

**LAS MISIONES ANTES Y
DESPUÉS DE LA RESTAURACIÓN
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS
CONTINUIDADES Y CAMBIOS**

Leonor Correa Etchegaray

Emanuele Colombo

Guillermo Wilde

Coordinadores

CAPÍTULO III

Paradojas de la ausencia. Las misiones jesuíticas sudamericanas y el imaginario posterior a la restauración

Aliocha Maldavsky
Guillermo Wilde

INTRODUCCIÓN

La expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios de la corona española en 1767 por el rey Carlos III y su supresión, en 1773, por el papa Clemente XIV, constituyeron dos acontecimientos importantes en la historia de la relación entre las instituciones religiosas y los poderes secularizados en Occidente¹. En efecto, **dichos eventos se insertan en un proceso gradual de transformación de las instituciones y de la sociedad que se ha designado con el término "secularización"**, y que acompaña el germen de un pensamiento político nuevo, donde se originan las inde-

¹ Para un abordaje exhaustivo de los factores locales, regionales y globales en juego al momento de la expulsión, conviene retomar la ya clásica discusión instalada por Magnus MÖRNER (ed.), *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Nueva York, Alfred Knopf, 1965, e *Id.*, "La expulsión de la Compañía de Jesús", en P. BORGES (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, especialmente en lo que respecta a las cambiantes relaciones entre "Estado" e "Iglesia", aunque aquí optamos por prescindir de estos dos últimos términos, excesivamente marcados por la perspectiva contemporánea. Como explica Di Stefano, dicha perspectiva distorsiona la concepción del Antiguo Régimen, en el que no existían claras divisiones entre un poder civil y un poder eclesiástico. En todo caso, la distinción espiritual/religioso/eclesiástico-temporal vigente en el periodo, no podía reducirse a una oposición tajante clero-legos/laicos, o Iglesia Estado. Así, la "iglesia" como institución "jurídico-política" fue el resultado, paradójico, del proceso mismo de secularización iniciado a fines del siglo XVIII. Esto obliga a revisar también una serie de conceptos como "regalismo", "galicanismo", "jansenismo", etc. a la hora de comprender la compleja transición del Antiguo Régimen a los Estados independientes. Roberto Di STEFANO, "¿De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'? Reflexiones Acerca del uso historiográfico de un término polisémico", *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1, 2012, pp. 197-222, <<http://www.ehu.es/ojs/index.php/^riadna>>.

pendencias americanas.² Según un debate que tuvo vigencia durante el siglo XX, los jesuitas, a través de su influencia en la educación de las élites criollos, habrían tenido un papel activo en la formación de los patriotismos criollos y los procesos de revolución en América. Aunque esta aseveración es convincente, las opiniones al respecto no están suficientemente consensuadas hasta el momento, ya que la Compañía de Jesús no constituyó un cuerpo homogéneo de personas ni de ideas, incluso en periodos y regiones acotadas.³ Sin embargo, la gran capacidad de adaptación de la Orden a las sociedades iberoamericanas, ya sea mediante la incorporación de los criollos en la institución con el reclutamiento local en los colegios, así como su actuación con los indígenas en los contextos misioneros, fueron más allá de su criticada independencia para con los poderes civiles y religiosos, factores determinantes en la expulsión de la Orden de los dominios americanos, europeos, africanos y asiáticos de los reinos de Portugal y España.

² Para una aproximación general a la problemática de la secularización, véase José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press, 1994.

³ Al respecto, y acerca de la "influencia" de los jesuitas en los procesos de independencia americanos, véase Francisco A. ORTEGA, "Jesuitas e Independencia en la Nueva Granada", en Perla CHINCHILLA (ed.), *Los jesuitas formadores de ciudadanos. La educación dentro y fuera de sus colegios (siglos XVI-XXI)*, México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 69-92. El jesuita Furlong fue uno de los impulsores del debate al sostener que ciertos filósofos e intelectuales jesuitas, como Francisco Suárez, Juan José Godoy, Juan Pablo Vizcardo y Diego Juan Villafañe fueron promotores directos o indirectos de la independencia (Guillermo FURLONG, *LOS jesuitas y la escisión del Reino de Indias*, Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1960; véase también el estudio clásico de Miguel BATLLORI, reeditado en 1995, *El abate Viscardo: historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Madrid, Mapire). Acerca de la formación de patriotismos criollos anteriores a la revolución puede revisarse una amplia literatura para el espacio americano. Por ejemplo, la obra precursora de David BRADING, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991. Una amplia literatura también ha contribuido a pensar acerca de las continuidades entre las prácticas y doctrinas del Antiguo Régimen y la primera etapa independiente (François-Xavier GUERRA, *Modernidad e independencias. Ensayos acerca de las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992; José Carlos CHIARAMONTE, "Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 22, 2000, pp. 33-71). En ella el tríptico guerra-patria-religión marca todas las referencias discursivas. Es decir, que la memoria revolucionaria, como señala Verdo, se ancla en una memoria cristiana más amplia, lo que también impide hablar de manera clara de una separación de poderes en ese momento transicional. Acerca del tema véase Genivieve VERDO, "Religión, esprit public et patriotisme dans l'indépendance du Rio de la Plata". Conferencia presentada en el Instituto de Historia Argentina y Americana de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, octubre de 2013 (inédito).

La **actividad evangelizadora** desplegada por los jesuitas en diferentes regiones (más cercanas o más lejanas de los centros de poder), respondió a lineamientos generales que pueden considerarse, en conjunto y de manera esquemática, **como parte de una misma política centralizada**, rasgo particularmente marcado en esta orden religiosa, aunque en constante adecuación a los diferentes contextos. Las **misiones**, ya fuera que se desarrollaran entre españoles o ya entre indígenas, tuvieron un papel fundamental en la expansión de la Orden en prácticamente todas las regiones de Sudamérica.⁴ Durante el periodo de la presencia jesuítica, una gran diversidad de establecimientos funcionó de manera articulada como una **red que conectaba diferentes espacios**. Mientras que la tarea en los centros urbanos estuvo orientada principalmente a la **educación de las elites y a la formación de los mismos jesuitas en sus noviciados y colegios**, **en las zonas rurales, por lo general habitadas por indígenas, la actividad se volcó al doble objetivo de convertir, evangelizar y organizar a la población para el trabajo**, a través de las misiones volantes y algunas doctrinas de indios. Más allá de las regiones centrales, en las llamadas "zonas fronterizas", especialmente allí donde la Corona no podía contar con miembros del clero secular o con sus propios funcionarios, los jesuitas demostraron desde un primer momento que cumplirían de manera eficiente la tarea de reclutamiento y control de los indígenas, frente a sectores de la sociedad colonial como los encomenderos, que tendían a satisfacer sus propios intereses individuales o familiares. Además de permitir la incorporación, control y segregación de la población indígena según las leyes de Indias, **el avance de las misiones periféricas cumplió la función de defender las fronteras ibéricas durante todo el siglo XVII y la primera mitad del XVIII**.⁵ En ese largo periodo, los misioneros circuns-

⁴ Paolo BROGGIO, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù in Europa e America (secoli xvi-xvii)*, Roma, Carocci, 2004; Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les Ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisboa/París, Centre culturel Calouste Gulbenkian/Commission nationale pour les Commémorations des Découvertes portugaises, 2000; Alexandre COELLO DE LA ROSA, *El pregonero de Dios. Diego Martínez, S. I., misionero jesuita del Perú colonial (1543-1626)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2010; Aliocha MALDAVSKY, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Madrid/Lima, CSIC/LFEA/Universidad Ruiz de Montoya, 2012; y Guillermo WILDE, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, Editorial San Benito, 2009.

⁵ Acerca de los diversos espacios de la misión jesuítica en las fronteras americanas existe una amplia bibliografía que se ha incrementado en los últimos años a partir de nuevas

cribieron territorial y étnicamente a las poblaciones objeto de conversión desde una perspectiva colonial.

