

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

ROSANA GUBER Y LÍA FERRERO

(EDITORAS)

VOLUMEN I



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Rosana Guber y Lía Ferrero

Antropologías hechas en la Argentina. Volumen I / Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
682p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9915-9333-0-6 OBRA COMPLETA

978-9915-9333-4-4 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Leopoldo J. Bartolomé. Misiones, S.f. / S.a.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020

Contenido

| | |
|---|-----|
| Agradecimientos | 11 |
| Introducción | 15 |
| ROSANA GUBER Y LÍA FERRERO | |
| 1. El territorio habitado. Origen, arrinconamiento y periferia | |
| Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas | 45 |
| La eternidad de lo provisorio. El sistema geográfico de Enrique Delachaux y el orden de las colecciones antropológicas en la Argentina | 47 |
| IRINA PODGORNÝ | |
| Tucumán y su antropología de provincia con proyección nacional | 77 |
| SERGIO CARRIZO | |
| Religión, política y prehistoria: una nueva apreciación del persistente legado de Oswald Menghin | 95 |
| PHILIP L. KOHL Y JOSÉ A. PÉREZ GOLLÁN | |
| Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida | 127 |
| ROLANDO SILLA | |
| Antropólogos y antropología entre las Universidades Nacionales de La Plata, Litoral y Córdoba. Circulación de personas, saberes y prácticas antropológicas en torno del liderazgo académico de Alberto Rex González (1949-1976) | 151 |
| MIRTA BONNIN Y GERMÁN SOPRANO | |

| | |
|---|-----|
| Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina | 183 |
|---|-----|

RAÚL CARNESE, JOSÉ COCILOVO Y ALICIA GOICOECHEA

2. Articulaciones locales de la expansión. Procesos de clasificación, colonización y nacionalización

| | |
|--|-----|
| Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas | 219 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| Los diaguitas y el Tawantinsuyu. Una hipótesis de conflicto | 221 |
|---|-----|

ANA MARÍA LORANDI

| | |
|---|-----|
| Invencción, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera | 241 |
|---|-----|

GUILLERMO WILDE

| | |
|---|-----|
| Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras | 275 |
|---|-----|

LIDIA R. NACUZZI Y CARINA P. LUCAIOLI

| | |
|---|-----|
| Los llanos riojanos en el siglo XVIII. Problemas, actores y métodos en una investigación interdisciplinaria | 305 |
|---|-----|

ROXANA BOIXADOS Y JUDITH FARBERMAN

| | |
|--|-----|
| Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis Huarpe | 327 |
|--|-----|

DIEGO ESCOLAR

3. Nuestra primera antropología social

| | |
|--|-----|
| Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas | 359 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| La producción del conocimiento antropológico-social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1956-1966. Vínculos y relaciones nacionales | 361 |
|--|-----|

EDGARDO GARBULSKY

| | |
|--|-----|
| Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco Santiagueño | 379 |
|--|-----|

SANTIAGO BILBAO

| | |
|---|-----|
| De Empedrado a Isla Maciel. Dos polos del camino migratorio HUGO RATTIER | 441 |
| ¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino ESTHER HERMITTE Y CARLOS HERRÁN | 463 |
| Procesos de transición en comunidades de obreros rurales y articulación social HEBE M.C. VESSURI | 487 |
| Ideología y organización de las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe, 1971-1976 EDUARDO ARCHETTI | 525 |
| La familia matrifocal en los sectores marginados. Desarrollo y estrategias adaptativas LEOPOLDO BARTOLOMÉ | 547 |
| 4. Las lenguas de un país monolingüe | |
| Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas | 575 |
| Los pueblos indígenas del Gran Chaco JOSÉ BRAUNSTEIN | 577 |
| Convergencia lingüístico-cultural en el análisis de los toba 'qom' hablantes asentados en el barrio Los Pumitas, Rosario, Argentina MARGOT BIGOT Y HÉCTOR VÁZQUEZ | 589 |
| El 'hablar bien' mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social LUCÍA GOLLUSCIO Y ANA RAMOS | 605 |
| "Guaraní sí, castellano más o menos". Etnografía en colaboración con niños/as en una escuela rural de Corrientes, Argentina CAROLINA GANDULFO | 631 |
| Clase, masculinidad y lenguas en el trabajo migrante santiagueño HÉCTOR ANDREANI | 657 |

Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera¹

GUILLERMO WILDE²

En más de una ocasión se ha afirmado que los misioneros de la América colonial, contribuyeron de manera decisiva a la formación de una antropología *avant la lettre*. En efecto, sus descripciones de los espacios

1 Publicación original: Wilde, Guillermo 2018. "Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera". En: Christophe Giudicelli (comp.), *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación*. pp. 41-77. Rosario-Lima: Prohistoria-IFEA. Agradecemos a Christophe Giudicelli y a la editorial Prohistoria su autorización a republicar este artículo.

¿Podemos tratar las fuentes del pasado como fuentes etnográficas? ¿Qué metodología debemos utilizar para abordarlas si no las consideramos como descripciones de "lo que realmente ocurrió"? Aquí, Guillermo Wilde elabora sobre esta cuestión central en la relación entre antropología e historia en la Argentina y América Latina, de cuya intersección surge el campo de la etnohistoria, o más ampliamente la antropología histórica. Dada la escasez de fuentes indígenas producidas por indígenas para la época colonial en América Latina, especialmente en las regiones llamadas "de frontera", necesitamos saber si las fuentes de los agentes coloniales aportan un conocimiento válido y "auténtico" sobre la dinámica de las sociedades colonizadas; si son simples proyecciones del régimen de dominación colonial, o si expresan algún tipo de dilema subjetivo de sus productores. El autor contribuye a este debate con una antigua discusión antropológica: los límites entre el conocimiento antropológico y el saber misionero, y sus múltiples expresiones en soportes textuales y visuales. A partir de materiales producidos por jesuitas en la época colonial, argumenta que el trabajo de los misioneros solía estar motivado por la curiosidad y que, a partir del siglo XVIII, intentaron basar sus escritos en la experiencia y la observación directa. Expresaban así una disyunción entre el trabajo comparativo del "etnólogo" y el trabajo de campo del "etnógrafo". Continuando con algunas discusiones iniciadas en la Sección de Etnohistoria de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), y en intercambios con colegas de otros países acerca de la formación de las representaciones etnográficas de la alteridad en la época moderna y a nivel global, Wilde descubre que los métodos desarrollados por los misioneros desde el siglo XVII trajeron una consecuencia inesperada: la formación de una antropología *avant la lettre*, muchos de cuyos postulados están sujetos hoy a la misma crítica que haríamos a los textos contemporáneos. Complementar con secciones 5 (M. Cebolla Badie), 8 (A. Gorosito Kramer) y 12 (A. Padawer).

