos s. XL.

⁴⁵⁰ Ibid. s. XLVIII–XLIX.

ambition en mängd beslut som skall begränsa prästens möjligheter att begå fel i samband med hans tjänsteutövning. Det blir ett betydande antal, av vilka jag skall återge ett begränsat men förhoppningsvis representativt urval.

Som ett av de äldsta, uppenbarligen fortfarande olösta problemen, beskrivs prästernas ovilja att bo i sina församlingar i nära anslutning till kyrkan och de människor vilkas religiösa omvändelse de hade ansvar för. Prästens fysiska frånvaro anses ha haft avgörande betydelse för hans oförmåga att fungera i sin avsedda roll. Med hänvisning tillbaka ända till 1567 års koncilium upprepar synoden dettas beslut i frågan och påpekar att de som är ansvariga för inspektionerna måste ägna speciell uppmärksamhet åt problemet.⁴⁵¹ Präster som vid offentliggörandet av synodens beslut fortfarande lever utanför sin församling, får femton dagar på sig att flytta till rätt adress.⁴⁵² Synoden beslutar att inspektörerna endast vid speciella tillfällen får bevilja undantag från detta direktiv, ”i nödfall och av rätt anledning”. Om så ändå sker, skall den som ger präst sådant tillstånd utan att ha fått godtagbar förklaring, drabbas av samma straff som prästen själv. Synoden utnämner sig till den instans som kan ge sådant tillstånd och refererar till beslut av det tridentinska mötet.⁴⁵³

Synodens granskning av kyrkans präster handlar inte minst om förekomsten av ekonomiska oegentligheter. Det betonas att prästerna på inga villkor får utnyttja indianernas beroendeställning eller berika sig på deras bekostnad, till exempel genom att tillskansa sig dödsbons tillhörigheter. Vidare får en biktfaeder inte utöva otillbörligt inflytande vid upprättande av testamente. Det uppdras åt inspektörerna att kontrollera att fattade beslut åtlöds.⁴⁵⁴ Att ta emot penninggåvor, till exempel i anslutning till gudstjänst, är inte okomplicerat då givarna, indianerna, på olika sätt befinner sig i beroendeställning till prästen.

Att överhuvudtaget utöva påtryckningar mot indianerna för att uppmuntra givandet av gåvor är självklart inte tillåtet. Undantag kan medges för sådana som ges av fri vilja, under förutsättning att ”frivilligheten” kan styrkas. Påtryckningar från prästen skall om de uppdragas, bestraffas med tidsbegränsad suspension samt återlämnande av gåvan. Än värre

⁴⁵¹ *Sin. de Lima* s. 48.

⁴⁵² *Ibid.* s. 123.

⁴⁵³ *Ibid.* s. 120 och 121.

⁴⁵⁴ *Ibid.* s. 62.

straff utdöms om indianerna låses in i kyrkan av prästen för att där bli bearbetade en och en i syfte att lämna en ”gåva”. Detta är ett allvarligt brott som kan medföra bannlysning, suspension på ett år och återbetalning samt böter för den skada som åsamkats.⁴⁵⁵

Ytterligare exempel på synodens ambition att stävja prästernas – påstådda – egenmäktiga förfarande och girighet är när den förbjuder dem att utan vederbörligt tillstånd låta uppföra kyrkor och kapell. Som skäl till förbudet anges att det hänt att prästerna i samband med sådan byggnation pressat indianerna på ”mässgåvor”. Byggprojekten får enligt synoden dessutom konsekvenser av annat slag genom att indianerna i samband med arbetet på brukligt sätt anordnar dryckeslag, ”borracheras”, till stor del utanför kyrkans kontroll.⁴⁵⁶

Om den praktiska kontrollen av prästernas ekonomiska manipulationer är en grannliga uppgift, utgör svårigheten att hitta lämpliga missionspräster en om möjligt än värre, ett problem lika gammalt som missionen i Peru. Biskoparna uppmanas därför av synoden att till tjänst i indianmissionen inte utse präster som har dåligt anseende. Detta gäller även om det bara rör sig om en misstanke. Om sådan bekräftas, skall prästen ifråga omedelbart befrias från sitt uppdrag.⁴⁵⁷

Även om ekonomiska oegentligheter från prästens sida i första hand drabbar indianerna, får moraliska övertramp följer också för prästens trovärdighet och förmåga att fungera i sin prästroll. För att öka effektiviteten i kontrollen av prästerna stimuleras ett slags angiveri, där del av bötesbeloppet går till angivaren. En typ av regelbrott är om prästen i sin bostad innehar spel av olika slag, till exempel sådana där man använder kort eller pilar. Överträdelse skall bestraffas med förvisning på ett år samt böter. Besök på spelokal är absolut förbjudet och bestraffas med fängelse eller böter. Dans är en förbjuden sysselsättning likaså ”olämpliga” sånger. Överträdelser straffas obönhörligt och i en skala där straffet växer i takt med eventuella återfall.⁴⁵⁸

Vissa tidigare fastställda förbud upprepas av synoden, till exempel förbudet att bära vapen. Den präst, som befinner sig ute nattetid medfö-

⁴⁵⁵ Ibid. s. 144 och 145.

⁴⁵⁶ Ibid. s. 147.

⁴⁵⁷ Ibid. s. 101.

⁴⁵⁸ Ibid. s. 115.

rande musikinstrument, iförd ”olämplig klädsel eller i fel sällskap”, riskerar att häktas i tio dagar för att därefter dömas till böter. Av boten tillfaller halva beloppet angivaren, den andra hälften går till församlingens fattiga. Eventuella instrument konfiskeras.⁴⁵⁹ Med hänvisning till det andra konciliet och beslut som nu var nästan ett halvt sekel gamla, bestämmer synoden att präster som bor och verkar i indianbyarna inte får härbärgera gäster. Beslutet avser även gäster som är nära släkt med prästen, om det inte handlar om kortare tid som en dag eller två. I beslutet ger man uttryck för att man gör detta av hänsyn till indianerna och den skada de på olika sätt kan tillfogas av besökarna.⁴⁶⁰

Att umgås med ”mugeres sospechosas”, ”suspekta kvinnor”, är förbjudet. I princip skall för en prästs vidkommande alla kvinnor anses som ”suspekta” utom bevisade nära släktingar. Det gäller att undvika inte bara det som är ”malo”, utan även det som kan uppfattas som sådant. Synoden ger exempel på situationer där detta förbud gäller. Till exempel får man inte konversera med kvinnor på gator och allmänna platser, inte heller gå in i samma byggnad – allt för att undvika rykten och förtal. Överträdelse kan innebära att prästen grips och straffas.⁴⁶¹ Prästens dräkt skall spegla hans heliga uppdrag och får inte profaneras.⁴⁶² Han skall i sitt uppträdande och tal överhuvudtaget vara ett föredöme, en människa vars sätt och manér andra vill ta efter.

Präst förbjuds att engagera sig i affärer eller att ta tjänst hos en encomendero. Synoden markerar att detta är något som man i likhet med det tredje konciliet ser allvarligt på. Straffet för den som bryter mot förbudet innebär förlust av tjänsten i sex månader och mer därtill om inte bättring kan konstateras.⁴⁶³ Inte heller får prästen bedriva lantbruk i kommersiell skala, varken med odlingar eller med boskap. Det är dock tillåtet att odla mark och hålla boskap om detta sker i begränsad omfattning och för prästens privata uppehälle.⁴⁶⁴

Redan det tredje konciliet hade förbjudit prästen att uppehålla sig i sin församling under den tid som en inspektion ägde rum. Denna bestäm-

⁴⁵⁹ Ibid. s. 117.

⁴⁶⁰ Ibid. s. 70.

⁴⁶¹ Ibid. s. 117–118.

⁴⁶² Ibid. s. 118–119.

⁴⁶³ Ibid. s. 119.

⁴⁶⁴ Ibid. s. 62.

melse hade hittills inte respekterats. Synoden upprepar nu denna och beslutar om både höga böter och suspension i den händelse man från prästernas sida fortsätter att ignorera beslutet.⁴⁶⁵

Kyrkan hade länge understrukt hur viktigt det var att språkbarriären överbryggades mellan spanjorer och indianbefolkningen. Språkproblemet och kravet att prästerna skulle behärska de lokala indianspråken var inte ett marginellt problem som det möjligtvis varit för Loaysa i början av hans mandatperiod. Över tid hade frågan utvecklats till att bli en av de absolut viktigaste för missionen och den hade givits stor uppmärksamhet av det tredje konciliet. Det bestäms nu av synoden att präster som arbetar i missionsförsamlingar i fortsättningen noga skall kontrolleras avseende sin språkliga förmåga. Bland annat måste de avlägga provpredikan på det lokala indianspråket, innan de anses behöriga. Oförmåga att uttrycka sig på ett för indianerna begripligt sätt skall kunna medföra risk för avsked. Ingen präst får heller lov att lära barnen att läsa och skriva utan att först ha redovisat sådan information som bekräftar vederbörandes oklanderliga personliga moral, vilken därefter skall prövas och godkännas. Det är en viktig rutin att prästerna sedan, när inspektörerna kommer på besök, skall granskas både avseende sin moral och sin förmåga att undervisa.⁴⁶⁶

Synoden bekräftar tidigare konciliebeslut att prästens allmänna agerande skall omges med strikta regler, inklusive stränga straff. Han skall vara examinerad och godkänd av synoden. Om han inte utför sitt uppdrag väl och beter sig som ”en fader inför sina barn” utan i stället misshandlar och utnyttjar dem, skall han straffas och förmås att ändra sitt beteende. Användande av våld skall vara en kyrkans man främmande.

Sannolikt har i samband med genomförandet av sakramenten ersättningar som ursprungligen haft formen av gåvor övergått till att bli informella avgifter. Synoden understryker att detta inte är tillåtet. Påföljden kan bli att prästen bannlyses. Särskilt nämns fall där präst skott sig på bekostnad av sjuka.⁴⁶⁷ Det anses som lika allvarligt om prästen har hjälpt till att skriva ett testamente som indianen sedan inte förstått och till följd

⁴⁶⁵ Rábanos s. L.

⁴⁶⁶ Sín. de Lima s. 90 och 100.

⁴⁶⁷ Ibid. s. 199–200.

härav bedragits ekonomiskt. Synoden hänvisar här till det andra konciliet och dess skrivning avseende straff för sådana brott.⁴⁶⁸

Något som varit uppe till diskussion vid kyrkliga möten tidigare handlar om nödvändigheten av att visa återhållsamhet med kostnader i olika sammanhang, kostnader som inte minst drabbar de församlingar som besöks. Till exempel understryks att när högre tjänstemän anländer till en by i samband med ett officiellt besök eller visitation, får inte detta markeras genom klockringning eller annan pompa och ståt. Här vänder sig synoden till enskilda medborgare med begäran om hjälp att identifiera dem som inte iakttagit bestämmelserna. Anmälaren av sådan försyndelse får som belöning del i utdömt bötesbelopp.⁴⁶⁹

Synoden avhandlar också indianernas ”capítulos”, stämningar, riktade mot präster. Den anslår här en barsk ton som innebär att de indianer som lämnar in besvär och anklagelser mot en präst måste, när de initierar en sådan process, samtidigt förete trovärdiga bevis. Om inte, görs ingen fortsatt undersökning och stämningen avslås. För att undvika den ryktes-spridning och medföljande dåliga rykte som kan drabba en präst som råkar ut för en stämning, beslutar synoden att en indian som vill stå fast vid sin stämning, skall deponera ett belopp som motsvarar de böter som han drabbas av, om det visar sig att stämningen saknar juridiskt godtagbar grund.⁴⁷⁰

Synen på indianen

Det var en utbredd uppfattning att indianerna var mentalt outvecklade, i behov av förmyndare och beskydd. Prästerna spelade en viktig roll för att se till att andra representanter för det koloniala samhället inte på olika sätt utnyttjade indianerna. Det rörde sig om ett gammalt problem, ett som kyrkan trodde sig ha kommit till rätta med. Synoden finner dock att övergreppen fortsatt och beslutar att straffen för övergrepp mot indianerna skall skärpas.⁴⁷¹

Synodens sympati för indianerna innebär inte att man håller tillbaka sin irritation över deras immunitet mot den kristna förkunnelsen. Mötet

⁴⁶⁸ Ibid. s. 85.

⁴⁶⁹ Ibid. s. 69.

⁴⁷⁰ Ibid. s. 197.

⁴⁷¹ Rábanos s. L.

uttrycker förbittring över att indianerna fortfarande tillber stenar, bergstoppar, mumier, källor, sjöar, träd och många andra föremål. Man påpekar att genom djävulens försorg är detta djupt rotat i ”ett blint och okunnigt folk. Men vi förlitar oss på Guds nåd och att han i sin omtanke kommer att tillhandahålla verktygen för att denna synd skall upphöra”.⁴⁷²

En målsättning som synoden ställer upp är att indianerna i fortsättningen i större utsträckning än hittills måste göras fysiskt tillgängliga för den praktiska missionen. Man understryker kravet att indianernas närvaro vid gudstjänster på söndagar samt vid andra religiösa högtider skall vara obligatorisk: byns ”fiscales” skall på morgonen gå igenom byn och se till att alla indianer kommer till gudstjänst. Vid ankomsten till kyrkan bockas de av från en lista som upptar byns registrerade medlemmar. De som inte är närvarande bestraffas.⁴⁷³ För att se till att indianer som under perioder – ibland flera månader – arbetar ute på fälten, ofta med miltals avstånd till sin hemby, har tillgång till kyrkans tjänster, skall en tillfällig, enkel hydda, ”ramada”, iordningställas för att fungera som kyrkobyggnad.⁴⁷⁴

Synoden betonar att de kristna platserna skall visas respekt och vördnad. Den beslutar därför att rensa ut olämplig verksamhet från kyrkor och begravningsplatser. Det har hittills inte varit ovanligt att kyrkoområdet blivit en marknadsplats, där den indianska befolkningen samlats för att bedriva handel – precis som fallet varit i Europa. Marknadssäljarna skall i fortsättningen köras bort och utställda varor konfiskeras. Vidare måste indianerna skyddas mot spanska tjänstemän som kommer till kyrkan för att kräva in obetalda skatter och andra fordringar – indianerna skall kunna känna sig trygga på kyrkans mark.⁴⁷⁵ Profana tillställningar skall i fortsättningen inte tillåtas i kyrkorna. Det gäller bland annat olika former av skådespel, dans och sång. Underlåtenhet att respektera detta

⁴⁷² *Sín. de Lima* s. 38: ”fiando de la misericordia de Dios, y que como Padre piadoso [...] se servirá de disponer los medios, como cessen los dichos danos [...]” (författarens fria översättning).

⁴⁷³ *Ibid.* s. 66. ”Fiscales” motsvarar här närmast ”tillsyningsmän” eller ”konstaplar”.

⁴⁷⁴ *Ibid.* s. 68–69. Avsikten var att efter det att denna provisoriska kyrkolokal tjänat färdigt, det vill säga när arbetet på odlingen var klart, skulle den rivas och platsen markeras med ett kors. Det sägs inget om man skall upprepa proceduren när – och om – man återvänder till samma plats för att odla jorden igen.

⁴⁷⁵ *Ibid.* s. 149–150.

skall enligt synoden medföra ”allvarlig påföljd”, utan att närmare definiera vad detta skulle innebära.⁴⁷⁶

Synoden uttalar sin beslutsamhet att upprätthålla respekten för fällda domar, bland annat genom att upprätta en officiell förteckning över de indianer som bannlysts. Namnen på listan skall läsas upp vid varje högmässa och prästerna i grannförsamlingarna skall hållas informerade.⁴⁷⁷ Bestraffning av indianer skall i möjligaste mån vara mild. För första gångsförseelser tillämpas muntlig tillsägelse eller tjänstgöring i kyrkan. Prästerna får inte utmäta böter.⁴⁷⁸

Den nya missionsinriktningen gällde indianbefolkningen i sin helhet, även om det blev de religiösa ledarna som i första hand kom att utgöra den prioriterade målgruppen för dess aktioner. Det är relativt få hänsyftningar synoden gör om indianernas förhållande till sin tidigare religion. Det som nämns utgör inledningen till en noggrann genomgång av de metoder missionen skall använda för att bryta motståndet mot kristendomen. Extirpationen arbetar enligt en ny formel, även om det överordnade konceptet, såväl som metoderna, innehåller mycket av det som gällt vid de tidigare ecklesiastiska inspektionerna, inklusive Francisco de Toledos *Visita General*.⁴⁷⁹

Efter att ha konstaterat att nästan alla indianer som man hittills har besökt i ärkebiskopsdömet är avgudadyrkare, går synoden över till att redogöra för hur en ”*visita de extirpación*” skall gå till med utgångspunkt i besluten från det tridentinska mötet.⁴⁸⁰ Extirpationen skall göra upp med den gamla religionen en gång för alla. Inga ansträngningar skall sparas i arbetet att spåra upp symptom på icke-kristna ritualer eller att lokalisera hedniska föremål, stora som små. Genom inspektionerna skall det genomföras en totalinventering av material och människor i de olika församlingarna. Man skall kontrollera kyrkans räkenskaper och verifiera att all rekvisita för ett ändamålsenligt och korrekt genomförande av gudstjänst och sakrament finns på plats. Det särklassigt viktigaste är dock att

⁴⁷⁶ Ibid. s. 151.

⁴⁷⁷ Ibid. s. 207.

⁴⁷⁸ Rábanos s. L.