El ascenso al trono de los Borbones redefinió el rumbo de la administración y la política coloniales. En lo que respecta a la política misional, se limitó de manera considerable la actuación de órdenes religiosas como la Compañía de Jesús, por medio de una serie de medidas que culminaron con la expulsión. Inmediatamente después de ejecutada la orden y exiliados los jesuitas en los Estados Pontificios, se instaló en los pueblos de reducción a miembros de otras órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, mercedarios, etcétera) y del clero secular. También se instalaron funcionarios coloniales a cargo de la administración económica hasta entonces controlada por los ignacianos.⁶

Entre los muchos dilemas que debía enfrentar la Corona en las diferentes regiones misionales, uno mayúsculo fue encontrar funcionarios y religiosos idóneos en el manejo de las lenguas indígenas habladas en los

perspectivas. Entre las obras más representativas rescatamos Salvador BERNABÉU ALBERT (ed.), *El gran norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, CSIC, 2009; Guillermo FURLONG, *Misiones y sus pueblos guaraníes*, Buenos Aires, Imprenta Balines, 1962; Barbara GANSON, *The Guaraní under Spanish Rule in the Rio de la Plata*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Donna J. GUY y Thomas E. SHERIDAN, *Contested ground: comparative frontiers on the northern and southern edges of the Spanish Empire*, Tucson, University of Arizona Press, 1998; Robert JACKSON, "Missões ñas fronteiras da América Espanhola: análise comparativa", *Estudos Ibero-Americanos*, XXIX, 2, 2003, pp. 51-78; Karl KOHUT y María Cristina TORALES PACHECO, *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Monterrey (México), Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2007; Cynthia RADDING MURRIETA, *Landscapes of power and identity: comparative histories in the Sonoran desert and the forests of Amazonia from colony to republic*, Durham N.C., Duke University Press, 2005 (tr. al español, *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonia*, Sucre, Bolivia, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia/Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2005); David SWEET, "The Ibero-American Frontier Mission in Native American History", en Erik LANGERS y Robert H. JACKSON (eds.), *The New Latin American Mission History*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1995; Beatriz VITAR, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, Madrid, CSIC, 1997; y WILDE, *Religión y poder*, op. cit. La abundancia de materiales acerca de las misiones jesuíticas coloniales contrasta radicalmente con la práctica ausencia de estudios con relación a las misiones de la Compañía de Jesús restaurada. Entre los más representativos cabe mencionar Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, "Las misiones de los jesuitas españoles en América y Filipinas durante el siglo XIX", *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 46, 88-89, 1988 (número dedicado a América 1492-1992. Contribuciones a un centenario), pp. 339-390.

⁶ WILDE, *Religión y poder*, op. cit.

pueblos, y lo suficientemente responsables como para llevar adelante una administración económica y política que hasta entonces había funcionado de manera muy centralizada y eficiente. Las fisuras del nuevo régimen se notaron de inmediato, en especial en las misiones de frontera: mientras los nuevos sacerdotes querían mantener las prerrogativas de que antes habían disfrutado los jesuítas, los administradores seculares buscaban ejercer su poder como representantes de la Corona y obtener beneficios materiales. En las reducciones del Paraguay se produjeron profundos conflictos entre curas y administradores, y en términos generales se experimentó una profunda declinación de la economía y un acelerado descenso demográfico debidos a la mala administración, las fugas y las epidemias.⁷ Este proceso se profundizó en las décadas posteriores, para llegar a su apogeo después de la caída de las monarquías ibéricas y durante el periodo de las independencias, cuando buena cantidad de la población indígena fue reclutada en las tropas militares, y la antigua jurisdicción de las misiones se desintegró por completo.

En el siglo XIX se generaron nuevas condiciones políticas en todo el espacio americano que imposibilitaron la reinstalación de misiones jesuíticas a la antigua usanza. Sin embargo, notamos que desde la partida de los jesuítas al exilio algunas décadas antes, y a pesar de un ambiente general antijesuíta, se había reforzado un imaginario que tendía a ver a las misiones bajo tutela de los jesuítas como símbolos de buen gobierno y a la Compañía de Jesús como educadora por excelencia. En efecto, el modelo "civilizatorio" de las misiones siguió ejerciendo influencia en las políticas de los estados emergentes, que intentaron dirigir toda acción del clero (secular y regular) a la consolidación del poder secular. Otro fenómeno llamativo se expresa

⁷ Durante la época jesuítica también se comprueban importantes descensos demográficos a causa de epidemias, fugas y la participación de los indígenas en los conflictos regionales. Este descenso se profundiza en el periodo posterior a la expulsión, aunque si se discute el peso de sus factores determinantes, fundamentalmente las fugas y las epidemias. Entre las primeras, una serie de estudios demostró que la mayor parte se produjeron con destino a las ciudades, el campo u otros pueblos de reducción, y no a la selva, como se había aceptado por mucho tiempo. Remitimos especialmente a los estudios de José María MARILUZ URQUJO, "LOS guaraníes después de la expulsión de los jesuítas", *Estudios Americanos*. 6, 25, 1953, pp. 323-330; Juan Carlos GARAVAGLIA, *Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de la yerba mate*, México, Grijalbo, 1982; Ernesto MAEDER, *Misiones del Paraguay, conflicto y disolución de la sociedad guaraní*, Madrid, Mapfre, 1992; y Guillermo WLLDE, "Los guaraníes después de la expulsión de los jesuítas. Dinámicas políticas y prácticas simbólicas", *Revista Complutense de Historia de América*, 27, 2001, pp. 69-109.

en la continuidad de las prácticas culturales y religiosas en los espacios de misión que los jesuitas habían sido obligados a abandonar. En efecto, en el ámbito local, muchas de las zonas misionales donde los jesuitas habían desarrollado actividades durante casi dos siglos, comenzaron a reivindicar identidades ligadas de manera directa al pasado jesuítico. Es decir, el proceso de etnogénesis iniciado con los jesuitas continuó sin ellos, lo que no se entiende sin la participación autónoma de los individuos objeto de la conversión, los indígenas, quienes hicieron sobrevivir las tradiciones misionales de cuya formación habían participado de manera directa. Estos dos fenómenos -la continuidad de los imaginarios y la continuación de las prácticas- señalan para nosotros la paradoja de *los jesuitas como presencia ausente*, que retorna constantemente en los discursos y las prácticas políticas que marcan el siglo XIX, y se proyectan sobre el XX.

¿En qué consistían los espacios jesuíticos genéricamente llamados "misión"? ¿Qué actores involucraban y de qué manera? ¿Qué tipo de identidades producían? Este artículo propone introducir al lector en la dinámica de las misiones en dos regiones de Sudamérica, el Paraguay y los Andes, antes y después de la supresión de la Orden. Nos interesa enfatizar los aspectos de la práctica jesuítica de los siglos XVII y XVIII, como elementos que permiten reflexionar sobre los persistentes imaginarios de la misión. Argumentamos que la fuerza de las prácticas misionales jesuitas se proyectó sobre las utopías creadas en el exilio y su posterior apropiación y normalización por parte de la historiografía, con lo que se aseguró la persistencia de los jesuitas como sujetos de transformación social. No interesa tanto valorar positiva o negativamente el papel jugado por los jesuitas en este largo proceso, como analizar *su lugar fantasmático* en la imaginación contemporánea. Consideramos que dicho papel no se comprende plenamente si no se tiene en cuenta la estructura (política, económica, social, cultural) montada por la Compañía de Jesús antes de la supresión. En efecto, los jesuitas contribuyeron a la reconfiguración urbana y territorial de las poblaciones que fueron objeto de conversión, muchas de las cuales, irónicamente, comenzaron a existir como tales a partir de la acción evangelizadora de la Orden. En otras palabras, la evangelización desencadena un proceso de fabricación de identidades que se desprende de sus promotores, los sacerdotes, para ser apropiado y desenvuelto por los mismos indígenas.

PUEBLOS DE INDIOS Y MISIONES ANTES DE LA EXPULSIÓN

La Compañía de Jesús fue tempranamente asociada con las políticas de conversión de las monarquías católicas ibéricas. En 1549, la Orden había enviado a Brasil misioneros que ejercieron una acción monopólica en la conversión de los indígenas al construir colegios, residencias y "aldeias". Estas no solo eran modalidades de expansión religiosa sino también lugares de "disciplinamiento" de la población indígena.⁸ Muy pronto los jesuitas expandieron las fronteras dentro de las posesiones españolas y se aproximaron a los guaraníes del Paraguay, quienes quedaron a su cargo desde principios del siglo XVII. En la formación de esta provincia tuvieron un papel determinante los jesuitas del Perú, quienes habían llegado en 1568 por orden del rey Felipe II con el propósito de fundar colegios y participar de la conversión de la población indígena, tarea previamente desenvuelta por las órdenes mendicantes, que habían establecido doctrinas de indios desde la década de 1530.

