

## Discursos sobre la pervivencia y el combate a la transgresión religiosa en las misiones jesuíticas de Chiquitos (Alto Perú, 1691-1720)<sup>1</sup>

**Ismael Jiménez Gómez**

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (UNAM)

E-mail: ismael050894@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0900-9311>

<https://dx.doi.org/10.5209/rcha.101930>

Recibido: 31 de marzo de 2025 • Aceptado: 20 de junio de 2025

**ES Resumen:** El objetivo del presente artículo es analizar el carácter discursivo del fenómeno de la transgresión religiosa en las misiones jesuíticas de Chiquitos, contenido en las cartas *anuales* de la provincia jesuítica de Paraguay (entre 1691y 1720), haciendo énfasis en el pecado de la idolatría y los medios retóricos necesarios para hacerle frente al fenómeno de la influencia demoníaca. Consideramos que el análisis de esta documentación en una etapa primigenia permite reconstruir algunas narrativas referentes al proceso de adoctrinamiento entre los indios de la frontera altoperuana. Se busca explicar las características de una retórica oficial que conformó un conjunto de saberes y conocimientos misioneros legitimadores del proyecto jesuítico y que, en esencia, se encontraban en estrecha sintonía con el dominio político ejercido por la Monarquía Hispánica en sus territorios de ultramar.

**Palabras clave:** Jesuitas; misiones; transgresión; idolatría; Chiquitos; Siglo XVIII.

## **ENG Discourses on survival and the fight against religion transgression in the Jesuit missions of Chiquitos (Upper Peru, 1691-1720)**

**Abstract:** The objective of this article is to analyze the discursive character of the phenomenon of religion transgression in the Jesuit missions of Chiquitos, contained in the letters annuities of the Jesuit province of Paraguay, during its first decades of existence (1691-1720), emphasizing the sin of idolatry and the rhetorical means necessary to confront the phenomenon of demonic influence. We consider that the analysis of this documentation at an early stage allows us to reconstruct some narratives concerning the process of indoctrination among the Indians of the Alto Peruvian frontier. We seek to explain the characteristics of an official rhetoric that formed a set of missionary knowledge and wisdom that legitimized the Jesuit project and that were closely in tune with the political dominion exercised by the Hispanic Monarchy in its overseas territories.

**Keywords:** Jesuits; missions; transgression; idolatry; Chiquitos; 18<sup>th</sup> century.

<sup>1</sup> Este trabajo fue elaborado gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México (POSDOC), en el marco del proyecto “Transgresión y saberes jesuíticos misioneros en las fronteras de la cristiandad. El caso de los Llanos de Chiquitos (1691-1767)”, bajo la asesoría de la Dra. Magdalena Vences Vidal.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El establecimiento de las misiones jesuíticas de Chiquitos. 3. Retórica misionera sobre la transgresión en las misiones chiquitanas. El caso de la idolatría. 4. Dispositivos narrativos para el combate a la transgresión: el sermón de misión y la figura martirial. 5. Conclusión. 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Jiménez Gómez, I. (2025). Discursos sobre la pervivencia y el combate a la transgresión religiosa en las misiones jesuíticas de Chiquitos (Alto Perú, 1691-1720). *Revista Complutense de Historia de América* 51(2), 405-424.

## 1. Introducción

En el diario sobre la misión itinerante realizada entre los indios *manasicas* y *paunacas* (1707), el jesuita Francisco Lucas Caballero (1661-1711)<sup>2</sup> daba cuenta del fenómeno religioso y los saberes ancestrales de algunas parcialidades indígenas que habitaban las reducciones jesuíticas de Chiquitos, establecidas en la franja oriental del Alto Perú desde 1691. A través del despliegue retórico contenido en uno de sus sermones, el misionero buscaba persuadir a los denominados “neófitos” en la fe para que se adhirieran al proyecto reduccional que la provincia paraguaya de la Compañía de Jesús intentaba consolidar en aquellas fronteras, especialmente para combatir las acciones realizadas por los *maponos* o hechiceros de avanzada edad. A través de la destrucción de supuestos objetos relacionados con la idolatría, intentaba ponerle fin a la influencia demoniaca que pervivía entre sus habitantes:

Y yo, al pie de la cruz, les hice una plática de los misterios y excelencias de Nuestro Señor Jesucristo, afeando a sus dioses, descubriendo sus mentiras y engaños. Y, aquí en público, convencí al mapono principal, y viejo, que al principio se me hacía desentendido. Estaba todo el pueblo oyéndome con notable atención y gusto, especialmente cuando trataba de la creación del mundo, [la] caída de los ángeles y su castigo en el infierno y fuego eterno por haber sido rebeldes a Dios: porque en este punto hacen concepto de la falsedad de sus dioses. [...] al fin mandé que, para desterrar del todo los demonios, me trajesen de los templos, que eran cuatro, las esteras y velos detrás de los cuales dan sus oráculos los Tinimaacas, los vasos en que beben dichos dioses, y otros trastos. Y haciendo una hoguera en medio de la plaza, cerca de la cruz, los arrojé en ella y los quemé con admiración de los gentiles de que no temiese a sus dioses, con rabia de los demonios y gozo de los ángeles<sup>3</sup>.

A pesar de la pervivencia de la influencia demoniaca, Caballero consideraba que los chiquitos conservaban virtudes que los volvían aptos para recibir la doctrina cristiana, destacando su “docilidad” y su propia voluntad para aprender lo que se les enseñaba. En este sentido, la insistencia sobre la pervivencia de un posible culto idolátrico podría ser una estrategia retórica que justificaba la labor pastoral jesuítica en el ámbito de la frontera americana y, a su vez, aportaba a la construcción de un saber misionero que daba cuenta de aquellas prácticas que podían ser toleradas o erradicadas.

<sup>2</sup> Retomando algunos aspectos biográficos, el padre Lucas Caballero nació el 17 de octubre de 1661 en Villamueva de la Cueva, ubicada al oeste de Palencia, perteneciente a la comunidad de Castilla y León en España. Ingresó al colegio de San Ambrosio de Valladolid, pasando al noviciado jesuita de Villagarcía de Campos en 1678. Se embarcó en Sevilla el 18 de septiembre de 1680 con destino al puerto de Buenos Aires, en donde realizaría una serie de trabajos misionales entre los indios pampas y al sur de la ciudad de Córdoba. Posteriormente, pasaría a la tierra de los chiriguano y los chiquitos, en donde recibiría el martirio el 18 de septiembre de 1711. Ver Page, 2011: 99-118.

<sup>3</sup> Diario y relación de la cuarta misión hecha en la nación de los manasicas y en la nación de los paunacas nuevamente descubiertos, año de 1707, por el padre Lucas Cavallero. Con la noticia de los pueblos de las dos naciones, y se da de paso noticia de otras naciones. Misión de San Javier de Chiquitos,<sup>24</sup>-I-1708. Archivum Romanum Societatis Iesu [Italia] (en adelante ARSI), Provincia Paraquariae, Leg. 12, f. 39r.

Para la sociedad establecida por Íñigo de Loyola y aprobada por la sede vaticana en 1540, la escritura representaba un lugar de memoria apologética y propagandística. Era una herramienta efectiva que legitimaba su obra educativa y misionera en todos los territorios del “orbe conocido”. En ese sentido, se puede considerar que los textos jesuíticos, tanto oficiales como privados, pueden superar la visión historiográfica que los consideraba como meras fuentes de información o de datos concretos para la reconstrucción del pasado colonial<sup>4</sup>. La retórica contenida en ellos permite vislumbrar una forma de integración que legitimaba el dominio de la Monarquía Hispánica en los confines americanos, a través de instituciones religiosas como la misión. En estos espacios geográficos, los misioneros construyeron narrativas específicas sobre la cultura material, las costumbres y las cosmovisiones de las sociedades indígenas. A pesar de que no expresaban una realidad concreta, estos discursos eran útiles para establecer algunas adaptaciones a la metodología misionera<sup>5</sup>.

Buena parte de este contenido discursivo se plasmó en la correspondencia, la cual tenía como base las famosas cartas *annuas* o *litterae annuae*. Estos documentos eran elaborados con el objetivo de informar al preposición general, la máxima autoridad de la Compañía de Jesús establecida en Roma, el progreso material y espiritual de cada una de las provincias americanas<sup>6</sup>. Su contenido mostraba un balance cíclico de las actividades educativas y pastorales fomentadas por las autoridades jesuíticas locales, destacando los provinciales, los rectores de colegios y los superiores de misión. Por esta razón, constituyen marcos de referencia que ayudan a complementar la información contenida en otras fuentes, como las crónicas, las historias generales, los diarios personales o las relaciones de viaje.

Al conformarse como recursos de comunicación, las *annuas* representaban una imagen coherente de la actividad educativa y misionera. En términos concretos, enfatizaban la facultad y la disposición que manifestaba el misionero para realizar su labor en lugares desconocidos y ajenos a su propia realidad. Sin embargo, se debe ser cauteloso cuando se trabaja con este tipo de documentos, pues reflejaban narraciones que pasaban por la pluma del provincial, su secretario y otras autoridades de mayor jerarquía<sup>7</sup>. En ese sentido, pueden ser comprendidas como formas discursivas<sup>8</sup> que cumplían una función selectiva de contenidos que guiaban las expectativas de los lectores, por lo que podían ser modificadas según los intereses particulares motivados por las autoridades y el contexto en que desenvolvían. De igual modo, eran documentos sistematizados por sujetos, en su mayoría, ajenos a la experiencia misionera. Lo verdaderamente relevante para estos últimos era desplegar cierta propaganda sobre la gesta misionera, conservar la memoria de la orden y fomentar posibles vocaciones<sup>9</sup>.

Así, el contenido de la correspondencia daba cuenta de una experiencia particular y propia del mundo conocido. Bajo estas características narrativas, podría resultar conveniente recordar a Hayden White, quien apuntaba que la escritura se constituye como un *metacódigo universal*, en cuya base pueden transmitirse mensajes transculturales acerca de la naturaleza de una realidad determinada<sup>10</sup>.

El objetivo del presente artículo es analizar el carácter discursivo relativo al fenómeno de la transgresión en las misiones jesuíticas de Chiquitos, contenido en las *annuas* de la provincia

<sup>4</sup> Cargnel, 2019: 40.