2 Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín.

de misión cristalizaron un conocimiento de las sociedades indígenas que circuló por el mundo entero, instalando tipologías étnicas, políticas y religiosas útiles a la administración colonial para la reorganización del territorio y la población local. Tales tipologías fueron usualmente consideradas incuestionables datos de la realidad, tanto por la burocracia estatal del momento, que buscaba desenvolver una política eficaz con respecto a las poblaciones indígenas, como por la historia de la iglesia y la antropología posteriores, que recurrieron a las antiguas descripciones o bien para relatar la gesta de los heroicos mártires de la evangelización, o bien para reconstruir un pasado indígena remoto y sus posibles continuidades con el presente. En este sentido, las fuentes misioneras fueron objeto de usos acríticos y descontextualizados que abonaron interpretaciones ahistóricas, tanto de las tradiciones indígenas como de la implantación del cristianismo en América. De esta manera, la historia indígena y la historia de la evangelización devinieron objetos separados y separables.³

La rápida aceptación de las fuentes misioneras como “datos” es hasta cierto punto comprensible. Generalmente para un mismo período faltan informaciones contrastantes y rara vez aparecen escritores no misioneros. Entre las diferentes órdenes religiosas, la Compañía de Jesús, produjo la mayor cantidad de registros. Los jesuitas se convirtieron en un actor privilegiado del proceso clasificatorio y nomenclador que dominó toda la época colonial; en tanto y en cuanto fueron dueños y administradores del conocimiento sobre las sociedades indígenas, los ignacianos tuvieron la libertad de manipularlo, basados en la legitimidad que les otorgaba la experiencia en el terreno.⁴ La “autoridad etnográfica” de los misioneros se veía reforzada por la imposibilidad de comprobar las informaciones ante las

3 La relación entre antropólogo y misionero ha sido un tema frecuentemente visitado. Desde sus inicios, la antropología americanista consideró al conocimiento producido por los misioneros de la época colonial como una antropología temprana, a partir de la cual se establecieron las primeras tipologías y conocimientos sistemáticos. Métraux fue precursor de esta idea en sus reconstrucciones de la religión de los indios Tupinambá de la costa del Brasil en el siglo XVI. Boccarda (2010) refiere incluso a Acosta como precursor de las clasificaciones modernas tripartitas de la arqueología. Algunos ensayos incluidos en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, refieren a las primeras crónicas como “etnografías coloniales” (Salomon y Schwartz, 1999). Sobre el tema ver Métraux (1944), Rowe (1964), Blanckaert (1985), Pagden (1988), Del Pino Díaz (1984, 1992), Marzal (1994), Van der Geest (1990), Rubiés (2006).

4 A lo sumo, las diferencias clasificatorias se dirimieron dentro de la misma orden, según criterios “metodológicos” aplicados por diferentes jesuitas. Por ejemplo, fue común que ciertos misioneros buscaran poner a prueba determinadas afirmaciones y postulados que habían hecho cronistas de la orden, o incluso otros misioneros, recorriendo las mismas regiones. La búsqueda de pruebas empíricas para las afirmaciones que se sostenían se presentaba como recurso frecuente. Sobre las clasificaciones en las fuentes jesuíticas puede verse Wilde (2003, 2009, 2011b) y Giudicelli (2010, 2011).

enormes y accidentadas distancias geográficas que debían recorrerse para llegar a los espacios de misión desde los principales centros administrativos.⁵

Más allá de la aceptación de determinadas clasificaciones étnicas, se argüirá que solo una lectura excesivamente ingenua de las fuentes en cuestión ignoraría las “malas intenciones” de los religiosos cuando proponen una aproximación a ciertas costumbres o formas de saber indígenas; en definitiva estaban movilizados por el interés en convertir a los nativos. Según una interpretación frecuente, los misioneros estuvieron lejos de comprender, o siquiera intentar comprender, a los indios que pretendieron convertir. Con todo, las informaciones que dejaron, al menos algunas de ellas, fueron tomadas posteriormente como descripciones del modo como los indígenas habían sido antes del contacto. Como afirma Castelnau (2011), las reificaciones de la antropología americanista llevaron a construir una doble exterioridad según la cual los misioneros fueron incapaces de comprender a los indígenas y los indígenas quedaron exteriores al cristianismo, en un persistente estado de pureza religiosa.

¿Qué naturaleza tuvo entonces la antropología que produjeron los misioneros? ¿Sus textos remiten, en algún punto, a la realidad indígena que dicen describir? ¿O más bien expresan proyecciones marcadas por la subjetividad o la idiosincrasia misionera? ¿De quién hablan las fuentes misioneras, y, quién habla a través de ellas? ¿A partir de las fuentes en cuestión, hacemos historia de las órdenes religiosas como empresas del conocimiento o de las dinámicas concretas de esos grupos y regiones, o ambas cosas? ¿Hasta qué punto confiar en las clasificaciones por fuera de las condiciones en que son producidas? ¿Cuánto hay de real y de imaginado en dichas clasificaciones? ¿Hasta qué punto las clasificaciones jesuitas se basan en clasificaciones establecidas por los mismos indígenas?