La acción misional de los jesuitas no se limitó al sector indígena. Las políticas de educación dirigidas a la población local española (los criollos) no se diferenciaban de la acción de la Orden en los diversos contextos europeos, tanto católicos como de lucha confesional, con vistas a reforzar la fe católica o a combatir el protestantismo a través de los colegios, de las congregaciones de laicos y de las "misiones volantes". En la América hispana, mientras las primeras órdenes religiosas se dedicaron a la cura de almas en las parroquias de indios, los jesuitas, en parte por su arribo tardío y en parte porque se resistieron a tomar a su cargo parroquias de indios, desarrollaron su acción misional de forma muy variada. En Lima y el Cuzco en la década de 1610 crearon colegios dedicados en exclusiva a los hijos de la nobleza nativa, también en las ciudades implementaron las confraternidades dedicadas a los diferentes tipos de poblaciones: españoles, indígenas, de esclavos y afrodescendientes. En las mismas haciendas de la Compañía, los esclavos recibían los rudimentos de la fe cristiana.⁹ Para cumplir con la tarea de catequización y predicación,

⁸ Acerca de los jesuitas en Brasil, CASTELNAU-LESTOILE, *Les Ouvriers*, op. cit., y Carlos Alberto de M. R. ZERON, *Ligne de foi: la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (xvf-xvif siècles)*, París, Honoré Champion, 2009.

⁹ Acerca de los jesuitas y la esclavitud véanse ZERON, *ibidem*, y de las haciendas, Manuel MARZAL y Sandra NEGRO (eds.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

los jesuitas construyeron un **corpus enorme de material de predicación en lenguas indígenas**,¹⁰ aprovechando el contacto directo y permanente que permitió el desarrollo de las doctrinas y reducciones que tomaron a cargo sobre todo en contextos de frontera.

En los Andes, tal como en México, los jesuitas aceptaron pocas doctrinas de indios (Juli, Santiago del Cercado, Tepotzotlán), ya que los principios constitutivos de la Orden no les permitían tomar a su cargo la cura de almas. Pero diversas circunstancias los llevaron a aumentar su número en los años sucesivos. En Sudamérica, las doctrinas de la región andina, junto con el sistema de reducciones en Paraguay, Chiquitos y Moxos, creadas durante todo el siglo XVII, fueron verdaderos **experimentos de transformación cultural**. Este sistema evolucionó en sentidos diferentes según la situación de cada región y de cómo la sociedad colonial ejercía formas particulares de presión para la obtención del trabajo indígena, como en los Andes centrales, la costa del Brasil y Nueva España. En lugares más periféricos y alejados de los centros del poder colonial, **las reducciones jesuíticas estaban en mejores condiciones de negociar su estatus específico, por ejemplo, el de guardianes de las fronteras imperiales**; las misiones del norte de Nueva España y las chilenas, afectadas por la resistencia indígena al control español. Las misiones jesuíticas y reducciones en las tierras bajas (Guaraní, Moxos, Maynas y Chiquitos) también pertenecían a esta categoría, y conformaban verdaderos sistemas articulados regionalmente.

En estos diferentes contextos, los misioneros jesuitas tuvieron que adaptarse a las situaciones coloniales y geopolíticas, creando o implementando nuevas soluciones para controlar la tarea de la conversión y la evangelización, y para legitimar su papel y presencia frente a las autoridades de la Corona, las sociedades coloniales y otras instituciones religiosas. La guerra defensiva, apoyada por Luis de Valdivia en 1612 en la frontera sur de Chile, puede ser considerada como una de esas soluciones, así como la negociación de un régimen especial de tributación direc-

¹⁰ Perla CHINCHILLA, *De la "compositio loci" a la República de las Letras. Predicación jesuítica en el siglo XVI// novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004; Perla CHINCHILLA y Antonella ROMANO (coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana/École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008; y Danièle DEHOUE, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, México, Publicaciones de la Casa Chata, 2010.

ta a la Corona en las reducciones del Paraguay, libres de la encomienda y los servicios personales de los indios reducidos, a condición de estabilizar y defender la frontera y la economía de aquella frente al avance de los portugueses. El modelo paraguayo surge en una coyuntura particular, en la que se hacía necesario frenar el avance de los bandeirantes paulistas sobre las reducciones y definir un modelo más cerrado de control y "protección" de la población indígena que impidiera los abusos y el colapso demográfico. Gobernadores como Hernando Arias de Saavedra y el oidor de la Audiencia de Charcas, Francisco de Alfaro, fueron fundamentales en este proceso iniciado en 1609."

Por último, aunque no menos importantes y escasamente estudiadas por los historiadores, se destacan las misiones rurales en torno de los colegios y residencias fundados por la Compañía. Estas "misiones volantes" sirvieron de instrumento para entrar en contacto de manera puntual con una gran diversidad de indígenas y también para diferenciarse de los curas párrocos, quienes ejercían una fuerte presión económica sobre los indios. En el siglo XVII, los jesuitas pretendían transmitir a los curas las nuevas pautas de la Reforma católica. Estos viajes misionales breves a

¹¹ Acerca de la "Guerra defensiva" en Chile véase Rolf FOERSTER, *Jesuitas y mapuches, 1593-1767*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1996; BROGGIO, *Evangelizzare il mando*, *op. cit.*, pp. 211-224; Guillaume BOCCARA, "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial", *Anuario de Estudios Americanos*, 56, 2009, pp. 65-94; y Jaime VALENZUELA MARQUEZ, "Misiones jesuitas entre indios 'rebeldes': límites y transacciones en la cristianización mapuche de Chile meridional (siglo XVII)", en Guillermo WILDE (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial SB, 2011, pp. 251-272. Acerca de las misiones guaraníes y la cultura de la guerra véase Martín MORALES, "LOS comienzos de las reducciones de la provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evoluciones y conflictos", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 133, 1998, pp. 3-228; *Id.*, "Violencia en el paraíso", en Manuel MARZAL y Luis BACIGALUPO (eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, Lima, FEPUCPLFEA del Pacífico, 2007, pp. 387-420; y WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.* Acerca de la formación y disolución de las misiones jesuíticas del Paraguay véase el clásico de Magnus MORNÉ, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985; GARAVAGLIA, *Mercado interno*, *op. cit.*; Branislava SUSNIK, *El indio colonial del Paraguay 11: Los trece pueblos guaraníes de las misiones (1767-1803)*, Asunción, MEAB, 1966; y MAEDER, *Misiones del Paraguay*, *op. cit.* Un buen panorama acerca de la acción previa de los encomenderos y los franciscanos puede encontrarse en Louis NECKEU, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, Asunción, CEADUC, 1990, y Branislava SUSNIK, *El indio colonial del Paraguay I: El guaraní colonial*, Asunción, MEAB, 1965.

las afueras de las ciudades habían sido puestos en práctica en Europa y tuvieron un desarrollo específico en el caso andino, en la medida en que coincidieron con las "campañas de extirpación de idolatría" lideradas por los arzobispos de Lima en 1610, 1650 y 1660.¹² Los informes sobre misiones rurales pueden encontrarse en las cartas anuas y las han usado historiadores y antropólogos para entender cómo los jesuitas aprehendían las culturas nativas.

Los diversos contextos misioneros mencionados no deben ser considerados como programas planificados *a priori*. El desarrollo de la actividad misional fue el resultado de negociaciones políticas con poderes locales y reales y pudo estar amenazado por tensiones y divisiones internas, debido a la escasez de población jesuíta o a la rivalidad, dentro de la Compañía, entre las "profesiones" más volcadas hacia las tareas misionera o de enseñanza. Esta tensión tuvo mucho que ver con el hecho de que la Compañía de Jesús interactuaba con sociedades en proceso de construcción, con marcados rasgos del Antiguo Régimen, lo que naturalmente tuvo impacto en el desarrollo de las misiones.