<sup>5</sup> Wilde, 2011.

<sup>6</sup> El desarrollo de este género epistolar se consolidó durante el generalato de Claudio Aquaviva (1581-1615). Durante su mandato, se preocupó por fomentar la escritura de letras o cartas que daban a conocer el trabajo pastoral de los misioneros en todas sus provincias. La reescritura de estos documentos representaba una acción útil para la confección de una identidad propia para la orden. En ese sentido, es importante destacar el aspecto edificante al interior de la escritura misionera, el cual buscaba no solo exaltar la empresa pastoral, sino también el heroísmo de sus operarios y a la Compañía como medio de propaganda y defensa del catolicismo tridentino. Ver Vega, 2017: 87; Zermeño, 2008: 21.

<sup>7</sup> Vega, 2023: 256.

<sup>8</sup> Chinchilla, 2014: 16-19.

<sup>9</sup> Palomo, 2005: 123.

<sup>10</sup> White, 1992: 17.

jesuítica de *Paraquaria*, durante sus primeros decenios de existencia (1691-1720). Si bien es un primer acercamiento respecto al marco temporal, consideramos que el análisis de esta documentación en una etapa primigenia para el caso chiquitano permite reconstruir algunas funciones discursivas referentes al proceso de adoctrinamiento entre los indios de la frontera altopezuana. Así mismo, se buscan explicar las características de una construcción retórica oficial que constituía un conjunto de saberes y conocimientos legitimadores del proyecto misionero y que, en esencia, representaban el dominio ejercido por la Monarquía Hispánica en sus territorios de ultramar. Para llevar a buen puerto nuestro análisis, hemos dividido el trabajo a partir de las siguientes temáticas: el establecimiento de las misiones jesuíticas de Chiquitos, la retórica sobre la pervivencia de la transgresión y los dispositivos narrativos para el combate y la erradicación de dicho fenómeno.

## 2. El establecimiento de las misiones jesuíticas de Chiquitos

En términos geográficos, la provincia de Chiquitos corresponde a un área situada en el actual oriente boliviano (departamentos de Santa Cruz y Beni), que se extiende hacia los límites del piedemonte andino por el oeste, el curso naciente del río Paraguay del lado este, la región de los Moxos al norte y los cursos de los ríos Guapay y Parapetí por el sur. Durante el siglo XVI, la Real Audiencia de Charcas intentó establecer ciertos límites ubicándola entre “las colinas situadas al septentrión del Guaporé o Iténez, el río Paraguay, los llanos del Chaco Boreal [al sur] y el río Grande o Guapay, a cuya orilla opuesta se extendían los campos del Grigotá”<sup>11</sup>.

Como consecuencia de su lejanía respecto a los principales centros urbanos del Alto Perú, como Santa Cruz de la Sierra o la Villa Imperial del Potosí, el territorio chiquitano fue considerado una zona de frontera<sup>12</sup>, al menos desde la visión hispánica. Tanto el factor geográfico como el escaso conocimiento de las parcialidades indígenas que habitaban la provincia, fomentaron cierto imaginario que hacía referencia a una frontera indómita e inexplorada. Cuando hablamos de esta categoría conceptual, que puede ser polisémica, nos referimos a un constructo cultural cuyas bases se encuentran principalmente en los factores económicos del dominio colonial<sup>13</sup>. Para el caso en cuestión, los chiquitos se encontraban excluidos de las redes mercantiles y los circuitos comerciales que se habían establecido en los territorios más australes del virreinato peruano, lo que los convertía en sujetos marginados ante los ojos de las autoridades civiles y eclesiásticas. Posteriormente, con la llegada de los misioneros jesuitas, a finales del siglo XVII, tendría lugar un proceso de reconocimiento del “otro”, a través del fenómeno de la alteridad, que buscaba destacar aquellas cualidades que daban cuenta de la existencia de un colectivo social, más allá de la existencia de distintas parcialidades lingüísticas.

Sin embargo, en el período prehispánico, la Chiquitanía se había consolidado como un enclave natural entre las culturas fluviales del Río de la Plata, las desembocaduras de los afluentes amazónicos y el piedemonte andino<sup>14</sup>. Como consecuencia de este entrecruzamiento regional, se constituyó un lugar de intercambio comercial y de continua confrontación entre algunos pueblos chiriguano y otros de lengua quechua-aymara y guaraní.

En términos políticos, el establecimiento de las misiones jesuíticas respondía a una clara política monárquica con base en ciertos elementos. El primero era el control de la fuerza de trabajo que permitía la defensa de la frontera hispánica ante la amenaza lusitana, representada por los contingentes cazadores de mano de obra esclava, conocidos como *bandeirantes*. El segundo era

<sup>11</sup> Respecto el nombre de Grigotá, se recomienda revisar la relación del cura de Mataka, Don Diego Felipe de Alcaya. S. I., 1605. Archivo General de Indias [España] (en adelante AGI), Audiencia de Charcas, 21.

<sup>12</sup> Durante el período moderno, las fronteras eran consideradas como proyectos reflejados en el ejercicio de los poderes establecidos, delimitados por los gobiernos locales, que buscaban preservar la seguridad para la Monarquía Hispánica ante la amenaza o el ataque de agentes externos. En este sentido, se trataba de espacios donde se desplegaban distintas estrategias de contienda o mediación entre los principales actores políticos y sociales. Ver: Mantecón – Truchuelo, 2016: 21.

<sup>13</sup> Barth, 1969: 16.

<sup>14</sup> Radding, 2008: 72.

el interés de las autoridades locales en la pacificación de otras parcialidades indígenas de la región, como eran los chiriguano<sup>15</sup> que habitaban al sur de la ciudad de Santa Cruz, sobre los cursos de los ríos Pilcomayo, Bermejo y Guapay. Al conformarse como grupos aliados a los intereses gubernamentales, los indios chiquitos podían ayudar a establecer nuevas gestiones con los grupos “hostiles” y convencerlos de adherirse al proyecto reduccional. Era más redituable para la Corona, en términos económicos, destinar recursos materiales y humanos a las misiones religiosas que a otras instituciones de carácter bélico, como lo eran las guarniciones militares<sup>16</sup>.

Por otro lado, el discurso que los jesuitas mantenían sobre las sociedades locales que habitaban en los márgenes altoperuanos podía representar un punto a su favor. En Potosí, el jesuita Diego de Samaniego (1542-1627), destinado al colegio de Santa Cruz de la Sierra, escribió una carta dirigida al prepósito Claudio Acquaviva en la que confesaba sus deseos de encontrar a los famosos incas “trasandinos” que habitaban los reinos de Moxos, el Gran Dorado y Paititi<sup>17</sup>. Por otro lado, en 1597 los jesuitas se verían beneficiados con el apoyo real otorgado por el monarca Felipe II para que se hicieran cargo de administrar las fronteras orientales altoperuanas que hasta ese momento se desconocían<sup>18</sup>, destacando las regiones australes de Chile, Tucumán y Paraguay.

En términos religiosos, la evangelización jesuítica en Chiquitos tuvo un claro antecedente en la entrada que realizaron algunos misioneros desde el colegio de San Miguel, establecido en la villa de Tarija a fines del siglo XVII. Como ya se señaló, la consolidación de esta institución tuvo dos motivaciones: la reducción de los ya citados chiriguano<sup>19</sup> y la exploración del territorio bañado por los ríos Guapay, Bermejo y Pilcomayo, con el fin de encontrar una vía o comunicación más directa entre la gobernación del Paraguay y la audiencia de Charcas. Retomando al cronista Juan Patricio Fernández, misionero jesuita y autor de la famosa *Relación historial de las misiones de Chiquitos* (1723), los chiriguano<sup>20</sup> se caracterizaban por tener un “genio inconstante, más de lo que se puede creer, mudables a todo viento, no guardan la palabra que dan; hoy parecen hombres, y cristianos, y mañana apóstatas y animales, amigos de todos, aún de los españoles, cuando les está a cuento, para sus intereses; pero por la más leve causa rompen la amistad”<sup>21</sup>.

Siguiendo a Giudicelli, este tipo de construcciones narrativas se configuraron como uno de los principales motores de la construcción simbólica de la frontera americana, a través de la diseminación de la categoría del indio “bárbaro” o “indómito” como el opuesto negativo de la civilización occidental<sup>22</sup>. En la realidad, los chiriguano<sup>23</sup> mantenían un sistema político encabezado por líderes o caciques que ejercían su influencia durante ciertos momentos coyunturales, como podía ser la guerra entre naciones. Además, acostumbraban a asentarse en poblados fijos y fortificados, ubicados en suelos estables que permitían una producción agrícola con excedentes durante ciertos períodos del año<sup>24</sup>.

El 20 de junio de 1690 comenzó la exploración encabezada por el jesuita canario José Francisco de Arce (1651-1715) hacia los ríos Pilcomayo y Bermejo, desde el colegio de San Miguel de Tarija. En palabras del misionero, los chiriguano<sup>25</sup> pensaban que los padres los esclavizarían al igual que los españoles locales, además de que les obligarían a pagar aranceles por casarlos y enterrarlos cuando murieran, entre otras prerrogativas<sup>26</sup>. Sin embargo, la retórica jesuítica contenida en una de las *annuas* de la provincia paraguaya enfatizaba en que algunas parcialidades mostraron mayor disposición para reducirse en poblados similares a misiones, con el objetivo de

<sup>15</sup> El origen de los chiriguano<sup>27</sup> se remonta a grupos de migrantes guaraníes (autodenominados “ava-guaraníes”) quienes huyeron de las nuevas jefaturas surgidas entre los grupos tupí y guaraní del Brasil y Paraguay. El término fue utilizado en sentido peyorativo para definir y clasificar a los “indios de guerra” que habitaban aquellos espacios marginales. Ver: Coello, 2007: 153.

<sup>16</sup> Lopes, 2014: 66.

<sup>17</sup> Coello, 2007: 155.

<sup>18</sup> *Ibidem*: 169.

<sup>19</sup> Fernández, 1726: f. 9.

<sup>20</sup> Giudicelli, 2005: 157-176.

<sup>21</sup> Page, 2013: 194.

