

Saberes geográficos, tensiones de alteridad y teatros del martirio en las cartografías jesuíticas del Nuevo Mundo

Carlos SALAMANCA
FLACSO – CONICET
salamanca.carlos@gmail.com

Recibido: 24 de marzo de 2014

Aceptado: 1 de agosto de 2016

RESUMEN

A partir de una obra jesuítica sobre la región de Mojos, en este trabajo me propongo analizar la forma en que las cartografías jesuíticas del siglo XVIII incorporaron algunas de las prácticas y de los tropos de las representaciones geográficas de los siglos precedentes. Para esto, en la primera parte analizo los conocimientos y saberes territoriales con el fin de ilustrar la porosidad de las fronteras entre diversas formas de conocimiento. En la segunda parte hago un repaso por los tropos y las figuras de la alteridad con el fin de mostrar cómo se abordó el desafío de la representación de los «otros» y se intentó responder a la pregunta acerca del lugar que ocupan en el universo cultural europeo. En la tercera parte sitúo las representaciones del martirio en un contexto más amplio de teatralización, a fin de mostrar cómo la obra en mención retoma la idea del mundo como teatro de la obra universal de la Compañía.

Palabras clave: Espacio, cartografías, jesuitas, mártires, Moxos.

Geographical Knowledge, Alterity Tensions and Martyrology's Theatres in Jesuitical Cartographies of the New World

ABSTRACT

Based on a Jesuitical cartographic work about the Mojos region, I aim to analyze how the XVIII century Jesuitical cartographies have embodied some practices and tropes of geographical representation from precedents centuries. For doing this, in the first part I analyze territorial knowledge for make visible porosity between multiples forms (scientific, popular, theological) of geographical knowledge. Secondly, I analyze some tropes of the alterities and the representation of «the others» in order to see how Jesuit oeuvres have placed the alterity in European cultural universe. In the third part, I place the martyrs' representations in a larger context of *mise en scène*, in order to show how this cartographical work reproduces the world like a theater of the universal Jesuitical enterprise.

Key words: Space, cartographies, Jesuits, martyrs, Moxos.

Sumario: 1. Introducción. 2. Conocimientos y saberes territoriales. 3. Tropos y figuras de una alteridad socio-espacial. 4. Teatros del martirio. 5. Palabras finales. 6. Referencia documental. 7. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

A partir de una obra cartográfica jesuítica del siglo XVIII de la región de Mojos (en el actual Amazonas boliviano), el *Mapa de la Misión de Mojos de la Compañía de Jesús en el Perú* (1713), me propongo analizar la forma en que se sintetizan algunas de las prácticas y de los tropos de las representaciones geográficas de los siglos precedentes y se actualizan frente a los nuevos contextos. Primeramente, exploro la obra cartográfica como lugar de encuentro entre saberes derivados de varias formas de conocimiento y distintos tipos de registro con el fin de ilustrar sus entrecruces,

diálogos, superposiciones y tensiones. A continuación, hago un repaso por los tropos y las figuras de la alteridad con el fin de estudiar cómo se abordó en la representación cartográfica el desafío de los «otros» y cómo se vincularon esos nuevos sujetos en los universos culturales existentes. En la tercera parte sitúo las representaciones del martirio en un contexto más amplio de teatralización, a fin de mostrar cómo la obra en cuestión retoma la idea del mundo como teatro de la obra universal de la Compañía.

2. Conocimientos y saberes territoriales

El crecimiento exponencial de la cartografía durante las últimas décadas del siglo XVI estuvo ligado a la expansión del comercio, el desarrollo técnico y científico y la expansión religiosa hacia las nuevas regiones abiertas por las exploraciones. Este crecimiento generó una gran variedad de formatos y soportes sobre los que se fijaba el conocimiento geográfico, con diversos propósitos. Durante los siglos XVI y XVII los temas religiosos fueron asiduamente retomados en mapas y representaciones cartográficas que localizaban acontecimientos religiosos o episodios bíblicos en determinadas zonas o lugares (Harvey 1987: 469). Al anclarse territorialmente y representarse con las técnicas cartográficas más avanzadas, los acontecimientos religiosos reafirmaban su estatus de veracidad histórica. Los mapas eran pues no sólo una representación del espacio geográfico, sino también la síntesis de imaginación geográfica, doctrina política, discurso moral, reafirmación religiosa y marco interpretativo. Además de mediar con el pasado y el presente para hacerlos inteligibles, los mapas mediaban con el futuro para hacerlo posible (Michaud 2001) a través de la interpretación/producción del presente; en esa producción, la alteridad, en tanto que verdadero desafío de la época, tuvo un rol fundamental.

Los jesuitas fueron avezados cartógrafos y durante el siglo XVIII elaboraron destacadas producciones en distintas regiones de América¹. Hasta mediados del siglo XVIII los mapas elaborados por jesuitas eran los únicos con los que se contaba en dichas regiones (Furlong 1936: 7); a su vez, las obras y descripciones cartográficas de la Compañía ofrecieron preciosas informaciones a otros mapas de cartógrafos como D'Isle, D'Anville y Bellin. A diferencia de muchos grabadores y cartógrafos que no visitaban las regiones que representaban, los jesuitas no sólo «estuvieron ahí» sino que se preciaban de haberlo hecho (Furlong 1936: 8).

Los conocimientos geográficos jesuíticos fueron utilizados para la definición de las fronteras desde el Tratado de Madrid de 1750 hasta los procesos de consolidación de los Estados liberales en el siglo XIX. La región de Moxos² se vio involucrada una

¹ Pueden citarse los casos de Perú –Eder en 1791–, el Amazonas –Fritz en 1707–, el Chaco –Petroschi en 1732, Machoni en 1733, Colón en 1741, Patiño en 1721–, el Paraguay –Montenegro en 1746, Quiroga en 1749 y 1754, Lehman en 1765, Sánchez Labrador en 1772, Cardiel en 1772–, Chile –Rosales– y el Río de la Plata –Cardiel en 1760, Quiroga en 1753–. En la región de Moxos, pueden citarse los trabajos de los jesuitas Cuenca –en 1750– y Garriga –en 1715–; a Cipriano Barace, a quien volveremos varias veces a lo largo de este trabajo, se le atribuye un mapa de Moxos publicado en 1698 (Furlong 1936: 86).

² Situada en una región de frontera del interior continental, la región de Moxos se extiende unos 200.000 km² en una zona de bosques y pastizales tropicales al noreste de Bolivia; recibió el nombre de Moxos por haber sido esta nación –la de los moxos– la primera en ser evangelizada. Se calcula que unos 30 pueblos indíge-

y otra vez en las tensiones por la demarcación de las fronteras y, en ese marco, los jesuitas cooperaron con los españoles durante la primera mitad del siglo XVIII no solamente con conocimientos territoriales sintetizados en sus obras cartográficas, sino con neófitos y trabajo misional para detener la expansión de la frontera portuguesa (Maxwell 2001).

Entre 1549 y 1670 se realizaron varias expediciones desde el oeste de la región mojeña y desde Paraguay en busca de plata y oro, motivadas por la leyenda del «país de los mojos», un territorio fabuloso y rico, situado en algún lugar entre la cordillera del Perú y el Marañón y sus afluentes (Block 1980: 164; Finot 1939; Gutiérrez Viñuales 1996; Parejas Moreno 1976), y por la captura de indios que eran esclavizados en las casas y haciendas principalmente de la sociedad cruceña (Eguiluz 1884 [1696]; García Recio 1988: 91).

No obstante, las expediciones tuvieron magros resultados. El primer jesuita en entrar en la zona fue el padre Jerónimo de Andión en 1595, como capellán en una expedición ordenada por el gobernador de Santa Cruz, Suárez de Figueroa. En 1671 el Superior de la Provincia del Perú encomendó a los jesuitas del Colegio de Santa Cruz misionar en Moxos, destinando a los sacerdotes Cipriano Barace, Pedro Marbán y al Hno. José del Castillo. Los jesuitas realizaron algunas tareas apostólicas en 1675 (Gutiérrez Viñuales 1996: 2), pero tendría que pasar casi un siglo hasta que en 1682 se estableció definitivamente una misión a cargo de Barace y Marbán (Page 2005: 12).