⁴⁷⁹ Urbano s. XL.

⁴⁸⁰ *Sín. de Lima* s. 38 och 77.

fastställa indianernas religiösa status och om missionen har lyckats omvända några indianer till den kristna tron.⁴⁸¹

Den delegation som genomför inspektionen skall normalt sett bestå av en relativt liten grupp, i första hand av en eller flera jurister och präster, de senare ofta jesuiter. När delegationen väl anlänt till byn, inleder den med att kalla till ett allmänt möte, där syftet med besöket förklaras. När delegationen ”upptäcker det onda och den skada som de [indianerna] lider”, är dess första åtgärd att publicera ett ”edicto de gracia”.⁴⁸² Syftet är att få indianerna att offentligt erkänna sina försyndelser mot de kristna lagarna samt att få dem att be om förlåtelse. Samtidigt som de då får absolution från begångna synder, skall man sätta dem i en koncentrerad utbildning i den rätta tron och förklara att de i fortsättningen skall betraktas som medvetna syndare om och när de avslöjas med att ha begått nya brott. De som konstateras ha förbrutit sig antecknas, och de hedniska präster som identifierats, förhöras och ges möjlighet till avbön.⁴⁸³

De hedniska föremål som man finner samlas in. De som av olika skäl inte kan flyttas uppsöks och förstörs, så långt det är genomförbart på plats. Vissa kultplatser hade sådana dimensioner att en fullständig demolering i princip var omöjlig. Kvarblivna rester av gudabilder och jämförbara föremål bortforslas och slängs i floder och andra svåråtkomliga platser. Man påtalar vidare vilka hedniska ritualer, inklusive danser och sånger, som är förbjudna. Därefter tänds ett bål av alla insamlade föremål, inklusive funna lämningar av indianernas förfäder och hövdingar.⁴⁸⁴

För att indianförsamlingarna i möjligaste mån skall skonas från följderna av alltför kostsamma, ibland tätt återkommande visitationer, ger synoden tvingande instruktioner med handfasta, detaljerade anvisningar. Tidigare inspektioner hade ofta dragit ut på tiden och drabbat människor som saknat ekonomiska förutsättningar att kunna förse ett större inspektionsfölje, inklusive medföljande hästar, med mat och dryck under någon längre tid. Den nya grundregeln blir att inspektionen skall vara avklarad inom tre dagar. Under dessa tre dagar står den besökta församlingen normalt för inkvartering och övrig förplägnad. Om längre tid skulle be-

⁴⁸¹ Ibid. s. 80–83.

⁴⁸² Fritt översatt: nådeförklaring/uttalande om nåd/amnesti.

⁴⁸³ *Sín. de Lima* s. 39.

⁴⁸⁴ *Urbano* s. LXI.

hövas på grund av inspektörernas slarv och dåliga uppträdande, är detta en kostnad som dessa själva får stå för.⁴⁸⁵

All uppmärksamhet och koncentration låg inte på indianbefolkningen. Det tillhörde extirpationens uppdrag, vilket synoden bekräftade, att prästerna som verkade i missionen också skulle kontrolleras, och detta gällde i snart sagt alla avseenden – vilket i och för sig också varit en viktig del av de tidigare, mer renodlat ecklesiastiska inspektionerna. Som en följd av detta synades prästerna i de besökta byarna noga både vad gällde formell behörighet och praktisk förmåga som präster samt personlig livsstil. Indianerna intervjuades systematiskt för att eventuella brott från prästernas sida skulle kunna avslöjas. Även klostren och sjukhusen och de som där arbetade ”besiktigades” på motsvarande sätt.⁴⁸⁶

Kyrkans ledning och missionen

Protokollet från synoden i Lima 1613 är både likt och olik dem som skrevs i samband med tidigare kyrkliga toppmöten i Peru. Likt, såtillvida som det även denna gång var ett informations- och beslutsdokument, inte ett referat av de diskussioner som hade förts under mötet. Olik, för att det återgav besluten från ett möte, där för första gången på drygt trekvarts sekel en helt ny strategisk inriktning av missionen tillkännagavs, beskrevs och motiverades. Kyrkans ledning var denna gång om möjligt mer engagerad i förändringsprocessen än vad den varit vid det tredje konciliet 1582–1583. Det fanns en tro på förändring som tog sig både ideologiska och praktiska uttryck, det senare inte minst symboliserat av de starka personligheter som skulle komma att leda det missionära fältarbetet. Man hade anledning förvänta sig att engagemanget skulle generera en förmåga hos ledningen att gå till botten med missionens problem.

Många av synodens beslut går igen från föregående koncilier, beslut som uppenbarligen inte respekterats. Kyrkans regler kring dopet var ett sådant. Dopet var för missionen i Peru det sakrament som utgjorde initieringsritualen till den kristna gemenskapen, men också en handling som mer än andra bekräftade att prästernas och kyrkans arbete varit framgångsrikt. Samtidigt är det viktigt att betona att tillgången till sakramentet inte var villkorlös. Förutsättningarna för dopet liksom för övriga sak-

⁴⁸⁵ *Sín. de Lima* s. 77.

⁴⁸⁶ *Ibid.* s. 83.

rament var sedan länge reglerade i detalj, något som synoden nu försöker att ytterligare förtydliga och komplettera. Bland annat beslutar man att det, speciellt för svarta och indianer, var viktigt att före dopet få bekräftat att de utantill behärskade de viktigaste kristna bönerna samt att de förstod deras innebörd.⁴⁸⁷

Den katolska kyrkans behov av kontroll över indianbefolkningen in-
nebar bland annat att man insisterade på att dop skulle ske i den försam-
ling där den som skulle döpas var registrerad. Synoden accepterade un-
dantag, till exempel när det förelåg fara för liv och kunde då gå med på
att dop skedde på annan plats. Man beslutar även att om präst inte fanns
till hands, kunde annan man – i vissa fall även kvinna – ”som visste att
väl säga dopets ord”, komma ifråga.⁴⁸⁸ En grupp som med anledning av
detta skulle ges specialutbildning var barnmorskorna, och det bestämdes
att det var prästens sak att instruera dem.⁴⁸⁹

När det gäller vilka som kunde komma ifråga för att få ta emot dopets
sakrament kunde alltså synoden visa viss flexibilitet och göra avsteg från
reglerna, Detta gällde även fysiskt och mentalt handikappade, som uti-
från sina individuella förutsättningar och ”i enlighet med vad det tredje
konciliet stipulerade”, skulle tillåtas försöka ta till sig det mest elemen-
tära i den kristna tron.⁴⁹⁰ Det i sammanhanget jämte dopet kanske mest
omstridda sakramentet, nattvarden, var också omgivet av regler som
länge bromsat missionens förnyade ambition att inviga så många som
möjligt i ”trons mysterier”. Dessa regler sågs nu över för att se om det
även här skulle kunna göras undantag. Detta skulle i så fall medföra att,
till exempel, en dödsdömd, vars religiösa uppfattning inte gick att be-
stämma men som ändå var beredd att bekänna sina synder och som vi-
sade ånger, skulle kunna få ta nattvarden. Detta gällde under förutsätt-
ning att biktfadern ansåg det lämpligt samt att de civila myndigheterna
gav tillstånd.⁴⁹¹ Utöver att indianer tilläts döpas på sin dödsbädd, fick

⁴⁸⁷ Ibid. s. 174.

⁴⁸⁸ Ibid. s. 171.

⁴⁸⁹ Ibid. s. 172–73. Skälet till denna undantagsbestämmelse var rimligen att man ville ha beredskap för en situation där barnet – eller mamman – riskerade att avlida.

⁴⁹⁰ Ibid. s. 174.

⁴⁹¹ Ibid. s. 180.

”läkare och kirurger i enlighet med Laterankonciliet” ta emot den sjukes syndabekännelse.⁴⁹²

Reglerna kring ingåendet av äktenskap, undvikandet av äktenskap på falska premisser, tvångsäktenskap med mera behandlas ingående. Synoden tar upp indianernas sedan länge kritiserade sedvanor att leva under äktenskapsliknande former utan att först ha fått kyrkans välsignelse. Detta fastslås vara en allvarlig försyndelse och prästens ansvar att beivra.⁴⁹³ En annan aspekt av problemen kring äktenskapet är kravet att undersöka om de blivande makarna är kristna, det vill säga i det här sammanhanget åtminstone döpta. Före äktenskaps ingående måste prästen kontrollera deras uppgifter via dopböcker eller på annat likvärdigt sätt. Om det råder tvivel om att allt står rätt till, får vigseln inte genomföras.⁴⁹⁴ Särskild försiktighet gäller om indianerna kommer från en annan församling än den där de anmält att de önskar gifta sig. Helst skall utdrag göras ur dopbok från den by, där paret är mantalsskrivet. Alternativt kan trovärdiga vittnen intyga att ingen av de två är tidigare gift och att båda är döpta.⁴⁹⁵ Liksom flera andra beslut som synoden tar, har dessa föregångare i tidigare regelverk.

Synoden godkände således fortfarande vissa undantag från de stränga regler som omgärdade sakramenten. Normalt fick man bland annat inte bikta sig hos annan än sin egen präst i hemförsamlingen. Det kunde dock enligt synoden finnas fall, där indianerna på grund av att de skämdes för att bekänna sina synder för den ordinarie prästen, i stället fick lov att uppsöka en präst i en grannförsamling.⁴⁹⁶

Att ett antal tidigare kritiserade beteenden och traditioner levde kvar bekymrade kyrkans ledning. Tidigare regelverk hade uppenbart inte efterlevts varken av missionärer eller indianer. Beslutet att ersätta den gamla missionsstrategin med en ny framstod därför som väl befogat.

Frågan om var ansvaret för misslyckandet skulle läggas pockade på ett svar. Låg det på det strategiska planet eller det metodiska – eller rentav på det mänskliga? Vilka borde ha haft insikt i de problem som rörde

⁴⁹² Ibid. s. 201.

⁴⁹³ Ibid. s. 191–192.

⁴⁹⁴ Ibid. s. 192.

⁴⁹⁵ Ibid. s. 195–196.

⁴⁹⁶ Ibid. s. 201–202.

missionen och därför också kunnat förhindra den utveckling som skett? Vem eller vilka var det som hade haft maktmedel att genomdriva tagna beslut?

Att mandat för maktutövning samtidigt innebär ansvar brukar anses självklart, kopplingen är given. Den oundvikliga frågan blir därför – togs i det här fallet detta ansvar eller vad hände? Det konciliära källmaterialet är påtagligt tystlåtet på denna punkt och återspeglar traditionen från tidigare kyrkliga toppmöten. Trots den nyvunna insikten att alla år av missionsarbete inte lett till att den indianska befolkningen blivit kristen, föranledde inte detta något nytänkande i fråga om vilka aktörer som orsakat misslyckandet. Det är fortfarande prästen som står i centrum för de beslut som synoden tar och det är påstådda oegentligheter i hans arbete som präst som kritiseras och som fortsättningsvis skall förhindras. Det är hans personliga uppträdande som nagelfars och som nu kringgärdas med bestämmelser avsedda att minska hans möjligheter att leva i strid med kyrkans normer och värderingar.

Det saknas kritik mot eller ifrågasättande av den kyrkliga ledningens del i det problemgytter som missionen hamnat i. Självkritik står inte på agendan oavsett om det handlar om koncilier eller, som den här gången, en synod, och detta trots att man just konstaterat att missionen misslyckats och att det därför borde ha varit upplagt för en självvrannsakan från högsta ort inom kyrkan. Till saken hör att en sådan ”självvrannsakan” egentligen hade kunnat peka ut en tidigare kyrklig ledning i landet som nu hade ersatts och med den en annan missionsstrategi än den som gällde från och med nu. Ingen skugga skulle med andra ord ha fallit på kyrkans nya ledning.

Pablo José de Arriaga

Inledning

En av de mest kända profilerna från den första extirpationsperioden (det skulle komma två till under resten av seklet) var Pablo José de Arriaga. Samtidigt som han skulle komma att etablera sig som dess kanske främste teoretiske uttolkare arbetade han också på fältet i genomförandet av missionens nya strategi. Han var en del av sin tids eklestiastiska elit och hörde till jesuitordens inre krets. Han presterar i sitt verk, *La Extirpación de la Idolatría*, en detaljerad analys av samtiden – 1600-

talets två första decennier – missionära situation med inslag som inte kan tolkas som annat än tung kritik mot kyrkans ledning. Med utgångspunkt i hur han såg på existerande problem presenterade han sedan förslag på vad som måste göras för att vända utvecklingen.

Det som i perspektiv av min undersökning ger Arriagas skrift en extra dimension är inte att hans kritik och förslag till missionsprogram till stora delar är en bekräftelse på den redan av synoden diskuterade och sedan ett tiotal år påbörjade nya missionspolitiken. En sådan bekräftelse kan väl i sig anses relativt logisk och förutsägbar. Det är i stället det faktum att hans kritik och slutsatser uppvisar beröringspunkter med dem som Bartolomé Álvarez redovisat drygt tre decennier tidigare – och till viss del med dem som Garci Diez rapporterat före honom. I efterhand kan man konstatera att Arriaga på väsentliga punkter, utan att ha – så vitt vi vet – tagit del av Álvarez' krönika, instämmer i dennes problemanalys. Arriaga ger dock inte samma domedagsbeskrivning av situationen för missionen. Han intar heller inte samma oförsonliga inställning till de människor och institutioner, vilka både han och Álvarez höll för att ha varit ansvariga för att missionens problem inte angripits på rätt sätt.

Vid ett första påseende ser det alltså ut som om Arriagas problembeskrivning och åtföljande förslag till handlingsprogram inte representerar något större nyhetsvärde i förhållande till de beslut synoden tog. Merparten av de beslut som Arriaga beskriver som nödvändiga för en effektiv mission återfinns redan i synodens protokoll. Varför författade då Arriaga sin bok? Det har sannolikt rört sig om flera skäl. Även om han inte ligger alltför långt från synoden i sin beskrivning av problemet och sin presentation av lösningsmodell, finns det skillnader, vid närmare studium betydande sådana.

Ett viktigt motiv för Arriaga att ta fram en ”handbok i extirpation” förefaller ha varit att han ville understryka situationens allvar för dem som förnekat och bevisligen fortfarande förnekade att problemet med indianernas religion var av någon större dignitet eller rentav hävdade att det inte existerade. Han vänder sig också enligt egen uppgift speciellt till ”de betydelsefulla och lärda män” som ser indianerna som goda kristna och som aktivt motarbetade den uppfattning och de idéer som Arriaga med flera stod för.⁴⁹⁷ Det som Arriaga berättar och föreslår är dessutom, åtminstone delvis, baserat på egna upplevelser som aktiv ”extirpations-

⁴⁹⁷ Arriaga s. 8: ”personas graves y doctas”.

missionär” under perioden efter synoden, något som uppenbarligen styrkt honom i hans tidigare uppfattning.

Ett annat skäl kan ha varit av mer praktisk natur. Extirpationen blev successivt en nationell kampanj som kom att involvera många aktörer i olika delar av det vidsträckta Peru. Det hade sedan länge funnits ett behov av att kunna arbeta efter gemensamma normer och texter för att sprida ett enhetligt kristet budskap. För att undvika individuella tolkningar och tillämpningar var man i behov av någon form av centralt rättesnöre. Redan Loaysa hade understrukit det problematiska i att det fanns fler än en version av det budskap som förmedlades. När nu missionen skulle bedrivas utifrån ett nytt medvetande om den religiösa problematiken och dessutom med annorlunda metoder blev behovet av missionär ”disciplin” än mer accentuerat. Detta skulle nu avhjälpas med Arriagas praktiskt orienterade handbok. Ett synodprotokoll, i den mån ett sådant hade kunnat göras allmänt känt, var knappast det optimala hjälpmedlet.

Prästen i missionen

Arriagas vidräkning med dem han tycker var ansvariga för missionens problem träffar hög som låg inom kyrkan. Kritiken mot de lägre skikten i den kyrkliga hierarkin, ”de vanliga” missionsprästerna, gäller deras, som Arriaga beskriver det, uppenbara misskötsel av sitt uppdrag. Ett direkt skäl till att missionen inte lyckats kristna indianerna är” bristande undervisning och predikan”. Prästernas budskap stannar på ytan – ”predikan är det på vissa ställen [enbart] till namnet.”⁴⁹⁸ Missionen har inte lyckats tränga ner på djupet, vilket han bland annat illustrerar med att beskriva att indianerna är som papegojor som inte förstår vad de själva säger.⁴⁹⁹ De svarar i kör, men om någon ställs inför en fråga, kan inte en på tjugo texten. De unga kan mer än de gamla. Alla behöver förberedas en och en, innan de kan anses mogna för bikten.⁵⁰⁰

Arriaga påpekar att trots alla ansträngningar från ”koncilier, synoder och prelater” har dessa inte varit effektiva – “eftersom det inte kommer från deras hjärtan och av omtanke om [indianernas] själar”.⁵⁰¹ Han säger

⁴⁹⁸ Arriaga s. 72: ”Dotrina lo es en algunas partes en el nombre”.

⁴⁹⁹ Ibid. s. 72: ”cuando bien la dicen, es como papagayos”.

⁵⁰⁰ Ibid. s. 72.