Sostengo que las fuentes misioneras fueron en realidad objetos complejos que entrelazaron múltiples dimensiones, desde la administrativa hasta la de edificación espiritual, pasando por registros en los que ciertamente pudo asomar la simple curiosidad. El corpus está compuesto por diferentes géneros que remiten, a su vez, a niveles diferentes de interlocución, no presentando todos ellos el mismo valor etnográfico. En todo caso, como sugiere Castelnau, la lectura de los escritos de los

5 Sobre la “autoridad etnográfica” en la antropología contemporánea ver el debate instalado por Clifford y Marcus en *Writing Culture* (1986). La analogía resulta de interés para pensar la escritura jesuita como productora de realidades etnográficas. Incluso después de la expulsión de la orden de todos los dominios ibéricos, los jesuitas expulsos continuaron produciendo sistemáticamente escritos sobre sus experiencias misionales, a veces con pretensiones científicas explícitas. Entonces, la necesidad de producir un conocimiento distante, analítico, hasta cierto punto desapasionado, basado en la recolección e intercambio de datos llevará a los jesuitas expatriados a publicar un repertorio amplio de obras que van desde las memorias personales hasta los tratados naturalistas o lingüísticos de gran alcance comparativa. Sobre la actividad de los jesuitas expulsos ver Tietz (2001).

cronistas no debería disociar las “costumbres indígenas” de la relación que podía existir entre los indios y quienes los describían. “Las angustias de los misioneros no pueden ser ignoradas o dejadas de lado como signos de etnocentrismo desplazado, sino que deben ser analizadas”. “Las fuentes misioneras llevan las huellas de la interacción misionera, que deben ser descifradas por los especialistas, tanto de los indios como de los misioneros” (Castelnaud 2011: 276-277).

A la lectura clásica de las escrituras misioneras como “etnologías comparativas”, debe agregarse el análisis de la dimensión subjetiva inscrita en la práctica misional, es decir, en las situaciones de interacción y sus dilemas derivados, lo que da indicios de tensiones (opacidades) en la representación fronteriza de la alteridad. Como lo ha notado Ivonne del Valle, la escritura jesuítica misionera manifiesta el carácter nunca acabado, imposible, de la dominación imperial en los márgenes (Valle 2009, Wilde 2011).

Mi argumento sugiere que las descripciones misioneras, en sus diferentes niveles, se encuentran condicionadas por contextos de interlocución que modulan, a veces contradictoriamente, el conocimiento sobre las sociedades indígenas. Si bien está claro que no referían a tradiciones puras (como no lo hacen las “ficciones” antropológicas contemporáneas), tampoco puede decirse que fueran inventadas *ex nihilo* o completamente manipuladas en función de los intereses jesuitas. Es cierto que el conocimiento producido en aquellos contextos respondía primariamente a la lógica de la intervención. No obstante, aquí me interesaría introducir dos aspectos generalmente omitidos del debate sobre esta antropología misionera. El primero es que las clasificaciones no fueron monolíticas ni fijas, sino discutidas y reformuladas a lo largo del tiempo por los mismos religiosos, que buscaron una actualización y un progresivo refinamiento de las mismas. El segundo es que la eficacia de las clasificaciones no solo se relacionó con la fuerza de los dispositivos explícitamente destinados a imponerlas, concretamente el aparato colonial, sino con las apropiaciones locales, es decir, con su uso (hasta cierto punto negociado) en la dinámica concreta de los espacios de misión.

La primera parte de este capítulo analiza la producción y circulación de informaciones sobre las sociedades indígenas que impulsó la Compañía de Jesús con el objeto de fortalecer la actividad evangelizadora. La segunda parte pone énfasis en los efectos de las clasificaciones jesuitas en la organización de los territorios de misión, centrándose en tres esferas, la lengua, los ritos y las formas de gobierno nativas, sobre las que los jesuitas permanentemente buscaron ejercitar el control práctico y el monopolio discursivo. La tercera, y última parte, se centra en la discusión que los mismos miembros de la orden hicieron de los conocimientos que publicaron y los efectos que estas tuvieron en la formación de una antropología científica.

Circulación de clasificaciones

En el movimiento de expansión global de la Compañía de Jesús, el funcionamiento de todas las provincias jesuíticas de ultramar fue semejante. La producción de textos de diferentes tipos fue el medio central de circulación de información entre los diferentes establecimientos jesuíticos, y el principal mecanismo que empleaba el General jesuita en Roma para conservar un control centralizado. Entre las características salientes de la circulación interna de informaciones de la orden se destacaron la jerarquización, centralización y reglamentación de la escritura (Friedrich 2008). Dichas características ciertamente facilitaron el trabajo de los historiadores de la orden, que desde el siglo XVII, comenzaron a escribir historias de las misiones en diferentes partes del mundo. En el siglo XVIII, la acumulación de informaciones era tal que un jesuita como François Xavier Charlevoix fue capaz de escribir historias detalladas de la Compañía de Jesús en Nueva Francia, Japón y Paraguay, sin salir de Roma, recurriendo a los archivos de la orden. Otro conocido jesuita francés contemporáneo de Charlevoix, Lafitau, también pudo acceder a informaciones sobre Japón, sin jamás haber estado en el archipiélago (Abé 2011).⁶

La producción de clasificaciones jesuitas estuvo condicionada por una serie de desplazamientos y contradicciones que requieren una debida inscripción procesual. En primer lugar, debe tenerse en cuenta la doble orientación de la actividad de la orden, que simultáneamente promovió la actividad intelectual fundada en el programa educativo de la *ratio studiorum*, desarrollado especialmente en los colegios jesuitas, y el desenvolvimiento de áreas y conocimientos prácticos, como por ejemplo la medicina, fundamentalmente orientados a la actividad misional aunque no tuvieran un lugar preciso en la formación de los miembros de la orden. Esta doble orientación marcó perfiles específicos entre los jesuitas, más o menos orientados o bien a la actividad intelectual o bien a la actividad misionera, contradicción que adquirió relieve en los territorios americanos. Podría decirse que esta doble orientación señala también tensiones dentro de la escritura jesuítica, permitiendo distinguir géneros más orientados a la tipología general (más abstractos) y textos más orientados a la particularización de situaciones de interacción.⁷

En segundo lugar, deben identificarse en la producción textual jesuita desplazamientos coincidentes con cambios en la situación de la orden a nivel global.

6 Debe estudiarse el influyente rol que tuvieron los archiveros y bibliotecarios de la orden, compilando y organizando información proveniente de diferentes partes del mundo. Algunos jesuitas parecen haber tenido un rol particularmente resonante en dicha tarea. Tal es el caso de Andrés Burriel (1719-1762), con quien los misioneros del Paraguay y Nueva España mantuvieron correspondencia. Sobre Burriel ver el estudio de Ivonne del Valle (2009).