De autor desconocido, la obra que nos ocupa fue grabada por Pierre Ganière³ en 1713 y se titula *Mapa de la Misión de Mojos de la Compañía de Jesús en el Perú* (en adelante *Mapa de Mojos*; Figura 1)⁴. Esta obra ilustra la combinación de diversos tipos de conocimiento, la diversidad de objetivos de una misma obra y la síntesis de tres tipos de registro: *mapa, relación, e iconografía*.

nas y una población aproximada de 350.000 personas habitaban en la región a la llegada de los colonizadores en el siglo XVI. Como resultado de la violencia, las políticas de esclavitud y la introducción de enfermedades, para 1690 se calcula que había 100.000. Para 1713 la población se calculaba en más de 45.000 indios distribuidos en 15 reducciones. Entre 1682 y 1744 los jesuitas establecieron 25 misiones. A la expulsión de los jesuitas seguiría un acelerado proceso de empobrecimiento de los indígenas que allí habitaban y que años después enfrentarían la expansión del mercado del caucho.

³ Probablemente se trate de Pierre Ganière (1663-1721) grabador y geógrafo del rey, padre de Pierre Ganière, también grabador (Herluison 1873: 149). Contrajo matrimonio en 1719 en Lyon con Marie-Anne Pelletier (Archives Nationales MC/ET/XVII/597). También grabó los mapas: «Carte hydrographique de l'Amérique septentrionale dressée tres fidelement sur les memoires et observations des derniers voyages du Mexique, Canada, Mississipi et isles Antilles» (Deslongchamps 1711; véase <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40595667b>) e «Isle Scolastique ou Pays latin» (París: Guerard, 1699; véase <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb407449030>).

⁴ El mapa fue publicado por Furlong (1936: lámina XXV), aunque sin fecha y sugiriendo la autoría del jesuita Javier Iraizos (Furlong 1936: 87) quien estuvo en la región de Moxos hasta su fallecimiento en 1763. El mapa también se encuentra disponible en la colección cartográfica de la John Carter Brown Library (99-129; <http://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet/detail/JCBMAPS~1~1~1896~106010005:Mission-de-Mojos-de-la-Compa%C3%B1a-de->, con acceso el 10/1/2014) y en la Biblioteca Nacional de Francia (GED-7956; <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40739628h>, con acceso el 10-1-2014).



Figura 1: Mapa de la Misión de Mojos de la Compañía de Jesús en el Perú (1713).

En los bordes laterales, dos columnas de texto ofrecen información sobre aspectos etnográficos e históricos de las misiones y de la región⁵. La parte central está dividida en tres franjas horizontales: la superior, encabezada por la imagen de dos sacerdotes jesuitas sosteniendo el emblema de la Compañía e inscrita en un conjunto cuya jerarquía evoca el protagonismo de la iconografía en la difusión jesuítica de la doctrina; otra inferior, con los martirologios de los jesuitas Barace y Espinoza; y en la del medio, por último, se encuentra el mapa propiamente dicho.

Al igual que otros mapas de la misma región realizados por los jesuitas, el mapa está orientado con el oeste hacia la parte superior, reflejando la preponderancia de Lima sobre las misiones en las que, a pesar de la imagen de distancia y alejamiento, mantenía una estrecha vinculación (Block 1980: 162). La comparación con otros mapas muestra cómo lagunas, ríos, riachos y montañas aparecen y se modifican en sus formas, tamaño y orientación (ver Figuras 2 y 3).

No obstante, las variaciones en las representaciones geográficas no responden solamente a la búsqueda de una «verdad geográfica», sino también a los usos y audiencias a que están destinados los mapas. Un mapa que pertenece a la colección de

⁵ Las citas que en adelante se hacen del texto del mapa, en la sección que estoy denominando «relación», se refieren por ello al número de columna («col.») y al número de párrafo («pár.»).

Figura 2: Mapa das Missões de Mojos e Chiquitos (s.f.; detalle).



Figura 3: Mapa de Mojos, 1713 (detalle).

Angelis (Figura 2), sin indicación de autor o fecha pero muy probablemente anterior y del mismo autor del que nos ocupa de 1713, presenta varias similitudes en la orientación, las informaciones geográficas, etnográficas y la localización de las misiones, así como en el trazo y la tipografía. Muestra, sin embargo, dos misiones más –de San

Rafael y San José— localizadas al oeste (a la derecha del mapa). En el mapa de 1713 aparecen, entre otros elementos, la cadena montañosa de los Andes, algunas ciudades como Chuquisaca, Cochabamba, La Paz, Santa Cruz y Cuzco, y un camino, periférico a la región de las misiones, que sigue el eje transversal del río Beni; no obstante, ni las ciudades ni el camino marcan tipo alguno de relación con las misiones.

En la obra se esbozan algunos posicionamientos jesuíticos frente a los debates filológicos que marcarían la segunda mitad del siglo XVIII: por una parte, la gobernanza (Maxwell 2001: 170) y, por otra, la inferioridad de las poblaciones y los climas del Nuevo Mundo en relación con aquellos del viejo continente, predicada por filósofos ilustrados como Leclerc, Buffon, Raynal y Robertson (Domingues 2006: 129). En la frase conclusiva de la obra, los jesuitas, además de guías en el conocimiento de Dios, se declaran maestros en las artes de lo civil, «pastores dirigiendo su ganado» para retomar la expresión del jesuita García Recio (1988: 87), y avezados concededores del arte de gobernar a los hombres, esbozando lo que Foucault denominó el umbral embrionario del Estado moderno (2011 [2004]: 193):

«Consiguiendo reducir muchas de estas naciones al conocimiento de Dios y obediencia del Rey de España; introduciendo en ellas el gobierno español y además de doctrinarlos, enseñándoles todas aquellas artes necesarias al buen ser de una vida política y cristiana» (*Mapa de Mojos 1713*: col. 2, último párrafo).

Se postula, entonces, que estas naciones son susceptibles de ser introducidas al conocimiento de Dios y subordinadas al Rey, y que esto depende de un proceso de enseñanza y de un buen gobierno que la Compañía está en condiciones de ejercer. Para demostrarlo, en un recuadro se enumeran quince misiones y se presentan datos estadísticos del trabajo de los misioneros representado en el número de bautizados, casados y catecúmenos. Integrada en el mapa y con un lugar destacado dentro de la obra, esta información pone en valor la dimensión político-económica de la Compañía, su viabilidad y su eficacia, legitima la obra jesuítica frente a colonizadores y otros actores coloniales, y ofrece a la Corona argumentos para seguir favoreciendo la acción jesuítica.

Proponiéndose cuestionar una imagen desarticulada en segmentos del mundo colonial, Block recurrió, entre otros, al análisis de la circulación de objetos, libros y dinero. En ese marco, indagó en los cargamentos que en 1736 salían de Cádiz con destino a las Reducciones de Moxos y, entre sus hallazgos, pueden enumerarse «imágenes, medallas, cuchillos, hachas, vainas, agujas, anzuelos y otras bagatelas para la atracción y concentración de los gentiles y neófitos» (Block 1980: 167). Mientras la evangelización de los indios se hizo «sazonándoles las voluntades con las dádivas que ellos apetecen» (Eguiluz 1884 [1696]: 5), los misioneros eran agasajados con frutas, plumas, comidas y otros donativos; éstos, a su vez, eran devueltos para que, como afirma el mismo Eguiluz, «nuestro desinterés les sirviera de argumento que era muy sagrado el fin que conducía a buscarlos». Entre unos que lo hacían por las reglas básicas del don y el contra-don y otros que negociaban para dejar claro que no era el negocio mismo su interés, chaquiras, cascabeles, agujas, donecillos, bagatelas, frutas y alimentos iban y venían de un lado hacia el otro en un intenso y abierto sistema de relaciones. Con respecto a los libros, Block (1983: 295) refiere que en 1693 un sacerdote de la Reducción de San Javier tenía una colección de 50 volúmenes, mientras que, en el inventario realizado con motivo de su expulsión en 1767, se determinó la

existencia de 2.372 ejemplares en toda la región de Moxos que, además de temas religiosos, incluían temas y disciplinas como medicina, agricultura y contabilidad.