<sup>22</sup> Carta annua de la provincia de Paraguay desde el año 1689 hasta 1700 enviadas por el padre Ignacio Frías, procurador, a Tirso González. Córdoba del Tucumán, 1705. ARSI, Provincia Paraquariae, Leg. 9, f. 308r.

protegerse de la amenaza esclavista, tanto hispánica como portuguesa<sup>23</sup>. Así mismo, la narrativa enfatizaba en esta política padecida por las parcialidades chiriguanas y que era promovida por los mismos gobernadores cruceños, para quienes “el principal negocio [...] era el tráfico de esclavos indios, recogidos por las llamadas malocas que anualmente hacían invadiendo las poblaciones indias y vendidos después allí y en el restante Perú por 100 patacones a la cabeza”<sup>24</sup>.

A pesar de los progresos espirituales manifestados en la narrativa jesuítica, el gobernador Agustín Arce de la Concha (1691-1692) aconsejó a los jesuitas residentes en Tarija el establecimiento de misiones entre los chiquitos, quienes eran más pacíficos que los chiriguanos, pues habían solicitado misioneros desde décadas anteriores. El padre Arce retornó al colegio establecido en dicha ciudad, portando dos cartas escritas por De la Concha para cumplir con la nueva enmienda: una dirigida al provincial del Paraguay, Gregorio de Orozco, y otra para el prepósito Tirso González. Sin esperar respuesta desde Roma, la autoridad jesuítica local dio su conformidad para fundar nuevas misiones en la provincia chiquitana<sup>25</sup>. Así, el misionero partió de Tarija en diciembre de 1691 y, en compañía de su coetáneo Antonio de Rivas, llegó a un paraje habitado por indios de la familia piñoca, en donde se desarrollaba una fuerte epidemia de viruela. En dicho lugar, erigió una cruz y dio por fundada la reducción de San Francisco Xavier de los Piñocas<sup>26</sup>, primera misión en territorio chiquitano.

Para garantizar la sustentabilidad de las nuevas poblaciones, en 1705, el padre procurador de la provincia del Paraguay, Francisco Burgués, solicitaba al Consejo de Indias algunas enmiendas en materia económica y con relación a la participación de los indios chiquitos en los cuerpos de milicia que tenían como principal fin la protección militar del territorio misionero:

Que a los misioneros de los chiquitos se les asigne y pague por cada religioso de los que asistieren con 350 pesos al año y que se les pague de la misma contribución de los indios, o en su defecto de la real hacienda que ingresaban a las cajas del Potosí, que se conceda sínodo a los misioneros de las nuevas reducciones, que se mande a los gobernadores y sus tenientes que no saquen a los indios de sus reducciones sin precisa necesidad de su servicio, que se mande a los gobernadores que a la llegada del invierno, los chiquitos puedan volver a sus reducciones, que se les pague con justicia cuando eran enviados al servicio y la guerra, y que todos los siniestros informes contra los indios y sus doctrineros sean mostradas al procurador del Paraguay o al de Indias, antes de enviar al Consejo [de Indias]<sup>27</sup>.

De esta manera, el complejo misional de Chiquitos se conformó como el segundo proyecto pastoral entre indios “infieles” que la Compañía de Jesús estableció en el Alto Perú, siguiendo a las misiones de Moxos. Para la década de 1760 llegaron a ser diez: San Francisco Xavier, San Rafael, San José, San Juan Bautista, Santa Ana, Nuestra Señora de la Concepción, San Miguel, San Ignacio, Santiago Apóstol y Santo Corazón de Jesús (Figura 1). Cabe señalar que los pueblos se fundaron de manera escalonada hacia el oriente, en dirección del río Paraguay, con el fin de encontrar una ruta de comunicación más directa entre Santa Cruz de la Sierra y la villa de Asunción<sup>28</sup>. Al mismo tiempo, las autoridades cruceñas vislumbraban la posibilidad de que las misiones se consolidaran como un escudo de contención necesario para la ciudad española frente a las invasiones lusitanas que provenían desde el curso del río Paraguay. Por otro lado, se buscaba imponer un freno a las entradas hispánicas que buscaban mano de obra indígena para el servicio personal<sup>29</sup>, aunque esto no siempre se cumplía.

<sup>23</sup> Martínez, 2015: 138.

<sup>24</sup> Carta annua de la provincia de Paraguay desde el año 1689 hasta 1700 enviadas por el padre Ignacio Frías, procurador, a Tirso González. Córdoba del Tucumán, 1700. ARSI, Provincia Paraquariae, Leg. 9, f. 308v.

<sup>25</sup> Baptista, 2007: 56.

<sup>26</sup> Page, 2012: 183.

<sup>27</sup> Citado en Tomichá, 2017: 491.

<sup>28</sup> Baptista, 2007: 57.

<sup>29</sup> Avellaneda, 2017: 416.



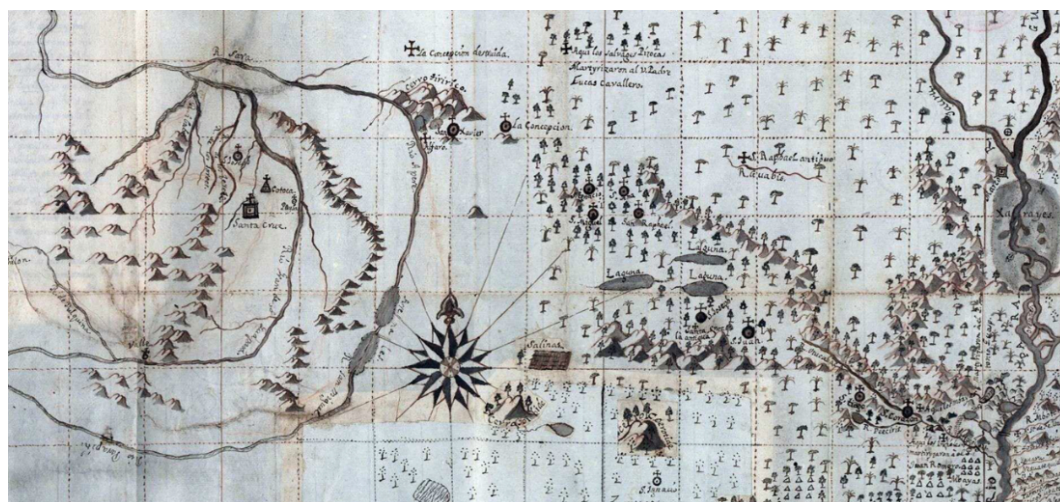


Figura 1. El complejo misional de Chiquitos y sus alrededores, al momento de la expulsión jesuita de 1767 (Detalle)<sup>30</sup>.

A pesar de la consolidación misionera, los chiquitos no abandonaron su hábito guerrero. Al servicio de los misioneros, continuaron realizando estas prácticas con un nuevo objetivo: atraer, persuadir y cautivar posibles parcialidades que se anexaran al proyecto reduccional. Como señala la Avellaneda, la incorporación de individuos al cuidado de los jefes de familia mantuvo la práctica tradicional de obtención de esclavos como botín de guerra. En este sentido, las alianzas establecidas con los jesuitas representaron una clara estrategia de supervivencia ante el dominio hispánico, que permitió a los caciques ampliar sus parcialidades y reforzar su superioridad política<sup>31</sup>. A su vez, los misioneros aprovecharon las inclinaciones guerreras de estos individuos para aumentar la población reduccional y expandir su proyecto misionero.

### 3. Retórica misionera sobre la transgresión en las misiones chiquitanas. El caso de la idolatría

Retomando a Hering y Rojas, el concepto de transgresión es polisémico<sup>32</sup>. Es decir, hace referencia a una gran variedad de acciones que agreden o atentan contra el orden moral de un momento determinado. Estas podían ser la infracción de una norma política, el traspaso del límite social establecido o la violación del dogma católico a través del pecado. Durante el período moderno (s. XVI-XVIII), estas actividades implicaban el desarrollo de un crimen o delito que debía ser juzgado y corregido por las autoridades temporal y espiritual. Sin embargo, el sujeto calificado como transgresor, podía manifestar cierta resistencia consciente o inconsciente a la normatividad impuesta, pues sus acciones derivaban de convenciones sociales y culturales de mayor alcance.

Ahora bien, la definición de los límites que marcaban las actividades disidentes respondía a una coyuntura más amplia. La época moderna se caracterizó por contener la definición de una disciplina social que alcanzó su mayor grado durante el denominado absolutismo europeo<sup>33</sup>, es

<sup>30</sup> José Sánchez Labrador, *Paraguay católico en sus principales Provincias reducidas a la Santa Fe y vasallaje del rey de España por la predicación de los misioneros zelosos de la Compañía de Jesús, en gran parte arruinadas por los mamelucos del Brasil y restablecidas por los mismos misioneros*, Parte II, 1769-1776, fs. 114-115. Biblioteca Digital de la Real Academia de la Historia. Disponible en: <https://bibliotecadigital.rah.es/es/consulta/registro.do?control=RAH20100002216>

<sup>31</sup> *Ibidem*: 423-433.

<sup>32</sup> Hering – Rojas, 2015: 11.

<sup>33</sup> Palomo, 1997: 121.

decir, durante la mayor parte del siglo XVIII. Este concepto aludió al uso de mecanismos coercitivos para asegurar la adhesión de los fieles y la obediencia de los vasallos. Autores como Prosperi, han focalizado la atención en el poder político ejercido por el príncipe o soberano que emanaba y tenía su razón de ser desde la potestad católica. Esta cualidad le permitía hacer efectiva la soberanía sobre sus posesiones territoriales y los vasallos que en ellas habitaban. A diferencia de otros momentos históricos, la imposición disciplinaria pertenecía tanto al poder temporal como al espiritual<sup>34</sup>.

Fue así como se buscaron imponer modelos de comportamiento que llevaban a la transformación de la conciencia moral a través de la justicia. La naturaleza jurídica tuvo ciertas particularidades determinadas por algunos valores acuñados y distintas resistencias orquestadas desde los sectores denominados subalternos<sup>35</sup>. Así, la influencia del cambio cultural era determinante para la resolución de los casos, hecho que le otorgaba cierto dinamismo al aparato jurídico moderno al momento de resolver los distintos pareceres. De este modo, la impartición de justicia se conformó como “un proceso de negociación de saberes entre los andamiajes estatales, las dimensiones eclesíásticas y las dinámicas comunales”<sup>36</sup>.