JESUITAS, MISIONES Y SOCIEDAD COLONIAL

El compromiso jesuíta con la sociedad colonial conllevaba el reclutamiento de jóvenes criollos en los colegios, quienes permitieron a la Compañía un crecimiento demográfico y una expansión en los territo-

¹² Acerca de las misiones rurales véase BROGGIO, *Evangelizzare il mondo, op. cit.*, pp. 106-113; MALDAVSKY, *Vocaciones inciertas, op. cit.*, pp. 125-206; y Macarena CORDERO FERNANDEZ, "Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo xvii", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12, 2012, pp. 361-386. Acerca de la extirpación de la idolatría véase también Kenneth MILLS, *An evil lost to view?: an investigation of post-evangelisation Andean religion in mid-colonial Perú*, Liverpool, University of Liverpool-Institute of Latin American Studies, 1994; Nicholas GRIFFITHS, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Perú*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996; Pierre DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2008, p. 197; y Juan Carlos ESTENSSORO FUCHS, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)*, Lima, IFEA, 2003. Varios ensayos acerca del tema se incluyeron en la compilación organizada por Charlotte DECASTELNAU L'ESTOILE, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDAVSKY e Inés G. ZUPANOV (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. xvj-xvuf siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011. En ese volumen véase especialmente la contribución de Bernardette MAJORANA, Federico PALOMO y Marie-Lucie COPETE.

ríos americanos, aunque los mestizos y los indios fueran excluidos. Rápidamente, en el siglo xvii, los criollos constituyeron al menos la mitad de los miembros de las provincias jesuítas hispanoamericanas, y aleanzaron la mayoría de los sacerdotes y hermanos a principios del siglo xviii. Este reclutamiento de sujetos nativos, también practicado por las otras órdenes religiosas, es la prueba más evidente de que no se puede considerar al clero como una entidad distinta de la sociedad. Al incorporar a la sociedad local, los jesuitas y los otros religiosos lograban ser incluidos en ella como institución.¹³ Sin embargo, las expediciones periódicas desde Europa nunca cesaron, pues permitieron a los jesuitas pensar en términos de habilidades complementarias entre lugareños y extranjeros; los primeros, con el necesario dominio lingüístico para la labor misional, y los segundos con la capacidad de difundir su experiencia sobre "el modo de proceder" jesuítico.¹⁴ Es difícil concluir que este intercambio teórico realmente tuviera éxito, en la medida en que la actividad misionera, considerada clave por las autoridades romanas de la Orden, no era concebida de manera uniforme por todos los miembros de las provincias.

Además de algunas parroquias de indios y de labores de evangelización con los indios de las ciudades, las misiones rurales representaban las únicas oportunidades para que muchos jesuitas que vivían en colegios iberoamericanos pudieran mantener un contacto estrecho con las poblaciones indígenas, rezando y confesando en lenguas nativas. Al menos en Perú, fueron el principal medio de entrenamiento de jóvenes para las tareas de conversión y de evangelización. Sin embargo, el análisis de registros administrativos internos muestra que los novicios criollos, al igual que los jóvenes jesuitas europeos, no siempre estaban motivados por la actividad misionera entre los indios y el aprendizaje de las lenguas nativas. Más bien preferían las ocupaciones del colegio en contacto con españoles y portugueses.¹⁵ Po-

¹³ Bernard LAVALLÉ, "Españoles y criollos en la provincia peruana de la Compañía durante el siglo xvii", en Manuel MARZAL y Luis BACIGALUPO (eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, Lima, IFEA-PUCP/Universidad del Pacífico, 2007, pp. 339-355, aquí, p. 355.

¹⁴ MALDAVSKY, *Vocaciones inciertas*, op. cit., pp. 221-224.

¹⁵ Aliocha MALDAVSKY, "The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Perú (1568-1640)", en John O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS y T. Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto, Univer-

dían surgir tensiones entre superiores debido a puntos de vista divergentes sobre la labor misional, por ejemplo con respecto a la libertad que los misioneros especializados podían tener en sus viajes afuera de los colegios, lejos de la disciplina ordinaria.¹⁶ Por mencionar un caso, la investigación acerca de Brasil mostró cuán difícil era para los jóvenes jesuitas permanecer en las "aldeas", debido a la modestia y la abstinencia exigida frente a mujeres desnudas.¹⁷ Las provincias jesuitas españolas que administraban misiones fronterizas enfrentaron límites a la motivación, apelando frecuentemente al reclutamiento de novicios de Europa central, muy presentes tanto en Paraguay como en las misiones del norte de Nueva España, desde la segunda mitad del siglo XVII y el XVIII.¹⁸

Estas limitaciones y tensiones nos permiten entender el marco social de la acción jesuita en el campo misionero iberoamericano. No es sorprendente que los jóvenes criollos, viniendo de familias bien establecidas, cuyo estatus social y jurídico derivaba del contraste con los indios, no quisieran mantener ningún contacto persistente con estos últimos. Las duras condiciones de los viajes, la dificultad de las lenguas nativas y sus motivaciones intelectuales y sociales para entrar en la Compañía, así lo explican. Sin embargo, puede decirse que esta realidad no impidió el importante legado de la actividad misionera jesuita en las Américas, basada en una enorme producción de informes, diccionarios y gramáticas en lenguas nativas, entre muchos otros.

SABERES Y CULTURAS MISIONALES

La producción de saberes se manifiesta en una multiplicidad de escritos vinculados a la labor misional. Tener en cuenta los contextos en los que se produjo esta documentación conduce a una mayor comprensión de las situaciones de contacto, dominación, negociación, e interacción que les dieron origen.¹⁵

sily of Toronto Press, 2006, pp. 602-615; y MALDAVSKY, *Vocaciones inciertas, op. cit.*, pp. 61-69, 307-334.

¹⁶ MALDAVSKY, *Vocaciones inciertas, op. cit.*, pp. 259-305.

¹⁷ CASTELNAU L'ISTOILE, *les Ouvriers, op. cit.*

¹⁸ Bernd HAUSERBERGER, *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko: e. Biobibliographie*, Vlnn, Veri. f. Geschlchte u. Politik, 1995, y KOHUT y TORALES PACHECO, *Desde los confines, op. cit.*

¹⁹ WILDE, *Saberes de la conversión, op. cit.*

En su actividad evangélica, los jesuitas jugaron un papel en la construcción de fronteras religiosas entre los españoles y los nativos convertidos, lo que contribuyó a la consistencia de la dominación colonial. Tal y como lo establecía José de Acosta, los nativos serían definidos como sujetos de conversión y de civilización (civilidad). Este proceso pudo justificar entonces la presencia de los misioneros y la necesidad de la coerción colonial.

La producción de un conocimiento lingüístico, concebida como un instrumento de aprendizaje y comunicación, y como esfuerzo para nombrar a las poblaciones nativas con el fin de caracterizar sus aptitudes para la conversión cristiana, también debe ser entendida como una forma de instalar un orden colonial dentro de un desorden aparente. El discurso antropológico jesuítico sobre las poblaciones indígenas de las Américas sigue dos direcciones complementarias. Por un lado, localiza a las poblaciones en una retórica más general sobre los "bárbaros", la cual incluye a todos los pueblos fuera de Europa. En la clasificación acostiana, la gente que vivía en los bordes de los imperios ibéricos era considerada la más agresiva y opuesta a cualquier forma de vida social y urbana.²⁰ Por otro lado, aun cuando pareciera contradictorio, los jesuitas trataron también de producir clasificaciones peculiares de pueblos que se encontraban a su cargo o intentaban convertir, al tiempo que devenían en la Orden más importante que trabajaba en las fronteras americanas.²¹ Por razones prác-

²⁰ Se ha escrito mucho acerca del discurso antropológico de los misioneros. Además de Alfred MÉTRAUX, "The contribution of the Jesuits to the Exploration and Anthropology of South America", *Mid America. An historical Review*, Chicago, Loyola University, Julio de 1944, pp. 183-191, véase, por ejemplo, Anthony PAGDEN, *The Fall of the natural man*, Cambridge University Press, 1982; Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, "Entre curiosité et édification. Le savoir des missionnaires jésuites du Brésil", en Catherine BRICE y Antonella ROMANO (eds.), *Sciences et religion: de Copernic à Galilée: 1540-1610*, Roma, École française de Rome, 1999, pp. 131-157; Joan Pau RUBIÉS, "The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 76, 147, 2005, pp. 237-280; *Id.*, "Theology, ethnography and the historicization of idolatry", *The Journal of the History of Ideas*, 67,4, 2006, pp. 571-96; Inés G. ZUPANOV, "El repliegue de lo religioso: misioneros jesuitas en la India del siglo XVII, entre la teología cristiana y la ética pagana", en WLLDE (comp.), *Saberes de la conversión, op. cit.*, pp. 435-458; y WLLDE, *Saberes de la conversión, op. cit.*