Con respecto al dinero, es preciso mencionar que, desde finales del siglo XVII hasta la tercera década del XVIII, la Corona apoyaba las misiones a través de ayudas económicas viabilizadas a través de Lima, Oruro y Potosí (Block 1980: 165). En 1716, es decir, tres años después de la realización del mapa, por ejemplo, la Corona envió mediante Cédula Real una ayuda económica calculada en función del número de misioneros en el terreno (*Idem*). En síntesis, la región de Moxos mantenía múltiples vínculos y relaciones en diferentes esferas: filosófico-políticas, de discusión acerca de la naturaleza de las misiones y la pastoral; económicos, en donde se arbitraban los medios necesarios para su sostenimiento; materiales, que hacían accesibles herramientas como símbolos y doncellas, primordiales para la labor espiritual; y, por último, de conocimientos técnicos, fundamentales frente a las necesidades derivadas del sostenimiento de las misiones.

El que cartografías, relatos, y obras jesuíticas subrayen la hostilidad, salvajismo, propensión a la enfermedad y pobreza del territorio mojeño y el canibalismo, pobreza, ignorancia y animadversión de sus habitantes, no es más que el reflejo del pensamiento de la época que producía alteridades/heterotopías que condensaban lo extremo, lo otro, el reflejo invertido, y podían generar simultáneamente atracción, temor y el deber de la conversión y la regeneración. Menos visible es el terror que por los mismos años los indígenas tenían de portugueses y españoles por igual quienes, en sendas expediciones, los capturaban, esclavizaban, asesinaban y expulsaban de sus territorios (García Recio 1988: 87). De hecho, además de la material, otra importante motivación diferente a la espiritual que llevaba a los indios a asentarse en las reducciones era la promesa de protección por parte de los jesuitas. La frontera entre las misiones y el espacio exterior con respecto a la violencia era, entonces, tan ambigua como lo era con respecto a los otros circuitos referidos.

Los jesuitas intentaron recurrentemente limitar las acciones de violencia del exterior solicitando la intervención de las autoridades coloniales; no obstante, su posición era más bien contradictoria. Ya Acosta había justificado la legitimidad de la defensa militar y varias expediciones misionales realizadas en la región estuvieron protegidas por soldados (Coello de la Rosa 2007: 166 y 168). Al respecto, García Recio (1988: 87) señala que en sucesivas ocasiones los jesuitas recurrieron a la violencia de los colonos para resolver sublevaciones, repeler a los mamelucos y escarmentar acciones. Una de éstas justamente fue una expedición punitiva protagonizada por un grupo de cruceños como consecuencia del martirio de Barace, en la que se ahorcó a uno de los responsables y se tomaron 250 indios en calidad de rehenes (García Recio 1988: 90)⁶.

Los flujos de las discusiones filosófico-políticas, los objetos de eficacia simbólica inobjetable, el dinero, los conocimientos técnicos y la violencia misma, evidencian

⁶ La frontera es porosa en lo que se refiere a la violencia. No obstante, no es sólo del exterior o de los indios que proviene la misma; mencionemos la violencia de los métodos reduccionales como la transformación de un modelo territorial basado en la dispersión a otro concentrado, el fuego sagrado en el que se consumían los objetos rituales de los indios (Eguiluz 1884 [1696]: 10), los métodos de enseñanza de la doctrina o el cepo, los azotes y otras «correcciones de manos» a los que los jesuitas recurrían con no poca frecuencia (Eguiluz 1884 [1696]: 53).

que las Misiones estuvieron lejos de ser un conjunto autónomo, cerrado y desligado de un contexto más amplio. Más bien, se presentan como un conjunto de activos nodos del mundo colonial en el que también tenían lugar los procesos de transformación en curso ¿Cómo responde el *Mapa de Mojos* a esta lectura de las Misiones como una unidad abierta y constituyente del mundo colonial?

3. Tropos y figuras de una alteridad socio-espacial

En el terreno del discurso jesuítico escrito en las colonias, los géneros históricos, etnográficos y naturales carecían de una separación neta y clara (Barcelos 2000: 100). La obra que nos ocupa se despliega simultáneamente en los terrenos de las subjetividades y las territorialidades produciendo tanto alteridades como «espacios otros» que, siguiendo la definición de Foucault (1984), reconoceremos como *heterotopias*. Como veremos, tal despliegue se lleva a cabo a través de la síntesis de tres tipos de registro (*mapa, relación, e iconografía*) y de diversas operaciones que conciernen a la frontera, el reflejo, la yuxtaposición, el tiempo y la función.

En el mapa, el territorio de Moxos es representado con serpientes, yaguaretés y otros animales salvajes de tamaño sobrenatural que evocan su carácter agreste (Figura 4). Una hostilidad que se combina con elementos de la geografía fantástica salvaje o diabólica, comunes por entonces, como la legendaria ciudad de Paytiti⁷ o el reino de Las Amazonas, aunque en la obra aparece apenas en un aparte de la *relación*, al hablar del viaje del adelantado Benito de Ribera que «con gran aparato de gentes y dinero» recorrió éstas tierras «en busca de las riquezas decantadas del gran Paititi» (*Mapa de Mojos* 1713: col. 2, pár. 3).

En consonancia con el mapa, más que la presencia de lo fantástico, en la *relación* sobresale la condición agreste y hostil del territorio: «la mayor parte de esta región es de tierras tan llanas, que en tiempos de agua [se] ponen en gran peligro las poblaciones, se ahogan las semillas y se impide la multiplicación de los ganados» (*Mapa de Mojos* 1713: col. 1, pár. 3). El carácter agreste y la hostilidad a su vez generan un lugar de enfermedad: «Esto [las inundaciones] y la destemplanza del aire hacen malsana a la región...» (*Ibid.*).

Pero si el territorio es pobre por sus condiciones «naturales» —«no hay en esta provincia oro ni plata ni otro género alguno de los que irritan la codicia de los mortales» (*Mapa de Mojos* 1713: col. 1, pár. 6)— también lo es por sus condiciones climáticas: «por este casi continuo destempe de calor junto con otro extremo de humedad, es incapaz el suelo de los frutos de la Europa y así carece todo el país de trigo, cebada...» (*Mapa de Mojos* 1713: col. 1, pár. 3). En síntesis, tanto el mapa como la *relación* inscriben lo agreste, la hostilidad, la pobreza y la enfermedad en un territorio que se representa como un conjunto territorial definido y relativamente homogéneo. Aunque la idea misma de producir un mapa de una región testimonia la voluntad de producir una unidad (Craib 2000: 14), la idea de la *Moxitania* como una unidad cerrada, con

⁷ Término polisémico que, según Sendón (2012), puede referirse a una legendaria ciudad inca o pre-inca, y que también ha sido usado para referir un río, una laguna, una montaña e incluso un proyecto utópico; la fama de su riqueza atrajo exploradores hasta finales del siglo XIX (cf. Combès y Vera 2011).

Figura 4: Geografía salvaje y no domesticada (*Mapa de Mojos* 1713, detalle).



Figura 5: Mapa de Francisco Eder (1791).



atributos comunes y claramente distinguida del espacio exterior, se ve con mayor claridad en el mapa de Eder (1791; Figura 5) en el que se fija una línea que la separa de su entorno geográfico.

Aunque, como ya hemos anotado, en el Mapa de Moxos se registra la localización de las ciudades circundantes, la obra segmenta, diferencia y separa no sólo los espacios sagrados de los hostiles y no conquistados, sino al territorio de las misiones del espacio exterior, ignorando las múltiples formas en que la región se articulaba con este último. Veamos ahora qué sucede a nivel diacrónico.