⁵⁰¹ Ibid. s. 73: ”Que como no les salga de corazón y de celo del bien de las almas”.

också att det finns präster som sköter sitt uppdrag som det förväntas av dem. Men det omdömet dras ned av att det finns sådana som inte kan språket och andra som inte kan predika. En del kan visserligen både predika och tala språket men struntar ändå i att missionera och ”när de [eventuellt] gör det är det pliktskyldigast och inte ens korrekt”.⁵⁰²

Många präster överlämnar arbetet i missionen till hjälpredor (”fiscales y muchachos”) utan att bekymra sig om vad följden blir.⁵⁰³ Arriaga beklagar att man från kyrkans och prästernas sida inte ansträngt sig tillräckligt för att sprida det kristna budskapet, vilket är beklagligt då indianerna vanligtvis har ett sådant sinnelag att de är mottagliga för detta.⁵⁰⁴ När han diskuterar och försöker förstå prästens agerande som missionär och hans ansvar för indianernas uteblivna omvändelse, ligger hans analys ganska nära synodens.

Arriaga diskuterar sakramenten och de problem för kyrkan som dessa blivit i Peru. Han ser allvarligt på att indianerna ofta saknar förkunskaper om sakramenten och det de representerar. Speciellt gäller detta bikten och nattvarden. Det blir sedan inte bättre av att indianerna hemlighåller sina hedniska aktiviteter, något som han finner upprörande och i strid med biktens krav på fullständig redovisning av begångna synder. Han är osäker på om detta skall anses bero på okunnighet eller om det skall ses som ett avsiktligt handlande.⁵⁰⁵

Slutsatsen han kommer fram till blir att det egentliga problemet ligger på ett annat plan. Det som ser ut som ett hedniskt agerande från indianernas sida, medvetet eller omedvetet, skall i första hand tillskrivas prästernas inkompetens och oförmåga att hantera ett kvardröjande okristet beteende. Han kritiserar dem, till exempel, för att inte tillämpa enhetliga principer inför och i samband med genomförandet av sakramenten, då en del präster inte ens försöker förmå indianerna att bikta sig, medan andra vägrar att ge dem möjligheten att ta nattvarden, om de av egen vilja ber att få göra detta.⁵⁰⁶

En del präster förklarar sin inställning med att indianerna skulle vara mentalt efterblivna och därmed sakna möjligheter att tillgodogöra sig tes-

⁵⁰² Ibid. s. 72–73 (cit. s. 73: ”y cuando lo hacen es muy de cumplimiento y sobre peine”).

⁵⁰³ Ibid. s. 72–73.

⁵⁰⁴ Ibid. s. 78.

⁵⁰⁵ Ibid. s. 76–77.

⁵⁰⁶ Ibid. s. 77.

tamentet.⁵⁰⁷ Arriaga godtar inte denna ursäkt och hävdar i stället att problemet med att indianerna inte får ta vissa sakrament, beror på att prästerna är lata – det innebär ett betydande arbete att förbereda indianerna för nattvarden.⁵⁰⁸

För Arriaga är ingetdera godtagbart, eftersom konsekvensen blir att det är relativt få av indianerna som ges möjlighet att ta nattvarden. Den betydelse detta sakrament har, och det faktum att indianerna inte utan svårighet får tillgång till det, är en bidragande orsak till att den kristna tron har svårt att få fäste. För att styrka detta påstående hänvisar han till ett samtal som han haft med påve Clemens VIII, där denne yttrat att ”om indianerna inte tar nattvarden i samband med påsk, är de inga sanna kristna”.⁵⁰⁹

Missionen har också praktiska utmaningar att erbjuda prästen. Indianerna bosättningar ligger i många fall vitt utspridda på den andinska högplatån, långt från varandra och långt från prästen. Myndigheternas upprepade försök sedan mitten av föregående århundrade att förtäta indianernas boende – inte minst under Francisco de Toledos tid – har enligt Arriaga delvis misslyckats. Det har lett till att tiden inte räcker för prästerna att besöka alla församlingsbor – avstånden är för långa, vägarna för farliga och prästerna för få. Ett av de grundläggande problemen kvarstår därmed oförändrat efter alla år av missionär verksamhet som ett av de enskilt viktigaste skälen till missionens bestående svårigheter.⁵¹⁰

Att bristande undervisning och predikan är en annan, kanske ännu viktigare, orsak till missionens uteblivna effekt ser Arriaga som logiskt. För att illustrera sin uppfattning hävdar han att det fortfarande inte finns en enda indianyngling som inte i detalj vet vilka som är hans anfäder eller vem som är byns egen skyddsgud, samtidigt som väldigt få av dem vet vilka Gud och Jesus Kristus är.⁵¹¹

Han noterar att en del präster till och med driver med dem av sina kollegor som är mer positiva i sin inställning till indianerna och som vill att indianerna inte skall utestängas från sakramenten. Det finns präster som hävdar att indianerna överhuvudtaget saknar behov av att lära sig

⁵⁰⁷ ”Incapaz”, betyder egentligen oförmögen, ur stånd att.

⁵⁰⁸ Arriaga s. 77.

⁵⁰⁹ Ibid. s. 77 (”Non erunt vere christiani, donec communicent in Pascate”).

⁵¹⁰ Ibid. s. 73.

⁵¹¹ Ibid. s. 74.

teologi. Arriaga ger exempel på en präst som påstår att man skall undvika att lära indianynglingarna att läsa och skriva, eftersom dessa använder kunskaperna på fel sätt, till exempel genom att de stämmer sina präster inför domstol.⁵¹² Den bristande undervisningen i den kristna tron beror således enligt Arriaga inte bara på slapphet och oförmåga för prästernas del utan också på avsiktliga ställningstaganden, ingetdera acceptabelt ur kyrkans synpunkt eller för Arriaga.

All mission och alla präster har dock inte misslyckats eller svikit, allt ser inte helt negativt ut enligt Arriaga. Han återkommer flera gånger till prästernas engagemang och att detta enligt hans uppfattning är klart godkänt för vissa delar av landet. I en del områden, som till exempel i Xaujaldalen i Perus centrala högland, har dominikanerna och franciskanerna enligt honom arbetat med gott resultat med följd att få eller inga indianer där längre är hedningar. Arriaga markerar skillnaden vid en jämförelse med de flesta andra områden där missionen misslyckats totalt.⁵¹³

Synen på indianen

Arriaga anser att indianerna i Peru med få undantag fortfarande är avgudadyrkare. Han finner att det är ”ett eländigt tillstånd som de indianer man besöker befinner sig i”.⁵¹⁴ De har sina ”huacas”, sina präster, sina offergåvor, sina fester et cetera. Arriaga kan inte förstå hur det kunnat vara svårt att påvisa denna ”pest”, då den finns överallt i landet. För många som tidigare tvivlat på att den existerade har dock den egna erfarenheten avlägsnat deras misstro.⁵¹⁵

I jämförelse med hur Arriaga ser på kyrkans präster ger han intryck av att känna förståelse och sympati för indianerna och deras situation, trots att de fortfarande står oberörda av den kristna läran. Hans uppfattning att detta inte är den stora indianmajoritetens fel utan att ansvaret snarare ligger hos mindre, specifika grupper gör dock inte problemet mindre, möjligtvis svårare att åtgärda. Han har förståelse för att indianernas förutsättningar att komma in i det kristna samhället inte är de bästa, bland annat då deras kunskaper om den kristna läran på grund av bristande pre-

⁵¹² Ibid. s. 78: ”porque el sabello no servía sino de poner capítulos a sus curas.”

⁵¹³ Ibid. s. 85–86.

⁵¹⁴ Ibid. s. 85: ”Este es el estado miserable en que están los indios que se van visitando.”

⁵¹⁵ Ibid. s. 85.

dikan är undermåliga. Han upplever det därför som oriktigt att de skall lastas för sin situation. För detta anser Arriaga i stället att missionärerna skall ta på sig ansvaret.⁵¹⁶

En aktör som systematiskt motarbetar missionärerna är det indianska prästerskapet som uppmuntrar indianerna att fortsätta vara lojala mot sin gamla tro, må vara under en kristen fasad. Enligt Arriaga är det vanligt att bland befolkningen i varje bosättning återfinns de han kallar för ”*ministros de idolatría*”, även den minsta byn på två eller tre hus har en. De bor och lever bland den övriga befolkningen och har i jämförelse med missionären i princip obegränsad tid och tillfälle att föra ut sitt budskap. De utgör också en betydande del av befolkningen, ända upp till tio procent. Den kristne prästen kommer på besök några gånger per år och stannar bara ett begränsat antal dagar vid varje tillfälle. Resultatet av det arbete som företrädarna för respektive religiöst alternativ utför är därför förutsägbart.⁵¹⁷

I syfte att tydliggöra omfattningen av den hedniska religionen och det grepp den har om befolkningen har Arriaga kartlagt olika kategorier av hedniska präster. Han delar in dem efter de verksamheter i vilka de anses vara specialister. Det finns de, ”*malquipillac*”, som har kontakt med förfäderna, och de, ”*punchaupillac*”, som har motsvarande funktion i förhållande till solen. Det finns också religiösa generalister, ”*macsa*” eller ”*viha*”, vilka tar sig an alla sorters problem som presenteras för dem. Arriaga nämner en kategori, ”*ichuris*”, som fungerar som ett slags biktfäder, vilket han noterar med särskilt intresse, eftersom den bekännelse av sina synder som indianen gör inför sin *ichuri* uppvisar stora likheter med det kristna sakramentet.⁵¹⁸

En grupp som också har betydande inflytande är hövdingarna, vilka enligt Arriaga aktivt stöder de egna hedniska prästerna, ett stöd som spanjorerna inte alltid är medvetna om – de lever i stället i uppfattningen att hövdingarna är deras bundsförvanter. Hövdingarna har den makt som, rätt använd, effektivt skulle ha kunnat motarbeta avgudadyrkan. De synbara, fysiska relikerna av den hedniska tron utgör en annan faktor, vars betydelse inte låter sig överskattas. Arriaga noterar den respekt och vördnad indianerna känner för alla de olika *huacas* som fortfarande är

⁵¹⁶ Ibid. s. 72–73.

⁵¹⁷ Ibid. s. 79.

⁵¹⁸ Ibid. s. 41.

oförstörda. Även "los malquis", mumierna, som de värderar mer än något annat bland sina huacas, finns i stor utsträckning oförstörda. För Arriaga är dessa några av de viktigaste faktorerna som bidrar till att försvåra missionens arbete.⁵¹⁹

Förutom att indianerna lever kvar i sin gamla religiösa, förhållandevis dolda föreställningsvärld, finns det ett antal öppna traditioner som de inte övergivit trots kyrkans påtryckningar. En sådan är det omåttliga förtärandet av alkoholhaltiga drycker. Detta ser Arriaga som förbundet med indianernas lojalitet mot sina hedniska rötter och ytterligare ett av skälen till svårigheterna för missionen. Lösningen återfinns i ett antal praktiska åtgärder. Först skall prästerna (!) förbjudas att sälja vin till indianerna, vilket förbud även skall gälla tjänstemän inom den civila administrationen. Därefter skall indianerna straffas när och om de blir tagna på bar gärning för att ha inhandlat och nyttjat alkoholhaltiga drycker.

Konsumtionen av alkoholhaltiga drycker bland indianerna är ett av de mest svårhanterliga och omfattande problemen som ofta utspelas utan hemlighetsmakeri med många deltagare, vilka alla dricker tills de faller omkull. Detta får en del präster att uppgivet se mellan fingrarna med problemet för att, när man ser det som olösligt, till slut resignera. Ibland får detta till följd att de vägrar att fortsättningsvis ha med indianer att göra. Arriaga finner det i sammanhanget anmärkningsvärt att allvarliga förbrytelser som fylleri, vidskepligheter och avgudadyrkan knappast bestraffas alls, samtidigt som mer bagatellartade förseelser som att tappa och göra sönder saker i olika typer av arbete för spanjorer, bestraffas utan pardon.⁵²⁰

För att komma till rätta med motståndet mot missionen föreslår Arriaga konkreta åtgärder, bland annat måste de av honom kritiserade hedniska prästerna oskadliggöras. Han föreslår därför att de skall skiljas ut från sina stamfränder och interneras. Det i Lima för ändamålet särskilt uppförda fängelset, la Casa de Santa Cruz, vilket uppfördes under ledning av honom själv, bör utnyttjas för att omhänderta de mest beryktade, obotliga, hedniska predikanterna. Varje biskop utanför Lima med närliggande område bör i sin tur se till att de "ministros de idolatría" som är verk-

⁵¹⁹ Ibid. s. 83.

⁵²⁰ Ibid. s. 90.

samma i hans område behandlas på motsvarande sätt. I brist på riktiga fängelser kan förslagsvis kloster eller liknande byggnader användas.⁵²¹

Den andra, något mindre kritiserade nyckelgruppen, hövdingarna, måste man också hitta en handlingsplan för, framför allt med hänsyn till den maktposition de innehar i indiansamhället. Syftet är inte att fängsla eller på annat sätt oskadliggöra dem – även om det hade varit berättigat! – utan att i första hand anstränga sig för att vinna dem för kristendomen, till exempel genom att ge dem betydelsefulla uppgifter också i det nya samhället och genom att övertala dem att skicka sina söner till de skolor, ”colegios”, som finns för detta syfte. När hövdingarna väl vunnits för kristendomen kan de leda missionärerna på spåret till alla ”heliga objekt och hedniska riter”, konstaterar Arriaga.⁵²² Nu är frivillighetens väg inte alltid framkomlig och då återstår i princip för tredskande hövdingar åtgärder som inte är mindre grymma och förnedrande än de som används mot de hedniska prästerna.⁵²³

Arriaga understryker att det är väl så viktigt att utrota hedningen i indianens hjärta som att beröva honom alla de synliga, fysiska symptomen på hans religiösa läggning men tillägger också att det ändå krävs att man gör bådadera. Missionen måste komma indianerna närmare in på livet, prästernas predikan bli mer frekvent, inte någon gång då och då. Arriaga påpekar att när djupt rotade vanor tenderar att återkomma gång efter annan, krävs det att prästerna är betydligt mer närvarande, att de träffar sina församlingsmedlemmar ”mer än någon enstaka gång”. Indianerna lever så nära sina traditioner att det är nödvändigt att man inte ger sig förrän dessa oskadliggjorts.⁵²⁴

Arriaga beskriver noggrant de föremål, byggnader och människor som är kopplade till indianernas hedniska riter och diskuterar vad man skall göra med dem. Trots att han säger sig vilja gå till botten med orsakerna till det missionära debaclet genom att försöka förstå den verklighet som missionen arbetar i, förefaller han inte göra några mer ambitiösa försök att vilja tränga in i indianernas syn på andlighet. Han lägger till synes större vikt vid att beskriva de synliga symptomen än att förklara hur

⁵²¹ Ibid. s. 110.

⁵²² Ibid. s. 110–111 (författarens fria översättning av ”huacas y idolatrías”).

⁵²³ Ibid. s. 112.

⁵²⁴ Ibid. s. 24.

dessa uppstått eller vad religionen på ett djupare plan betyder för indianerna.⁵²⁵

Annorlunda och mer detaljerad blir i stället hans redovisning av de hedniska symptom och symboler som är synliga för ögat och i vissa fall bokstavligen går att ta på. Arriaga talar här om två kategorier, dels sådana som hör till den himmelska sfären, dels sådana som finns på jorden. I den första kategorin framstår solguden, Inti, som en av de särklassigt mest betydelsefulla. I den finns även månen, Quilla, olika stjärnbilder som till exempel sjustjärnorna, Oncoy, samt blixten, Libiac. I den andra kategorin återfinns havet, Mamacocha, och jorden, Mamapacha. Spektakulära bergsformationer, floder och källor kunde också vara heliga och föremål för tillbedjan.

En gemensam faktor för många av indianernas ritualer och dyrkan av föremål och företeelser var att de på olika sätt ansågs ha inflytande på jordbruk, boskapsskötsel och annat som var viktigt för livsuppehållet och i förlängningen för släktets fortlevnad. Den religiösa sfären var strikt ritualiserad med noggrann koppling till almanackan, jordbrukets olika faser etcetera. För att öka möjligheterna att överleva krävdes att ansvariga gudomligheter uppvaktades systematiskt.

Att eliminera de fysiska föremål och företeelser som dyrkades av indianerna var för de katolska prästerna möjligt i varierande grad, ibland av naturliga skäl dock helt omöjligt. Gudabilder, amuletter, mumifierade rester av hövdingar och andra viktiga personer kunde man förstöra, andra som till exempel olika naturfenomen och mer monumentala kultplatser kom givetvis att utgöra ett bestående problem. Där fysiska ingrepp var omöjliga blev det i stället desto viktigare att bearbeta indianernas inre övertygelse genom undervisning och genom att förklara hur till exempel källor och floder uppkommit och att de var naturliga, inte övernaturliga fenomen. Arriaga beskriver också hur offerplatser, tempel eller andra former av för indianerna heliga platser eller föremål/gudabilder, hade sina särskilda präster som administrerade offer och vårdade de heliga platserna. Både offerplatser och tempel skulle i möjligaste mån förstöras och de hedniska prästerna hållas ansvariga samt ges de påföljder som inspektörerna fann tillämpliga i respektive fall.⁵²⁶

⁵²⁵ Ibid. s. 26, 27, 30 och 41.

⁵²⁶ Ibid. s. 26, 27, 30.