7 Esta producción textual encierra un importante grado de interlocución con los indígenas, especialmente en textos médicos, botánicos y lingüísticos. Sobre la producción de textos

Durante el siglo XVII, los jesuitas tuvieron en sus pares interlocutores suficientes para legitimar un conocimiento que además contaba con el aval de las monarquías ibéricas en expansión. La situación cambió especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando debieron enfrentar nuevos interlocutores, fundamentalmente antijesuitas, que cuestionaron sus aseveraciones hasta el momento culminante de la expulsión de la orden de los territorios de misión. Esto los llevó a sistematizar, en el exilio europeo, los conocimientos adquiridos durante su actividad misionera y a intentar consolidarlos como “científicos”, buscando interlocutores por fuera de la orden. El apogeo de esta etapa coincide con lo que podríamos llamar “escrituras del exilio” jesuítico, tema sobre el que volveré más adelante.

Durante todo el período de acción de los jesuitas en los territorios de Ultramar el flujo de información atlántica y continental fue constante, abarcando todos los aspectos. Durante la época de la unión de los Imperios Ibéricos (1580-1640), los procuradores jesuíticos viajaban por las cortes europeas para buscar apoyos políticos y económicos para las misiones, reclutando nuevos misioneros, especialmente del centro europeo, que pudieran ser enviados a las provincias jesuíticas de toda América.⁸

En este período también se promovió desde las congregaciones provinciales jesuíticas la publicación de textos especialmente destinados a la tarea pastoral en las misiones. Aunque los catecismos, vocabularios y tesoros de lenguas generales ocuparon un lugar fundamental en esta producción, investigaciones recientes han puesto énfasis en el tráfico de informaciones “científicas” específicas a través de la circulación de cartas privadas. En ese sentido, resulta paradigmática la correspondencia que mantuvieron en el siglo XVII el Nicolás Mascardi, misionero jesuita en Chile, y su maestro Athanasius Kircher en Roma, sobre la geografía, la botánica y la astronomía de la región austral. Cuando inició su primera expedición en 1669, Mascardi, quien se encontraba imbuido de las leyendas de la época,

botánicos jesuitas ver Martín Martín y Valverde (1995), Millones y Ledezma (2005) y Anagnostou y Fechner (2011).

8 La relación entre los centros europeos de decisión (Madrid, Roma, Sevilla, Lisboa) y los conjuntos misionales y establecimientos jesuíticos en el Perú (Lima, Moxos), Paraguay (guaraníes y chiquitos), y otras regiones de las Américas (Nueva España, Chile), se sostenía a través de la circulación de sacerdotes y la administración centralizada de informaciones por parte de la orden. Los estilos misionales estaban en buena medida influidos por el origen de los jesuitas misioneros. Si bien predominaron, en general, los españoles también en ciertas etapas hubo una afluencia mayor de jesuitas y hermanos coadjutores provenientes del centro europeo. La autorización al envío de estos últimos fue intermitente, habiendo estado estrictamente prohibida por los monarcas en ciertos períodos. Sobre el tema ver Aspurz (1946). Para una reconstrucción de la trayectoria de los jesuitas que fueron enviados al Paraguay ver Storni (1980).

en realidad estaba decidido a localizar la ciudad de los Cesares, supuestamente situada en las fronteras australes de los dominios ibéricos.⁹

Los escritos jesuíticos hacían comparaciones ocasionales entre las gentes que poblaban los diferentes espacios de misión, incluyéndolas en clasificaciones generales según sus formas de vida, religión y costumbres. Los intentos más tempranos de “etnología comparativa” llevan ineludiblemente a la obra del jesuita José de Acosta, caso que ha sido bastante estudiado en los últimos años. Tanto en su *Historia Natural y Moral de las Indias* como en el manual de misión *De Procuranda Indorum Salute*, intentos sistemáticos por establecer una historia de las costumbres. Aunque figuras como De Vitoria y Las Casas había ensayado antes tipologías clasificatorias, la orientación tomista adoptada por Acosta, basada en un ideal de racionalidad universal, marcaba una diferencia crucial con la orientación agustiniana de sus predecesores (Pagden 1988). El esquema evolutivo que diferencia tres categorías de sociedades, desde aquellas poseedoras de estados, ciudades y alfabetos constituidos, pero que se apartan de toda razón, hasta aquellas que viven errantes y carecen de cualquier tipo de *consortium*, encontraría eco en la antropología americanista de los siglos posteriores.

Boccarda sugiere que la tipología que Acosta propuso “remite ante todo a una política de representación, colonización y pacificación” que no necesariamente describe la realidad concreta de los grupos en cuestión (Boccarda 2010). Sin embargo, la capacidad performativa de la escritura jesuítica es lo que verdaderamente importa a la reflexión sobre la diferencia cultural. Dicha capacidad se constata en todo momento y tiene consecuencias prácticas en la organización y expansión del régimen colonial.

En la política de misión, las grandes clasificaciones culturales y políticas a la Acosta son el primer instrumento de reconocimiento de las poblaciones objeto de conversión. Posteriormente los dispositivos clasificatorios dan paso a la asociación sistemática entre rasgos culturales o lingüísticos (“naciones”) y circunscripciones territoriales bien delimitadas.