Contradiendo los progresos citados en la obra (entre otros, 15 misiones, 6.000 catecúmenos y 24.914 bautizados), el *Mapa de Mojos* instituye sendas diferencias no sólo en un sentido sincrónico sino también en el diacrónico al fijar a los indígenas en un pasado siempre latente de pobreza, canibalismo y animadversión. A la confrontación con la alteridad generada por el encuentro con el Nuevo Mundo en las obras cartográficas se respondió de múltiples maneras que reflejaban no sólo la experiencia colonial, sino también las tradiciones de pensamiento de los involucrados (Sahlins 1995). A través de la cartografía no se *registraban* alteridades y soberanías, se producían (Craib 2000: 13, Neocleous 2003: 418); y, al menos entre los jesuitas, la existencia/producción de naciones a partir de unidades que compartían un territorio, una lengua y una cultura, estaba muy cerca de ser una condición necesaria para la posterior existencia de las misiones (Wilde 2011, par.: 6). Este tipo de unidades es lo que Boccara (2005: 40) llamó «individualidades indígenas positivas y funcionales», producidas por instituciones fronterizas como las misiones y los parlamentos. En

efecto, el mapa representa distintos pueblos como unidades diferenciadas, localizado cada uno en un espacio territorial autónomo.

A diferencia de la representacional, en otras dimensiones el modelo jesuítico no impulsó la continuidad de estas unidades separadas, pues la diversidad de culturas y lenguas fue más bien un obstáculo en la tarea misionera (Eguiluz 1884 [1696]: 7). Al igual que en otras regiones, los jesuitas no sólo promovieron la creación de misiones en las que se asentaban diferentes pueblos, sino que impulsaron una identidad socio-territorial genérica (los moxos, la moxitanía), así como una lengua franca para la evangelización, siendo el mejor ejemplo el catecismo de Marbán (1975 [1701]). Si además recordamos que, de acuerdo con la *relación*, los pueblos de Moxos compartían unas mismas condiciones de clima, pobreza y hostilidad territorial, constatamos cómo las tensiones entre la diversidad y la unidad se resuelven de distintos modos, exaltando, por ejemplo, la primera para sobredimensionar el desafío evangelizador o anteponiendo la segunda a fin de dar cuenta de los progresos logrados. Lo particular de esta obra es que permite observar el modo en que múltiples perspectivas, temporalidades y espacialidades, más que sucederse la una a la otra, coexisten y permanecen en tensión.

En lo que tiene que ver con las costumbres y las características sociales de los habitantes de la región, la obra también presenta una imagen prototípica de unos indios obligados a vivir «sin más bienes que el arco y flecha para las guerras y para la caza y una redecilla que les servía de cama» (*Mapa de Mojos* 1713: col. 2, pár. 1); tal pobreza material iba de la mano de una pobreza *cultural*, al ignorar «todo género de artes, tanto las mecánicas como las liberales» (*Mapa de Mojos* 1713: col. 2, pár. 2), y una *política*, pues salvo un respeto irrestricto por la igualdad, «no había entre ellos ningún régimen de gobierno ni político ni civil, sin jueces, sin leyes y sin superiores cada cual se tomaba la satisfacción de su agravio» (*Mapa de Mojos* 1713: col. 2, pár. 2). Como afirma Eguiluz (1884 [1696]: 6), al carecer de «una cabeza universal a quien se sujetasen» (*Ibid.*) los mojeños se asemejan a una «hidra de tantas cabezas cuantos eran los indios» (Eguiluz 1884 [1696]: 6). Multidimensionalmente des-sujetados, los moxeños siempre estaban «en continua guerra las unas naciones con las otras sin que entre ellos se conociesen jamás ni los tratados de paz ni los de treguas» (*Mapa de Mojos* 1713: col. 2, pár. 3).

Estas descripciones, que sitúan a las poblaciones nativas en un pasado remoto, fueron convertidas en pensamiento científico y permanecieron inmutables a lo largo del tiempo; en un mapa de Bolivia de mediados del siglo XIX, el territorio de Moxos era descrito como «regiones no exploradas pobladas por salvajes» (Ordanza 1859) ignorando casi cuatro siglos de relaciones. O puede compararse la descripción de los indígenas en el *Mapa de Mojos* (1713: col. 2, pár. 5) —«las más de estas gentes eran idólatras y supersticiosas adorando unas al sol, otras a la luna, otras el tigre, otras los vientos, otras el Demonio y otras como ateístas, carecían de todo género de religión»— con su descripción en una obra enciclopédica, dos siglos más tarde: «unos adoraban al espíritu del sol y la luna, otros al de los cerros, varios al de las llanuras, la mayor parte al de los tigres» (*Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano* 1912, tomo XIV: 558).

Aún más que la pobreza técnica, cultural o política, en el *Mapa de Mojos* sobresale la figura del caníbal, presente ya en obras cartográficas como las de Ebstorf, de 1239, y Münster, de 1544, que preceden a la experiencia del Descubrimiento. La figura se deriva de unos marcos interpretativos que abrevaban en leyendas medievales e historias clásicas, siendo uno de los tropos más recurrentes de la literatura colonial. En el mapa, el atributo del canibalismo no se extiende a todos los habitantes de la región y se encarna en los guarayos que las *Cartas Anuas* definen como enemigos preferenciales de los baures, responsables del martirio de Barace: «sustentábase otros de carne humana saliendo a cazar hombres como se sale a caza de fieras y poniéndolos a engordar como se hace con los animales» (*Mapa de Mojos* 1713: col. 2, párr. 4).

Según Jáuregui (2000), el canibalismo fue un «dispositivo generador de alteridad» y uno de los motivos centrales de la producción narrativa, iconográfica y cartográfica del Nuevo Mundo. Su difusión indiscriminada fue de la mano del despliegue de una taxonomía político-moral dicotómica que la oponía a la figura del indio «manso» y la emparentaba con aquella del rebelde o no dominado (Salas 1921)⁸. Con frecuencia, entre unos y otros atributos, las fronteras tendieron a hacerse porosas y a convertirse unas en consecuencia de las otras. ¿Cómo opera este atributo en tanto figura retórica en la región mojeña? Un aparte de las *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (1735-1743)*, referido a los indios baures y guarayos, evidencia la forma en que las prácticas alimenticias, las formas de producción y los patrones de residencia configuran un campo de poder en el que las múltiples posibilidades de posicionamiento (canibalismo frente a no canibalismo, producción agrícola frente a caza y pesca, sedentarismo frente a nomadismo) establecían la naturaleza de las sociedades indígenas:

«Con esta ocasión se descubrieron los indios baures (sic), a los cuales solían cautivar los guarayos, para devorarlos con avidez (...). También se descubrió otra nación vecina a los baures, igualmente antropófaga; era una gente que vive en aldea y se dedica a la agricultura, circunstancia que les hace más aptos para recibir el Santo Evangelio, mientras gente nómada suele conservar su inconstancia» (Page 2005: 80)⁹.

Sobre los mismos guarayos, ya referidos en la *relación*, la semblanza de martirio del jesuita Cipriano Barace establece un vínculo entre canibalismo y dinámicas territoriales indígenas:

«Aumentan y extienden el pavor que les tienen con lo inconstante de su habitación, mudándola frecuentemente, por decir que oyen, y les asombran las ánimas de los cuerpos humanos que comieron, siendo la verdad que oyen el clamor de tanta sangre vertida y piensas huir del tormento de la mala consciencia, con alejarse de los lugares del delito» (Urbano de Mata 1704: 111).

⁸ Un juego de oposiciones común entre los jesuitas y presente en otras regiones como el Chaco y las Misiones del Paraguay. En el caso chaqueño, los indios son clasificados por los jesuitas como «mansos» o «guerreros» según supuestos grados de belicosidad, según el manejo o no del caballo y su tipo de actividad económica, agricultora o cazadora.

⁹ Los baures o bauré, como se denominan actualmente, son un grupo amerindio de la Amazonía boliviana. Entre los bauré los jesuitas edificaron varias reducciones. A efectos de este trabajo utilizaremos el término baures que es como aparece en la bibliografía y la cartografía de la época.