Arriaga tycker att det är ganska begripligt att missionens problem inte har fått någon fullständig lösning med tanke på hur gammal och väl förankrad den hedniska tron är hos indianerna. För att skapa perspektiv på den långa tid det har tagit utan att missionen klarat av sin uppgift jämför han med det spanska hemlandet. Där tog det mer än 1500 år efter det att judarna kommit till Spanien under kejsar Claudius' tid, innan deras tro slutligen blev utrotad:

Allt utspelat i ett land, där det rena evangeliet kontinuerligt har såatts, övervakat av inkquisitionens rättfärdiga tribunal. [– – –] Eftersom våra indianers sjukdom inte är en cancer, är botandet enkelt – för den som vill bli botad. Det som saknas är präster, samt [insikten] att sjukdomen inte är den man föreställde sig. Det fanns i början ingen som trodde [att problemet existerade], och även idag finns det de som tvivlar om de inte ser det eller kan vidröra det med sina händer.⁵²⁷

Med dessa ord sammanfattar Arriaga kristendomens situation och hävdar att det för kyrkan handlar om att genomföra ett begränsat antal, tydligt definierade åtgärder. Först skall man skapa bättre förståelse för den kristna tron genom intensifierad mission genomförd av kvalificerade, väl motiverade präster. Därefter skall man öka antalet inspektioner och sedan beröva indianerna deras ”huacas” som slutgiltig markering att deras hedniska tro för alltid har försvunnit. Först då har man en verklig möjlighet att ersätta denna med den kristna tron, ”i hjärtat och framför deras ögon”.⁵²⁸ Arriagas slutord är att ”om beslutsfattarna tar till sig hans analys och genomför hans förslag till åtgärder, räcker detta för att kasta ut all avgudadyrkan från Peru”.⁵²⁹

Kännbara straff för hednisk verksamhet utgör, menar Arriaga, en nödvändig och viktig metod för att bana väg för kristendomens framsteg. I sin skrift berättar han hur extirpationen arbetade nitiskt med att spåra upp sådana som arbetade för att indianerna skulle behålla sin hedniska religion, det vill säga indianska präster av olika dignitet (”ministros de idolatría”). Arriaga räknar också upp ett antal extirpatoriska ”troféer” som tagits i samband med de missionära kampanjerna. Under en expedition, som pågick mellan februari 1617 och juli påföljande år, ”avslöjade” Her-

⁵²⁷ Ibid. s. 13.

⁵²⁸ Ibid. s. 104.

⁵²⁹ Ibid. s. 112. Mycket fritt översatt från spanskan: ”y si se ejecutasen como en ellas se contiene, bastaría este medio para desterrar toda la idolatría de este reino.”

nando de Avendano ett stort antal hedniska präster, sammanlagt 742 stycken. Samtliga blev straffade, ”som sådana förtjänar”.⁵³⁰

Kyrkans ledning och missionen

När Arriaga diskuterar missionens problem och uttalar kritik riktas en betydande del av denna mot kyrkans högsta tjänstemän. Att man vägrat inse att det inte stod rätt till med den religiösa inställningen hos indianbefolkningen är huvudpunkten i hans kritik mot de präster som hörde till den kyrkliga ledningen. Många har inte tagit sedan länge existerande varningssignaler på allvar utan vänt ryggen åt det, enligt Arriaga, obestridliga faktum att indianerna fortfarande är hedningar. Detta uttrycker han redan i inledningen av sin skrift.⁵³¹

Arriaga betraktar inte missionens problem som olösliga. En del av lösningen ligger hos kyrkan själv. Han ser denna som en helhet – man kan egentligen inte skikta upp den i ledning och utförare. Alla är beroende av varandra. Hans kritik drabbar således både missionären på fältet och hans överordnade, låt vara med mycket olika innehåll beroende på vilken grupp som ställs i fokus.

Om prästen för Arriaga är en del av missionens problem, är han samtidigt en viktig del av dess lösning. Den första åtgärden för att konfrontera problemet är att säkerställa att prästerna som arbetar i missionen både har rätt grundinställning till det de gör och att de samtidigt är kunniga inom sitt område. Han pekar här bland annat på kyrkans inspektörer, de som leder visitationerna. Inspektörerna, som formellt kan vara biskoparna själva eller – mer sannolikt – andra som sorterar direkt under dessa, är en del av den kyrkliga hierarkin. De är män med betydande inflytande på missionen och på dem som arbetar i den. Hur de agerar i sin roll som ledningens instrument för kontroll av den missionära verksamheten är föremål för Arriagas intresse.⁵³²

Detta leder honom in på frågan om det dagliga utbildningsarbetet, det arbete som den enskilde missionsprästen står för. Detta arbete är för Arriaga ett av de viktigaste för missionen. Hans uppfattning är att ensam kan prästen inte klara detta utan understryker att inspektörerna skall ha

⁵³⁰ Ibid. s. 23.

⁵³¹ Ibid. s. 8.

⁵³² Ibid. s. 145.

som uppgift att stödja honom i hans arbete. Detta gäller dels vid inspektionerna i de olika byarna, dels i ett annat sammanhang – inför sina uppdragsgivare, biskoparna, ser Arriaga det som angeläget att inspektörerna framhåller missionärernas förtjänster: ”För det arbete, den ensamhet och den omsorg [om sin församling] som prästen visar, är detta inte för mycket”. Han påpekar i sammanhanget att inspektörerna själva borde lära sig de indianska språken så att de kan förstå om den ordinarie missionsprästen behärskar detta.⁵³³

Arriaga kommer därmed in på ytterligare ett, som han ser det, kärnproblem för omvändelsearbetet, nämligen vissa personer i den högre hierarkin inom kyrkan och deras syn på vad missionen åstadkommit. Det framstår som problematiskt att sådana som rimligtvis hör till kyrkans ledning inte säger sig uppleva samma missionära verklighet som Arriaga – och många med honom. De reser invändningar mot Arriagas påståenden att indianerna inte skulle vara goda kristna: ”betydelsefulla och lärda personer som inte enbart har betvivlat det som de nu skall se klart utan också vid många tillfällen förnekat att det skulle finnas avgudadyrkan bland indianerna utan att dessa var alla goda kristna”.⁵³⁴ I ett senare sammanhang återkommer han till frågan och säger att ”det saknas inte personer i hög ställning som tvivlar på det som sagts [om avgudadyrkan].”⁵³⁵

Jag har tidigare sagt att synodens i Lima 1613 egentliga betydelse låg i att den påannonserade eller snarare bekräftade en ny inriktning och nya metoder för missionen i Peru, efter det att man konstaterat att den gamla strategin tjänat ut. Det var i sig ett viktigt konstaterande att man nu för första gången sedan missionen inleddes i Peru, erkände att den tidigare missionära linjen, inspirerad av lascasianskt tänkande, inte fungerat. Någon syndabock identifierades dock inte, i varje fall inte formellt. Sedan kan man med utgångspunkt från synodens tagna och publicerade beslut inte undgå att dra slutsatsen att mötet samlats kring uppfattningen att missionens bristande framgång i princip var missionsprästernas fel.

I likhet med tidigare koncilier återger synodprotokollet, som framgått, en brett hållen kritik som tog fasta på prästernas agerande i såväl arbets-

⁵³³ Ibid. s. 145.

⁵³⁴ Ibid. s. 8: ”personas graves y doctas que no solo han dudado de lo que aquí verán claramente, sino contradicho en muchas ocasiones, que hay idolatrías entre los indios, diciendo que son todos buenos cristianos”.

⁵³⁵ Ibid. s. 87: ”no faltan personas, y de mucha autoridad, que ponen duda en lo dicho.”

rollen som den privata sektorn, dock utan att göra en direkt koppling mellan denna kritik och det faktum att missionen nu sågs som misslyckad även av kyrkan. Man kan ju tycka att när kyrkan tillstått att missionen misslyckats, hade man ju både tillfälle och motiv att identifiera faktorer och aktörer som lett till detta.

När vi kommer till den icke-konciliära källan, Arriaga, redovisar där- emot han utan omsvep sin syn på vad han ansåg låg bakom missionens misslyckande. Han kritiserar missionärerna i klartext och får dem att framstå som i inte ringa grad ansvariga för missionens resultat. Men, och här kommer den stora skillnaden, i Arriagas perspektiv står de inte en- samma. Till sällskap får de ”inflytelserika och lärda män” i kyrkans led- ning, vilka också tilldelas ett ansvar, på sätt och vis ett huvudansvar. När han redogör för de problem som prästerna upplever i sin missionära var- dag, får han detta att framstå som ett resultat av brist på stöd och ledning från kyrkan. Prästerna lämnas alltför ofta att tasina egna beslut. Avsak- nad av samordning och klara riktlinjer sätter sina spår.⁵³⁶

Med utgångspunkt från missionärens självklara betydelse i missionen sammanfattar Arriaga sina synpunkter på den negativa utvecklingen. Till en del rör det sig om kvantitet – det är alltför få präster som arbetar i missionen. Utöver detta har kyrkan inte lyckats skapa tillräckligt enga- gemang hos sina präster med påföljd att de brister i grundläggande in- ställning till uppdrag. Påfallande ofta saknar de också kompetens. Även om missionärerna för Arriaga framstår som arbetsskygga, oengagerade, till och med konflikträdde, bottnar det mesta i avsaknad av sant missio- närt patos.

Det ökända alkoholmissbruket var ett problem som kyrkan inte lyck- ats stoppa. Det fanns exempel på präster som hade som bisyssla att förse indianerna med vin och andra berusningsmedel. Det tidvis okontrollerade drickandet var något som påverkade indiansamhället på en mängd sätt, inte minst möjligheten att bedriva en effektiv mission. Problemet har va- rit föremål för missionärernas intresse och åtgärder från missionens bör- jan. Arriaga hänvisar till bestämmelser, ursprungligen signerade av vice- kungen Francisco de Toledo, om hur detta skulle bekämpas. Det handlar här om en straffskala för hövdingar, en annan för ”vanliga” indianer, ”in- dios comunes”.⁵³⁷ Straffen förefaller satta utifrån uppfattningen att pro-

⁵³⁶ Ibid. s. 145.

⁵³⁷ Ibid. s. 112.

blemet är svårt att få bukt med och att återfallen tenderar att öka, vilket innebär att straffen börjar med en varning och slutar med landsförvisning. Även om jesuiternas och Arriagas grundinställning är att förlåta snarare än att straffa, speciellt förstagångsförbrytare, ser han ändå behov av att använda hela straffskalan. Regler och förbud är inga rekommendationer, de är till för att efterlevas.⁵³⁸

Arriaga redogör för en annan åtgärd som ur spansk synvinkel inte var avsedd att utgöra ett straff utan var en del i en process att skapa en form av delaktighet för indianbefolkningen i det nya samhället. När de spanska myndigheterna krävde att indianerna skulle koncentrera sitt boende till större byar enligt spansk modell, var motivet bland annat att indianerna skulle bli mer kontrollerbara som skatteobjekt och att det skulle bli lättare för prästerna att nå dem med sitt budskap. I samband med de omfattande förflyttningar som detta medförde, kom indianerna att avlägsna sig från sina ”pacarinas”, sina mytiska födelseplatser, många gånger så långt bort att det i praktiken inte blev möjligt för dem att besöka dem. Därmed skars de av från den för dem viktiga kontakten med sitt kulturella och etniska ursprung.⁵³⁹

Sammanfattande analys

Den tredje missionsperioden är i mer än ett avseende dramatisk. På två decennier kom den missionära arenan att förändras i grunden. Kyrkan som länge tillämpat en missionspolitik som karaktäriserades av frivillighet och kristen insikt bestämde sig nu att lämna denna till förmån för en mindre kompromissinriktad linje, en som inte uteslöt användandet av tvång. Nya kyrkomän kom att sätta sin prägel på den strategiska inriktningen såväl som den praktiska utformningen. En mission med en uttalad repressiv profil tog plats.

Från att länge ha uttryckt uppfattningen att man med undantag för vissa temporära problem haft kontroll över missionen, tvingades kyrkan plötsligt och under spektakulära former erkänna att missionens verklighet var en annan. Francisco de Ávilas avslöjanden ställde kyrkan och missionen inför en helt ny situation – Perus ursprungsinvånare hade inte blivit

⁵³⁸ Ibid. s. 112–113.

⁵³⁹ Ibid. s. 74.

kristna, de trodde på och dyrkade fortfarande sina gamla gudar, deras religiösa lojalitet hade inte bytt sida. De strategier som kyrkan använt sig av hade aldrig fungerat.

Insikten om det ”verkliga” religiösa läget omfattades och accepterades utan större dröjsmål av kyrkans högsta ledning – dock med vissa undantag. Det fanns de som vägrade att acceptera Ávilas ”avslöjanden” och hävdade att det handlade om avsiktliga feltolkningar som denne konstruerat utifrån sin egen privata situation och som kyrkans ledning alltför okritiskt accepterat. Åter andra, sannolikt en betydande andel, tyckte sig få bekräftat vad de redan visste men av olika skäl inte gjort – eller kunnat göra – särskilt mycket åt och välkomnade Ávilas tillkännagivande. Äntligen hade man facit, missionen hade inte uppnått sina mål, och nu hade man fått en utgångspunkt för korrigerande åtgärder.

Ávilas avslöjanden skulle, oavsett hur olika intressegrupper inom kyrkan ställde sig till dessa, komma att få den katolska kyrkan att mentalt och praktiskt återstarta det grundstötta missionsprojektet. Det var dags för ännu en generation kyrkliga ledare att ta sig an uppgiften att ingjuta mod och ny kraft i missionen och i dem som deltog i dess arbete. För detta skulle krävas ett strategiskt nytänkande och en myckenhet missionär energi. Båda ingick också som bärande komponenter i kyrkans plan, inte minst representerade av jesuitorden, som stod för mycket av både den teoretiska och fysiska insatsen. Igångsättandet av den nya missionsplanen lät inte vänta på sig.

Kraftsamlingen bakom den nya missionen var betydande. Den symboliserades och bars upp av den nye ärkebiskopen Lobo Guerrero och hans nya, nära medarbetare, Francisco de Ávila. Den senares utnämning till Juez de Idolatrías, ”domare mot avgudadyrkan”, innebar att han – speciellt under de inledande åren – kom att bli extirpationens fanbärare och ledande inspiratör. Jesuitorden blev, nu liksom efter det tredje konciliet, den organisation som till kyrkans förfogande ställde ett antal funktionärer, vilka snart nog kom att inta ledande positioner i missionen. Kyrkan stöddes dessutom aktivt av Perus civila ledning med vicekungen el Marqués de Montesclaros i spetsen, personligen djupt engagerad i missionens problem.

Bland det första kyrkan bestämde sig för att göra var att analysera det existerande religiösa landskapet. Denna analys blev snabb och tveklös. Det mesta som gjorts på det missionära fältet efter det tredje konciliet hade gått fel. Indianerna, döpta som odöpta, var i princip lika goda hed-

ningar – med skillnaden att vissa av dem (de döpta) dessutom var att betrakta som kättare. Det handlade för kyrkan och missionen om ett till stora delar bortkastat arbete och detta till betydande kostnader, ekonomiska såväl som mänskliga. Under en påklistrad kristen fasad dolde indianerna en hednisk verklighet. De religiösa Potemkin-kulisserna var allestädes uppställda.

Inte olik den situation som rått inför det tredje konciliet, hade nu, tiotalet år in på det nya seklet, den civila och kyrkliga makten fått nya ledare. Liksom då såg man trots ett svårt utgångsläge anledning till optimism. Det var logiskt för de nya makthavarna att distansera sig från tidigare ledares misstag. De hittillsvarande strategierna representerade ett feltänkande och hade enligt de nya makthavarna aldrig haft förutsättningar att lyckas. Nu var tiden kommen för ett efterlängtat strategiskt nytänkande.

Den nya strategin hade släktskap med såväl Sepúlvedas som Toledos människosyn, samtidigt som den kunde utgå från betydligt bättre kunskap om indianernas religiösa verklighet. Anhängarna av denna nya inriktning för missionen hade hämtat inspiration och konkreta idéer från inkquisitionens tankesätt och metoder. De hade länge väntat på möjligheten att få pröva en annan väg än frivillighetens. José de Acostas intellekt och Toribio de Mogrovejos sätt att leda det missionära fältarbetet skulle inte längre få genomsyra och dirigera missionen.

Även om inkquisitionen fortfarande inte hade mandat att lagföra indianbefolkningen i Peru, kom mycket av dess metod och filosofi att användas inom ramen för extirpationsprocessen, dödsstraffet dock undantaget. Några som traditionellt varit motståndare till just inkquisitionen och dess metoder blev nu också dess konkurrenter om inflytandet på den religiösa arenan i Peru, nämligen jesuiterna. Inte minst intressant i sammanhanget är därför deras deltagande som bärande element i både 1583 års missionära strategi och den som tillämpades från år 1609. Trots de radikalt olika synsätten på missionär inriktning och metod spelade la Compañía de Jesús i båda fallen en dominerande roll.

Bilden av prästen

Vid ett första påseende verkar det inte som om kunskapen om missionens haveri återspeglas i någon ytterligare förstärkt kritik av prästen. Synoden i Lima 1613 ansluter sig i stället i mångt och mycket till tidigare beskriv-

ningar av prästen, både vad gäller dennes roll som kyrkans man och hans livsföring i övrigt. I båda avseendena upprepar synoden konciliernas "traditionella" kritik: prioritering av privata intressen har tagit uppmärksamhet och tid från rollen som präst och omsorgen om församlingsmedlemmarna. Det personliga föredöme för indianerna han skulle utgöra har han inte levt upp till. Respekten för en präst som lever i uppenbar konflikt med det kristna budskap som han vill få indianerna att acceptera har gröpts ur, hans trovärdighet i motsvarande grad devalverats. Den bild av prästen som synoden återger är inte en positiv bild.