²¹ Para una aproximación más detallada de las estrategias clasificatorias véanse los trabajos de Christophe GIUDICELLI, "Las tijeras de san Ignacio. Misión y clasificación en los confines coloniales", en WILDE (ed.), *Saberes de la conversión, op. cit.*, pp. 347-371, y Guillaume BOCCARA, "Antropología política en los márgenes del Nuevo Mundo. Categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia", en Christophe GIUDICELLI (ed.),

ticas y estratégicas era necesario definir y nombrar "naciones", con base en lenguajes, territorios, organización política y rasgos culturales. Los misioneros intentaban encasillar cultural y lingüísticamente poblaciones homogéneas, aun cuando (o precisamente porque) sus clasificaciones no siempre encajaban en la compleja realidad americana.²² Sin embargo, por medio de la definición precisa de nombres e identidades de la gente que vivía en sus misiones y fuera de ellas, los jesuitas acabaron por crear diferencias que no eran tan evidentes al inicio de su actividad misional. Estas clasificaciones tuvieron un papel clave en la circunscripción de naciones indígenas locales y en la creación de una geografía colonial. Esta es la larga historia de la etnificación en regiones como Paraguay, Moxos y Chiquitos, donde los mismos jesuitas reconocieron un enorme grado de heterogeneidad lingüística y cultural en sus primeros contactos, pero que con la consolidación del sistema de misiones acabó por producir una homogeneización (guaranización, moxización, chiquitización) de la población en los registros oficiales durante y después de la expulsión.

Su conciencia de la diversidad lingüística de los pueblos llevó a los jesuitas a crear lenguas comunes, "lenguas generales". Según Bartomeu Meliá, en el caso guaraní, esta fue "la mayor transformación impuesta al lenguaje desde la perspectiva colonial". Pero también nota que la fragmentación lingüística ayudó a los jesuitas a argumentar a favor de la aparente ausencia de unidades sociopolíticas fuertes.²³ Al mismo tiempo, el sistema de reducción creó una cultura específica de la misión en la que los guacuanos no fueron los principales protagonistas.

Los escritos jesuitas y las fuentes indígenas nos muestran las ambigüedades de la transmisión y apropiación de la cultura cristiana por parte de los convertidos cristianos, especialmente estudiados en los contextos misioneros de frontera. El grado de autonomía de la población nativa fue allí mayor que en las regiones centrales de Sudamérica, aun si, dentro de las reducciones indígenas, las sociedades locales indígenas fueran radicalmente transformadas. Podemos decir entonces que los jesuitas, en negociación con las poblaciones lugareñas, participaron

Fronteras movilizadas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas, México, El Colegio de Michoacán/Casa de Velázquez, 2010, pp. 103-135.

²² Christophe GIUDICELY, "Un cierre de fronteras... taxonómico. Tepehuanes y tarahumaras después de la guerra de los tepehuanes (1616-1631)", *Anuario IEHS*, 21, 2006, pp. 161-212.

²³ Bartomeu MEUA, "El guaraní y sus transformaciones: guaraní indígena, guaraní criollo y guaraní jesuítico", en WILDE (ed.), *Saberes de la conversión, op. cit.*, p. 89.

en la creación de "culturas misionales" que persistieron después de su partida. Dicho proceso no se entiende, sin embargo, si no considera la participación misma de las poblaciones involucradas.

La ambigüedad (y la heterogeneidad) se veía frecuentemente alimentada por las situaciones de contacto permanente entre indios reducidos e indios "infieles", las cuales se profundizan especialmente después de la expulsión de los jesuitas del Paraguay.²⁴ En situaciones críticas, los indígenas apelaban a los recursos políticos aprendidos en la misión para autoafirmarse y legitimarse. La apropiación, por parte de las elites nativas, de tecnologías como la escritura o la cartografía adquieren un nuevo impulso en el periodo posterior a la expulsión de los jesuitas, cuando, frente al avance de sectores de la población colonial, los actores indígenas debieron defender derechos jurídicos y territoriales. Este periodo se caracteriza, por ejemplo, por la producción de litigios por tierras que incluyen cartas y mapas producidos por indígenas, según las técnicas aprendidas durante el periodo de presencia jesuítas. En contextos de disputa jurídica, también la escritura se mostró como una herramienta fundamental para los indígenas, quienes la emplearon de manera autónoma para hacer valer sus derechos.

Resulta interesante constatar que las tecnologías en cuestión (escritura y cartografía) continuarían siendo utilizadas particularmente después de la expulsión de los jesuitas por los mismos indígenas, lo que demuestra que estos ya las empleaban de manera autónoma como recurso político en el marco del sistema colonial.²⁵ En las misiones posteriores a los jesuitas de Moxos, Chiquitos y Guaraníes continuaron funcionando los cabildos indígenas, con sus secretarios y escribanos que producían escritos de diversos tipos, tanto en lenguas nativas como en español. A su vez las iglesias, que contaban también con indígenas letrados, conocedores de sermones y de música litúrgica, también continuaron pro-

²⁴ WILDE, *Religión y poder*, op. cit.

²⁵ Acerca de escritura y cartografía indígenas en las misiones, véase respectivamente Eduardo NEUMANN, "A escrita dos guaranis ñas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas. Século XVIII", *Topoi*, 8, 15, 2007, pp. 48-79; *Id.*, "Escribiendo en la frontera del Paraguay: prácticas de la escritura guaraní durante la demarcación de límites (siglo XVIII)", *Cultura Escrita & Sociedad*, 7, 2008, pp. 159-190; *Id.*, "Razón gráfica y escritura indígena en las reducciones guaraníes", en WILDE (ed.), *Saberes de la conversión*, op. cit.; y Artur BARCELOS, *Españo e Arqueologia ñas Missões Jesuíticas: o caso de São João Batista*, Porto Alegre, Edpuers, 2000, e *Id.*, "El saber cartográfico indígena entre los guaraníes de las misiones jesuíticas", en WILDE (ed.), *Saberes de la conversión*, op. cit.

duciendo estos materiales. Es precisamente en el terreno del ritual y la música donde comprobamos el desenvolvimiento de una "agencia indígena". Esta se elabora a raíz de la apropiación por ellos de elementos de la cultura misional y no desaparece cuando los jesuitas ya no están. La explicación es sencilla: son los mismos indígenas quienes han contribuido a crear y recrear esa cultura misional.²⁶

EXPULSIÓN, SUPRESIÓN Y RESTAURACIÓN

Desde mediados del siglo XVIII, con el ascenso de la ilustración católica y las corrientes regalistas, la posición de la Compañía de Jesús comenzaría a debilitarse. Estos sectores consideraban que la Corona debía hacerse plenamente cargo de las misiones e iniciar en ellas un proceso de secularización de la población que eliminara de manera progresiva las barreras entre los indígenas reducidos y la población rural en general. Este proceso, en efecto, se inició con la expulsión de la Orden. Ni bien se encontraron exiliados, muchos jesuitas que habían vivido en las regiones misionales de las Américas comenzaron a rememorar sus experiencias misionales y a plasmarlas en obras de corte historiográfico y antropológico. En muchos casos, los jesuitas exiliados pudieron mantener correspondencia entre sí, reforzando y articulando informaciones científicas y testimoniales que en definitiva contribuían a reivindicar la labor realizada. Es el caso de jesuitas como José Manuel Peramás o José Cardiel, misioneros del Paraguay que pasaron a residir en Faenza y que escribieron obras en defensa a las misiones del Paraguay. El primero elaboró un interesante opúsculo que comparaba la República de Platón con las misiones guaraníes, resaltando las

²⁶ Algunos trabajos recientes han enfatizado las continuidades de las prácticas culturales indígenas después de la expulsión de los jesuitas. Acerca de la escritura y administración de documentos véase Akira SATTO, "Las misiones y la administración del documento: el caso de Mojos, siglos xviii-xx", *Senri Ethnological Studies*, 68, 2005, pp. 27-72. Acerca de la música véase Leonardo WAISMAN, "La contribución indígena a la música misional en Mojos (Bolivia)", *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 12, 2004, pp. 11-38; Bernardo ILLARI, "El sonido de la misión: práctica de ejecución e identidad en las reducciones de la Provincia del Paraguay", en Víctor RONDÓN (comp.), *Música colonial iberoamericana: interpretaciones en torno a la práctica de ejecución y ejecución de la práctica. Actas del V Encuentro Científico Simposio Internacional de Musicología*, Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2004; y Piotr NAWROT, *Indígenas y cultura musical. Délas reducciones jesuíticas. Guaraníes, chiquitos, moxos*, Bolivia, Editorial Verbo Divino, 2000. Estos tres autores muestran precisamente la capacidad para la creación musical de los indígenas después de la expulsión de los jesuitas.

virtudes del buen gobierno que los jesuitas habían construido en las selvas americanas. De modo parecido, jesuitas españoles como Sánchez Labrador, o germanos como Florian Paucke y Martin Dobrzhoffer, dejaron testimonios de su experiencia entre los indios del Chaco, aportando abundante evidencia etnográfica e iconográfica. Cabe destacar que esta producción en el exilio contribuyó de manera decisiva a construir un imaginario sobre las misiones que tuvo influencia posterior. Es decir, que los jesuitas continuaron estando presentes a través de sus escritos en las generaciones sucesivas de intelectuales europeos y americanos.