De hecho, la organización de emprendimientos misionales comienza por la identificación de “naciones” denominadas con nombres étnicos que son, precisamente idénticos a las lenguas que se indica que hablan. Como señalamos

9 Sobre Mascardi ver el estudio de Furlong (1963) y los más recientes trabajos de Prieto (2011) y Acuña (2012), que ponen énfasis en la relación epistolar que Mascardi mantenía con Kircher. La Relación de Nicolás Mascardi (1670) fue publicada por Marzal (1994). Otro jesuita particularmente interesado en la ciudad de los Cesares y que invirtió esfuerzos en su búsqueda fue José Cardiel. Sobre este puede verse el estudio de Furlong (1953). Para un estudio de las diferentes manifestaciones de la ciencia jesuítica ver el libro reciente de Miguel de Asúa (2014).

en otro lugar, existe una continuidad del discurso que sostiene la “ecuación lengua-cultura-nación (o “tipo de gente”) para referir a una región en la que se proyecta realizar o se ha realizado una intensa actuación misional [...] la potencialidad de tal actuación queda confirmada con la actuación misma, y las categorías étnicas parecen ser el nexo que las une [...]” (Wilde 2011b: 3). Las cartas particulares de misioneros a todo lo largo de los siglos XVII y XVIII se preocupan por identificar lenguas y grupos étnicos en toda su diversidad. Una vez que la población había sido congregada en pueblos se iniciaba un proceso de “reducción lingüística” a partir de la selección de la lengua más hablada en dichos pueblos, que era estandarizada por medio de vocabularios y gramáticas. En este proceso, no solo se promovían y adaptaban modelos misionales aplicados previamente en otras regiones, sino también descripciones y clasificaciones de las sociedades locales, en términos culturales y lingüísticos, que contribuían a cristalizar sus límites de manera estable, facilitando su administración.

Es importante destacar que las clasificaciones de Acosta estuvieron en disputa con otras que se hicieron en su época y posteriores, las cuales le recriminaban una falta de rigor etnográfico. Tal es la orientación que adquieren algunas obras jesuíticas del siglo XVIII, ya sobre la base de informaciones “etnográficas” sistemáticamente compiladas durante casi dos siglos de acción misional.¹⁰ Como sea, la obra de Acosta representa un momento de transición epistemológica clave, en el que todas las sociedades conocidas comienzan a ser incluidas en el mismo esquema (tomista) de evolución racional. La idea extendida de una civilidad humana, especialmente fundada en la fe cristiana, es esencial en este sentido, y se encuentra en la base de la actividad misional.¹¹

El esquema acostiano encontraría eco en otros escritos que lo reproducirían con algunas variantes. Dichos escritos enfatizaron la distinción entre sociedades agricultoras sedentarias y sociedades cazadoras nómades. El jesuita Alonso de Barzana, en uno de los escritos que más tempranamente describen a las poblaciones del Paraguay y los Valles Calchaquies, afirma de los guaraníes en 1594:

10 Resulta interesante indagar sobre la relevancia epistemológica de la distancia con respecto al “campo” (el “estuve allí” o no) en la escritura jesuítica, al modo como lo plantean los representantes de la llamada antropología posmoderna en *Writing Culture* (Clifford y Marcus 1986). En un libro reciente, Prieto nota que aunque Acosta afirmaba basarse en su propia experiencia para la reflexión sobre América, buena parte de su *Historia Natural y Moral* había sido escrita en España y no en América. El jesuita Bernabé Cobo, por contraste, “proudly announced he had composed his book piecemeal, writing about each region while residing in it [...]” (Prieto 2011: 169-170). Sobre la obra de Acosta ver la edición crítica reciente a cargo de Fermín Del Pino (Acosta 2008). También puede consultarse Del Pino Díaz (2012) y la ya citada Ivonne Del Valle (2009).

11 Sobre la base aristotélica de las clasificaciones acostianas ver especialmente Pagden (1988). También MacCormack (1985) y Bernard y Gruzinski (1988).

Son estas naciones grandes labradores; tienen muchísima comida, especialmente maíz, diversos géneros de mandiocas y de otras raíces muy buenas, y grande suma dondequiera de pesquería. Los vestidos de esta nación, donde queiera que hay españoles, es decente y honesto; en donde nunca han entrado españoles, andan desnudos. Bailes tienen tantos y tan porfiados, fundados en su religión, que, algunos mueren en ellos. La mayor parte de esta gente unos se han muerto de pestilencia, malos tratamientos y guerras y otra gran suma donde hay muchos millares, ha treinta años, que está alzada contra esta ciudad y obedecen a sus hechiceros y no admiten Padres. (Furlong 1968: 93-93).

Muchos años después, Pedro Guevara, en su *Historia del Paraguay* refiere a “tipos de naciones” que, “atendiendo a su modo de vivir y sustentarse, podemos dividir en dos castas y generaciones, la una de labradores, que cultivan la tierra para sustentarse con sus frutos y raíces, y la otra de gentes que solicitaban el alimento de la pesca y caza, y de algunas frutas silvestres”. Mientras la primera tenía “establecimiento fijo”, estaba “sujetas a su cacique”, y se esmeraba para obtener resultados de su “laboriosidad y desvelo”, la segunda era una casta de “gentes vagamundas”, que carecían de domicilio permanente (Guevara [1764] 1969: 539).

Las clasificaciones debían ser lo suficientemente precisas como para orientar métodos de misión. En este sentido, ya desde las primeras descripciones será importante para los jesuitas tener una idea aproximada no solo de la ubicación de los grupos, sino también de sus costumbres básicas. La Carta Anua del Provincial del Paraguay correspondiente al período 1632-1633, incluye en sus últimas páginas un “Catálogo de las Naciones de Indios que hay de la una y otra parte del río Paraguay para convertir al evangelio de Jesucristo”. Este menciona veinte “naciones” que habitan en las proximidades de los “Itatines”. Al lado de los “guantos”, se aclara que “hablan la lengua guayarapo y son labradores”. De los “curmani” se dice, “no siembran”. Y de los “Guayarapos”, última nación mencionada: “Y todos son labradores, que es gran medio para plantar en ellos la fe, como impedimento el no serlo” (CA [1641-1643] 1996: 153).

Basado en una clasificación que reconocía tipos de gente según hábitos de subsistencia es que en 1747, el jesuita José Cardiel propone un plan para convertir a numerosas naciones de “indios infieles” que habitaban en la región del Río de la Plata, creando entre ellos colonias de indios sedentarios que les dieran buen ejemplo. Según Cardiel, el plan no podía fallar porque había sido aplicado con éxito previamente en el norte de México con población chichimeca, a la que se habían implantado colonos sedentarios de otras regiones. En dicho escrito es fundamental la distinción de naciones “de a caballo” y naciones “de a pie”. “Toda esta tierra [escribe] desde Buenos Ayres hasta el Estrecho de Magallanes, en que ay mucho numero de Naciones Barbaras, ya de Acaballo, ya de apie sin pueblos,

ni sementeras, según he atestiguado de algunos de ellos bien distantes” (Cardiel 1747: pliego 5 vuelta). De los más barbaros indios “de a caballo” escribe:

[...] casi todos sin chacras, casas, ni Pueblo, y con poquissima obediencia a sus Caciques, vagabundos como Gitanos. Estos ademas de los 3 vicios de los otros, tienen el de la ociosidad, y un grande orror al trabaxo, [aunos] al que se requiere para sus chacras, y casas. Su vida no es otra que jugar todo el Dia a los dados, a los Naypes, y a la Pelota, y otros juegos, y de quando en quando ya a cazar y hurtar. (Cardiel 1747: pliego 1 vuelta).