Är då den sammantagna bilden av prästen som synoden visar upp också bilden av en syndabock? Är det han som får ta kritiken till följd av den för kyrkan smärtsamma bekräftelsen av en misslyckad mission? Det är ganska uppenbart att så är fallet. Kritiken mot honom framförs visserligen som vanligt i huvudsak indirekt i form av både nya beslut och upprepade, gamla beslut och framstår i och för sig inte som nämnvärt tyngre än tidigare. De synodbeslut som på olika sätt avser prästen ser jag dock som tillkomna på förekommen anledning. Sambandet mellan beslut och en underliggande, ibland direkt uttalad kritik är givet. Intrycket förstärks av att andelen beslut, som tagits vid tidigare kyrkomöten och nu upprepas, är omfattande. En koppling mellan den massiva kritiken mot prästen och missionens misslyckande ligger alltför nära till hands för att en sådan inte skall göras.

Protokollet från synoden spänner över i princip hela prästens verksamhetsområde och berör även hans liv utanför kyrkan. Det är dock inte enbart mängden av beslut som synoden tar som är avgörande för det samlade intrycket utan att de är så detaljerade och noggrant straffsatta. Avsaknaden av direkta anklagelser mot prästen för att ha orsakat missionens problem betyder enligt min uppfattning mindre. Synodens implicita anklagelser skapar en bild av en vanemässig missbrukare av såväl kyrkans förtroende som sin församlings förväntningar på en kristenhetens och moralens förkämpe.

Arriagas bild av prästen uppvisar likheter såväl som olikheter med synodens. Även Arriaga ser en mängd anledningar till kritik. Bristande språklig kompetens är en. Detta är ett gammalt problemområde, särskilt allvarligt då det skapar problem för prästens grundläggande funktion, inte minst för genomförandet av sakramenten och i synnerhet för bikten och nattvarden. En följd av till exempel språkproblematiken är att han tving-

ats överlåta viktiga delar av sitt arbete till lekmän, hjälpredor som inte är präster och som saknar nödvändig utbildning och kompetens. Att de behärskar indianspråken – men sannolikt inte spanskan på ett likvärdigt sätt – är en tillgång, samtidigt som det är ett problem. Risken att det kristna budskapet förvanskas är enligt Arriaga påtaglig.

Detta oroar Arriaga samtidigt som han inte redovisar någon bestämd uppfattning om den bakomliggande orsaken och det egentliga problemet, det vill säga varför prästerna inte i tillräcklig utsträckning lär sig indianernas språk. Språket representerar för Arriaga ändå inte det allvarligaste problemet. Det överordnade och särklassiga utgörs i stället av prästens grundläggande inställning till sitt uppdrag, hans allmänna brist på engagemang och vilja. Detta är det som mer än något annat underminerar hans funktion som förmedlare av det kristna budskapet och är ett av huvudskälen till att missionen blivit verkningslös.

Arriagas bild av prästen speglar en människa som förefaller ha valt att distansera sig från sin uppgift som präst, som misstolkat eller rent av ignorerat sitt uppdrag som missionär. Det är bilden av en man i kyrkans tjänst som nöjer sig med att leva upp till sitt kall på ett sätt som minimerar hans arbetsbörda och maximerar hans personliga fördelar – en präst och människa som ser ut att ha gett upp sina ursprungliga ambitioner, en som har resignerat inför vad han ser som en övermäktig uppgift.

Hur entydig är då Arriagas kritik av prästen, och liknar den synodens? Han förefaller tycka att om man vill åstadkomma en bestående förändring för missionen, kan det i första hand ske genom att agera mot missionärerna. Indianernas fortsatta hedniska beteende är i hög grad beroende av hur de behandlas – eller inte alls behandlas – av just missionärerna. Det är genom att förändra de senares handlande man kan påverka indianerna – och missionen, ett resonemang som inte är alltför olik kontentan av synodens kritik – och beslut.

Arriagas syn på prästen är inte helt utan nyanser. Han börjar dock med att kategoriskt underkänna honom som präst och inkluderar där hans livsföring i stort. Hans kritik av prästen är så långt besk, nära nog kompromisslös, stämmer i stora stycken väl överens med synodens. Arriaga ser dock vissa förmildrande omständigheter som när han påtalar att de kyrkliga inspektörerna utöver sin kontrollerande funktion skall ha en stödjande – i förhållande till prästerna. Han understryker att missionens präster på olika sätt är i behov av stöd, ett som avser det lokala, vardagliga

arbetet i prästens församling samt ett annat som innebär att inspektören skall vitsorda prästens goda arbetsinsats inför de centrala beslutsfattarna i kyrkan. Det är viktigt att hos makthavarna skapa förståelse för den arbetsmiljö och de villkor som prästerna i missionen har att utgå från. Uppenbarligen har detta behov inte tillgodosetts av inspektörerna.

Arriaga nämner också att vissa delar av Peru saknar präster i en utsträckning som lett till att indianerna i dessa områden inte har getts någon annat val än att förbli hedningar. Han uttrycker inte detta påpekande som en direkt anklagelse, bara som ett konstaterande. Det är dock en information som avslöjar ett åsidosättande från kyrkans sida av den självklara uppgiften att se till att alla delar av landet och dess indianska befolkning fick lika förutsättningar att ta del av det missionära utbudet. De beslutsfattare, vilkas ansvar det varit att utse missionärer och att kontrollera att de som utsetts stannat kvar – eller ersatts – på de orter som deras förordnande avsett, har uppenbarligen i vissa avseenden misskött sitt uppdrag.

När synoden respektive Arriaga tecknar sina bilder av prästen, förefaller de utgå från relativt likartade analyser av missionens aktuella status. Att Arriagas bild ligger nästan ett decennium senare i tid, förefaller inte ha förflyttat hans bedömning nämnvärt från synodens. Med hänsyn till den intensiva kampanj som inleddes av Ávila med flera kring 1610, har det inte osannolikt varit en besvikelse för Arriaga att inte kunna rapportera ett mer positivt läge för missionen, när han författade sin *Extirpación de la Idolatría*. Detta är dock inget som framgår i hans bok.

När man ställer bilderna som synoden respektive Arriaga tecknar bredvid varandra finns det likheter och olikheter. Likheterna ligger bland annat i att båda kritiserar prästen för undermåligt utförande av sitt arbete och för bristande moral. Båda tycker att han sviker sitt uppdrag. Skillnaderna utgörs, till exempel, av hur man väljer att framföra sin kritik. Synodens kritik varierar – ibland är den detaljerad och tydlig, oftast framstår den dock som nedtonad. Arriagas kritik är annorlunda. Hans anklagelser saknar inte skärpa. Där synodens kritik måste tolkas, är Arriagas tydlig. Där synodens bild förefaller vila i huvudsak på indicier, är Arriagas rak. Där synodens bild framstår som befriad från känslor utesluter Arriagas inte visst mått av engagemang.

Gemensamt för synoden och Arriaga är att samtidigt som man i kritiska ordalag beskriver prästen understryker man hans avgörande bety-

delse för den fortsatta missionen. Likaså gemensam, och mer anmärkningsvärd, är frånvaron av en diskussion kring en fråga som borde ha känts angelägen att besvara: hur kunde prästerna svika sin uppgift att tjäna Gud och människor och förfalla till just den typ av leverne som den katolska kyrkan länge arbetat intensivt med att försöka utplåna?

Hur förhåller sig då Vargas Ugarte och Duviols till missionen och dess utveckling under den aktuella perioden? Båda använder sig här som tidigare av kyrkligt material. Protokollet från synoden är centralt, samtidigt som ingen av dem refererar till Arriagas skrift i sin syn på missionens utveckling. För Duviols är extirpationen huvudämnet i hans *La Destrucción de las Religiones Andinas*, medan den för Vargas Ugarte är en av flera viktiga perioder i hans *Historia de la Iglesia en el Perú*, något som återspeglas i hur de beskriver extirpationen och den nya missionära inriktningen.

Vargas Ugarte går noggrant igenom den första extirpationsprocessen under 1600-talets andra decennium. Hans åsikter är inte helt olika dem som Arriaga framför om orsakerna till att missionen inte lyckats uttradera indianernas förspanska trosuppfattningar. Främst skulle det bero på ”la ignorancia religiosa”: prästerna har predikat alldeles för lite, samtidigt som de bland annat har döpt vuxna indianer utan att dessa haft tillräckliga insikter i och varit redo för den kristna tron. Många präster har enligt Vargas Ugarte försummat sitt uppdrag, antingen på grund av renodlad lathet eller brist på engagemang.⁵⁴⁰

Båda framför få skäl till ursäkt för prästernas beteende. Ett sådant är dock de fysiskt påfrestande arbetsförhållandena och ett annat rädslan för att indianerna skulle ta till fysiskt våld mot präster som man av olika skäl ville bli av med. Enligt Duviols var också risken att prästen mördades, till exempel förgiftades i samband med måltider, inte försumbar. Ett annat allvarligt problem för prästerna var att de återkommande stämdes inför domstol, inte sällan på felaktig grund. De tvingade dit genom anklagelser från indianer som sedan under rättegången inte drog sig för att svära falskt.⁵⁴¹

Duviols uttrycker hård kritik mot de enligt honom korrupta, opålitliga och ineffektiva prästerna. Han hänvisar till uttalanden av olika personer i

⁵⁴⁰ Vargas Ugarte II s. 315–316.

⁵⁴¹ Duviols s. 402–403.

kyrkans tjänst när han hävdar att den indianska befolkningen förblivit mer eller mindre opåverkad av missionens ansträngningar – två decennier in på 1600-talet har missionärerna i princip inte åstadkommit någonting positivt. Han ger exempel på uttalanden av talesmän för kyrkan ända in på 1800-talet, som indikerar att det arbete som extirpationen hade initierat två hundra år tidigare, i princip skulle ha varit ofruktbart.⁵⁴²

En åsiktsmässig skiljelinje mellan Vargas Ugarte och Duviols är att den förre inte diskuterar missionen eller prästen utifrån en uppfattning att missionen skulle ha misslyckats, samtidigt som jag uppfattar att Duviols egentligen gör det. Formellt talar Duviols om att Peru blev ett religiöst splittrat land. Han talar inte om en synkretistisk situation utan om två religioner som levde sida vid sida med inbördes influenser. Man kan inte förstå detta som annat än ett indirekt stöd för påståendet att den katolska missionen hade misslyckats, eftersom denna bara hade plats för en religion. Nu hade man två, båda kontaminerade av varandra.⁵⁴³

Bilden av indianen

Såväl den spanska statsmakten som kyrkan hade intagit en positiv inställning till indianen allt sedan erövringen av amerikanskt territorium inleddes. Synodens syn på och återhållsamma kritik mot indianen ligger i samklang med denna tradition.

Det fortsatta idealiserandet av indianen innebär att den allvarliga kritiken av prästerna får ytterligare tyngd, bilden av den onde projiceras mot bilden av den gode. Perspektivet gynnar inte bilden av prästen. Den religiösa demaskeringen av indianerna och den nyvunna vetskapen att de hela tiden förblivit lojala mot sitt religiösa ursprung, resulterade inte i ett mer kritiskt förhållningssätt från kyrkans sida. Kyrkans bild av indianen förblev i stort densamma, det traditionella förhållningssättet till Amerikas ursprungsinvånare lät sig inte förändras i en handvändning.

Kyrkans uppvaknande från en snart sekellång förvissning att missionen utvecklats i god ordning förefaller ha skett oaviserat och plötsligt – utåt sett. För alla dem som arbetade inom kyrkan var den negativa ”nyheten” förvisso inte lika omtumlande. För några blev det möjligen en

⁵⁴² Ibid. s. 433.

⁵⁴³ Ibid. s. 436–437.

chockartad överraskning, för många varken en överraskning eller chock utan snarare en bekräftelse på något man känt till sedan länge.

Utifrån den analys av det religiösa läget som ledarna för den nya missionen nu gjorde, följde att kyrkan sade sig i fortsättningen sträva efter en mer verklighetsnära uppfattning om indianernas religiösa status. Synoden understryker att missionärerna måste vinnlägga sig om att försöka se igenom indianernas religiösa attityder. Man ville försäkra sig om att existerande problem verkligen kom upp till ytan. Var en indian inte kristen, trots att han själv påstod att så var fallet, skulle detta synliggöras. Synodens analys ledde till slutsatsen att de flesta indianer, även om de var döpta och formellt kristna, i sina hjärtan förblivit hedningar. Detta var en slutsats som till exempel Ávila dragit redan flera år tidigare. Bilden av indianen blir en bild av en religiös dissident, en kättare, vilken i andra religiösa miljöer än den peruanska hade blivit föremål för inkvisitionens ingripande.

Missionens nya, mot hedendom och kätteri mer oförsonliga målsättning ställde som väntat knappast ut några fribrev till indianerna. Synoden uteslöt inte att dessa kunde komma att behandlas med hårda metoder i samband med de förhör som extirpationens utsända arrangerade i indianbyarna. Den nya missionens verktygslåda inkluderade ett brett sortiment av möjliga påföljder för avslöjade indianska kättare, allt från att de skulle övertalas att be om förlåtelse och lova bot och bättring, till att de med mer eller mindre hårdhänta metoder skulle tvingas till avbön.

Synodens val att fortsatt betrakta indianerna utifrån en positiv grundsyn skulle komma att kontrastera mot hur kyrkans utsända inspektörer i verkligheten behandlade dem, eller snarare vissa av dem – de hedniska prästerna i första hand. Det finns anledning misstänka att det sätt på vilket den verkliga behandlingen av indianerna skedde i samband med extirpationens genomförande, ger en annan bild av kyrkans syn på indianen, möjligen mer överensstämmande med verkligheten än den som framgår av synodprotokollet.

Arriagas bild av indianen ligger ganska mycket i linje med synodens. Båda utgick i sina betraktelser från den ”nya” kunskapen om indianens religiösa identitet. Nu vet man ju inte hur han valt att se på indianen om dennes religiösa dubbelspel inte genomskådats. Vi kan dock konstatera att i likhet med synoden beskriver Arriaga indianen, avslöjandet till trots, i fortsatt relativt positiva termer. Hans hedniska återfall förklaras som ett

misstag och beror på okunnighet och religiös naivitet. Detta var enligt Arriaga resultatet av att han var offer för djävulens manipulationer, något som i sin tur möjliggjordes av oengagerade präster som genom oskickligt arbete misslyckats dyrka upp det grepp onda makter höll fast indianerna i. Arriaga belastar i princip inte indianerna i gemen med något eget ansvar för den situation som uppstått.

Hans bild är dock inte alltigenom positiv ens för den stora majoriteten av indianer. Arriaga påpekar att deras livsstil på många sätt är primitiv och står i strid med en civiliserad livsföring. Den grava alkoholismen utgör ett av de värsta problemen och något som det måste sättas stopp för. Indianen respekterar inte sakramenten och det regelverk i vilket dessa är förankrade. Hans upprepade brott mot de kristna värderingarna måste stoppas, ohörsamhet konsekvent beivras. Respekt för kyrkans lagar skall snarast återupprättas för att inte deras auktoritet helt skall gröpas ur. Beslut om nya lagar och förordningar får inte bli ett spel för galleriet, vilket lätt blir fallet om överträdelser och brott av missriktad välvilja inte bestraffas.

Inom ramen för Arriagas generella bild av indianerna är kritiken mot och utpekandet av vissa grupper i indianförsamlingarna, de religiösa och världsliga ledarna, det som starkast kontrasterar mot hans positiva grundsyn. Här står Arriaga och synoden igen för likartade värderingar, då ingen av dem vill låta de hedniska prästerna undslippa sitt ansvar för missionens problem, samtidigt som man understryker behovet av att man måste vinna över indianernas hövdingar på missionens sida.

Arriaga som har visat kontrollerad upprördhet över avslöjandet att indianerna förblivit hedningar, gör således ett undantag för de hedniska prästerna. Där svävar han inte på målet. Dessa är religiösa femtekolonnare och utstuderade motståndare till missionen som avsiktligt och konsekvent saboterar dess arbete. Bilden av de indianska, andliga ledarna är för honom bilden av antikrist. De utgör en destruktiv grupp som är överflödig i byggandet av det nya samhället. För att rädda majoriteten av indianer måste den hedniska religionens demagoger tystas.

De världsliga ledarna, hövdingarna, är däremot med sin auktoritet inom det indianska samhället en grupp som är viktig att knyta till den missionära saken – trots osäkerheten kring deras religiösa hemvist. Deras påstådda delaktighet i motarbetandet av den kristna missionen är inte något som Arriaga gör ett stort nummer av. Det är i stället angeläget att deras stöd säkras för att majoriteten av indianer lättare skall förmås att ac-

ceptera den kristna förkunnelsen. Pragmatism är ibland nödvändig – inte minst när större värden står på spel.

Arriagas ambition att förstå grundvalen för indianernas andliga värld – där man kan diskutera hur djupt han egentligen tränger in – och varför den utgjorde en så svår konkurrent till kristendomen, är utgångspunkten för hur han vill se förändringen av missionens strategi och handlingsprogram. Han återger indianernas tidigare religion på ett förhållandevis måttfullt sätt. Hans detaljerade beskrivningar av indianernas hedniska symboler och utanpåverk samt hans inte lika ingående analyser och problempreciseringar av indianernas religiösa föreställningsvärld ligger nära Álvarez. I många avseenden redovisar och kritiserar de två kyrkomännen – med i och för sig olika representationstekniker – likartade religiösa problem som missionen stött på. Skillnaden i stil är större än skillnaden i substans.