Por ejemplo, durante el período borbónico, las autoridades temporales buscaron uniformar el despliegue de la doctrina cristiana a través de la depuración de ciertos ritos considerados paganos o heréticos, que se manifestaban durante las procesiones religiosas y que derivaban de la denominada “piedad barroca”<sup>37</sup>. Sin embargo, el control de estas actividades siempre estuvo limitado, pues estas se seguían desarrollando en diferentes contextos y momentos. Para comprender este tipo de fenómenos, es necesario aproximarse a las formas en que los límites de las normas vigentes fueron conformados y superados<sup>38</sup>, así como a las negociaciones y adaptaciones establecidas entre los sectores dominantes y los menos favorecidos.

Para observar este proceso político con mayor claridad, autores como Palomo han sugerido la posibilidad de considerar distintos ámbitos de estudio en donde se puede percibir la pervivencia de la transgresión y la corrección de los comportamientos sociales, destacando los tribunales inquisitoriales, las visitas diocesanas, las actitudes individuales de los miembros del clero y las misiones religiosas administradas por los miembros de la Compañía de Jesús<sup>39</sup>. Consideramos que en estas últimas es posible apreciar el carácter persuasivo y retórico desplegado por los misioneros en sus textos oficiales, administrativos y personales, referentes al fenómeno transgresor. Los operarios jesuitas que se desenvolvían en el ámbito de la frontera debían poner en práctica algunos mecanismos persuasivos y de disciplinamiento social para lograr su objetivo pastoral. En este sentido, se buscó contrarrestar la pervivencia de la gentilidad, a través de la persuasión oral que descalificaba y “demonizaba” las creencias locales, la recuperación de un performance o lenguaje inquisitorial reflejado en la destrucción material de posibles objetos de culto idolátrico y la promoción de nuevas devociones cristianas y figuras martiriales que buscaban sustituir a las deidades locales.

En el discurso jesuítico, las características geográficas y humanas del espacio chiquitano motivaban a la aparición de prácticas transgresoras entre sus habitantes. Este se desprendía de un tópico general que caracterizó a la escritura misionera en los territorios americanos. Retomando a Paz y Cargnel, los indígenas de la frontera eran exteriorizados como la prolongación de un medio ambiente feroz que los tornaba en sujetos proclives a ciertas perversiones como la sodomía, el canibalismo, la gula, el placer por las bebidas embriagantes y la guerra<sup>40</sup>. Bajo el pensamiento jesuítico, estas actividades derivaban de la influencia ejercida por el demonio cristiano, quien entorpecía continuamente las labores pastorales desarrolladas en el ámbito de la misión.

<sup>34</sup> Prosperi, 2014: 49.

<sup>35</sup> Mantecón, 2010: 289.

<sup>36</sup> Cordero – Gaune – Moreno, 2017: 12.

<sup>37</sup> Calvente, 2019: 199.

<sup>38</sup> González – Reyes, 2023: 12.

<sup>39</sup> Palomo, 1997: 123.

<sup>40</sup> Cargnel – Paz, 2012: 11-14.



El testimonio del citado jesuita Lucas Caballero hace referencia al argumento de la “tentación demoníaca” como un factor determinante que impedía los progresos espirituales entre los sujetos que mostraban mayor virtud y capacidad de promover la doctrina cristiana durante la puesta en marcha de las misiones itinerantes al interior del territorio. Estas tenían el fin de atraer nuevas poblaciones que se sumaran al proyecto reduccional:

A 4 de agosto [de 1708] salí de este pueblo de San Francisco Javier [...] Confesaron y comulgaron los muchachos que me habían de acompañar [...] Entre ellos me acompañó un indio de virtud ejemplar, que había sido favorecido del cielo con una visión celestial con que había fervorizado estos pueblos; pero el demonio [...] desde el principio en el camino le comenzó a tentar con tanta fuerza con aprehensiones y temores de la muerte que temía de los gentiles, que rindiéndose el miserable, se huyó desde el camino y se volvió al pueblo [...] para que se vea cuan peligroso es resistir a la vocación de Dios y a sus santas inspiraciones<sup>41</sup>.

El testimonio del padre Caballero, contenido en su diario, es relevante para conocer el desarrollo y el progreso espiritual de las misiones chiquitanas. Se trata de un documento complementario, pues no se cuenta con la carta *annua* del período 1700-1714. En estrecha relación con el fenómeno de la influencia demoníaca, el jesuita destacaba el caso de algunos miembros de la etnia *paunaca*, quienes cometían el pecado de la idolatría a través de la preservación y el cuidado de ciertos objetos materiales relacionados a algún culto erróneo. Dicha actividad era relacionada con otra transgresión, que era la práctica de la antropofagia: “Sus pueblos son curiosos, y hacen algunas curiosidades, que admiran sin más herramienta que piedras, caracoles y huesos de pescado; son idólatras. [...] Muchos de estos pueblos son caribes y comen carne humana”<sup>42</sup>. Sin embargo, más allá del discurso condenatorio, es probable que estas prácticas tuvieran como base la cohesión interna de las parcialidades indígenas, quienes desarrollaban este tipo de prácticas solo en momentos relevantes como la guerra ritual y la presencia de oráculos.

La idolatría representaba una de las transgresiones más censurables para los teólogos de los siglos XVI y XVII. Su gravedad radicaba en que se encontraba fuertemente ligada al pacto demoníaco. En palabras del tratadista Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1548), “todas las supersticiones y hechicerías vanas las halló y enseñó el Diablo a los hombres; y, por ende, todos los que las aprenden y ejercitan son discípulos del Diablo, apartados de la doctrina y ley de Dios que enseña en la Santa Iglesia Católica”<sup>43</sup>. De igual manera, el obispo de Quito, don Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687) afirmaba que:

Esta mala semilla echó tan hondas raíces en los indios, que parece que se hizo carne y sangre con ellos, y así los descendientes de sus padres, y en la misma sangre que heredaron, se estampó en el alma, con que viene a ser, que aunque a ciento y treinta y cinco años que tienen predicadores, maestros y curas, que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido borrarlos de sus corazones<sup>44</sup>.

Es importante recordar, de manera sucinta, la experiencia que los misioneros jesuitas tuvieron como colaboradores de las visitas de extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima durante la primera mitad del siglo XVII, sobre todo gracias al patrocinio de virreyes como el Príncipe de Esquilache o el Marqués de Montesclaros, y los arzobispos Bartolomé Lobo Guerrero y Hernando Arias de Ugarte. Acompañando a los jueces visitadores al interior de la sierra andina, se visitaba la diócesis para descubrir las supuestas prácticas idolátricas de los indios, descubrir y destruir los objetos de culto y juzgar a quienes detentaba su pervivencia, calificados como “ministros” o

<sup>41</sup> Diario y relación de la cuarta misión hecha en la nación de los manasicas y en la nación de los paunacas nuevamente descubiertos, año de 1707, por el padre Lucas Cavallero. Misión de San Javier de Chiquitos, 24-I-1708. ARSI, Provincia Paraquariae, Leg. 12, f. 34v.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Citado en González, 2014: 132.

<sup>44</sup> Peña, 1668: f. 176.

“agentes del demonio”<sup>45</sup>. Así, los jesuitas asumían el papel de predicadores y confesores posterior a las visitas. Cabe señalar que la herencia teológica y doctrinal sobre la idolatría se prolongaría hasta la primera mitad del siglo XVIII, más aún en el ámbito de la frontera americana<sup>46</sup>. Para este momento, se consideraba que los indios ya no eran paganos inocentes, sino neófitos en la fe que estaban en camino de ser cristianos bautizados e instruidos, sujetos al mismo trato estricto que se usaba en el ámbito europeo contra este tipo de faltas<sup>47</sup>, además de que muchos de ellos podían caer en otro pecado de alta gravedad: la apostasía, o el rechazo a la fe que ya había sido recibida y aceptada de manera previa.

Para nuestra región de estudio, es posible rastrear algunos antecedentes del proceso extirpador que tuvieron lugar en la real audiencia de Charcas, aunque estos se remontan hasta el siglo XVI. Por ejemplo, hacia fines de 1590, en el memorial escrito por el doctor Diego Felipe de Molina, chantre de la catedral, se enfatizaban en tres “vicios” preservados por los indios que habitaban la gubernatura charqueña: su modo de comer y vestir, el consumo de bebidas embriagantes y la idolatría<sup>48</sup>. A su vez, se dictaban algunas medidas para extirpar estos vicios, como la consolidación de las reducciones de indios, las penas pecuniarias y los castigos físicos a quienes incurrieran en dichas faltas. El primer concilio provincial celebrado en la Plata, en 1629, recomendaba a los curas que recogieran información de los idólatras y dogmatizadores, con el fin de ubicarlos y separarlos del resto de la grey cristiana<sup>49</sup>.

Para el siglo XVIII, los casos sobre idolatría son más escasos, posiblemente ante el poco interés manifestado por las autoridades civiles que gobernaban en el ámbito urbano. Es posible que esta situación nos ayude a comprender el desarrollo de este fenómeno en otros espacios, donde la conversión religiosa apenas se estaba efectuando. En este sentido, para estudiar el fenómeno idólatrico en las fronteras americanas resulta necesario aproximarse a las denominadas supersticiones e idolatrías, “no como la expresión de devociones indebidas, resultados de una cristianización inconclusa, sino como prácticas que definieron y organizaron los cristianismos conversos en amplios sectores de las poblaciones indígenas coloniales”<sup>50</sup>. Siguiendo este enunciado, podríamos plantear que los misioneros recurrieran a cierto lenguaje inquisitorial en su ámbito ministerial y que los indios reapropiaron el dogma cristiano a sus intereses y cosmovisiones particulares. Dicho fenómeno lingüístico no solo se ceñía a los límites promovidos por el Tribunal del Santo Oficio, sino a otros espacios en donde se combinaban la justicia eclesiástica, el poder político y la religión católica<sup>51</sup>.

Estos elementos narrativos se pueden rastrear en los testimonios del padre Caballero. Uno de estos retoma el caso de la conversión de un cacique de la etnia *zibaca*, de nombre *Potumaní*. A pesar de que se enfatiza en los progresos espirituales que los misioneros habían logrado entre los líderes chiquitos, la retórica no deja de insistir en la manifestación del demonio “acechante” que influía sobre la mentalidad y actuación de los especialistas rituales, conocidos como *maponós*<sup>52</sup>. El misionero apuntaba que muchas de las parcialidades seguían conservando sus

<sup>45</sup> Maldavsky, 2012: 125-126.