El texto, titulado “Dificultades que hay en la conversión de los infieles de esta provincia del Paraguay y medios para vencerlos”, esbozaba un plan dirigido a los indios yaros, charrúas, guenoas, mocobis, abipones, pampas y serranos. A los indios yaros y charrúas, serían destinados indios guaraníes de la reducción de La Cruz, y el nuevo poblado sería instalado en la estancia de la reducción de Yapeyú. A los guenoas, serían destinados indios de San Juan Bautista y San Miguel, en tanto que a los mocovíes, serían enviados guaraníes de las reducciones de Santiago o Nuestra Señora de Fe. Cardiel sugería que fuesen fundadas tres reducciones a las que serían llevadas alrededor de 700 familias guaraníes. Puesto que los guaraníes de las reducciones del Paraguay ya tenían experiencia en mudanzas y relocalizaciones no se ofrecerían grandes dificultades para los traslados, que serían voluntarios. Según sugiere Barcelos, aunque el plan de Cardiel no fuera llevado a la práctica “mostraba una clara estrategia de ocupación del espacio”, incluyendo la organización del territorio, el traslado de poblaciones y el aprovechamiento de vías de comunicación, reconociendo previamente la potencialidad de cada región (Martini 1998, Barcelos 2006: 446).¹²

Cardiel era un jesuita pragmático que ya contaba con la experiencia de haber desenvuelto un programa de reducciones entre los indios pampas y serranos junto a su compañero Thomas Falkner. Aparentemente fue también Cardiel un ferviente productor de mapas durante la década de 1750, momento en el que se redefinieron los límites entre las coronas de Portugal y España en la región Meridional de América. Furlong atribuye a Cardiel una serie de mapas destinados a determinar con precisión los límites jurisdiccionales de las reducciones del Paraguay en la antesala del conflicto conocido como “guerra guaraníca”, resultante de un levantamiento general indígena contra el Tratado de Madrid. Uno de los mapas debía adicionarse a la *Breve Relación* que Cardiel redactó detallando el sistema político, económico y social de las reducciones de guaraníes, donde permaneció buena parte de su vida. Este mapa, junto con otros, fue hallado en la

12 Sobre el desarrollo de los llamados métodos capilares de conversión ver Borges Morán (1960).

península ibérica en el archivo personal del jesuita Calatayud, con quien Cardiel había mantenido una correspondencia fluida.

Lenguas, ritos y gobierno

Durante el siglo XVII y las primeras décadas del siglo XVIII, los jesuitas fundaron decenas de reducciones de indios, las cuales permanecieron sujetas a las provincias jesuíticas del Paraguay y Perú.¹³ Los etnónimos empleados en los primeros contactos con las poblaciones que serían objeto de esa política reflejan la intención de homogeneizarlos y fijarlos territorialmente. Una gran diversidad de grupos hablantes de lenguas muy diversas fueron relocalizados y ajustados a un mismo patrón residencial.¹⁴ Los escritos jesuíticos manifiestan un esfuerzo por etiquetar a los grupos indígenas con base en un triple criterio basado en la lengua, las creencias y ritos, y el gobierno. Tales etiquetamientos tienen un doble efecto práctico pues, por un lado, dieron contornos a unidades que para la administración colonial no eran tan claras hasta ese momento, y por otro, impulsaron un reordenamiento categorial entre las mismas poblaciones indígenas que, ante las condiciones de la interacción, transformaron sus modalidades y términos de autodenominación. Particularmente las nuevas formas de organización del territorio, en el mediano plazo, fueron adoptadas por los mismos indígenas.

Los criterios de clasificación de las poblaciones en los primeros contactos no fueron uniformes. A veces designan al grupo apelando a la denominación de un cacique o una región geográfica, otras, recurriendo a caracterizaciones circunstanciales. Los textos identifican “naciones” y “parcialidades” con sus respectivos nombres étnicos “chiriguano”, “vilela”, “mataguayos”, “toba”, “mocoví”, “abipona”, “payagua”, “zamuca” (Furlong, 1955: 125).¹⁵ En las clasificaciones jesuíticas generalmente se homologan a los hablantes de una lengua con tipos sociales y políticos específicos. La orientación de este discurso ya había sido trazada en los escritos del citado jesuita Barzana, en su camino de los Andes al Paraguay. Nótese en la siguiente

-
- 13 Las reducciones de esta región respondían a la política diseñada por el virrey Toledo, de relocalización de población indígena a nuevos territorios especialmente controlados por autoridades civiles españolas, pero por contraste con las reducciones de las regiones centrales, las misiones de frontera tuvieron una organización política, económica y social casi exclusivamente conformada por indígenas, lógicamente supervisada por los sacerdotes jesuitas (Wilde 2009).
- 14 Para un panorama de la diversidad lingüística de los diferentes espacios misionales ver Tomichá Charupá (2002), Radding (2005), Wilde (2009), Block (1994) y Saito (2009). Sobre la relevancia del aprendizaje de lenguas en la formación jesuita y el proceso de conversión en general ver Maldavsky (2006), Melià (2003) y Zwartjes (2001).
- 15 Pueden consultarse también los informes de los jesuitas Manuel Querini y Domingo Muriel, respectivamente en Furlong (1967 y 1955b).

cita no solo la identificación de nombres étnicos sino el énfasis puesto en su inscripción geográfica:

[...] la gran suma de naciones, como son Querandíes, Charrúas, Calchaquíes y Viraguaras, Niguaras, Lules y todas las naciones de los Frentones, que son muy mucha más por conquistar, es la nación que en las fronteras del Pirú, donde han derramado tanta sangre de españoles, llaman Chiriguanas y acá llamados Guaraníes los cuales, como los españoles, también tienen brío de conquistar las otras naciones, a las cuales todos llaman esclavos y, cuando los rinden, se sirven de ellos como de tales extiéndose esta nación, según he sabido, desde las cordilleras de el Perú a las sierras de Santa Marta y por todo el Brasil y Santa Cruz de la Sierra, que será de largo más de mil leguas y de ancho muchas, aunque por unas partes más, y otras menos. Han consumido muchas naciones por las continuas guerras que les hacen y porque muchos de ellos comen carne humana, lo cual no se sabe que hagan ninguno de los Frentones. Tenían en su poder muchos y principalísimos ríos con todas las tierras y muchas islas que bañan, entre las cuales es ilustrísimo el que llaman Río de La Plata, por su grandeza, claridad, suavidad y abundancia de todo género de peces grandes, hermosos y muy diversos, que por ser tan grande le llaman Paraná, que quiere decir 'Pariete del mar', el cual cuando entra, entra sesenta leguas dentro del mismo mar, y antes que lleguen a ver tierra, se coge de él agua dulce. Y el segundo el río que llaman Paraguay, que pasa por esta ciudad. Navegan por estos ríos, así españoles como indios de Buenos Ayres, a Guayrá y al Espíritu Santo, y pasan por la ciudad de Vera y por Santa Fe, que están en medio y así, por estos ríos se puede visitar toda esta provincia. (Furlong 1968: 91-92).

El relato fundacional de Barzana fue continuado, tanto en forma como en estilo, por sus compañeros de orden durante los siglos XVII y XVIII.¹⁶ Con el paso

16 A propósito de los guaraníes, Barzana escribe: "Pero vayamos a la nación Guaraní y digamos, conforme al orden de V. R. de su religión, gobierno, costumbres, vestidos, comidas, cantos y lo que, por medio de la Compañía, Nuestro Señor ha hecho hasta agora y esperamos hará en adelante. La lengua que habla toda esta nación, estendida tan a la larga, es una sola, que, aunque la que hablan en el Brasil, que llaman Tupí, es algo distinta, es muy poca la distinción y que no impide nada; lo cual ha sido de mucho efecto para la conversión de esta nación. Sábenla muy bien los tres padres que vinieron del Brasil y de los que vinieron del Pirú, el Padre Marcial de Lorenzana, que la habla con mucha propiedad y pronunciación, y este viejo todo de V. R. que aunque ningún diente me ha quedado para pronunciar- la, predico y confieso en ella y me ha costado más trabajo que otra ninguna, que ya ni memoria, ni lengua, no me ayuda" (Furlong 1968: 93). Mucho tiempo después, los jesuitas en el exilio retoman estas clasificaciones. Peramás escribió que los guaraníes eran "un solo tipo de gente" que hablaba "una sola lengua, que estuvo vigente y aún lo está hasta hoy en la mayor parte de la América Meridional" (Peramás 1946 [1793]: 37). Por su parte, Camaño, en correspondencia con Hervás escribe: El siguiente fragmento

del tiempo, la cartografía se convirtió en un complemento importante de las descripciones contenidas en los textos, en la medida que permitieron resaltar no solo la localización de “naciones” sino también los avances de la evangelización. Es un ejemplo significativo de ello el mapa del jesuita José Quiroga titulado “Mapa de las Misiones de la Compañía de Jesús en los ríos Paraná y Uruguay: conforme a las mas modernas observaciones de Latitud, y de Longitud, hechas en los pueblos de dichas Misiones; y a las relaciones antiguas y modernas de los Padres Misioneros de ambos ríos” (1749). Buscando reafirmar los resultados de la evangelización, Quiroga identifica “pueblos nuevamente fundados” incluyendo, en los márgenes, informaciones sobre las diversas “naciones bárbaras”. A la izquierda se lee:

Charruas son indios infieles, gente de acaballo y andariega que dicurre por toda la tierra que esta al Sur de la laguna Yberá entre los ríos Paraná y Uruguay; se sustentan de la caza y de lo hurtan, se visten de pieles de venados y de tigres, sus arcos, lanzas y un ramal con dos o tres bolas de piedra son las armas de que usan en la guerra y en la caza. No se sabe que conozcan al verdadero Dios, pero se tiene por cierto que invocan al Diablo en sus boracheras y que algunas veces se les muestra visible. Bohanes, Ganoas, Minuanes son naciones de infieles que habitan las campañas que estan al Oriente de el rio Uruguay y tienen las mismas costumbres que diximos de los Charruas. Guañanás habitan entre los ríos Paraná y Uruguay desde los pueblos de las misiones hasta el Salto de el Paraná. Son gente de apie y de natural pacifica, trabajan la tierra y se sustentan con el maiz y mandioca y con la caza, sus armas son arcos,

corresponde a una carta del 8 de mayo de 1783: “La Lengua Guaraní se habla en los 30 pueblos de las celebres Misiones, llamadas comúnmente del Paraguai, pertenecientes parte al Obispado de este nombre, parte al de Buenos Aires y situadas entre los grados 27 y 30 de Latitud Austral, y 320, y 325 de longitud del Ferro; las cuales el año 1767 hacian el numero de 87 mil almas; en cuya enseñanza se empleaban 60 y tantos Jesuitas. De estos fue uno el Ser Abate D. Francisco Legal, que me favoreció con el Pater que remití a Vmd en esta Lengua. Ella se habla también en otros dos pueblos de mas moderna fundación, algo distantes hacia el norte de los sobredichos, y agregados à las mismas Misiones, y de la jurisdicción del Paraguai. Hablase asimismo en todo el Obispado de este nombre, donde no solo los Indios de varios pueblos doctrinados ya de clérigos, ya de Religiosos, sino también la gente vulgar de las colonias Españoles la usan generalmente. Esta misma, con poca diferencia, es la lengua general del Brasil, usada especialmente por toda la costa marítima hasta la Guyana; y también la lengua nativa de los Guarayos reducidos à la Fe en las Misiones de Chiquitos; y la de los Chiriguanos nación barbara del Chaco, que confina con el Peru hacia Charcas, entre los grados 18 y 2 de Latitud y 314.316 de Longitu, y de los cuales había à cargo de Jesuitas hasta el 1767, dos Misiones, 8 pueblos, uno en el Arzobispado de Charcas, otro en el Obispado de Santa Cruz. La Lengua Chiquita se habla en todos los diez pueblos de las Misiones de Chiquitos, situadas en el Obispado de Santa Cruz de la Sierra, entre los grados 16 y 20 de Lat. Austral y 315.320 de Longitud; las cuales el año 1767, de nuestra expulsión de los dominios Españoles hacían unas /” (Upson Clarke, 1937: 109).

flechas y arcones, no sabemos cossa cierta de su religión” (citado en Barcelos 2006: 314-215).