Kyrkans ledning och missionen

När ärkebiskop Guerrero i kallelsen till synoden i Lima 1613 valde att erkänna kyrkans misslyckande genom att konstatera att snart sagt inga indianer hade blivit troende kristna, blev detta en naturlig utgångspunkt för mötets agenda. Här framstår ansvarsfrågan som en självklar del i den samlade problematiken utan att detta uttalades formellt. Att en informell dagordning för synoden inkluderade identifieringen av orsaksfaktorer, inklusive utpekandet av syndaböcker, framstår enligt min uppfattning som en oundviklig konsekvens av att missionens problem och misslyckande nu redovisades i dagsljus.

För att tydliggöra omfattningen av förändringen i missionens arbete skall jag göra ett försök att sätta kyrkans möte i synoden 1613 i ett historiskt perspektiv. Trettio år tidigare hade det tredje konciliet, läs kyrkans ledning, tagit ett antal strategiska beslut för att vitalisera missionen. Man hade överlåtut på missionärerna att i praktiskt arbete genomföra dessa beslut. Detta var ju praxis och i och för sig inget att kritisera, då prästerna var kyrkans verktyg för att genomföra dess ambitioner – om det inte varit för att tidigare konciliets beslut till stor del hade ignorerats av just dem som nu skulle genomföra dem än en gång!

Under åren efter det tredje konciliet hade man samlat på sig värdefull erfarenhet från fältarbetet, inklusive språkkunskaper, det senare inte minst betydelsefullt. Jesuitrörelsen med sin omvittnat pedagogiska för-

måga hade tillfört kompetens och auktoritet. Missionärerna hade getts tid att justera tidigare kritiserade beteenden som påverkat och försvårat arbetet; man hade till synes haft alla möjligheter att åstadkomma resultat.

När kyrkan nu inför synoden konstaterar att resultaten uteblivit, att prästernas arbete varit fruktlöst och att i praktiken alla indianer fortfarande var hedningar, var det inte ologiskt att prästerna blev de som hölls ansvariga. Vem annars kunde komma i fråga?

Erkännandet av misslyckandet framstår som en unik händelse i den katolska missionens tidiga historia i Peru. Jag kan inte finna att kyrkan i officiella sammanhang tidigare sagt att dess arbete inte skulle ha varit framgångsrikt. Avsaknaden av ett uttalat medvetande om existerande problem, än mindre ett erkännande av en missionär kris, hade därför ineburit att en fråga om ansvar aldrig blivit aktuell. Nu handlar det om en ny situation, där misslyckandet inte längre doldes. Att förklara misslyckandet blir en nödvändighet för kyrkan, att kunna identifiera och peka ut den eller dem som burit ansvaret en möjlighet. Synoden vältrar över ansvaret för missionens bakslag på prästerna.

Samtidigt som kyrkan och dess ledning för icke initierade kan förefalla visa drag av självkritik när den utsätter sitt verkställande organ, missionärerna, för en granskning i stället för att – vilket ju hade varit en möjlighet – sätta mer av strålkastarljuset på indianerna, utvecklar man en blind fläck i förhållande till sin egen roll. Synoden tar inte upp frågan om kyrkans och dess lednings eventuella ansvar, utan fortsätter tidigare konciliars tradition och kritiserar dem som fått i uppdrag att genomföra den missionsstrategi som kyrkan själv utarbetat.

Om man förväntat sig att Arriaga som en uppsatt funktionär inom kyrkan och aktiv deltagare i det missionära fältarbetet velat tona ned betydelsen av missionens misslyckande, möts man av motsatsen. Han svävar minst av allt på målet när han utan större omskrivningar eller förskönande redovisar sina synpunkter. Det är sannolikt med blandade känslor han tvingas skriva utifrån förutsättningen att missionen har havererat. Som kyrklig förtroendemän ser han misslyckandet för missionen som ett misslyckande för kyrkan i dess helhet, inklusive och kanske främst för dess ledning. Hans tid som aktiv missionär i extirpationen har gett honom personlig bekräftelse på situationens allvar. Den av Arriaga självupplevda

verkligheten i missionen har i allt väsentligt visat sig stämma med Francisco de Ávilas tiotalet år äldre beskrivning.

Arriaga har med sin bok ett uttalat syfte, nämligen att redovisa allvaret i den uppkomna situationen – för att skapa förståelse och stöd för de åtgärder som han anser nödvändiga för att bryta missionens dödläge. Även om hans analys och förslag till betydande del stämmer överens med synodens, finns det några, som jag bedömer det, väsentliga avvikelser. En sådan gäller ansvarsfrågan. När Arriaga diskuterar extirpationen är han klarspråkig i sin identifiering av de faktorer som han anser har orsakat den uppkomna situationen. Det är missionens präster som grovt misskött sitt uppdrag och inte gjort vad som på dem ankommit, men det är också män i kyrkans ledning, ”män av bildning och med inflytande”, som inte sett, eller velat, se vad som hänt i missionen – och därmed förhållit sig passiva inför utvecklingen i stället för att göra något för att förändra den.

För missionärernas del hävdar Arriaga med emfas att de har brustit i predikan och förmåga att föra ut det kristna budskapet. Han ger många exempel på hur illa han anser att de lyckats. Det är för honom uppenbart att indianerna inte förstått eller accepterat missionärernas budskap. Med ett språk som i form avviker från synodens men i substans ligger nära, påtalar Arriaga prästernas del i den uppkomna situationen.

Som en – oavsiktlig – motvikt till den tunga kritik han riktar mot missionsprästerna understryker han sin uppfattning att vissa i kyrkans ledning länge vägrat tro på rapporterna om att indianerna fortfarande i grunden var hedningar. Det är för honom ett viktigt konstaterande för att förstå helheten i de katolska prästernas situation. Ledande personer i kyrkan – Arriaga nämner inga namn – har hela tiden saknat ett krismedvetande och blundat för verkligheten. Han utvecklar inte sitt resonemang – kanske vill han inte göra en poäng av ett för kyrkan pinsamt avslöjande, eftersom han ändå är en del av dess hierarki och inte vill bidra till att i onödan solka ned och skada sin egen organisation. I ett helhetsperspektiv på kyrkans ansvar måste han i någon mening också inkludera sig själv, även om han inte delar den uppfattning som de av honom kritiserade personerna står för.

När därför Arriaga kommer in på möjliga lösningar av missionens problem, säger han att dessa förutsätter tillkomsten av ”en insikt hos vissa lärda män att problemet existerar”. Till detta kommer sedan den ovan framförda kritiken mot kyrkan för dels bristande stöd – från inspektörerna – och dels underlåtenheten att se till att hela Peru omfattades av

den missionära ambitionen, illustrerad av att många församlingar saknade präst. Detta är givetvis brister som måste rättas till och det är bara kyrkans ledning som har möjlighet att göra det.

Arriaga hade kanske bättre förutsättningar att uttala sig med auktoritet och trovärdighet än de flesta i hans samtid. Han hade som medlem i det kyrkliga etablissemanget insyn i den strategiska utformningen av extirpationen och hade, när han sammanställde sin bok, personligen deltagit i missionen och där med egna ögon kunnat se och i praktiskt arbete påverka resultatet av dess verksamhet.⁵⁴⁴

Hur ser forskningen på kyrkans roll i den missionära utvecklingen och då inte minst i förhållande till dess misslyckande? Talar man till att börja med om ett ”misslyckande”? Duviols, som specialstuderat den katolska missionens försök att utrota den hedniska tron bland de andinska indianerna, anser att den spanska missionen, läs den katolska kyrkan, trots högt satta mål, inte lyckades skapa ett religiöst enat land – ”de religiösa kampanjerna splittrade och segmenterade det religiösa landskapet.” Han använder inte termen ”misslyckande” även om det är uppenbart att han anser att det handlar om ett sådant (ovan).

Duviols tar i olika sammanhang upp kyrkans successiva skifte mot ett användande av tvång i stället för övertalning. Den tidiga missionen i Peru, som ”använde sig av mindre brutala metoder”, anser han i princip vara just ”misslyckad”.⁵⁴⁵ I samband med ökande religiöst motstånd omkring 1550 stramade kyrkan upp sin strategi och introducerade med Toledos tillträde mer hårdhänta metoder för att några år in på 1600-talet också börja tillämpa dessa metoder på ett systematiskt sätt i något som övergick i en landsomfattande, religiös repression med inkvisitoriska förtecken.⁵⁴⁶ Behovet av att använda ”repressiva metoder” kan ju förvisso

⁵⁴⁴ I anslutning till Arriagas död i vattnen utanför Havanna 1622 upplöstes det triumvirat som lett missionen i extirpationens form. Detta ersattes av en grupp under ledning av den nye biskopen Gonzalo de Campo som utan dröjsmål ersatte extirpationen med metoder som låg närmare den tidigare linjen under Toribio de Mogrovejo. Man får intrycket att denna grupp var väl förberedd att än en gång ändra den peruanska missionens inriktning och bara väntat på rätt tillfälle. (Vargas Ugarte II s. 323–330.)

⁵⁴⁵ Duviols s. 424: ”basada en la utilización de métodos menos brutales, aunque en suma pertenezcan a la *historia de los intentos frustrados*.” (författarens kursivering)

⁵⁴⁶ Ibid. s. 423.

ses som ett misslyckande för en mission vars hela grundtanke var att den skulle vila på frivillighet.

Är det då viktigt hur man deklarerar missionens resultat? Ja, det framstår för mig som avgörande om man skall försöka förstå den katolska missionen i Peru och de roller som olika aktörer där spelade. Det faktum att missionen inte lyckades uppnå sina satta mål utan fallerade i sin missionära gärning ger onekligen ett mer skärpt perspektiv på de händelser och aktörer som medverkade i missionen.

Att Duviols väljer att inte diskutera den katolska kyrkans resultat betraktat utifrån missionens ursprungliga målsättning kan, med tanke på den historiska kontexten och de utfästelser Spanien och dess kyrka hade gjort mot både världsliga och andliga överhuvuden, konfundera. Med tanke på den tunga kritik Duviols består prästen med är det än svårare att förstå. Han gör inte några egentliga försök att diskutera orsakerna till de mycket svaga resultaten av missionen. Någon samlad kritisk granskning av den kyrkliga ledningen eller dess biskopar återfinns inte hos Duviols.

Vargas Ugarte å sin sida talar inte om ett misslyckande, han kommer inte ens nära. Han är i första hand praktiskt problemorienterad och noterar bland annat det som han ser som det mindre goda urvalet av präster, deras motiv att söka sig till Peru och det faktum att de lyckades ta sig dit. Hans synpunkter på att myndigheter och påstått korrupta tjänstemän möjliggjorde för präster som mer var lycksökare än seriösa präster att komma till Peru, utgör en kritik mot ”dem som kontrollerade överfarten till kolonierna i Amerika”. Här kan man urskilja ett ifrågasättande från Vargas Ugartes sida av den överordnade maktens agerande. Från hans sida handlar det dock knappast om kyrkan utan om andra statliga institutioner som koordinerade och beslutade om överfarterna från Europa till de amerikanska kolonierna.

Vargas Ugarte ägnar betydande intresse åt den kyrkliga ledningen, dock inte utifrån ett försök att förstå det ansvar som denna eller andra aktörer hade i ett missionärt misslyckandeperspektiv. I stället reflekterar han över skillnaderna mellan de två ärkebiskopar som innehåft kyrkans högsta ämbete decennierna före respektive efter övergången till det sjuttonde århundradet, Toribio de Mogrovejo och Lobo Guerrero. Detta innebär inte att han kritiserar eller ifrågasätter dem i deras roll som kyrkans högsta ledare. Inte heller tar han upp frågan om deras eventuella delaktighet i missionens oförmåga att lösa sitt uppdrag. Han är mer intresserad av deras olika sätt att sköta sitt ämbete. Vargas Ugarte noterar till exem-

pel att medan Don Toribio tillbringade en stor del av sin tid med att besöka missionsförsamlingar över i stort sett hela Peru, uppehöll sig Lobo Guerrero mestadels i Lima.⁵⁴⁷

Mogrovejos frånfälle 1607 innebar slutet på den missionära epok som inletts av Loaysa tre kvarts sekel tidigare, samtidigt som Guerrero två år senare blev den ärkebiskop i Peru som införde en syn på indianerna och missionen som hade sina rötter i ett helt annat tänkande. För dem som trodde på frivilliga, lascasianska metoder hade detta länge varit ett hotande alternativ. När nu en ny missionsstrategi infördes skedde det under tryck från en opinion inom kyrkan som sannolikt såg det som ett senkommet men ändå välkommet skifte bort från en väg karakteriserad av naivitet och godtrogenhet till en inriktning som byggde på en mer realistisk uppfattning om den religiösa verkligheten.

⁵⁴⁷ Vargas Ugarte II s. 300.

Kapitel 6. Sammanfattande diskussion: en präst utan stöd, en mission utan ledning

Att beröva människor deras land och deras politiska och ekonomiska självständighet har gjorts så många gånger och så långt tillbaka i tiden som historien förmår återge. Inte sällan har det skett snabbt och definitivt. Att de besegrades ursprungliga kulturella och andliga autonomi sedan satts under press och på sikt helt eller delvis uttraderats har ofta blivit en konsekvens av det militära nederlaget – dock inte alltid. Vicekungadömet Peru utgör ett exempel på att det inte är givet att den koloniala makten lyckas i sitt uppsåt.

Den här undersökningen behandlar den tidiga katolska missionen i Peru, 1540–1622, och dess försök att kristna ursprungsinvånarna i det som varit Amerikas största förspanska statsbildning, inkariket. Detta var för Spanien och den katolska kyrkan ett projekt som förutom sitt missionära syfte också var knutet till legitimeringen av den spanska erövringen av de amerikanska territorierna. Denna hade fått påvens välsignelse under förutsättning att Spanien åtog sig att vinna den amerikanska befolkningen för den kristna tron. Det var ett oåterkalleligt åtagande, utställt av den dåtida världens ledande världsliga makt till dess motsvarighet i den andliga världen.

Undersökningens syfte har direkt koppling till det faktum att missionen misslyckades. Med detta som utgångspunkt har det centrala problemet i avhandlingen varit att fastställa vilka missionens huvudaktörer var samt vilka bilder det samtida materialet återger av dessa, det vill säga den katolske missionären, den andinske indianen och den kyrkliga ledningen. De resultat min granskning lett fram till har jag sedan ställt mot dem som härrör från tidigare forskare, i synnerhet Rubén Vargas Ugarte och Pierre Duviols.

Undersökningen är indelad i tre perioder. Den första börjar omkring 1540 och slutar 1570, den andra sträcker sig fram till 1609, och den tredje sätter punkt 1622. Perioderna sammanfaller med händelser som på

olika sätt markerat förändringar i missionens strategi och tillkomsten eller frånfallet av personer med avgörande inflytande på dess utveckling. Där återfinns ärkebiskoparna för respektive period, vilka i hög grad satte sin personliga prägel på missionen under den samlade undersökningens förlopp: Gerónimo de Loaysa, Toribio de Mogrovejo samt Bartolomé Lobo Guerrero.

De bilder av missionens huvudaktörer som forskningen återgivit utgår i betydande utsträckning från de protokoll som kyrkan förde vid sina återkommande koncilier och synoder, ett källmaterial som även jag använt mig av och valt att benämna det konciliära. Jag har också studerat ett annat material, som jag kallar det icke-konciliära, vilket inte på samma sätt som mötesprotokollen varit styrt av kyrkan. Jag har där använt mig av en källa för respektive period skapad av i tur och ordning Garci Diez, Bartolomé Álvarez och José de Arriaga. Min målsättning har varit att med hjälp av det icke-konciliära materialet belysa missionen utifrån fler utgångspunkter än vad som hittills varit brukligt.

Det skall påpekas att sedan Rubén Vargas Ugarte och Pierre Duviols författade sina här aktuella verk, har det tillkommit källmaterial som öppnat för delvis nya perspektiv på missionen och dess aktörer. Jag syftar främst på Bartolomé Álvarez' krönika, vilken hittades först i slutet av det förra seklet. Hans skrift har lämnat information av en typ som tidigare saknats och som i sin syn på missionen och dess problem huvudsakligen utgår från den enskilde prästens perspektiv.

Min undersökning ifrågasätter de traditionella bilderna av aktörerna inom missionen och därmed bilden av det missionära projektet som sådant. Något som ursprungligen väckte mitt intresse för problematiken var den kritiska bild av den katolske missionären som ledande forskare återgav. Hur hade han som representant för den reformerade katolska kyrkan så snabbt kunnat förfalla till något som liknade ett förtridentinskt beteende? Mitt val att även inkludera bilden av indianen i denna studie har utöver sitt eget undersökningsvärde betydelse för att belysa prästens roll i missionen. Indianen framstår i de konciliära källorna och i litteraturen som ett passivt objekt för andras åsikter och handlingar, utnyttjad av representanter för det spanska samhället.

Enligt min uppfattning bär dessa bilder av prästen respektive indianen både drag av schablon och felaktighet. Jag har därför ägnat stor uppmärksamhet åt att avgöra frågan om de verkligen är rättvisande.