Ciudades destino y de residencia de jesuitas exiliados

Provincia	Número total de jesuitas embarcados en 1767	Ciudad de residencia asignada en Italia
México	650	Bolonia
Santa Fe	178	Gubbio y Fano
Quito	183	Ravena y Faenza
Perú	338	Ferrara
Chile	238	Imola
Paraguay	449	Faenza y Ravena

Fuente: Lorenzo HERVÁS Y PANDURO, *Biblioteca jesuítico-española (1759-1799)*, est. prel. de A. Astorgano Abajo, Madrid, Libris/Asociación de Libreros de Viejo, 2007, p. 65.

En las regiones meridionales donde los jesuitas habían desarrollado actividades misionales, buena parte de la administración misional después de la expulsión recayó en manos de los funcionarios coloniales y de otras órdenes religiosas o del clero secular bajo la supervisión de los obispos (de Buenos Aires y de Asunción). A partir de 1810, después de la caída de la corona española y del inicio de los movimientos de independencia, toda la tarea misional (y del clero en general) sería controlada por los estados soberanos emergentes, los cuales buscarían secularizar las instituciones de la sociedad.

En el Paraguay, las tierras y bienes de las misiones jesuíticas (las "temporalidades") fueron redistribuidas entre los miembros de las élites locales. El antiguo territorio de misiones, estancias y yerbales sufrió un proceso de fragmentación, que llevó a la dispersión de la población indígena reducida y a la mezcla de la misma con el campesinado de la

provincia.²⁷ La mayor parte del clero secular y las órdenes religiosas había apoyado la independencia. El largo gobierno del Doctor Francia y los López (desde 1813 hasta 1870) fue decisivo en su orientación de controlar las instituciones eclesiásticas subordinándolas al proyecto estatal de emancipación. Lo mismo puede decirse de la jurisdicción porteña en el periodo rosista.

Como veremos más adelante, la breve experiencia de retorno al Paraguay duró entre 1843 y 1846. A Ecuador y Colombia, los jesuitas se reintegraron en 1844 y 1850, con episodios de nuevas expulsiones. A Buenos Aires regresaron en 1853 y se quedaron. Al Perú y Bolivia, no volvieron antes de 1871 y 1881, respectivamente.²⁸ En ningún caso los jesuitas reanudaron labores misionales entre los indígenas tal y como lo habían hecho en los siglos anteriores, aunque algunos del Perú y de Ecuador tomaron a su cargo misiones en el siglo XX. Sin embargo, es de notar que en numerosos proyectos previos de reorganización de la población indígena en espacios de misión, prevaleció el imaginario de un antiguo orden misional inspirado en la experiencia jesuítica. Podría decirse que, con la desaparición de los jesuitas del escenario americano, surgió un imaginario jesuítico de las misiones como espacios utópicos de buen gobierno. En su expedición al Paraguay, a cargo de las tropas de Buenos Aires, el general Belgrano escribía lo siguiente:

[I]nteresa mucho que nos valgamos de las *máximas de los jesuitas*, para ganar el corazón de los naturales y como una de ellas era conquistar con la música, será muy a propósito que Vuestra Excelencia me enviara uno que sepa tocar el clarinete, enseñe otros instrumentos de estos, y dos trompas, que conceptúo bastante para formar una música con otros instrumentos que hay en Misiones. Tengo entendido que se llevan mucho de esto y son hábiles los más para esta clase de aplicación.²⁹

Belgrano no innovaba al asociar el antiguo esplendor de las misiones y la música, pues la idea ya aparecía desde mucho tiempo antes en nume-

²⁷ Ignacio TELESKA y Guillermo WILDE, "Antiguos actores de un nuevo régimen: indígenas y afrodescendientes en el Paraguay de la independencia", *Journal de la Société des Américanistes*, 97, 2, 2011, pp. 175-200.

²⁸ Jeffrey KLAIHER, *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000*, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007, pp. 197-198 y 244-246.

²⁹ *Apud* FURLONG, *Misiones y sus pueblos*, *op. cit.* Las cursivas son nuestras.

rosos escritos de tinte político y social.³⁰ Pero sí es llamativo que recurra a las "máximas" legadas por los jesuitas para construir un nuevo orden, y que sea precisamente la música el elemento elegido para instalarlo. Una nostalgia parecida invade a Belgrano al llegar a la reducción de Candelaria, esta vez en relación con la arquitectura, cuando dice que aquella tenía el colegio arruinado, "los edificios de la plaza cayéndose y algunos escombros que manifestaban lo que había sido".³¹ El discurso y la política de Belgrano se orientaban, por lo tanto, a devolver a aquella realidad degradada el esplendor de un pasado perdido. Lo interesante es que lo hace, paradójicamente, con la mirada puesta en el orden futuro. Ese orden inspirado en las máximas jesuíticas es sobre todo el de un gobierno soberano, devuelto al pueblo después de la caída de la monarquía ibérica. Belgrano afirma el carácter provisional del nuevo gobierno, basado en la soberanía popular, y al mismo tiempo *la legitimidad del rey Fernando VII, en tanto cabeza natural de los reinos de ultramar que debía retornar a su función. En proclamas escritas en lengua guaraní a los indios de misiones, Belgrano insistirá en la continuidad de un orden basado en la legitimidad del rey y en la provisionalidad del gobierno de la Junta de Buenos Aires de 1810. Posteriormente y tras el fracaso de la expedición de Belgrano al Paraguay en 1811, los guaraníes bajo el mando del general José Gervasio Artigas buscarían recuperar la unidad perdida de la antigua provincia jesuítica apelando a sus símbolos y rituales.³²

El periodo iniciado en 1810 en este rincón meridional de las Américas opera un "trabajo sobre la memoria" orientado a recrear el pasado misional en función de las nuevas ideas de orden y de "soberanía popular" que defienden los ideólogos de la revolución, de manera paradójica con base en el ordenamiento misional jesuítico, es decir, en una organización típicamente colonial. Esta reinvencción del pasado misional se reactualizaría día tras día en el discurso de las naciones meridionales (Argentina, Paraguay, Brasil) en los siglos posteriores, tanto en los escritos de los viajeros, historiadores, políticos y folkloristas, como en las políticas de los funcionarios de Estado en-

³⁰ Entre los textos que conforman ese Corpus previo, germen del imaginario acerca del pasado jesuítico, aparecen desde escritores apologeticos como Muratori y los mismos jesuitas exiliados, hasta Montesquieu y Voltaire, quienes, pese a su postura antijesuítica, señalan la ejemplaridad del orden jesuítico.

³¹ Roberto A. ROMERO, *Antecedentes de la Independencia paraguaya. Las proclamas castellano-guaraní del general Belgrano*, Asunción, Ediciones Intento, s/a., p. 125.