En función de la elaboración de una imagen arquetípica de los victimarios, en la obra son puestos a operar atuendo, postura y actitudes corporales. La apariencia de los indígenas con tocados y taparrabos de plumas, arcos, flechas y macanas en las imágenes del martirio de Barace y Espinoza muestran algunos elementos de continuidad con lo que Sturtevant, refiriéndose a obras de finales del siglo XVI, denominó «tupinambización iconográfica» (Wallerick 2010: pár. 28). Articulada con la generalización del canibalismo como atributo entre todos los indios americanos, esta tupinambización se realizó por intermedio de discursos visuales y escritos y se materializó en la asignación indiscriminada de atributos corporales como la incorporación de objetos de la cultura material tupí a todos los indios de América (como los tocados de plumas y garrotes), aunque estuviesen ausentes de la cultura material de muchos pueblos americanos. En este punto y en la parte siguiente seguimos a Greer (2000), quien ha subrayado la necesidad de realizar análisis transversales entre las retóricas de la alteridad y las hagiografías.

El *Mapa de Moxos* no es la única obra en la que las características de canibalismo, animadversión y hostilidad se representaron en la cartografía jesuítica. En varios mapas, como el de Petroschi (1732), la soberanía de los baures se refleja en grandes franjas de territorio, en las que, salvo insignificantes excepciones, no hay ríos, ni montañas, misioneros ni otros pueblos, solo su soberanía representada en un espacio vacío; una soberanía sin cuestionamientos en continuidad con su imagen como victimarios de mártires.

Al sintetizar distintas perspectivas en tensión, podríamos preguntarnos si obras como el *Mapa de Mojos* son parte del proyecto de la modernidad en emergencia o tímidos esbozos de una nueva época en surgimiento (Black 2008: 96). Observando la localización de las misiones superpuestas a la gran diversidad de pueblos y lenguas, podría hablarse de la utopía del Reino de Dios en la tierra con la que fueron pensadas las misiones. O, si se observan los datos estadísticos ofrecidos, podría pensarse en el surgimiento de un conjunto de medios a través de los cuales se pueden fortalecer las comunidades y sus autoridades públicas a la vez que se mantiene su buen orden (Foucault 2011 [2004]: 357). Podría incluso pensarse en la obra como la evidencia de una transición.

No obstante, más que pensar la relación entre facetas opuestas (sagradas/profanas, religiosas/laicas, antiguas/modernas) y simplificar esta tensión bajo la imagen de un proceso lineal de secularización, proponemos pensar que, en tanto que nodo de condensación de un espacio-tiempo determinado, la obra da cuenta de las tensiones y negociaciones entre perspectivas, historicidades y espacialidades diferentes. El mapa articula en torno a un mismo territorio una mirada religiosa y mística y una perspectiva de un régimen discursivo emparentado con la Ilustración: de un lado, un territorio poblado con animales de grandes proporciones indicativos de su carácter inhóspito; del otro, un territorio medido, ordenado y controlado. En el medio, la acción evangelizadora como punto de quiebre/articulación a través del cual los indios abandonan la pobreza, la hostilidad y la ignorancia y acceden a la abundancia gracias a la producción agrícola y el cuidado de animales domésticos, a la tranquilidad derivada del fin de las enemistades y a la sabiduría del conocimiento de Dios. Pero esta no es la única operación de síntesis que se realiza y, como veremos, la misma se encarna en

la persona y en el cuerpo mismo del misionero; antes de referirnos a esta operación debemos analizar las figuras del martirio.

4. Teatros del martirio

En el marco de las tensiones derivadas de la Reforma y la Contrarreforma a mediados del siglo XVI, y las violencias entre católicos y protestantes durante las llamadas Guerras de Religión (1562-1598), ganaron preponderancia las narrativas, símbolos e iconografías que describían y exaltaban la vida y sufrimientos de aquellos que morían por sus convicciones religiosas (Rodríguez de Cevallos 2002). En su conjunto, el martirio emerge como una puesta en escena polisémica, que combina el rito judicial, el espectáculo público y el acto religioso, y en la que el protagonista se convierte en actor e instrumento de la imitación de Cristo. En este acto comunicativo complejo, el mártir «habla» simultáneamente a Dios, a los testigos, a sus victimarios, a sus pares, constituyendo una comunidad en torno al acontecimiento; una tendencia a la escenificación que se reflejaría en la tradición jesuita del teatro como medio de propaganda religiosa.

El género del martirologio, favorecido por el desarrollo de la imprenta, se expandió a gran escala en libros y grabados para luego instalarse en iglesias y monasterios; allí fue integrado en el proceso formativo de los novicios, que vieron en las nuevas regiones abiertas por las exploraciones un escenario propicio para seguir el ejemplo de Cristo y los primeros cristianos, convirtiendo en máxima la sentencia «la sangre de los mártires es semilla de cristianos». El martirologio posibilita que el martirio se convierta en acontecimiento, se integre en la «historia» y dialogue con ella. El análisis dialéctico del suceso y su registro requiere asociar las significaciones y los sentidos con las formas materiales que las transmiten, reconociéndolas como unidad de sentido (Chartier 2008: 10) y como un conjunto representacional en torno al cual se dan múltiples mediaciones: por intermedio del martirologio el suceso del martirio es reconstituido como acontecimiento e incorporado en una figuración narrativa (Pieron 2003: 20), salvífica y sagrada; gracias a la intervención del registro, el mártir es situado más allá de su propia experiencia, trasciende el círculo de los testigos, interpela a una comunidad más amplia, y se proyecta en un horizonte temporal y espacial más extenso en el que se convierte en arquetipo moral y espiritual.

La cartografía jesuítica del siglo XVIII retomó en varias ocasiones la cuestión del martirio. El mapa de Cardiel (Figura 6), de 1760, presenta un numeroso conjunto de acontecimientos de martirio localizados en distintos lugares, desde Santa Catarina hasta los Andes y desde la Chiquitania hasta el sur del río Bermejo. Estos acontecimientos localizados, junto con otros nodos de memoria espacializada como las misiones destruidas, saqueadas o desplazadas, extienden la geografía sagrada inaugurada por la geografía del martirio de las catacumbas subterráneas romanas hasta los «últimos confines» a los que estaban destinados los misioneros en tanto continuadores de la empresa divina.

Contemporáneos a la obra de Ganière, los trabajos cartográficos de Fritz (1707) en el Amazonas también incluyeron los lugares en donde los jesuitas fueron mortifi-



Figura 6: Territorializaciones del martirio de la Compañía de Jesús en la América Meridional. Mapa: *Parte de la América Meridional en que trabaja el zelo de los religiosos de la Compañía de Jesús de la Provincia dicha del Paraguay*, de José Cardiel, 1760 (Furlong 1936: lám. XXXII). (Detalle).

cados (Ferrand de Almeida 2003: 117). El mapa de Machoni de 1733 hace lo propio, registrando, entre otros, el lugar en el que fueron muertos misioneros jesuitas como Osorio, Ripari al oeste de la región chaqueña y Lucas Caballero en la zona de Chiquitos.

En el *Mapa de Mojos*, las imágenes de martirio (Figura 7) describen paisajes neutros, sin vegetación ni otra cosa que sus protagonistas. A los comentarios realizados en la parte anterior sobre la representación de los victimarios, debemos añadir que atuendo, postura y actitudes corporales también operan en función de la elaboración de una imagen arquetípica de los mártires: Barace y Espinoza son atacados de forma similar y ambos se presentan con apariencia austera y de rodillas frente a sus agresores, orando al cielo; una posición muy común en las representaciones del martirio que replica la posición con la que San Esteban y otros proto-mártires eran representados.

La tendencia a la elaboración prototípica del mártir se observa en otras obras; tanto la semblanza elaborada por Urbano de Mata (1704), como la Historia de la Misión de Mojos de Eguiluz (1884 [1696]), reiteran el arquetipo del protagonista de la conquista espiritual. Para el caso, un Barace descubriendo lagunas para el aprovisionamiento de la sal, recopilando noticias de las Amazonas, contactando por primera vez a tapacuras, guarayos y baures, amistando naciones enemigas, fundando misiones, hallando un camino de quince jornadas a Perú que hasta entonces era de cuarenta, e introduciendo el ganado vacuno en el Amazonas en un épico recorrido de unos 500 kilómetros entre Santa Cruz y Loreto que quedaría inscrito en la toponimia del lugar.