När jag granskat bilderna av missionens aktörer i det konciliära materialet och i forskningen, har jag funnit att en överhuvudtaget inte beskrivits – kyrkan. Kyrkan som institution och framför allt dess ledning har blivit mer eller mindre osynlig som aktör när missionens problem diskuterats. Till de båda aktörer kring vilka forskningens intresse i huvudsak kretsat, prästen och indianen, har jag i min undersökning därför lagt en tredje, kyrkan. För att kunna överblicka den missionära processen och förstå dess problem är det av stor vikt att observera den roll som den katolska kyrkan spelade. Vill man vinna kunskap om villkoren för missionärens arbete och handlande är det likaså av stor vikt att man inkluderar en studie av den kyrkliga ledningen och tilldelar denna rollen som aktör.

Den undersökning jag har genomfört ger ett klart stöd för en revidering av bilderna av missionens huvudaktörer. De tre separata rapporter som utgör det icke-konciliära materialet uppmärksammar på olika sätt de förutsättningar som påverkade missionen samt prästens och indianens roller i denna. Samtidigt visar de hur dessa förutsättningar till stor del bestämdes av den katolska kyrkan och dess ledning. Rapporterna bidrar också, vilket måste betonas, till att det konciliära materialet kan ses i ny belysning. Bartolomé Álvarez är den som beskriver missionen och dess aktörer mest ingående. Han sätter genomgående prästen, dennes arbetsprestation och personliga livsstil i relation till karaktären av hans uppdrag och den missionära miljö, den fysiska såväl som den psykiska, i vilken han verkade. Álvarez ser också andra aktörer i missionen: indianen, kyrkan, landets administrativa ledning och förvaltning är på olika sätt makt-havare vilkas betydelse han lyfter fram. För missionens slutgiltiga resultat är deras agerande det som sätter ramarna för missionärernas möjligheter att leva upp till de åtaganden de gjort.

Även om Álvarez gett oss ett material som i sitt slag är unikt, står det samtidigt inte ensamt. De andra två icke-konciliära rapporterna, författade av Garci Diez och Arriaga, är välkända dokument som studerats och använts i olika sammanhang, dock inte detta. I sin utformning och stil ger de en mindre personligt utformad karaktäristik av de problem som kännetecknade missionen samtidigt som de stärker huvuddragen i mycket av det som Álvarez' berättar och påstår.

Vilka bilder av missionens huvudaktörer kan jag då lyfta fram? Låt oss börja med prästen. Den traditionella och huvudsakligen negativa bild

man hittills fått av honom döljer en underliggande bild, en som är svårare att se men som inte desto mindre är den som bör få företräde. Denna senare utgår från kunskap om och beaktar både de generella omständigheter som skapat prästens arbetssituation i "las Indias" och de som var specifika för vicekungadömet Peru.

För den som studerar missionen är det givet att man måste ta hänsyn till att det i den verklighet där prästen verkade förelåg ett antal kritiska faktorer som bestämde villkoren för hans arbete och liv: den i vissa fall extremt påfrestande fysiska arbetsmiljön, kommunikationssvårigheterna, bristen på stöd från den egna organisationen, de ekonomiska problemen för den enskilde prästen samt labiliteten i ett samhälle under snabb uppbyggnad och radikal omvandling.

De fysiska problemen var i många fall sannolikt av övergående art – många av de unga prästerna anpassade sig efter en tid till den krävande omgivningen. Lika kortlivade var däremot inte de mentalt och kulturellt betingade förhållanden som prästen levde i. Mänsklig isolering, indianer som inte alltid var vänligt sinnade samt oberäkneliga, ofta korrupta spanska institutioner som i stället för att erbjuda stöd bidrog till att försvåra prästernas arbete, utgjorde faktorer som inte försvann. Många präster var sannolikt illa förberedda för det kulturella sammanhang de hamnat i. Att, till exempel, utan ordentlig språklig förberedelse komma till en mycket annorlunda miljö för att ta itu med en minst sagt kvalificerad arbetsuppgift, kunde säkerligen handlingsförlama även erfarna präster.

Att sedan indianerna, själva objektet för missionen, visade sig vara helt ointresserade av att byta religion och anamma en främmande kultur, utvecklades för prästerna till det sannolikt mest svårlösta problemet. Det var kanske inte alltid så lätt för dessa unga och, får man förmoda, relativt oprövade präster att, när detta stod klart och motgångarna i övrigt tornade upp sig, slaviskt följa alla påbud och regler. Álvarez anger både ekonomiska och olika personliga skäl till varför detta kom att gälla åtskilliga av hans kollegor i den andinska världen.

Om det fanns förklaringar till och möjligtvis också ursäkter för prästernas uppträdande, fanns det givetvis också präster som i allt väsentligt förtjänade kritik. Vissa hade valt prästbanan av andra skäl än andlig övertygelse. Beslutet att bli präst hade fortfarande för många bara varit en av ett antal alternativa karriärvägar. Trots att kyrkomötet i Trento beslutat om en rigorös kontroll för att sortera bort olämpliga kandidater till prästbanan hade sådana på olika sätt ändå lyckats ta sig in. Utsikten att

bli rik lockade män till Peru som i många fall var lika mycket lycksökare som präster.

Den enligt min uppfattning ensidigt negativa exponeringen av prästen, som kyrkan och vissa forskare gett uttryck för, har lett till att denne framstått som i princip ensam ansvarig för missionens problem. Sannolikt var han i betydande grad ”ensam” i det missionära arbetet men knappast ensam ansvarig för hur missionen utvecklades. Det fanns fler aktörer att avkräva ansvar.

På motsvarande sätt har bilden av indianen granskats. Den har då visat sig vara inte en utan flera bilder. I de kyrkliga dokumenten beskrivs indianen genomgående som ett passivt och viljelöst objekt för den spanska statens omsorg och mission. Med undantag för de religiösa och i någon mån politiska ledarna var indianerna en grupp som utnyttjats och utplundrats och som därför tilldelas en tydlig offerroll i det konciliära materialet. Denna bild skiljer sig påtagligt från den som presenteras av Álvarez men till viss del också Arriaga. I deras skrifter karakteriseras den stora majoriteten av indianer ofta som medveten och företagsam.

Indianernas roll och betydelse för missionens utveckling framstår som klart aktiv. Exempel på detta, som är allmänt omvittnade, är att de ofta tog initiativ till legala processer mot sina församlingspräster. Inte sällan samagerade indianerna med spanska institutioner utanför kyrkan, till exempel domstolarna, något som beredde prästerna stora svårigheter i deras verksamhet. Att de också kunde spela en roll på den politiska arenan visade med all tydlighet Taqui Onkoy-rörelsen vid 1500-talets mitt. Denna som var på väg att utvecklas till ett omfattande uppror med betydande inslag av politisk signifikans, är det mest kända exemplet på den kraft som hela indiansamhället under vissa omständigheter förmådde uppbringa. Indianernas fasthållande vid sina traditioner både avseende frågor om familjebildning, ritualiseringen av olika faser i jordbruket, begravningstraditioner och andra, för utomstående, svårbegripliga beteenden framstår inte heller som typiska för ett nedtryckt, initiativlöst folk.

Kyrkan hade tidigt utsett de indianska, hedniska prästerna till det ondas rot och centrum för motståndet mot missionen. Detta var bara delvis korrekt, vilket redan Álvarez hade klart för sig. Den över tid allt tydligare demonstrerade motviljan att acceptera den kristna läran var djupt förankrad bland indianerna. Den stora majoriteten bland dem spelade en mycket viktigare roll än den passiva, ganska medgörliga som de vanligtvis

gavs i det konciliära materialet. Detta förhållande blev viktigt att uppmärksamma när Ávila, Arriaga med flera i början av 1600-talet skulle förklara varför missionen misslyckats trots att man tagit ett antal religiösa specialister ”under behandling”.

Det skall tilläggas att de villkor under vilka missionen och dess företrädare arbetade inte var obekanta för flertalet inom den samtida kyrkan. Även om många bosatt sig i de av spanjorer dominerade större städerna, hade kyrkans företrädare på alla nivåer ändå tillräcklig kontakt med den omgivande verkligheten för att kunna se realistiskt på indianen och hans religiösa natur. Att detta ändå inte fick full genomslagskraft visas av att vissa missionspräster, inklusive Toribio de Mogrovejo själv, som i årtal reste och levde bland indianerna, inte såg det som andra såg eller trodde sig se: att indianerna inte var några verkliga kristna. Detta var ju i sig kanske inte konstigt. Självklart var det så att prästernas personliga, religiösa grundinställning avgjorde vad de såg och upplevde i sin omgivning.

Som sagts ovan hävdar jag att en aktör i missionen saknas, nämligen kyrkan. En bild av denna måste läggas till bilderna av prästen och indianen för att vi ska kunna förstå missionen och de problem den mötte. Kyrkan hade i det nära samarbetet med staten, ”det kungliga patronatet”, fått uppgiften att utrusta och leda det missionära projektet som var ambitiöst, kostsamt och prestigefyllt. I uppdraget låg att kyrkan skulle skapa förutsättningar för det missionära fältarbetet och tillföra resurser, mänskliga såväl som ekonomiska. Ansvar för den praktiska missionen bland indianerna var tveklöst också kyrkans. Detta innefattade att bemanna missionsförsamlingarna samt övervaka, stödja och vid behov ta de präster, som av olika skäl hamnat i problem, i upptuktelse.

Trots att det framstår som givet att det var kyrkan som hade huvudansvaret, blev det i den framställning som det konciliära materialet återger i stället prästen som, i takt med att problemen för missionen tornade upp sig, blev den aktör som fick ta först kritiken och sedan ansvaret. Härutöver och i kyrkans perspektiv var missionens problem i andra hand att tillskriva indianernas hedniska präster, vilka pekades ut som missionens verkliga stötestenar. Kyrkan själv nämndes dock inte i sammanhanget.

I synen på kyrkans roll i missionen ger de icke-konciliära källorna en bild av denna som avviker från de konciliära. Det icke-konciliära materialet riktar med varierande skärpa kritik mot kyrkans ledning. Den hade

inte agerat ansvarsfullt och den hade, i stället för att stödja präster som hamnat i trångmål, ofta lämnat dem mer eller mindre åt sitt öde. Det fanns till och med högre kyrkomän som utnyttjade sina missionärers belägenhet och försvårade en redan problematisk situation genom att pressa dem ekonomiskt. Något vars konsekvenser för kyrkan och för missionen man bara kan spekulera i – men som till exempel Álvarez uttryckte bestämda åsikter om – var att vissa högre präster blivit en del av den spanska förtryckar- och utsugarelit för vilken indianerna, trots allt tal om motsatsen, bara var objekt och verktyg för att den skulle kunna berika sig. Maktfullkomliga, nyrika biskopar, som levde som gifta, satte den moraliska ribban.

Det är intressant att se med vilket engagemang kyrkans ledning vid sina sammankomster ägnar sig åt en mängd detaljfrågor. Till exempel gäller detta hur man vill reglera tillämpningen av sakramenten i situationer när osäkerhet rådde om de indianer som berördes var kristna. Samtidigt tycks man sakna ett motsvarande intresse för analyser av missionens grundläggande problem och hur de uppstått.

En annan fråga med för missionen långtgående konsekvenser, som borde ha uppmärksammats, rör den kulturella avgrund som fanns mellan företrädare för det spanska samhället och indianbefolkningen. Man får inte glömma att det handlade om en mission där ett med fysiskt våld underkastat folk, nu också skulle kuvas mentalt och andligt. När den första chocken lagt sig, låg det nära till hands för indianerna att se den främmande religionen som en trojansk häst som nu skulle infiltrera deras andliga värld och tränga undan det som fanns kvar av intellektuell autonomi. Kulturskillnaden mellan erövrare och besegrade uppvisade en del mer synliga symptom som språk, boendeformer, hygien och samlevnadstraditioner. Andra, mer dolda skillnader, låg i synen på samhällsorganisation, respekten för och beroendet av naturen samt inte minst synen på det andliga.

En annan faktor, vars betydelse för missionen är svår att överblicka, är de inom kyrkan stridande uppfattningarna huruvida missionen skulle utformas enligt Bartolomé de las Casas eller Juan Ginés de Sepulvedas idéer, det vill säga den mjuka eller hårda linjen. Under sitt något mer än tioåriga förordnande 1569–1581 uppträdde vicekungen Francisco de Toledo som en övertygad motståndare till den mjuka linjen och pläderade för en övergång till en hårdare mission, något han dock inte lyckades uppnå.

Den inriktning och de metoder som ursprungligen introducerades och tillämpades av biskop Loaysa under hans långa ledarskap, bekräftades i stället av det tredje konciliet 1582–1583.

Efter det tredje konciliet skulle det dröja ytterligare tre decennier innan pendeln svängde över till förmån för en politik i linje med den som Toledo representerade. Den utlösande faktorn utgjordes av att kyrkans ledning år 1609 definitivt hade vunnit insikten att missionen inte hade lyckats kristna indianerna. Det var då Bartolomé Lobo Guerrero och Francisco de Ávila med stöd från den civila ledningen startade den nya typ av mission som gick under namnet ”la extirpación de la idolatría”. Dess missionsmetoder, som uppvisade betydande likhet med inkquisitionens, hade vissa rent repressiva inslag, därav namnet ”extirpación”. Tyngdpunkten i dess program låg på utrotning av hedniska seder och allt som gick att spåra till indianernas ursprungliga religiositet.

En grupp vars betydelse för missionen definitivt inte skall underskattas är jesuitorden. Denna hade kommit till Peru 1568 och byggde inom de närmaste åren upp en stark ställning i landet. Jesuiterna blev den gruppering inom kyrkan som under ledning av José de Acosta vid det tredje konciliet kraftfullt bidrog till att säkra en oförändrad huvudinriktning för missionen. Dess praktiska tillämpning baserades på jesuiternas paradgren, utbildning, i kombination med utsortering av nyckelgrupper inom indiansamhället, vilka skulle placeras i särskilda skolor som drevs av jesuiterna. Jesuitorden skulle visa sig ha förmågan att inta en huvudroll i missionen oavsett vilken inriktning denna gavs. Jesuiterna spelade en tung roll både intellektuellt och i det praktiska missionsarbetet även under extirpationsperioden från 1609 fram till 1622, trots att denna i teori och tillämpning representerade mycket av det som jesuiterna tidigare sagt sig vara motståndare till.

Missionens historia har i huvudsak redovisats av kyrkan och den närstående personer. Kyrkans perspektiv har blivit historiens i återgivningen av missionens problem och aktörer. Min undersökning klargör att en omprövning är nödvändig. Källmaterialet pekar på ett flertal omständigheter, vilka lyfter fram kyrkan som en aktör med en för missionen mycket betydelsefull roll. Källorna visar också att det ansvar för missionens misslyckande som kyrkan i det konciliära materialet lägger på prästen inte utgör hela bilden. Utan att friskriva missionären från ansvar utpekas kyrkan och dess ledning i det icke-konciliära materialet som en aktör

som i väsentliga avseenden bidrog till att missionen inte blev framgångsrik. Forskningen, som jag låtit bli representerad av Rubén Vargas Ugarte och Pierre Duviols, har underlåtit att med kritisk distans granska skuldbeläggandet av den vanlige prästen. Den har inte heller diskuterat kyrkans roll som aktör i relation till de problem som missionen hade. Forskningen har i stora drag övertagit kyrkans ensidiga bild av orsakerna till missionens misslyckande. Denna bild måste få ge vika för den som presenteras i föreliggande undersökning.

Summary

This study examines the early Catholic mission in Peru, 1540–1622, and its attempt to Christianize the indigenous population in what had been the greatest pre-colonial state in the Americas, the empire of the Inca. For Spain and the Catholic Church this endeavour was, aside from its missionary purpose, deeply bound up with the need to justify the Spanish conquest of American territories, which had been approved by the papacy only on condition that Spain undertook to win the American peoples for the Christian faith.

The general aim of my investigation is directly related to the fact that the mission failed. With this as the point of departure, the core problem of the thesis is to determine who the main protagonists of the mission were and how contemporary sources portrayed these characters, i.e., the Catholic missionary, the Andean Indian and the leadership of the Church. The results of this examination I have then contrasted with those of earlier scholars, Rubén Vargas Ugarte and Pierre Duviols in particular.

The study is divided into three chronologically organized parts with the first covering the years 1540 to 1570, the second extending to 1609 and the third ending in 1622. These phases correspond to events that in various ways have marked changes in missionary strategy and the arrival or departure of individuals with a decisive influence on its development. Among these we find three Archbishops who very much put their personal imprint on the mission throughout the period considered here: Gerónimo de Loaysa, Toribio de Mogrovejo and Bartolomé Lobo Guerrero.

The images of the mission's main protagonists given in previous research have very much been based on the minutes kept by the Church at its recurrent concilia and synods, a category of sources that I have also used and chosen to call "conciliar". In addition, I have studied another type of sources, the "non-conciliar", which unlike the first was produced beyond the direct control of the Church. For each phase, I have used one non-conciliar source written by, in turn, Garci Diez de San Miguel, Bar-

tolomé Álvarez and José de Arriaga. My goal has been to use the non-conciliar material to shed light on the mission from more perspectives than has hitherto usually been the case.

It should be pointed out that since Rubén Vargas Ugarte and Pierre Duviols wrote the works being referred to here, additional sources have been discovered that have opened up new possibilities of understanding the mission and its protagonists. Most of all I am thinking of the chronicle of Bartolomé Álvarez, which was found only at the end of the last century. His treatise has yielded information of a type previously missing from the discussion that, in its perspective on the mission and its problems, mainly takes the individual priest's point of view.