<sup>46</sup> Cuando hablamos de la categoría conceptual de la frontera colonial americana, se puede hacer referencia a varios elementos relacionados entre sí: como espacios de comunicación en donde se establecían distintos tipos de contactos entre sociedades diversas, lugares en donde se desplegaban intereses políticos y eclesiásticos que rompían con el orden establecido desde la metrópoli o como zonas de transacción cultural y política, en donde ciertos actores como los misioneros se debían adaptar a las realidades locales. Ver: Boccara, 1999; Favaró – Merluzzi – Sabatini, 2017; Wilde, 2017. De igual modo, se trataba de espacios de contienda y mediación constante en donde destacaba la actuación de los sujetos liminales, quienes son los principales actores que buscan transformar y cuestionar el orden vigente de forma constante. Ver: Pérez, 2021.

<sup>47</sup> Cervantes, 1996: 30.

<sup>48</sup> Castro, 2024: 33.

<sup>49</sup> *Ibidem*: 84.

<sup>50</sup> *Ibidem*: 13.

<sup>51</sup> Lara – Torres – Rodríguez – Bastos, 2024: 10-18.

<sup>52</sup> Diario y relación de la cuarta misión hecha en la nación de los manasicas y en la nación de los paunacas nuevamente descubiertos, año de 1707, por el padre Lucas Cavallero. Misión de San Javier de Chiquitos, 24-I-1708. ARSI, Provincia Paraquariae, Leg. 12, f. 35v.

“templos”, en donde veneraban a sus deidades particulares. Este era el caso de los indios *tesus*, adscritos a la nación de los *paunacas*:

El día siguiente, acompañado de gentes de los pueblos de tapacuras, de pichasicas y quimamacas, de aruporecas y de mis cristianos, que todos hacían un pequeño ejército, caminé a pie a los *tesus*, y primer pueblo de la nación de los *paunacas* [...] Entré en el pueblo y, guiándonos el cacique *paunaca*, nos llevó a un género de casa muy grande y capaz, en que nos aposentamos todos (y tenía capacidad para más gente), junto al templo de los demonios<sup>53</sup>.

La narrativa de Caballero representaba un referente continuo de la retórica misionera, así como su insistencia en que los templos y objetos debían ser destruidos para evitar la reincidencia en la transgresión idolátrica. Sin embargo, un elemento que resalta a la vista es que omite la descripción de detalles físicos de estos recursos materiales. Muchos de estos no mantenían una relación clara o directa con el espectro religioso, por lo que su gravedad podía ser altamente cuestionable para los mismos jesuitas. Este hecho puede suponer que nos encontramos frente a una estrategia retórica que buscaba enaltecer la labor misionera a través del combate a la transgresión que pervivía a través de una supuesta idolatría. En este sentido, se reconoce un discurso cuyos efectos se enmarcaban en las políticas de colonización, al ordenar nuevas realidades útiles a la administración hispánica para configurar el territorio en cuestión<sup>54</sup>. Así, las descripciones retóricas de los espacios de misión cristalizaron el conocimiento de las sociedades indígenas que circulaba en distintos ámbitos y espacios.

En este sentido, la descripción del jesuita Caballero sobre la destrucción de los objetos de culto idolátrico resulta sugerente para ensalzar la labor misionera en el territorio chiquitano:

La segunda cosa en que me vengué de los demonios fue que con el remate de la cruz que traía en la mano, di de palos a ciertos idolillos y figuras, que trataban supersticiosamente por mandato de sus dioses. Gritaban los gentiles que no les tocasse, porque me matarían sus dioses. Pero yo, por el mismo caso, proseguí en darles de palos, que casi los deshice, y ni aquí merecí descargasen sobre mí la estólica o la macana<sup>55</sup>.

Derivado del testimonio anterior, podemos señalar que una de las características más relevantes de la retórica jesuítica en el ámbito fronterizo, era la persistencia de una narrativa que hacía referencia a una constante batalla entre el bien y el mal. Como apunta Palomo, los jesuitas aparecen en la escritura de frontera constantemente confrontados con “los ardides del Maligno, oculto bajo la efigie de pertinaces ignorancias, de irredentos pecadores, de impíos oficiales o de eclesiásticos de escasa dignidad”<sup>56</sup>. Para lograr su cometido, los misioneros buscaron transmitir modelos de virtud y comportamiento que incidieran sobre la conciencia de los individuos. Los miembros de la Compañía de Jesús fueron un modelo de éxito en este ámbito.

Al manifestar una fuerte necesidad por el uso de la palabra escrita, los jesuitas se conformaron como “traductores de su propio tiempo, como creadores de una imagen particular de su mundo y como intérpretes de una nueva realidad espacial y social”<sup>57</sup>, hechos que se reflejaron tanto en la documentación pública como privada. Dicho proceso de traducción aludía a la exposición de distintos términos familiares basados en esquemas visuales y estereotipos recurrentes de su propia cultura<sup>58</sup>. Fue así como los operarios jesuitas intentaron traducir las cosmovisiones locales para que resultaran comprensibles a su propio sistema cultural, calificándolas como

<sup>53</sup> *Ibidem*: f. 51r.

<sup>54</sup> Wilde, 2018: 41-43.

<sup>55</sup> Diario y relación de la cuarta misión hecha en la nación de los manasicas y en la nación de los *paunacas* nuevamente descubiertos, año de 1707, por el padre Lucas Cavallero. Misión de San Javier de Chiquitos, 24-I-1708. ARSI, Provincia Paraquariae, Leg. 12, f. 52r.

<sup>56</sup> Palomo, 2005: 145.

<sup>57</sup> Gaune, 2016: 117.

<sup>58</sup> Burke, 2010: 107.

transgresión e idolatría. Para lograr su cometido, recurrían a una modalidad narrativa de tipo “teatral” en la que los actores en cuestión aparecían como instrumentos de la voluntad y gracia divinas, saliendo airoso de los embates del demonio y las persecuciones de los infieles y pecadores<sup>59</sup>.

Tomando en cuenta los factores hasta ahora mencionados, concordamos con Wilde quien menciona que sería ingenuo asumir que la información misionera describía lo que realmente ocurría en los espacios misioneros, pero sería equivocado también retomarlos como simple propaganda edificante, al permitirnos reconstruir los grandes desafíos de la empresa evangelizadora<sup>60</sup>. Como se pudo apreciar en los testimonios del padre Caballero, un tópico en común que aparecía en las *anuas* de la provincia paraguaya era el de la influencia demoníaca, manifestada en la pervivencia de la idolatría. Esta figura narrativa era vital para legitimar el proyecto misionero y enaltecer la actuación de sus principales actores.

#### 4. Dispositivos narrativos para el combate a la transgresión: el sermón de misión y la figura martirial

La Compañía de Jesús fue una de las corporaciones eclesíásticas que desplegó un aparato retórico particular en el ámbito de la misión. Desde las décadas centrales del siglo XVI hasta el momento de su expulsión (1767), su aporte a la expansión de esta disciplina, como estrategia mental y espiritual, resultaba destacada. Su influencia se apreciaba en toda clase de obras esenciales para la conformación de su propia espiritualidad<sup>61</sup>, destacando los *Ejercicios Espirituales* (1548) y los planes lectivos desarrollados en cada uno de sus colegios. Las descripciones plasmadas en las obras misioneras se convirtieron en una técnica de gran utilidad para obtener el afecto persuasivo de los fieles, a través de algunos discursos visuales que motivaban a aceptar el mensaje cristiano con el uso de los sentidos. Este método se expresó en distintas representaciones que abordaban temáticas como el cielo, el infierno, el purgatorio o la influencia del Maligno sobre la mentalidad de los hombres y mujeres<sup>62</sup>. A su vez, se buscaba provocar sensaciones que fomentaran la imaginación sobre los tormentos de Cristo, las penas que se padecían en el infierno y la muerte terrenal. A través del poder que otorgaba la palabra escrita entraban en juego distintas emociones, que podían ser peculiares según la percepción de cada espectador<sup>63</sup>.

En el ámbito misionero, se intentó poner en práctica la persuasión y atemorización de las sociedades indígenas a través del sermón de misión. Este hacía referencia a un género narrativo polisémico que se ponía en marcha a través de las emociones y sentimientos de los oyentes. Perla Chinchilla establece que, a diferencia de lo ocurrido en el mundo novohispano, donde la prédica sermonaria se desplegó principalmente en las misiones urbanas, en el ámbito sudamericano es posible rastrear la presencia de estos sermones en las obras emanadas en los propios territorios de frontera<sup>64</sup>. La prédica y la práctica narrativa en estos territorios era diversa, pues se intentaba halagar y persuadir, pero al mismo tiempo ofrecer ejemplos edificantes que movieran los sentimientos de los “neófitos” en la fe, relacionados al miedo y a la culpa. Muchos de estos testimonios puntualizaban la constante batalla espiritual entre el bien y el mal que persistía en los territorios de misión. En este sentido, consideramos que esta herramienta retórica se consolidó como una de las herramientas más difundidas para combatir la pervivencia de la transgresión en los confines americanos. Para el caso de Chiquitos, es posible identificar la presencia de esta narrativa en las *anuas*. Un ejemplo concreto lo ofrece el testimonio siguiente:

A esta sazón sucedió que, estando un gentil muy enfermo, se le aparecieron dos ángeles; le dijo el uno: mucho me alegro que respetéis la cruz; yo fui él que me aparecí junto a ella

<sup>59</sup> Palomo, 2005: 129.

<sup>60</sup> Wilde, 2021: 304.

<sup>61</sup> Díaz, 2022: 173-174.

<sup>62</sup> Borja, 2007: 73.

<sup>63</sup> González, 2019: 371.

<sup>64</sup> Chinchilla, 2013: 20-26.

una noche, y me vio tu madre. Mirad que creáis las palabras de este vuestro padre, que es verdad cuanto os predica de Jesucristo y de la otra vida, etc. Desaparecieron, y luego aparecieron dos demonios que le dijeron: no creas lo que esos te han dicho. Respondió el enfermo: sí creo que vosotros sois feos. Desaparecieron dejando al enfermo con unos sudores de muerte. Todo sucedió estando el enfermo despierto; me pidió el bautismo, le bauticé por estar en peligro<sup>65</sup>.