En el *Mapa de Mojos*, las semblanzas de los mártires jesuitas Barace y Espinoza complementan las ilustraciones y configuran la clásica unidad de imagen y narrativa en torno al martirio. Las semblanzas incluyen sus lugares de nacimiento, algunas de sus obras, las fechas de sus muertes y, en el caso de Barace, referencias a una obra particularmente territorial: nuevos caminos, nuevas naciones, nuevos cristianos y nuevas misiones.

Para ser posible, el martirio necesita de testigos que puedan conducir al reconocimiento oficial y eclesiástico de veracidad. De acuerdo con la semblanza realizada por Urbano de Mata (1704: 133), el martirio y muerte de Barace tuvieron por testigos



Figura 7: El martirio de Cipriano Barase (*Mapa de Mojos* 1713, detalle).

a un grupo de «indios amigos», milagrosamente salvados por la intervención de Cipriano; doble milagro al salvar a los justos y simultáneamente permitir el dispositivo del martirologio protegiendo a sus narradores. El *Mapa de Mojos*, articulando los diferentes tipos de registro (mapa, relación, e iconografía) y diferentes tipos de formato (el censo, el mapa, la historia) establece vínculos entre los actos de martirio, la geografía sagrada, la fundación de misiones, el reino de Dios y la vida civil.

A través de misarios, martirologios, semblanzas, estampas, reliquias y obras como la que nos ocupa, los mártires viajaban desde las colonias en donde se entregaban con entusiasmo a la labor apostólica hacia las metrópolis y los centros de formación en busca de su beatificación, de honores en su tierra natal o de convertirse en ejemplo para los novicios (Gómez-Géraud 2003). En un recorrido complementario y articulado con el descrito, los mártires ya beatificados viajaban hacia las colonias para cumplir con el dispositivo ejemplarizante. Con respecto a la frontera y a la distancia, estos dispositivos operan de dos formas opuestas: *las apuntalan*, pues la distancia, la alteridad y el extrañamiento hacen parte del dispositivo heroico del martirio, al mismo tiempo que *las disuelven*, para permitir la identificación entre el modelo y aquellos a quienes está dedicado el dispositivo ejemplarizante. El caso de Barace ilustra la manera en que el dispositivo del martirio sigue operando: una imagen de su martirio reposa en la iglesia de su ciudad natal (Isaba, en Navarra), mientras una de sus costillas es conservada en la capilla de San Ignacio de Moxos. Si a nivel espacial el dispositivo de significación se inscribe en múltiples lugares, a nivel temporal se establecen vínculos con figuras ejemplares que lo antecedieron, como San Cornelio y San Cipriano, muertos como Barace un 16 de septiembre.

Para finalizar, vayamos a la parte superior central de la obra en la que aparecen dos indios suspendidos en hamacas a los costados, mientras los jesuitas, en el centro, aparecen empuñando sendas cruces (Figura 8). De acuerdo con el análisis realizado hasta

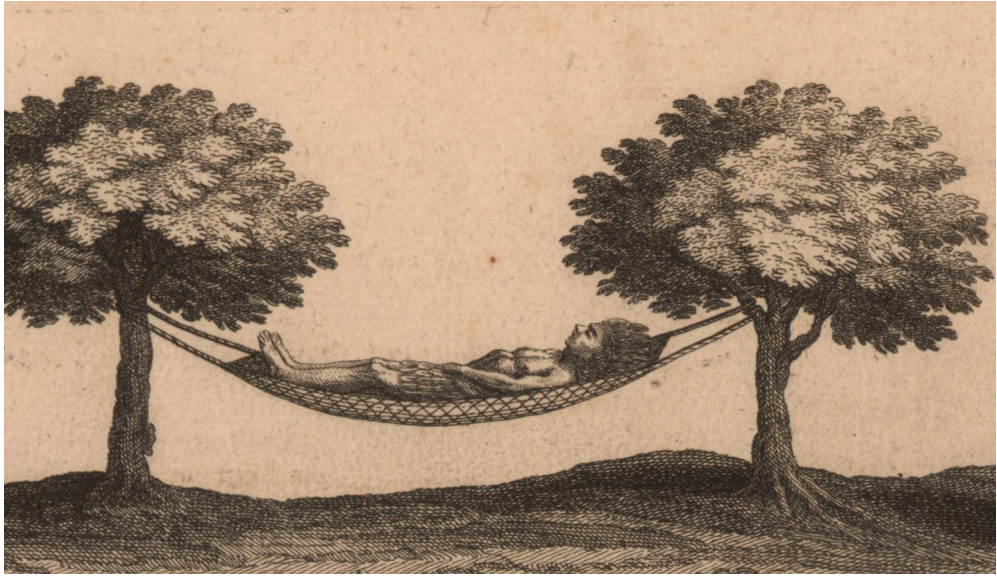


Figura 8: Identidades inciertas en el territorio del martirio (*Mapa de Mojos* 1713, detalle).

aquí, esta imagen podría sintetizar a los indios suspendidos en sus pasados siempre presentes de hamacas y tocados emplumados y que, ya convertidos, descansan en paz mientras sirven de marco a la acción evangelizadora jesuítica exaltada a través de los dos mártires jesuitas que, situados en el centro y liberados ya de la muerte, emergen como ejemplo de la acción universal.

No obstante, si retomamos el análisis de los vínculos entre la hagiografía y la retórica de producción del otro, la obra se presta a nuevas interpretaciones. A pesar de lo que hemos afirmado con respecto a las imágenes prototípicas de víctimas y victimarios, y a diferencia de los martirologios clásicos, las imágenes del martirio de Barace y Espinoza no muestran dramatismo ni emotividad, ni los perpetradores una apariencia brutal, atroz o zoomórfica. Más bien, los paisajes son neutros, la representación de la violencia austera, los cuerpos de los indígenas, bien proporcionados y sus expresiones faciales son casi de conmiseración por sus víctimas¹⁰. De hecho, en el cuadro del martirio de Espinoza, una lucha moral parece haberse encarnado en los dos baures atacantes, a derecha e izquierda del mártir. A uno y otro lado se ubican dos imágenes que parecen ser de una misma persona en una misma actitud corporal, con unas mismas armas y unos mismos atuendos. A la izquierda, uno hostil, de expresión severa y hosca; a la derecha, otro con gesto compasivo (Figura 9).

Quiero poner en relación estos sutiles intentos de refinamiento iconográfico de los indios con una descripción de Barace presente en la semblanza de su martirio, en la que el jesuita tiende a asemejarse a los indios, evocando las «políticas de acomoda-

¹⁰ Ello contrasta con obras como la de De Bry (*Las Casas* 1598) en las que tupinambización de los americanos fue de la mano de una teatralización dramática de una exacerbada violencia, así como de cuestionamientos sobre la naturaleza humana de los indígenas.



Figura 9: Luchas morales en torno al martirio de Balthasar de Espinoza
(*Mapa de Mojos* 1713, detalle).

ción» que consistían en la adaptación de las formas de relación, la apariencia corporal y las nociones religiosas a los contextos locales en pos de una mayor eficacia en la evangelización¹¹. La semblanza refiere la inclinación de Barace a hacerse «bárbaro entre los bárbaros»:

«sentábase con ellos y se tendía en el suelo para conversar (...) imitaba con gran propiedad todos sus movimientos (...) dormía entre ellos y con ellos y con aquel desabrigo (...) comía con ellos sus comidas escasas y malas (...) los acompañaba en sus cazas y pesquerías, jugando también el arco y la flecha para no serles cargoso en el repartimiento de la presa (...) así y otras acciones en que se les hacía del todo semejante, haciéndose por Cristo, bárbaro entre los bárbaros» (Urbano de Mata 1704: 90).