My investigation challenges the traditional images of the mission's protagonists and thus also the image of the missionary endeavour as such. Originally, what spurred my interest in the topic was the very critical portrayal of the Catholic missionary by leading scholars. The choice to include the image of the Indian in the study is motivated not only by its intrinsic value, but also because of its significance when examining the role of the priest in the mission. In both the conciliar sources and earlier research, the Indian appears as a passive object of the opinions and actions of others, constantly being taken advantage of by representatives of Spanish society.

When I have reviewed the images of the protagonists in the conciliar sources and in previous research, I have found that one of them is never even mentioned – the Church itself. As an institution, and its leadership in particular, the Church has become all but invisible when the problems of the mission are discussed. Hence, to the two figures around whom scholars' interests have mainly revolved so far, the priest and the Indian, I have added a third: the Church.

The investigation I have carried out clearly supports a re-evaluation of the images of the main protagonists of the mission. The three separate reports that constitute the non-conciliar sources give evidence, each in its own way, to the conditions that influenced the mission and the roles of the priest and the Indian within it. Also, they show how these conditions were to a large part determined by the words and actions of the Catholic Church and its leaders. Furthermore, these reports – and this must be emphasized – make it both possible and necessary to view the conciliar

sources in a new light. The one who describes the mission and its protagonists in most detail is Bartolomé Álvarez. He consistently relates the priest, his achievements (or lack thereof) and personal lifestyle to the nature of his assignment and the missionary environment, physical as well as psychological, in which he worked. Álvarez also observes other protagonists in the mission: the Indian, the Church, the Viceroyalty's civilian leadership and administration are all influential in various ways and he discusses their importance.

Although Álvarez has provided us with a source that in some respects is unique, it does not stand alone. The other two non-conciliar reports, written by Garci Diez and Arriaga respectively, are well known and have been studied in various contexts before but not the one analysed here. They give a less personal and colourful portrayal of the problems plaguing the mission, while at the same time supporting and confirming many of the main points in Álvarez' argument.

What, then, are the images of the mission's protagonists that we can discern? Let us start with the priest. The traditional and mainly negative image given of him so far conceals an underlying image, one that is more difficult to see but nonetheless is the one that should be given precedence. This latter image takes into account the general circumstances that defined the situation of the priest in "las Indias", as well as the specific conditions in the Viceroyalty of Peru.

For any student of the mission it is obvious that one has to consider that there were a number of critical factors determining the conditions of the priest's existence: a sometimes extreme work environment, unreliable communications, the lack of support from your own organization, financial hardships for the individual priest and the general instability of a newly formed society in constant and rapid transformation.

The physical problems were in many cases probably of a temporary nature – many of the young priests adjusted to the demanding environment after some time. The mentally and culturally defined circumstances in which he lived were not as transient. Human isolation, Indians who (understandably) were not always friendly and often acted unpredictably, frequently corrupt Spanish institutions that, instead of offering support, added to the difficulties of the priest's work – all these were factors that did not fade away. In all likelihood, many priests were also ill prepared for the cultural context in which they found themselves. Doubtless even

very experienced priests could be paralysed by, for instance, arriving in a completely different environment to carry out a highly qualified task without having received any proper language training.

The fact that the Indians, the actual object of the mission, turned out to be wholly indifferent to changing religions and adopting an alien culture, probably evolved into the most challenging problem for priests. When this dawned upon the mostly young and untested missionaries and other difficulties mounted, perhaps it was not always so easy to follow all the rules and regulations. Álvarez gives both financial and various personal reasons as to why this came to be true for many of his colleagues in the Andean world.

While there were explanations and possibly also excuses for the behaviour of the priests, naturally there were those who deserved criticism. Some had chosen the path of priesthood for other reasons than spiritual conviction. The decision to join the clergy was still, to many, one of a number of alternative career options. Despite the fact that the Council of Trent had decreed a rigorous screening process to weed out unsuitable candidates for the priesthood, such individuals were somehow still able to take up orders. The prospect of becoming rich attracted men to Peru who, in many cases, were fortune hunters as much as priests.

In my view, the disproportionately negative exposure of the priest by the Church and some scholars have led to him being seen as more or less single-handedly responsible for the problems of the mission. Probably he was, to a considerable degree, “alone” in the missionary work, but hardly the only party responsible for the development of the mission. There are others to be held accountable.

In a similar manner the image of the Indian has been examined. What has emerged is not one but several images. In the conciliar documents the Indian is regularly described as a passive, docile object of the care and the mission of the Spanish state. Excepting the religious and, to some extent, political leaders the Indians were an exploited and plundered group that were given a distinctive role as victim in the conciliar sources. This image is in marked contrast to the one presented by Álvarez but also, to some extent, Arriaga. In their writings the great majority of Indians often appear as resourceful and cunning.

The role and importance of the Indians for the development of the mission appears as decidedly active. A well-known example of this is

that they often initiated legal proceedings against their parish priests. In not so few cases the Indians acted in co-operation with civilian Spanish institutions, such as the courts, which contributed to the difficulties of the priests. They could also play a role in the political arena, as was clearly demonstrated by the Taqui Onkoy movement in the middle of the 16th century. On the verge of becoming a widespread rebellion with major political implications, this was the most widely recognized example of the force that the Indian community as a whole could muster in the right conditions.

At an early stage, the Church had pinpointed the Indian, “heathen” priests as the root of the evil and as the core of the resistance to the mission. This was only partially correct, as already Álvarez was aware. The reluctance to adopt Christianity that over time became increasingly apparent was deeply entrenched among the Indians. The great majority of them played a much more active role than the fairly submissive one they were usually assigned in the conciliar sources. This fact became important to observe when Ávila, Arriaga and others in the early 17th century tried to explain how the mission could have failed, despite having subjected a number of religious specialists to harsh treatment.

As suggested above, I argue that one main protagonist in the mission is missing so far, i.e., the Church. An image of the Church must be added to the images of the priest and the Indian in order to understand the mission and the challenges it faced. In its close collaboration with the state, “the Royal Patronage”, the Church had been charged with the task of equipping and leading an ambitious, costly and prestigious missionary endeavour. It entailed an obligation to create the necessary conditions for missionary fieldwork and to provide human as well as financial resources. Beyond any doubt, the practical responsibility for the mission also rested with the Church. This included staffing the mission parishes and overseeing, supporting and, when needed, disciplining those priests who had gone astray for various reasons.

Although it seems obvious that the main responsibility belonged to the Church, as the problems for the mission mounted it was instead the priests who were first criticized and later held responsible in the conciliar sources. In addition, and from the perspective of the Church, the difficulties encountered by the mission were to a lesser degree due to the heath-

en priests of the Indians, who were singled out as the real hurdles to missionary success. The Church itself was never mentioned here.

In their portrayal of the role of the Church in the mission, the non-conciliar authors differ from the conciliar sources. To varying degrees, the non-conciliar writings criticize the leaders of the Church, who had not acted in a responsible manner; instead of supporting priests in trouble, they had often left them more or less to their own fate. There were even senior Church officials who took advantage of the predicament of the missionaries and made an already difficult situation even worse by exploiting them financially. Some of the leading clergy, according to Álvarez, had become part of the same Spanish elite of exploitation and oppression to whom the Indians, despite all the rhetoric to the contrary, were only objects and a means to enrichment.

It is interesting to note the energy with which the Church discusses issues of the smallest detail at its meetings. One example of this was the question of how to regulate access to the sacraments in situations where it was uncertain whether the Indians concerned were even Christians. At the same time there does not seem to have been a corresponding interest in analysing the fundamental problems of the mission and how they had arisen. This also seems to apply to the challenges of bridging the cultural divide between Spaniards and the indigenous population.

Another factor, whose importance for the mission is difficult to gauge, is the tensions within the Church between the missionary policies advocated by Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda, i.e., the “soft” and the “hard” line. During his tenure as Viceroy of Peru, Francisco de Toledo acted as a committed opponent of the milder approach and argued for moving toward harsher mission methods, something he failed to achieve. The more cautious policy originally introduced and applied by Bishop Loaysa during his long leadership, was instead confirmed by the Third Council of Lima in 1582–1583.

After the Third Council more than three decades would pass before the tide more decisively turned in favour of an approach in line with that proposed by Toledo. This was prompted by the final realization of the Church leadership in 1609 that the mission had failed to convert the Indians to Christianity. It was at this point that Bartolomé Lobo Guerrero and Francisco de Ávila, supported by the civilian leaders, initiated the new type of mission known as “la extirpación de la idolatría”. Its methods,

which bore more than a passing resemblance to those of the Inquisition, had some clearly repressive aspects – hence the name “extirpación”. The program emphasized the extermination of heathen customs and anything that could be linked to the original religion of the Indians.

One group whose importance to the mission should not be underestimated is the Jesuits. They had arrived in Peru in 1568, and within a few years they established a strong presence in the country. Led by José de Acosta, the Jesuits heavily contributed to the decision of the Third Council to continue the existing (“soft”) missionary approach. Its practical application was based on one of the Jesuits’ strengths, education, combined with selecting certain key groups within Indian society that were placed in special schools. The Society of Jesus would also soon prove their ability to play a leading part in the mission no matter its direction; they had prominent positions, intellectually and in practical terms, during the extirpation period 1609–1622, despite the fact that this represented much of what the Jesuits had earlier claimed to be opposed to.

The history of the mission has mainly been told by the Church, and by those closely related to it. The perspective of the Church has become the predominant one in portrayals of the mission’s problems and protagonists. My investigation shows that a re-evaluation is necessary. The sources point to several circumstances that emphasize the Church as a protagonist with a decisive importance to the mission. The sources also show that the responsibility for the missionary failure that in the conciliar texts has been laid at the door of the priest is not the whole picture. Without in any way clearing the missionaries of that responsibility, in the non-conciliar sources the Church and its leaders emerge as a protagonist who in substantive ways contributed to the failure of the mission.

Earlier scholarship, here mainly represented by Rubén Vargas Ugarte and Pierre Duviols, has neglected to critically examine how blame has almost exclusively been placed at the feet of the ordinary priest. Neither has it discussed the role of the Church as a protagonist in relation to the problems of a dysfunctional mission. To a large extent, scholars have adopted the Church’s one-sided interpretation of the reasons for the mission’s failure. This interpretation must give way to the one offered in the present investigation.

Källor och litteratur

Källor

- Acosta, José de. *De procuranda indorum salute* (1588), utgiven av Francisco Mateos, Madrid 1952.
- Albornoz, Cristóbal. ”La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas” (1585), utgiven av Pierre Duviols. *Journal de la Société des Américanistes* 56:1 (1967).
- Álvarez, Bartolomé. *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú: Memorial a Felipe II (1588)*, utgiven av María del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles och Fermín del Pino Díaz, Madrid 1998.
- Arriaga, José de. *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú* (1621), utgiven av Enrique Urbano, Cuzco 1999.
- Concilios Limenses (1551–1772)*. 3 bd, utgiven av Rubén Vargas Ugarte, Lima 1951–1954.
- Diez de San Miguel, Garci. *Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año 1567*, utgiven av Waldemar Espinoza Soriano, Lima 1964.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. U.o., u.å.
- Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Utgiven av José María Soto Rábanos, Madrid-Salamanca 1987.

Litteratur

- Acosta, Antonio. ”Francisco de Ávila”. I: *Ritos y Tradiciones de Huarochiri: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, utgiven av Gerald Taylor, Lima 1987.

- Bakewell, Peter. "La Maduración del Gobierno del Peru en la década de 1560". I: Manuel Miño Grijalva (red.), *La Formación de América Latina: La Época Colonial*, México, D.F. 1992.
- Bode, Barbara. *No Bells to Toll: Destruction and Creation in the Andes*, New York 1990.
- Bradford Burns, E. *Latin America: A concise interpretive history*, Englewood Cliffs 1972.
- Castro-Klarén, Sara. "Discurso y transformación de los dioses en los Andes". I: Luis Millones (red.), *El Retorno de las Huacas: Estudios y Documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima 1990.
- Celestino, Olinda. "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos: 2. Evangelizaciones". *Gazeta de Antropología* 14 (1998), http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html (2010-11-20).
- Cook, Noble David. "Introducción". I: Noble David Cook (red.), *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*, Lima 1975.
- Cook, Sherburne F., och Woodrow Borah. *Essays in Population History*, 3 bd, Berkeley och Los Angeles 1971–1979.
- Davies, Nigel. *The Ancient Kingdoms of Peru*, London 1997.
- De Waal Malefijt, Annemarie. *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*, New York 1968.
- Dries, Angelyn. *The Missionary movement in American Catholic history*, New York 1998.
- Duviols, Pierre. *La Destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia)*, México 1977.
- Espinoza Soriano, Waldemar. "Biografía de Garci Diez de San Miguel: Corregidor y Visitador de Chucuito". I: Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año 1567*, utgiven av Waldemar Espinoza Soriano, Lima 1964.
- Gibson, Charles. *España en America*, Barcelona 1977.
- Gottschalk, Louis. "Catholics and Protestants in Europe". I: Louis Gottschalk, Loren C. MacKinney och Earl H. Pritchard, *History of Mankind: Cultural and Scientific Development* bd 4, *The Foundations of the Modern World*, London 1969.
- Griffiths, Nicholas. *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, Norman, Okla 1995.

- Hanke, Lewis. "The Dawn of Conscience in America". I: Lewis Hanke (red.), *History of Latin American Civilization: Sources and interpretations* bd 1, *The Colonial Experience*, Boston 1967.
- Hanke, Lewis. "Viceroy Toledo's Attack on Inca Rule". I: Lewis Hanke (red.), *History of Latin American Civilization: Sources and interpretations* bd 1, *The Colonial Experience*, Boston 1967.
- de la Hera, Alberto. "El Regio Patronato Indiano y la planificación de la labor evangelizadora por Fernando el Católico". I: *Congreso de Historia del Descubrimiento (1492–1556): Actas* bd 4, Madrid 1992.
- Irigoyen López, Antonio, och José Jesús García Hourcade. "Notas para un Análisis de la Problemática Religiosa en la España de Felipe II". *Revista Mirandum* 12, <http://www.hottopos.com/mirand12/antjos.htm> (2010-11-17).
- Jones, Martin D.W. *The Counter Reformation: Religion and Society in Early Modern Europe*, Cambridge 1995.
- Kaulicke, Peter. *Memoria y muerte en el Perú antiguo*, Lima 2000.
- Kermele, Nejma. "L'hétérodoxie indigène au cœur des conflits intra-sociaux dans le Pérou colonial: perception et analyse de Bartolomé Álvarez, doctrinero de la fin du XVIème siècle". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios 2009, <http://nuevomundo.revues.org/56562> (2010-11-20).
- Levillier, Roberto. *Don Francisco de Toledo, Supremo Organizador del Peru*, Madrid 1935.
- Lissón Chávez, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú*, 5 bd, Sevilla 1943–1947.
- Lundberg, Magnus. *Unification and Conflict: The church politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554–1572*, Uppsala 2002.
- Mabry, Donald J. *Colonial Latin America*, Coral Springs, Fla 2002.
- Maccormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and imagination in early colonial Peru*, Princeton 1991.
- Millones, Luis. *Peru Colonial De Pizarro a Tupac Amaru II*, Lima 1995.
- Mills, Kenneth. *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean religion and extirpation*, Princeton 1997.

- Morales Padrón, Francisco. *Gran Enciclopedia de España y América* bd 4, *El descubrimiento*, Madrid 1983.
- Murra, John W. "Una apreciación etnológica de la Visita". I: Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año 1567*, utgiven av Waldemar Espinoza Soriano, Lima 1964.
- Mörner, Magnus. *The Andean Past: Land, Societies and Conflicts*, New York 1985.
- Pärssinen, Martti. *Tawantinsuyu: The Inca state and its political organization*, Helsingfors 1992.
- Perez Fernández, Isacio. *El Anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas*, Cuzco 1995.
- Rábanos, José María Soto. "Sínodos de Lima de 1613 y 1636". I: *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, utgiven av José María Soto Rábanos, Madrid-Salamanca 1987.
- Retsö, Dag. *Femhundra år av latinamerikansk historia. Inget sammanbrott, inget genombrott*, Lund 2010.
- Rowe, John Howland. "The Incas under Spanish colonial institutions". *Hispanic American Historical Review* 37:2 (1957).
- Saranyana, Josep Ignasi, et al. *Historia de la Teología Latinoamericana del 1, Siglos XVI y XVII*, Pamplona 1996.
- Spalding, Karen. *Huarocharí: An Andean Society under Inca and Spanish rule*, Stanford 1984.
- Trimborn, Hermann. "South Central America and the Andean Civilizations". I: Walter Krickeberg et al, *Pre-Columbian American Religions*, New York 1969.
- Urbano, Henrique. "Estudio preliminar y notas". I: José de Arriaga, *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*, utgiven av Henrique Urbano, Cuzco 1999.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 bd, Lima 1953–1962.
- Villarías Robles, Juan J.R. "Introducción a Bartolomé Álvarez como etnógrafo". I: Bartolomé Álvarez, *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú: Memorial a Felipe II (1588)*, utgiven av María del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles och Fermín del Pino Díaz, Madrid 1998.

Villarías Robles, Juan J.R., och María del Carmen Martín Rubio. "Sobre el autor". I: Bartolomé Álvarez, *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú: Memorial a Felipe II (1588)*, utgiven av María del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles och Fermín del Pino Díaz, Madrid 1998.