³² WLLDE, *Religión y poder*, op. cit.

cargados de preservar el "patrimonio jesuítico guaraní". En fechas más recientes son las mismas comunidades indígenas habitantes de la región las que producen, a partir del uso de los antiguos espacios misionales, un discurso autónomo con respecto a ese pasado.³³

El final de las misiones como entidad políticamente autónoma coincidió con la emergencia y consolidación de estados autónomos como Corrientes, Entre Ríos y la Banda Oriental. Sin embargo, según relatan los viajeros que recorrieron la zona en el siglo XIX, las instituciones políticas y la vida ritual heredadas de la época jesuítica continuaron vigentes en la medida que constituían un pilar de la identidad social y religiosa de los pueblos. En los poblados de la jurisdicción paraguaya se continuaron realizando las acostumbradas elecciones del cabildo indígena hasta la década de 1840, tal como lo evidencia una serie de cartas.³⁴ Era común que mientras no hubiera sacerdote en dichos lugares, los mismos indígenas se encargarían de mantener las prácticas religiosas básicas. En un vivo relato del pueblo de Bella Unión, fundado con gente emigrada de las misiones en la década de 1820, los líderes indígenas decían juntarse todos los días festivos en la iglesia, donde entonaban "al son de nuestros instrumentos músicos" "el introito, la gloria, el credo y los demás himnos".³⁵

Pese a la decadencia general, los guaraníes intentaban preservar, en la medida de lo posible, manifestaciones de la ritualidad y la organización política tradicional, la que solía mezclarse con expresiones seculares y festivas. Esta mixtura de elementos respondía a la creciente apertura del espacio misional, reproduciendo zonas ambiguas de manifestación sociocultural. En 1833, el cura Palacios escribía preocupado a Dámaso Larrañaga sobre la situación en que se encontraba San Borja del Yí, un pueblo fundado después de la desintegración del ya citado Bella Unión. Los indios habían levantado una iglesia precaria en la plaza y habían colocado en ella las imágenes, ornamentos y vasos sagrados traídos de Bella Unión. Prosigue diciendo que había presenciado "abusos lamentables" entre los indios que, ante la falta de sacerdote, celebraban por su cuenta la Semana Santa con ceremonias

³³ Acerca de los usos del pasado jesuítico guaraní por parte de comunidades actuales véase Guillermo WILDE, "Imaginario oficiales y evocaciones locales. Los usos del pasado jesuítico-guaraní", *Revista Avd*, 4, 2003, pp. 53-72.

³⁴ Véase WILDE, *Religión y poder*, op. cit., caps. 11 y 12.

³⁵ ApUd Óscar PADRÓN LAVRE, *Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*, Uruguay, Editorial Fin de Siglo, 1996, pp. 124.

profanas, presentándose descalzos al altar y tomando "vino en el cáliz". En ese tiempo hacían también "entierros solemnes con música y cruz alta", "procesiones públicas de sus festividades más o menos solemnes según las limosnas que colectaban, y que al fin venían a terminarse en una abundante crápula". Y concluye alarmado que "al lado de tantas festividades y procesiones, penitencias públicas y Misas cantadas aparecía este Pueblo lleno de amancebados, de bigamos y de otros vicios detestables, que agravaban la situación moral de estos infelices".³⁶

En la década de 1850, el geógrafo Martin de Moussy recorrió las antiguas misiones del Paraguay donde pudo describir algunas supervivencias de la religiosidad guaraní misional. Al llegar a la reducción de La Cruz, escribe: "Un joven sacristán guaraní celebraba el oficio de la tarde; una india vieja conducía el canto que acompañaban dos guitarras, una flauta y dos violines. El pequeño número de indios y mestizos que se encontraban en la iglesia desolada mostraba una actitud devota y recogida. Nos caen lágrimas de los ojos al evocar la prosperidad pasada de La Cruz y su miseria actual, la fe y la resignación de estas pobres gentes".³⁷ Fragmentos muy parecidos nos aportaba tres décadas antes Auguste Saint Hilaire a propósito de los pueblos orientales. Allí había encontrado a una mujer nacida durante la época jesuítica, quien pronunciaba la palabra "jesuíta" con gran respeto. Y agregaba que muchos guaraníes habían oído a sus padres y abuelos referirse a los religiosos de la Compañía de Jesús diciéndoles que "en el tiempo del gobierno de estos sacerdotes fue la era de la felicidad de la región".³⁸ Esta actitud de reverencia seguramente no era generalizada. En todo caso, formaba parte del imaginario que se había venido gestando en el periodo posterior a la expulsión de los jesuitas. La partida de los regulares había sido vista de manera positiva por varias autoridades

³⁶ Apud Óscar PADRÓN FAVRE, *Sangre indígena en el Uruguay*, Montevideo, ed. del autor, 1994, p. 73.

³⁷ Martin DE MOUSSY, *Mémoire historique sur la décadence et la ruine des missions des jésuites dans le bassin de la Plata. Leur état actuel*, Paris, Librairie de Caries Douniol, 1864, p. 50. "Nous visitâmes La Cruz un dimanche; le curé était mort depuis un an et n'avait pu être remplacé. Un jeune sacristain guarani célébrait l'office du soir; une vieille Indienne conduisait le chant qu'accompagnaient deux guitares, une flûte et deux violons. L'attitude du petit nombre d'Indiens et de métis qui remplissaient l'église désolée était dévote et recueillie. En songeant à la prospérité passée de La Cruz et à sa misère actuelle, à la foi et à la résignation de ces pauvres gens, les larmes nous vinrent aux yeux". *Ibidem*, p. 50.

³⁸ Auguste SAINT HILAIRE, *Viaje ao Rio Grande do sul (1820-1821)*, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1939 [1820-1821], p. 318.

indígenas, que a partir de ese momento estarían a cargo de la gestión política y espiritual de las reducciones.

LOS PROYECTOS Y LAS REALIDADES

El retorno de los jesuitas a la región se dio tardíamente. En la década de 1830, un grupo de españoles miembros de la Orden regresó al Río de la Plata.³⁹ Las autoridades de Uruguay y Buenos Aires habían requerido su presencia y, después de la autorización dada por Juan Manuel de Rosas, seis de ellos fueron enviados en misión bajo la dirección del padre Mariano Berdugo. En 1836 llegaron al puerto de Buenos Aires. Más tarde fueron solicitados más jesuitas por el obispo, requeridos en especial para el trabajo con los indígenas de la región pampeana y el desarrollo de actividades educativas. La recepción porteña a los jesuitas fue muy entusiasta, pero poco tiempo después comenzaron a notarse importantes rivalidades hacia ellos, en un clima de creciente antijesuitismo. Al igual que Francia, Rosas defendía un modelo de "Iglesia del Estado", y no podía concebir la existencia de una comunidad religiosa que no se asimilara al "clero del Estado". Las tensiones culminaron con la huida de Berdugo, líder de los jesuitas renegados, y el consentimiento de otro sector de la Orden a avenirse a las demandas de Rosas, lo que implicó que abandonaran la Compañía y se asimilaran al "clero del Estado" que este promovía.⁴⁰

En Paraguay, al momento de la muerte del Doctor Francia en 1840, el padre Berdugo, entonces viceprovincial, decidió enviar jesuitas a Asunción del Paraguay. Los elegidos fueron Bernardo Parés, entonces director del colegio de Buenos Aires, y Anastasio Calvo; en 1841 cruzaron a Montevideo para descansar y estudiar guaraní. En ese momento solo podían acceder desde esa ciudad a Brasil y de allí a Paraguay, considerado por Rosas una provincia rebelde. Pero la guerra de los farrapos

³⁹ Acerca de las vicisitudes del retorno de los jesuitas a Buenos Aires, Roberto Di STEFANO, "El antijesuitismo porteño en el siglo XIX", en Susana MONREAL, Sabina PAVONE y Guillermo ZERMEÑO (comps.), *Antijesuitismo y filojesuitismo. Dos identidades ante la restauración*, Bogotá/México, Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Iberoamericana Puebla/Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2014.

⁴⁰ Para un análisis del ambiente antijesuita porteño véase ídem. Los sucesos relacionados con el retorno de los jesuitas al Cono Sur se encuentran relacionados con detalle en la obra de Rafael PÉREZ, *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*, Barcelona, Imprenta de Henrich, 1901.

los obligó a instalarse por un tiempo en la provincia de Corrientes, donde fueron muy bien recibidos. Desde esa ciudad se los estimuló para trabajar entre los indios tobas del Chaco.⁴¹

Hasta entonces, en el territorio paraguayo se prohibían misiones que no fueran aprobadas por la autoridad de la República, tampoco la formación de cualquier cuerpo monástico o autoridad eclesiástica que no estuviera sujeta a la misma autoridad. Con licencia del entonces presidente Carlos Antonio López, los jesuitas lograron ingresar y trabajar en parroquias. En 1844, Parés solicitó autorización a López para fundar una misión entre los indios guaycurú del Chaco. Aunque la administración de los antiguos pueblos de reducción había pasado a manos de oficiales militares en 1842 y después serían suprimidos, López inicialmente aceptó la colaboración de la Orden en las tareas educativas y colonizadoras, autorizando la venida de nuevos jesuitas de Santa Catarina y Porto Alegre (Brasil). Uno de los elegidos fue el padre Miguel Vicente López, quien en su viaje recorrió la región de las antiguas misiones, devastadas por completo en territorio argentino y brasileño como efecto de las guerras civiles y fronterizas. En Paraguay, por contraste, exhibían una vida religiosa muy activa según el propio testimonio de Vicente López. Este visitó la reducción de Santa María de Fe y quedó sorprendido de encontrar allí una gran devoción: los niños rezaban el rosario dos veces al día y la comunidad lo hacía todos los domingos, también cantaban el "Bendito" e himnos a la virgen María acompañados por instrumentos musicales hechos a mano. Aun sin sacerdote eran capaces de celebrar la misa, pues todos sabían a la perfección lo que tenían que hacer, tanto el coro como los indígenas que servían en el altar. El jesuita recuerda con emoción aquella "imagen del amanecer del 1 de marzo de 1845", y agradece a Dios el privilegio de haber podido contemplarla.⁴² El proyecto de desarrollo de misiones en la zona no llegó a realizarse.