Con base en este testimonio, que podía ser compartido a los habitantes de la misión a través de alguna prédica, o incluso leído, es posible apreciar los recursos retóricos utilizados por los misioneros jesuitas para persuadir y atemorizar a los indios chiquitos sobre lo que podía ocurrir si no aceptaban el dogma cristiano y no renunciaban a las alianzas y supuestos pactos que establecían con el Maligno. Otros fragmentos similares los encontramos en la *annua* de la provincia paraguaya, que abarca los años de 1714 a 1720, donde se ofrece un panorama general del estado espiritual de la misión chiquitana durante sus primeros decenios de existencia. En esta se destacaba que, en el pasado cercano, los chiquitos no manifestaban tener nociones básicas sobre la divinidad cristiana. A pesar de esta consideración, la presencia del sermón de misión se puede seguir rastreando para estos momentos.

Por ejemplo, destaca el testimonio sobre una india, “ejemplo de la divina justicia”, de la que se omite su nombre, a quien le llegó la muerte de forma casi repentina. Siguiendo la retórica jesuítica, esta fue provocada por la alianza que había establecido con el demonio y por una “mala” confesión. Como consecuencia de sus propias acciones, su alma no gozó del descanso eterno en el cielo, sino que terminó penando en el espacio misionero, apareciéndose a sus familiares y a uno de los padres jesuitas. Dicha mujer:

Se había dejado primero de las prácticas de la piedad, y después se enredó en amistades malas. Lo ocultó por confesiones sacrílegas, fingiéndose fervorosa, hasta que la alcanzó la venganza de Dios. En una noche de insomnio vio ella al demonio acercarse a su cama. Saltó ella afuera de espanto y comenzó a aullar como un perro rabioso, exclamando “¡Ay de mí, me llevan al diablo, para que me atormente eternamente!” [...] Acudió su padre apresuradamente al misionero. Aconsejó éste a la pobre, que hiciese una confesión de toda su vida y le colgó al cuello algunas reliquias de San Ignacio. Pero aquella desgraciada no se animó a confesar bien, cometiendo un nuevo sacrilegio. Comenzó a enfurecer y proferir palabras obscenas y expiró. Se apareció esta mujer después de la muerte a su hermano y a uno de los misioneros, cargada de grillos y cadenas cuyo ruido y fuego se percibió por todo el pueblo, dejando a todos saludablemente consternados, para apreciar más la piedad y castidad y recibir dignamente los sacramentos<sup>66</sup>.

Como se puede apreciar en este testimonio, el fomento a ciertas devociones cristianas, como era el caso de la figura de San Ignacio de Loyola, complementaba la funcionalidad de la enseñanza derivada de este tipo de testimonios. Cabe señalar que los indígenas supieron adoptar distintos mitos cristianos, pasajes bíblicos y devociones cristianas a sus propios marcos culturales. En este sentido, los misioneros defendieron y promovieron el culto a santos y vírgenes específicas, así como también identificaron algunos elementos religiosos locales como lugares de veneración, posibles símbolos de martirio o pruebas de la preexistencia de esas figuras en las fronteras americanas<sup>67</sup>. En relación con este punto, destacan testimonios como los del jesuita Miguel de Yegros, administrador de la misión chiquitana de San Rafael, quien incentivaba la devoción del

<sup>65</sup> Diario y relación de la cuarta misión hecha en la nación de los manasicas y en la nación de los paunacas nuevamente descubiertos, año de 1707, por el padre Lucas Cavallero. Misión de San Javier de Chiquitos, 24-I-1708. ARSI, Provincia Paraquariae, Leg. 12, f. 54r.

<sup>66</sup> Cartas anuales de la provincia de Paraguay de la Compañía de Jesús desde el año 1714 hasta el año 1720 remitidas al muy reverendo padre Miguel Ángel Tamburini, Prepósito General de la Compañía de Jesús. S. I., S. f. ARSI, Provincia Paraquariae, Leg. 9, ff. 376r-v.

<sup>67</sup> Wilde, 2016: 35.



fundador de la Compañía de Jesús entre los chiquitos como uno de los mecanismos más eficaces para enfrentar la influencia demoniaca:

En este mismo año procuró el demonio manifestar lo mucho que sentía los progresos de esta florida cristiandad, inquietando al pueblo de San Rafael con varias apariciones horrosas, ruidos y espantos. Y pasando a hacer lo mismo con los padres en sus casas, éstos pusieron unas estampas de nuestro santo padre San Ignacio en las puertas y ventanas, por donde solía entrar; y después no se volvió a sentir más<sup>68</sup>.

En este mismo sentido, destaca otro sermón que aborda el fenómeno de la influencia demoniaca sobre una india de nombre Isabel, habitante de la misión de San Rafael, a quien se le consideraba una aliada estrecha del Maligno. El discurso enfatiza en la función de una supuesta reliquia de San Ignacio como el medio más útil para extirpar el mal que permeaba en la frontera chiquitana. Sin embargo, esta mujer no pudo salvarse de tener un destino fatal:

Había una moza casada que se llamaba Isabel, muy ruin y lazo del demonio para otras muchas [...] Estando una noche durmiendo con su marido despertó gritando aquí vienen los diablos para llevarme [...] Llamaron al padre cura y le refirieron el mal pero escondieron la causa. El primer cuidado fue confesarla y después le aplicó algunas medicinas, pero sin provecho, y por esto el día siguiente le administró los Santos Sacramentos, y queriendo después decirle algunas palabras de Dios, repetía la desdichada, apuntando con el dedo, la víbora, la víbora y procuraba descubrirse con indecencia, y eran sin duda los demonios, que se le presentaban en figura de los mozos con quienes tenía un ruin trato. Le puso el padre la reliquia de San Ignacio al cuello y se fue. Apenas se había apartado cuando ella empezó a hacer y decir lo que solía: aquí vienen los mozos, a mí vienen, vamos, vamos al campo y reparando en la reliquia que tenía al cuello, procuró quitársela, diciendo: ¿qué es esto? Quítenmelo, que me huele muy mal y repitiendo las visiones y palabras que solía decir a los mozos, expiró. Se enterró por la tarde y a la noche, tocando las puertas, llamó a su marido que la vio tan horrorosa que no tuvo aliento para hablarle. [...] Se dejó ver a otros muchos, pero ninguno se atrevió a hablarle<sup>69</sup>.

Consideramos que, por su complejidad lingüística, sumando a su efecto atemorizante y persuasivo, las narrativas que se desprendían del sermón pueden ser englobadas en el ámbito de los saberes misioneros, los cuales compartían objetivos en común respecto a las políticas desplegadas por la Monarquía Hispánica. Estos saberes y conocimientos permitían recuperar las descripciones etnográficas, los propósitos apologéticos, los conocimientos prácticos y las narrativas edificantes particulares que se desenvolvían en el contexto de la misión<sup>70</sup>, y de ahí su importancia en retomarlas.

Ahora bien, también es posible rastrear otros mecanismos narrativos útiles al combate de la transgresión y para el enaltecimiento de la labor pastoral desplegada por la Compañía de Jesús. Para el caso de las misiones chiquitanas, es posible rastrear un discurso centrado en destacar la vida de algunos jesuitas que dieron su vida durante el ejercicio de sus labores. Es decir, aquellos que fueron considerados mártires en la frontera. Se trataba de sacerdotes que habían muerto de manera violenta a mano de “salvajes” y que eran presentados como modelos de virtud. Al mismo tiempo, se pretendía exacerbar los ánimos de los lectores que tomaban conocimiento de la labor evangélica “en una tierra llena de peligros encarnados en aquellos bárbaros que hasta llegaban a beber la sangre de aquellos misioneros que se adentraban en territorios desconocidos”<sup>71</sup>. De aquí

<sup>68</sup> De la segunda entrada que hizo el padre Miguel de Yegros a la nación de los zamucos y descubrimiento y reducción de otras naciones de infieles. S. I, S. f. Archivo General de la Nación de Buenos Aires [Argentina] (en adelante AGN), Leg. 351, doc. 6054, f. 3v.

<sup>69</sup> Sucesos que han ocurrido en las misiones de los chiquitos para las anuas del año 1718. S. I, S. f. Biblioteca Nacional de Río de Janeiro [Brasil] (en adelante BNRJ), Colección Pedro de Angelis, 508(28), doc. 802, s.f.

<sup>70</sup> Morales – Radding – Marroquín, 2021: 9.

<sup>71</sup> Paz – Bohn, 2023: 8.

se desprendió cierto papel propagandístico que buscaba fomentar posibles vocaciones y motivar a los jóvenes jesuitas de manifestar su deseo de morir a través del martirio<sup>72</sup>.

Uno de los primeros testimonios relacionados a este fenómeno lo encontramos en un testimonio del ya citado padre Caballero durante la misión itinerante que ejercía entre los indios *puizocas*. El discurso marca una estrecha relación entre el martirio y la presencia demoniaca en la frontera chiquitana:

estos demonios Tinimaacas me aborrecen mucho, como sabéis, y mandan a los infieles que me maten; pero no se saben entender, muestran temerme, lloran, y les dicen a los infieles que yo soy valiente y que no tienen poder contra mí [...] No les habían de decir ahora a los infieles sino esto: “ahí viene nuestro enemigo, matadle, no temáis, que es un desdichado que no puede defenderse”. Apenas hube dicho las últimas palabras cuando oí una voz sensible que a las espaldas me dijo: “Ya te he oído, así será”. Me inmuté, volví la cabeza a mirar como que verdaderamente estuviese a mis espaldas el demonio, diciendo: “¡Jesús!”, y huyó<sup>73</sup>.

Pareciera que las advertencias ejecutadas por el demonio serían ciertas, pues el jesuita sería martirizado y asesinado por una parcialidad de indios *manasicas* y *puizocas* el 18 de septiembre de 1711, al norte de la misión de Nuestra Señora de la Concepción. En la *Breve noticia de la muerte del Venerable padre Lucas Caballero*, contenida en la *annua* en cuestión, se describe de manera detallada su martirio:

Mas al volver a pasar aquella laguna en manos de los indios cristianos que llevaba, acometieron los infieles con flechas al padre, que sintiéndose herido gravemente de una de ellas, dijo a los que le llevaban que le dejaran; y fijando su cruz en la orilla de la laguna, puestas las manos, encomendó su alma en las manos del Señor, pidiendo misericordia y perdón para los que tan alevosamente le quitaban la vida. Y llegando uno de aquellos bárbaros, dio tal golpe en la cabeza del venerable padre que le hizo rendir la vida, dejando las pesadeces del cuerpo, que le servían de rémora a su abrasado espíritu, para volar ligero al centro de sus deseos, siguiéndole luego en dichosa muerte los indios cristianos que le acompañaban, con increíble gozo de todos, y santa envidia de su feliz martirio<sup>74</sup>.