Barace hablaba, se movía, comía, se vestía, cazaba y había adquirido las mismas habilidades de aquellos que siendo otros devienen sus semejantes. ¿Cómo da cuenta

¹¹ Iniciadas por los preceptos de Valignano y otros jesuitas como Ricci y de'Nobili, las «políticas de acomodación» o *accomodatio* se extendieron a los planos ritual y filosófico, principalmente en la India y en Oriente, y, al implicar la traducción de términos, ideas y principios, generaron varias controversias y disputas. Refiriéndose a las tensiones existentes en China por el uso de vestidos de seda por parte de los misioneros, el jesuita Fontaney justificó a los acusados afirmando que «un misionero en los países infieles no vive para sí, sino para ganar almas a Dios, debe pues ajustar con este fin, sus virtudes y toda su conducta» («Carta del Padre Fontaney...» 1754 [1704]: 225). Bajo el creciente interés por «el otro» y la «interculturalidad», las políticas de la acomodación vienen siendo ampliamente discutidas y en ellas se ha identificado un dispositivo hermenéutico, la evidencia de la experiencia de la alteridad, una renegociación entre las esferas de las costumbres y de las religiosidades (Zupanov 2011), al igual que la evidencia de la «indianización» de misioneros y doctrinas religiosas (Bernabéu *et al.* 2012; Wilde 2012). En América, la acomodación puede rastrearse en jesuitas que recurren a términos nativos o redibujan las prácticas chamánicas para hacer inteligibles conceptos, nociones y prácticas religiosas como la conversión, la confesión y la eucaristía (Coello de la Rosa 2007: 164; Castelnau-l'Estoile 2006 [1999]; Wilde 2012).

la obra que nos ocupa de la tensión entre las imágenes del martirio en que los victimarios, aunque salvajes, son potencialmente humanos y, en consecuencia, redimibles, y aquella imagen de Barace como un bárbaro entre los bárbaros? Aunque las respuestas tajantes a este interrogante no son posibles, sugerimos que resulta difícil determinar si las personas con apariencia de indios que están en las hamacas con las manos cruzadas sobre el vientre, no son acaso los mártires hechos del todo semejantes, dando cuenta de la capacidad de transformación de los actores coloniales (Boccaro 2005) y de las múltiples formas en que alteridades e identidades eran negociadas.

5. Palabras finales

En las últimas décadas el espacio y sus representaciones han suscitado un creciente interés en América Latina. Autores como Harley (1989) invitaron a superar las oposiciones binarias (verdaderas/falsas, exactas/inexactas, objetivas/subjetivas) con que tradicionalmente habían sido analizadas, al mismo tiempo que Gregory (1994: 171, en Craib 2000: 11) definía el mapa como un paisaje en el que la ambigüedad histórica se reconcilia a través del orden espacial. En el entrecruce de los múltiples «giros» (espacial, multicultural, lingüístico, de memoria) de las ciencias sociales contemporáneas, los análisis historiográficos exigen perspectivas que permitan situarlos en contextos geográficos e históricos amplios, en las zonas grises de los géneros difusos, en los puntos de articulación y los circuitos, y en las zonas ambiguas en las que la alteridad y la identidad están abiertas a la negociación. El *Mapa de la Misión de Mojos* ilustra la combinación de conocimientos científicos y religiosos, la diversidad de objetivos de una misma obra, y la síntesis de tres registros: *mapa*, *relación*, e *iconografía*. Se sitúa a medio camino entre un régimen discursivo emparentado con la Ilustración y una mirada mística y religiosa sobre el territorio y opera tanto como prueba de la hostilidad enfrentada por los misioneros cuanto como prueba del triunfo de la Compañía. En la obra se yuxtaponen narrativas como el salvajismo de los baureres y la piedad de los misioneros, la hostilidad y carácter diabólico del territorio y los triunfos de la Compañía, los avances de las misiones y la amenaza de los bárbaros. Como vimos, estas narrativas son *incompatibles* tan sólo en apariencia y su coherencia subyacente reside en el propósito general de la obra: convertir la *moxitanía* en el teatro del triunfo de la empresa universal de la Compañía.

Hemos evidenciado las diversas formas en que la obra sintetiza, armoniza, vincula, pone en diálogo y articula espacialidades, temporalidades, subjetividades y perspectivas distintas. A través de la obra se procede a la manipulación de las fronteras y a sus puntos de articulación en varios niveles (filosófico-políticos, económicos, materiales, técnicos, y de la violencia), entre otros recurriendo a juegos retóricos, a la manipulación de recortes y rupturas de tiempo, a la reproducción y disolución de ciertos límites, y al uso de las identidades genéricas de mártires y caníbales. En consonancia con el recurso al espectáculo y a la puesta en escena en el proceso de evangelización (Ordiz Vázquez 1989; Page 2005, 2008; Wilde 2011, 2014), en la obra el martirio puede ser reconocido como una puesta en escena polisémica; a la manera de un teatro el mapa expone el escenario de la acción, en las columnas laterales se describen los

sucesos, al mismo tiempo que en la parte inferior central sobresale la escena primordial: el sacrificio a favor de la empresa divina. En su conjunto la obra expone la acción colectiva de la comunidad reduccional bajo la protección de la soberanía divina, haciendo que, a través del ritual, el territorio, antes pobre y malsano, se presente pacificado y convertido en lugar de abundancia y en testimonio de la acción divina. Lejos de postular una coherencia perfecta, para finalizar hemos señalado la forma en que por sus intersticios se cuelan las imágenes inquietantes de caníbales misericordiosos y de misioneros *tupinambizados*, esbozando que, en el encuentro entre los diferentes mundos, las fronteras entre los territorios, los cuerpos y las subjetividades estuvieron abiertas a permanentes negociaciones.

6. Referencia documental

ARCHIVES NATIONALES (Fontainebleu - París - Pierrefitte-sur-Seine)

MC/ET/XVII/597 «Mariage de Pierre Granière ... 7 février 1719», en «Minutes et réper-toires du notaire Jean Fromont, 20 mai 1701 - 24 janvier 1730 (étude XVII)». Sala Virtual de Inventarios. <http://www.archives-nationales.culture.gouv.fr>

7. Referencias bibliográficas

BARCELOS, Artur H. F

2000 «Os Jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII». *Revista Complutense de Historia de América* 26: 93-116.

BERNABÉU ALBERT, Salvador, Christophe GIUDICELLI y Gilles HAVARD, coords.

2012 *La indianización. Cautivos, renegados, «hommes libres» y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX)*. Madrid: Ediciones Doce Calles – EHESS

BLACK, Jeremy

2008 «Government, State, and Cartography: Mapping, Power, and Politics in Europe, 1650–1800». *Cartographica* 43 (2): 95-105.

BLOCK, David

1980 «Links to the Frontier; Jesuit Supply of Its Moxos Missions, 1683-1767». *The Americas* 37 (2): 161-178.

1983 «Missionary Libraries on the Amazonian Frontier: The Jesuits in Moxos, 1680-1767». *The Journal of Library History* 18 (3): 292-303.

BOCCARA, Guillaume

2005 «Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel». *Memoria Americana* 13: 21-52.

«Carta del Padre Fontaney...»

1754 «Carta del Padre Fontaney, misionero de la Compañía de Jesus, al R. P. de La Chayze, de la misma Compañía, Confessor de su Magestad Christianisma. Londres, 15 de enero de 1704», en *Cartas edificantes y curiosas escritas de las misiones estrangeras por algunos misioneros de la Compañía de Jesus, traducidas*

del idioma frances por el Padre Diego Davin. Tomo quinto, pp. 154-235. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández. Documento electrónico, http://dioscorides.ucm.es/proyecto_digitalizacion/index.php?b20031567, con acceso el 9/3/2014.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte

2006 «The Uses of Shamanism. Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil» [1999], en *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, John W. O'Malley et al., eds., pp. 616-637. Toronto: University of Toronto Press.

CHARTIER, Roger

2008 *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre

2007 «Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú. Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)». *Revista Complutense de Historia de América* 33: 151-175.

COMBÈS, Isabelle y Tyuleneva VERA, eds.

2011 *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misiónología – Editorial Itinerarios.