Después de la caída de Rosas, en la década de 1850, los jesuitas volvieron a ser convocados con el objeto de reeditar la experiencia de las misiones volantes que habían llevado a cabo poco antes. Entre el sector antijesuita comenzaría a germinar la idea según la cual estos religiosos

⁴¹ En 1843 había 38 jesuitas en Argentina. El catálogo indica la presencia de 27 sacerdotes, un estudiante y nueve novicios. Parés y Calvo eran enlistados como "m. In Paraná". Ignacio TELESKA, "The First Return of the Jesuits to Paraguay" (inédito).

⁴² Ignacio TELESKA, *Pueblo, curas y Vaticano. La reorganización de la Iglesia paraguaya después de la guerra contra la Triple Alianza, 1870-1880*, Asunción, Cepag, 2007, p. 56.

eran incompatibles con los ideales liberales, lo que se veía reflejado en el Paraguay de Francia y los López, república cuya identidad era heredera de la experiencia jesuítica. Entretanto, en la diócesis de Buenos Aires se había conservado una tradición galicana de raíces borbónicas renuente a Roma, que se veía reforzada en el antijesuitismo de la segunda mitad de siglo y en la máxima según la cual debía primar una lealtad a la patria antes que una fidelidad a Roma.

¿Cuál fue el motivo del fracaso de estos planes? Las condiciones políticas de la región, caracterizada por la emergencia de las nuevas repúblicas independientes, señalaban una nueva época de las relaciones entre Estado e Iglesia, definiendo nuevas tensiones, competencias y alcances de esferas. Los jesuitas restituidos que se reinstalaron en Sudamérica se vieron confrontados con esta nueva realidad. En el caso concreto del Paraguay, se pone en evidencia una contradicción entre lo que los nuevos gobiernos demandaban a los miembros de la Orden y el funcionamiento de esta como tal. La autonomía de la antigua Compañía de Jesús no podía restablecerse en las nuevas condiciones. Para el caso de Paraguay, Ignacio Telesca sugiere de manera muy convincente que aun las mejores intenciones que traían los jesuitas no permitían superar las sospechas y sensibilidades nacidas en la nueva política republicana. En definitiva, ellos estaban más cerca de Roma que de cualquier gobierno local, lo que no podía dejar de inspirar desconfianzas. Pero, aun tratándose de una orden religiosa extranjera, eran vistos como los más serios y económicos educadores para un Estado que pretendía modernizarse y proyectarse. Al traerlos, Carlos Antonio López pensaba de manera pragmática en acoplar a los jesuitas a su propia agenda de modernización, es decir, la creación de un sistema de gobierno secularizado, ampliamente controlado y dirigido por el Estado. Esto iba sin duda en contra de una restauración de la Orden como tal.

CONCLUSIONES

Después de la restauración, los jesuitas en general no retornaron a sus antiguas zonas de acción misional, incluso en los casos en que fueron animados a ello. Desde 1810, la situación económica y política del mundo americano había cambiado radicalmente y ya no era propicia para la instalación de misiones a la antigua usanza. Para entonces, nuevos actores políticos habían entrado ya en escena y se debatía con firmeza la cuestión

de la soberanía, la representación y las independencias. En este marco, los estados nacientes alimentaban la voluntad de fundar un catolicismo lejos de la influencia romana, orientación que iba contra los principios mismos de la Compañía de Jesús. Estas contradicciones son muy claras en los casos del Paraguay francista y del Buenos Aires rosista.

La antigua Compañía de Jesús, había estado muy integrada a la sociedad colonial que, por otra parte, había contribuido a crear. Las independencias y la búsqueda de autonomía de los nuevos estados rompían el equilibrio que la monarquía católica había logrado establecer, para comenzar a dar forma a iglesias nacionales emergentes, representadas en un clero integrado a las naciones, una institución autónoma con respecto a las influencias romanas. No debe olvidarse que esta tendencia ya estaba presente en la última etapa de los Borbones, cuando se había comenzado a instalar en las diócesis locales un clima crecientemente antijesuita, que se vería consolidado en las décadas posteriores. En este contexto es lógico pensar que la Compañía de Jesús no podía volver a ser algo que ya no era, y que para adaptarse hubiese debido poner en cuestión algunos de sus principios básicos constitutivos, entre ellos la lealtad a Roma. La Orden restaurada debía redefinir sus estrategias ante esta nueva realidad, y lo que se evidencia es un fracaso de los primeros intentos.

Es interesante constatar que pese a las sucesivas ausencias de los jesuitas, las nuevas políticas educativas de Estado y los nuevos emprendimientos misionales en las diferentes regiones se nutrieron de un imaginario o quizá una idealización de la ejemplaridad jesuítica en la tarea educativa y misional. Las antiguas misiones siguieron siendo vistas como modelos de un buen gobierno que debía reeditarse. Las reducciones del Paraguay fueron transformadas con rapidez en un paradigma de sociedad utópica, no solo por las diferentes escrituras apologéticas confesionales, sino incluso por algunos movimientos políticos emergentes durante los siglos XIX y XX.⁴³ Ya desde el exilio europeo los antiguos misioneros jesuitas se habían encargado de promover tal visión. La expulsión, supresión y restauración fueron acontecimientos que tuvieron impacto en la producción sobre ese pasado misional, en la que intervino de manera decidida la historiografía de la nueva Compañía de Jesús.⁴⁴

⁴³ WILDE, "Imaginarios oficiales...", *op. cit.*

⁴⁴ Acerca del desarrollo de la historiografía jesuita en el siglo XIX y temprano siglo XX, Pierre-Antoine PABRE, "L'histoire de T'ancienne Compagnie' á l'époque de la 'nouvelle Compagnie': perspectives de recherche", en José MARTINEZ MILLÁN, Henar PLZARRO

Pero como ya señalamos, no todo fue ficción literaria. En el ámbito local, la prolongada actividad de los jesuitas había dejado una marca indeleble después de dos siglos continuados de acción. Muchas de las zonas de antigua presencia jesuítica que desde el siglo XIX comenzaron a reivindicar identidades de diferentes tipos (municipales, étnicos, nacionales), lo hicieron refiriéndose a un pasado fundacional jesuítico, y las autoridades y gobiernos seculares empezaron a imaginar un posible retorno de los ignacianos. Aunque ese retorno no llegó a producirse del modo esperado, la imaginación del pasado y la forma de vida de las misiones se conservó de manera sorprendente, excediendo el marco temporal de la presencia (y la ausencia) jesuítica. En regiones como Chiquitos y Moxos, estas continuidades se manifiestan todavía hoy. En estos casos como en otros podemos hablar de la creación de identidades directamente ligadas a la formación de pueblos de reducción. La etnogénesis estimulada por la acción misional jesuítica en la época colonial tuvo continuidad entonces en el periodo posterior a la expulsión de los jesuitas y sigue vigente hasta la actualidad. Esto no se entiende si no se considera el papel de los sujetos que habían sido objeto de la primera conversión, los indígenas. Las misiones, como instituciones coloniales de frontera, produjeron "tradiciones" que adquirieron autonomía y sobrevivieron a la expulsión de los jesuitas, en la medida en que fueron reapropiadas por los actores locales e incluso por los estados provinciales y nacionales.

Este hecho pone en evidencia la eficaz *paradoja de los jesuitas como presencia ausente*, que todavía marca en el imaginario colectivo el *topos* de la buena sociedad y el buen gobierno de las gentes, y refuerza en el ámbito local aspectos de la vida religiosa de los antiguos pueblos de misión, pero ya sin jesuitas.