Durante varios siglos, la cultura occidental consideró que los santos representaban un paradigma de perfección, a través del despliegue de un modelo de virtud a la vista de los fieles católicos. En ese sentido, morir en nombre de la fe representaba una acción a la que debían estar dispuestos todos los cristianos, al constituirse como la mayor gloria que podían alcanzar. Sin embargo, para que un individuo fuera considerado parte del fenómeno martirial, se requerían dos condiciones básicas: la persecución al creyente debía provenir de algún líder o tirano que aborreciera la religión católica y a sus devotos, y una aceptación voluntaria de la muerte por la fe<sup>75</sup>.

Si bien la muerte del jesuita Caballero podía ser cuestionada desde la segunda condición enunciada, al ser más un hecho incidental, el testimonio edificante de su muerte podía representar una prueba contundente de las virtudes que lo caracterizaron durante su vida terrenal. Este fenómeno representaba un discurso retórico que atribuía al “cuerpo sagrado” algunas propiedades divinas<sup>76</sup> y capacitadas para establecer milagros.

Para el caso americano, la santidad de los misioneros mártires, quienes habían sido acechados por indios gentiles, era puesta en duda. Principalmente porque no cumplían una de las

<sup>72</sup> Polić, 2016: 91-92.

<sup>73</sup> Diario y relación de la cuarta misión hecha en la nación de los manasicas y en la nación de los paunacas nuevamente descubiertos, año de 1707, por el padre Lucas Cavallero. Misión de San Javier de Chiquitos, 24-I-1708. ARSI, Provincia Paraquariae, Leg. 12, f. 42v.

<sup>74</sup> Breve noticia de la muerte del venerable padre Lucas Cavallero, que murió a manos de los bárbaros en las misiones de los Chiquitos a 28 de septiembre de 1711. Misiones de Chiquitos, 13-IV-1713. ARSI, Provincia Paraquariae, Leg. 12, f. 57r.

<sup>75</sup> Rubial, 2000: 76.

<sup>76</sup> Geres, 2013: 101.

condiciones básicas: no habían tenido una voluntad explícita de morir por la fe. Es decir, la muerte los había sorprendido sin darles la oportunidad de elegir entre salvar su vida o entregarse a su destino final. Para solventar este problema, apareció un nuevo modelo hagiográfico en la literatura misionera: la figura del “mártir entre barbaros”, caracterizado principalmente por la violencia con que había sido tratado por sus perpetradores. La narración sobre estos mártires insistía en el elemento sobrenatural que se manifestaba a través del milagro. Como lo pudimos apreciar en el testimonio de la muerte del padre Caballero, este dispositivo retórico consistía en el vaticinio que el mártir hacía de su propia muerte y la dificultad que tenían los victimarios para conseguir su objetivo.

Por tanto, era necesario realizar una descripción pormenorizada de la violencia con que había sido tratado el mártir. Había narraciones que se enriquecían con algunas descripciones referentes a los festines “demoniacos” en los que los victimarios se comían partes del cuerpo de sus víctimas, les cortaban la cabeza y destruían los templos cristianos. Así, se demostraba que la causa del martirio se basaba en el odio que los gentiles mostraban hacia la doctrina cristiana y se justificaba que la muerte era un proceso voluntario, pues el misionero nunca dejaba de realizar su ministerio a pesar de conocer y convivir con el constante peligro que lo acechaba.

A la par de este proceso, se intentaba argumentar que las fuerzas malignas a las que se había enfrentado el mártir misionero no eran solo terrenales, pues se había enfrentado a las acciones e influencias perpetradas por el demonio y sus secuaces, a través de los indios barbaros, infieles y apóstatas<sup>77</sup>.

De forma similar a la descripción referente a lo acontecido al jesuita Caballero, encontramos el testimonio sobre el martirio del padre Joseph de Arce, fundador de la primera misión establecida en Chiquitos, en compañía de sus indios aliados en el año de 1715, a quienes también se les otorgó el papel de mártires al haber abrazado la fe cristiana:

El más salvaje [...] derribó con un porrazo al padre, el cual, con voz ya apagada siguió aconsejando a los furiosos, hasta que espiró. [...] Muerto el padre, fueron asaltados también los neófitos con las macanas, que son una especie de porra de madera dura, y con ellas destrozaron las cabezas de sus víctimas. Ya tendidos en el suelo, todavía siguieron atravesándolos con sus lanzas, y les cortaron la cabeza, despejando los cadáveres de todo. Así también estos neófitos dieron su vida por Cristo y su Evangelio alcanzando por su heroísmo cristiano una gloria inmortal, prefiriendo ellos el martirio a la defensa, para ser premiados en el cielo<sup>78</sup>.

De este modo, los fenómenos del martirio y la santidad en el ámbito misional funcionaban como justificantes discursivos de los proyectos de expansión misionera de las órdenes religiosas, destacando el caso de la Compañía de Jesús. Al mismo tiempo, constituían instrumentos fundamentales para la apropiación de aquellas regiones donde se insertaban los complejos misioneros. Como apunta Cañeque, la mayoría de los autores encargados de redactar crónicas ejercieron un uso simbólico del discurso martirial para intentar poner en el mapa de la conciencia católica las misiones americanas<sup>79</sup>, las cuales habían sido colocadas en un rango de inferioridad por su lejanía y la calidad de sus habitantes.

## 5. Conclusión

Durante el período moderno (s. XVI-XVIII), distintos mecanismos relacionados a la vigilancia y la corrección del comportamiento social fueron establecidos para salvaguardar la moral cristiana de los vasallos de la Monarquía Hispánica. Las autoridades locales y religiosas, a través de

<sup>77</sup> Rubial, 2000: 78.

<sup>78</sup> Cartas anuales de la provincia de Paraguay de la Compañía de Jesús desde el año 1714 hasta el año 1720 remitidas al muy reverendo padre Miguel Ángel Tamburini, Prepósito General de la Compañía de Jesús. S. I, S. f. ARSI, Provincia Paraquariae, Leg. 9, f. 369v.

<sup>79</sup> Cañeque, 2016: 52.

distintas instituciones como los tribunales civiles, las órdenes religiosas y sus misiones, buscaron imponer ciertas prerrogativas derivadas de las reformas tridentinas con el objetivo de lograr el control deseado en las principales urbes. Sin embargo, la necesidad de estudiar el desarrollo de los mecanismos jurídicos y las apreciaciones lingüísticas relacionadas a la práctica de la transgresión religiosa en otros espacios es un tema que puede resultar de interés. Es necesario considerar a esta última como una serie de calificativos contruidos por los mismos misioneros desde la otredad, y la importancia de reconocerlos radica en que buena parte de ellos reconstruyeron las identidades locales que pervivieron incluso hasta los siglos XIX y XX.

Uno de los espacios en donde es posible observar con mayor nitidez este tipo de procesos son los territorios de frontera o confines americanos, espacios prácticamente inexplorados por los gobiernos hispánicos durante los períodos de la colonización temprana y habitados por distintas sociedades indígenas que se sumaron al proyecto reduccional de la Compañía de Jesús.

La misión jesuítica se constituyó como una institución alimentada por los cánones establecidos desde Trento, por lo que su intención principal era la propagación de la fe entre los “neófitos” que habitaban en los márgenes americanos. Para conocer las estrategias necesarias para desarrollar su labor pastoral, resulta relevante estudiar los discursos contenidos en la escritura misionera, vertida en los documentos oficiales, pues su objetivo más importante era la conservación de una memoria histórica que exaltara las virtudes de los operarios y que construyera nuevos conocimientos y saberes sobre la cultura material, las costumbres y la cosmovisión de los habitantes de cada uno de los complejos misioneros.

En la presente investigación, nos hemos acercado a la narrativa y a los discursos que centran su mirada en la pervivencia de la transgresión, vertida principalmente en el pecado de la idolatría, entre las parcialidades indígenas que se desenvolvían en las misiones jesuíticas de Chiquitos durante sus primeros decenios de existencia, contenido en las famosas cartas *anuales* de la provincia del Paraguay. Se enfatizó en la gravedad transgresora de buena parte de las prácticas y religiosidades locales, sobre todo por su estrecha relación con la influencia que el demonio ejercía sobre la mentalidad de ciertos personajes, como era el caso de los especialistas rituales y otros individuos representados en los famosos sermones de misión. Considero que este género narrativo nos permite acercarnos a la distinción entre la función esencial de la documentación, en este caso la correspondencia jesuítica, y los espacios concretos en que fue usada. Es decir, tenía una clara función narrativa más allá de que se usaran o no.

Gracias al análisis de la retórica misionera, es posible identificar aquellos elementos discursivos que buscaban legitimar el ministerio realizado por los operarios de la Compañía de Jesús en las fronteras orientales del Alto Perú, a inicios del siglo XVIII. Estos se reflejaron en la persuasión oral y atemorizante desplegada en las prácticas sermonarias, la destrucción de los objetos relacionados al culto idolátrico y la promoción de nuevas devociones locales y figuras martiriales representadas por aquellos misioneros que entregaron su vida durante la realización de sus ministerios pastorales. Cabe señalar que este es un primer acercamiento al estudio de la transgresión en la provincia chiquitana, pues falta retomar aquellas fuentes jesuíticas posteriores a la década de 1720. Dicha revisión se realizará en un trabajo posterior.

Sin embargo, gracias a lo visto en este período, consideramos que los elementos retóricos enunciados por los misioneros de Chiquitos pudieron conformarse como saberes y conocimientos oficiales ante los ojos de las autoridades locales y monárquicas. De ahí su importancia en reconocerlos, pues determinaban la visión oficial que se tenía sobre las sociedades indígenas que habitaban en las fronteras americanas.