CRAIB, Raymond

2000 «Cartography and Power in the Conquest and Creation of New Spain». *Latin American Research Review* 35 (1): 7-36.

Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano

1912 2ª edición, 28 tomos. Buenos Aires: Sociedad Internacional.

DOMINGUES, Beatriz H.

2006 «The Amazon and the Uruguay in the 'Dispute of the New World'». *Mediterranean Studies* 15: 127-150.

EDER, Francisco Javier, S.J.

1791 *Descriptio provinciae Moxitarum in regno peruano / quam e scriptis posthumis Franc. Xav. Eder*. Buda [Badajos]: Typis Universitatis.

EGUILUZ, Diego de

1884 *Historia de la Misión de Mojos en la República de Bolivia* [1696]. Lima, Imprenta del Universo.

FERRAND DE ALMEIDA, André

2003 «Samuel Fritz and the Mapping of the Amazon». *Imago Mundi* 55: 113-119.

FINOT, Enrique

1939 *Historia de la conquista del Oriente Boliviano*. Buenos Aires: Librería Cervantes.

FOUCAULT, Michel

1984 «Of Other Spaces, Heterotopias». *Architecture, Mouvement, Continuité* 5: 46-49.

2011 *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)* [2004], 4ª reimpr. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FURLONG CARDIFF, Guillermo

1936 *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Jacobo Peuser.

GARCÍA RECIO, José María

- 1988 «Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de las reducciones de Moxos y Chiquitos. Posibilidades y limitaciones de la tarea misional». *Quinto Centenario* 14: 73-92.

GÓMEZ-GÉRAUD, Maria Cristina

- 2003 «Le théâtre des premiers martyrs japonais: la leçon de théologie». *Revue des Sciences Humaines* 269: 175-187.

GREER, Allan

- 2000 «Colonial Saints: Gender, Race, and Hagiography in New France». *The William and Mary Quarterly* 57 (2): 323-348.

GREGORY, Derek

- 1994 *Geographical Imaginations*. Oxford: Basil Blackwell.

GUTIERREZ VIÑUALES, Rodrigo

- 1996 «Territorio y frontera en las misiones de Moxos y Chiquitos (Bolivia)», en *Estudios sobre el territorio iberoamericano*, pp. 241-255. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

HARLEY, John B.

- 1989 «Deconstructing the Map». *Cartographica* 26 (2): 1-20.

HARVEY, P. D. A.

- 1987 «Local and Regional Cartography in Medieval Europe», en *The History of Cartography. Volume 1: Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, John B. Harley y David Woodward, eds., pp. 464-501. Chicago: The University of Chicago Press.

HERLUISON, Henri

- 1873 *Actes d'Etat-civil d'artistes français. Extraits des registres de l'hotel de ville détruits dans l'incendie 24 mai 1871*. Paris: J. Baur Libraire.

JÁUREGUI, Carlos A

- 2000 «Saturno caníbal: Fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 26 (51): 9-39.

LAS CASAS, Bartolomé de

- 1598 *Narratio regionum indicarum per Hispanos quosdam devastatarum verissima*, con grabados de Theodor de Bry. Frankfurt: Th. de Bry.

MACHONI, Antonio

- 1733 «Descripción de las Provincias del Chaco y confinantes», mapa publicado en *Descripción chorographica del terreno, rios, arboles y animales de las dilatadissimas provincias del Gran Chaco Gualamaba y de los ritos y costumbres de las innumerables naciones barbaras e infieles que la habitan*, de Pedro Lozano. Córdoba: Colegio de la Asunción.

Mapa das Missões de Mojos e Chiquitos

- s.f. Colección Pedro de Angelis, Biblioteca Nacional de Brasil. http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart531999.jpg, con acceso el 8/3/2014.

Mapa de Mojos

- 1713 *Mapa de la Misión de Mojos de la Compañía de Jesús en el Perú*, mapa grabado por Pierre Ganière. John Carter Brown Library 99-129. Documento electrónico,

<http://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet/detail/JCBMAPS~1~1~1896~106010005:Mission-de-Mojos-de-la-Compa%C3%B1a-de->, con acceso el 10/1/2014

- MARBÁN, Pedro
1975 *Cathecismo en lengua española y moxa* [1701]. Cabildo, Georgetown: Cabildo.
- MAXWELL, Kenneth
2001 «The Spark: Pombal, the Amazon and the Jesuits». *Portuguese Studies* 17: 168-183.
- MICHAUD, Éric
2001 «La construction de l'image comme matrice de l'histoire». *Vingtième Siècle Revue d'Histoire* 72: 41-52.
- NEOCLEOUS, Mark
2003 «Off the Map: On Violence and Cartography». *European Journal of Social Theory* 6 (4): 409-425.
- ORDANZA, Juan
1859 *Mapa de la República de Bolivia*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional. Código: BNA_MA007463
- ORDIZ VÁZQUEZ, Francisco Javier
1989 «'El triunfo de los santos' y el teatro jesuita del siglo XVI en México». *Anales de Literatura Hispanoamericana* 18: 19-28.
- PAGE, Carlos A.
1976 *Historia de Moxos y Chiquitos a fines del siglo XVIII*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
2005 «El Colegio de Tarija y las misiones de Chiquitos según las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús». *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 11: 719-745.
2008 *El espacio público en las ciudades hispanoamericanas. El caso de Córdoba (Argentina). Siglos XVI a XVIII*. Córdoba: Báez Ediciones.
- PETROSCHI, Giovanni. S.J.
1732 *Compañía de Jesús en el Paraguay y otras regiones vecinas*. Library of Congress Geography and Map Division, Washington. Documento electrónico, <http://hdl.loc.gov/loc.gmd/g5200.br000088>, con acceso el 9/3/2014.
- PIERRON, Jean-Philippe
2003 «La dimension figurative du témoignage: l'exemple des premières martyres chrétiens». *Revue de Sciences Humaines* 269: 15-32.
- RODRÍGUEZ DE CEBALLOS, Alfonso
2002 «El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y en España en los siglos XVI y XVII». *Quintana: Revista de Estudios do Departamento de Historia da Arte* 1: 84-99.
- SAHLINS, Marshall
1995 *How 'Natives' Think. About Captain Cook, for Example*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SALAS, Julio César
1921 *Etnografía americana. Los indios caribes. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia*. Barcelona: Talleres gráficos Lux.

SENDÓN, Pablo

- 2012 Reseña de *Paititi. Ensayos y documentos*, editado por Isabelle Combès y Vera Tyuleneva. *Journal de la Société des Américanistes* 98 (2): 263-269.

URBANO DE MATA, Nicolás

- 1704 *Relacion summaria de la vida, y dichosa muerte del U.P. Cypriano Baraze de la Compañía de Iesus: muerto á manos de barbaros en la Mission de los Moxos*. Lima: Imprenta Real de Joseph de Contreras.

WALLERICK, Grégory

- 2010 «La représentation du Brésil et de ses habitants dans l'Europe de la fin du XVIIe siècle». *Confins* 8. DOI : <http://dx.doi.org/10.4000/confins.6279>.

WILDE, Guillermo

- 2011 «De las crónicas jesuíticas a las 'etnografías estatales': realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/nuevomundo.62238>.
- 2012 «Indios misionados y misioneros indianizados en las tierras bajas de América del Sur. Sobre los límites de la adaptación cultural», en *La indianización. Cautivos, renegados, «hombres libres» y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX)*, Salvador Bernabéu Albert *et al.*, coords., pp. 291-312. Madrid: Ediciones Doce Calles – EHESS.
- 2014 «The Political Dimension of Space-Time Categories in the Jesuit Missions of Paraguay (17th and 18th Centuries)», en *Space and Conversion in Global Perspective*, Giuseppe Marcocci *et al.*, eds., pp. 175-213. Leiden: Brill.

ZUPANOV, Inés

- 2011 «El repliegue de lo religioso: misioneros jesuitas en la India del siglo XVIII: entre la teología cristiana y la ética pagana», en *Saberes de la conversión: jesuitas indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Guillermo Wilde, ed., pp.: 505-531. Buenos Aires: Editorial SB.