## 6. Referencias bibliográficas

Avellaneda, Mercedes. “Las misiones jesuitas de Chiquitos y el proceso de esclavización en las tierras bajas del oriente boliviano (1691-1764)”. En *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, editado por Valenzuela Márquez, Jaime. Santiago: RIL Editores, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017, 413-435.

- Baptista, Javier. "Las misiones de los jesuitas en Bolivia: Mojos y Chiquitos". En *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, editado por Marzal, Manuel-Bacigalupo, Luis. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, 51-68.
- Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Waveland: Waveland Press, 1969.
- Boccard, Guillaume. "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial". *Anuario de Estudios Americanos*, vol. LVI, n° 1 (1999), 65-94.
- Borja, Jaime Humberto. "La "composición de lugar" ignaciana y su impacto en la retórica de la imagen visual y narrativa en la Nueva Granada". En *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, editado por Marzal, Manuel-Bacigalupo, Luis. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, 69-84.
- Burke, Peter. *Hibridismo Cultural*. Madrid: Akal, 2010.
- Calvente, Estela. "Transgresiones a las divinas y humanas leyes. Limitaciones a la religiosidad local en San Miguel de Tucumán (1767-1807)". *Boletín Americanista*, vol. LXIX, n° 78 (2019), 197-217.
- Cañeque, Alejandro. "Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, n° 145 (2016), 13-61.
- Cargnel, Josefina. "Diálogos e influencias entre las "Historias Generales" de la Compañía de Jesús y la región rioplatense". *Illes i Imperis*, n° 17 (2019), 37-57.
- Cargnel, Josefina – Paz, Carlos D. "Crónicas de la barbarie. Categorías y formas de organización de la política nativa chaqueña, analizadas y narradas por la Compañía de Jesús". *Páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia*, vol. 4, n° 7 (2012), 9-33.
- Castro, Nelson. *¡Que siempre haya gloria! La indigenización del cristianismo en Charcas colonial*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2024.
- Cervantes, Fernando. *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder, 1996.
- Chinchilla, Perla. *El sermón de misión y su tipología: antología de sermones en español, náhuatl e italiano*. México: Universidad Iberoamericana, 2013.
- Chinchilla, Perla. "Las 'formas discursivas'. Una propuesta metodológica". *Historia y Grafía*, vol. 22, n° 43 (2014), 15-40.
- Coello de la Rosa, Alexandre. "Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)". *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 33 (2007), 151-175.
- Cordero, Macarena – Gaune, Rafael – Moreno, Rodrigo. "Espacios en tránsito: normatividades e intersticios legales". En *Cultura legal y espacios de justicia en América, siglos XVI-XIX*. Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2017, 9-18.
- Díaz, Lucía. "La retórica como patrimonio cultural de la Compañía de Jesús en el período 1540-1773". En *Jesuitas. Impacto cultural en la Monarquía Hispánica (1540-1767)*. Vol. I: *Humanidades, Teología, Ciencia*, editado por Pizarro Llorente, Henar – Castro Valdés, José García de – Moralejo, Macarena María – Soto Artuñedo, Wenceslao. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Mensajero-Sal Terrae, 2022, 171-203.
- Favará, Valentina – Merluzzi, Manfredi – Sabatini, Gaetano (eds.). *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*. Madrid: FCE, Red Columnaria, 2017.
- Fernández, Juan Patricio. *Relación historial de las misiones de indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*. Madrid: Imprenta de Manuel Fernández, 1726.
- Gaune, Rafael. *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2016.
- Geres, René Osvaldo. "Con eficacia para semejantes cosas: martirio, ritualidad y poder en la frontera chiriguana (siglo XVIII)". *Dimensión Antropológica*, vol. 59 (2013), 89-126.
- Giudicelli, Christophe. "Pacificación y construcción discursiva de la frontera. El poder instituyente de la guerra en los confines del imperio (siglos XVI-XVII)". En *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, editado por Lavallé, Bernard. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, 157-176.



- González, Annia, "De calificadores y transgresiones: el discurso eclesiástico en dos procesos inquisitoriales del siglo XVIII. Entre la tradición y la modernidad". En *Inquisición y derecho. Nuevas visiones de las transgresiones inquisitoriales en el Nuevo Mundo. Del antiguo régimen a los albores de la modernidad*, compilado por Guerrero, Luis René. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2014, 129-144.
- González, Annia – Reyes, Adolfo. "Introducción". En *Sin dios ni ley. Transgresiones en los territorios españoles en América, siglos XVI-XVIII*. México: Secretaría de Cultura, INAH, 2023, 11-23.
- González, Juan Luis. "Técnicas jesuíticas de predicación misional, del Viejo al Nuevo Mundo (c. 1550-1650)". En *Barroco vivo, barroco continuo. Otras miradas sobre la creación ibero-americana*, editado por Quiles, Fernando – López, María del Pilar. Sevilla: Universidad Barroco Iberoamericano, Universidad de Sevilla, 2019, 368-385.
- Hering Torres, Max S. – Rojas, Nelson A. "Transgresión y microhistoria". En *Microhistorias de la transgresión*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Cooperativa de Colombia, Universidad del Rosario, 2015, 9-35.
- Lara Cisneros, Gerardo – Torres Puga, Gabriel – Rodrigues Lourenco, Miguel – Bastos Mateus, Susana. *Inquisición y lenguaje, siglos XVI-XIX*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2024.
- Lopes de Carvalho, Francismar. *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansao dos impérios ibéricos nas regioes centrais da America do Sul (segunda metade do século XVIII)*. Sao Paulo: Alameda, 2014.
- Maldavsky, Aliocha. *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Lima: CSIC, IFEA, 2013.
- Mantecón Movellán, Tomas A. "Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 14, n° 2 (2010), 263-295.
- Mantecón Movellán, Tomás A. – Truchuelo García, Susana. "Las(s) frontera(s) exteriores e interiores de la Monarquía Hispánica: perspectivas historiográficas". *Historia Crítica*, n° 59 (2016), 19-39. DOI: 10.7440/histcrit59.2016.02
- Martínez, Cecilia G. "Las reducciones jesuitas en Chiquitos. Aspectos espacio-temporales e interpretaciones indígenas". *Boletín Americanista*, vol. LXV, n° 71 (2015), 133-154.
- Morales, Angélica – Radding, Cynthia – Marroquín, Jaime (eds.). *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. México: Siglo XXI Editores, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2021.
- Page, Carlos A. *Siete Ángeles. Jesuitas en las reducciones y colegios de la antigua provincia del Paraguay*. Buenos Aires: Grupo Editorial SB, 2011.
- Page, Carlos A. *Las otras reducciones jesuíticas. Emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.
- Page, Carlos A. "La evangelización jesuítica entre los chiriguano". *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 17, n° 1-2 (2013), 193-228.
- Palomo, Federico. "Disciplina christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna". *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 18 (1997), 119-136.
- Palomo, Federico. "De algunas cosas que sucedieron estando en misión. Espiritualidad jesuita y escritura misionera en la península Ibérica (siglos XVI-XVII)". En *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e cultura. Actas do Colóquio Internacional*, editado por Freitas Carvalho, José Adriano. Porto: Centro Inter-Universitário da História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 2005, 119-150.
- Paz, Carlos D. – Bohn Martins, María Cristina. "Voces, ecos y silencios en la Historia Colonial Americana: las misiones jesuíticas como pretexto metodológico para la investigación. Siglos XVII-XVIII". *Revista Electrónica de ANPHLAC*, n° 36, (2023), 1-31.
- Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernández de Buendía, 1668.

- Pérez Gerardo, Diana Roselly (coord.). *Vivir en los márgenes. Fronteras en América Colonial: sujetos, prácticas e identidades, siglos XVI-XVIII*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2021.
- Polić Bobić, Mirjana. "Las fronteras de los virreinos imaginadas y vividas: propuestas para relecciones del mundo misional y su época a través de diarios de viajes de exploración, cartas edificantes y cartas personales". *Hipogrifo*, vol. 4, n° 1 (2016), 87-101.
- Prosperi, Adriano. "Disciplinamiento: la construcción de un concepto". En *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, editado por Undurraga, Verónica – Gaune, Rafael. Santiago de Chile: Uqbar Ediciones, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto Riva Agüero, 2014, 47-56.
- Radding, Cynthia. *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*. México: CIESAS, El Colegio de Sonora, UAM-Azcapotzalco, 2008.
- Rubial, Antonio. "El mártir colonial. Evolución de una figura heroica". En *El héroe: entre el mito y la historia*, coordinado por Navarrete, Federico – Olivier, Guilhem. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, 75-88.
- Tomichá, Roberto. "La política de reducciones y sus efectos en la sociedad chiquitana (siglos XVII-XVIII)". En *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el virreinato del Perú*, coordinado por Rosas Lauro, Claudia – Saito, Akira. Lima: National Museum of Ethnology, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, 477-507.
- Vega, Fabián R. "Corrección y reescritura jesuíticas en el siglo XVIII: en torno a la obra de José Cardiel (1747-1780)". *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 5, n° 1 (2017), 84-110.
- Vega, Fabián R. "Escritura y praxis jesuítica. Apuntes desde una lectura distante de las cartas anuas de la provincia del Paraguay (1632-1762)". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 27, n° 1 (2023), 242-284. DOI: <https://doi.org/10.35588/rhsm.v27i1.5294>
- White, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Wilde, Guillermo. *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Grupo Editorial SB, 2011.
- Wilde, Guillermo. "La invención de la religión indígena: adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial". *Anais de História de Além-Mar*, vol. XVII (2016), 21-58.
- Wilde, Guillermo. "Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera". En *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación*, coordinado por Giudicelli, Christophe. Rosario: Prohistoria Ediciones, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2018, 41-77.
- Wilde, Guillermo. "Frontier Missions in South America. Impositions, Adaptations and Appropriations". En *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World*, editado por Levín Rojo, Danna A. – Radding, Cynthia. Nueva York: Oxford University Press, 2019, 545-567.
- Wilde, Guillermo. "De la ciencia jesuita al saber misionero. Hacia una definición compleja". En *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*, coordinado por Morales, Angélica – Radding, Cynthia – Marroquín, Jaime. México: Siglo XXI Editores, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2021, 300-346.
- Zermeño, Guillermo. *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII: travesías, itinerarios, testimonios*. México: Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavijero, 2008.