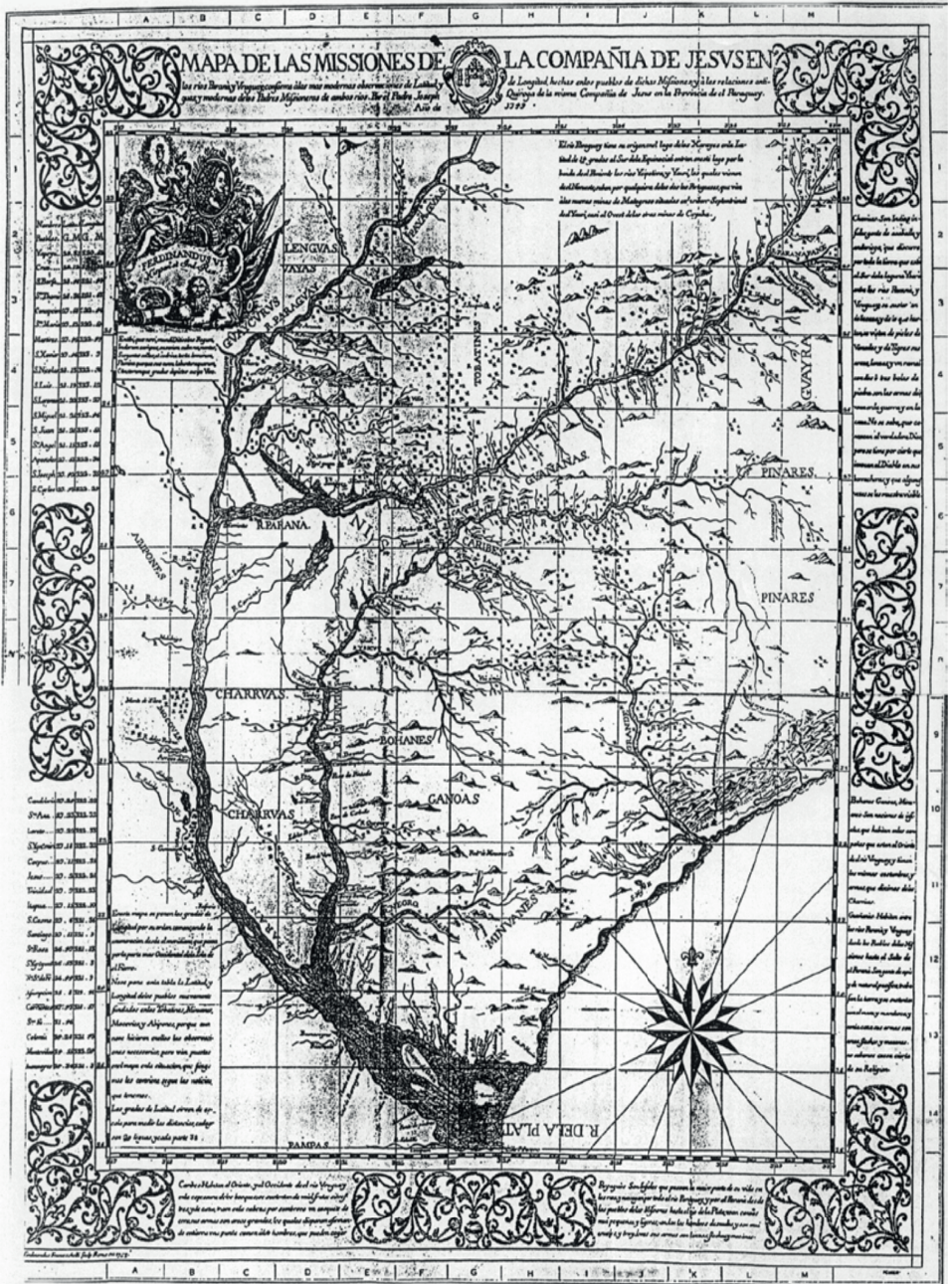
En la parte inferior:

Caribes habitan al Oriente y al Occidente de el rio Uruguay en la espessura de los bosques, se sustentan de miel, frutas silvestres y de caza, traen en la cabeza por sombrero un casquete de cera, sus armas son arcos grandes, los cuales disparan afirmando en tierra una punta comen a los hombres que pueden coger.

Payaguas son infieles que pasan la maior parte de su vida en los rios, y navegan por todo el rio Paraná desde los pueblos de las Misiones hasta el rio de la Plata, usan canoas muy pequenas y ligeras, andan los hombres desnudos y son muy crueles y traydores sus armas son lanzas, flechas y macánas. (citado en Barcelos 2006: 314-315).

Según Barcelos, la cartografía jesuítica refiere a la representación visual de un doble movimiento, la organización interna de las áreas de acción misional y la ampliación del radio de acción. Entre las características generales de esa cartografía puede decirse que está destinada no solo a localizar lugares, sino a registrar una historia de ocupación jesuita del espacio, a veces manipulando el discurso visual. Aclara Barcelos que los mapas jesuíticos “crean una falsa impresión de control sobre el espacio, de una ordenación espacial basada en la idea de reducción de los indígenas a pueblos”, escamoteando “la presencia de grandes parcelas no reducidas”, que lógicamente compartían el mismo espacio (Barcelos 2006: 299, trad. propia). De este modo, agrega, se creaba “la impresión de áreas libres, ignorando intencionalmente la existencia de los diversos grupos chaqueños que resistían a la colonización” (Barcelos 2006: 306).¹⁷ La orientación presente en la cartografía es equiparable, en definitiva, a lo que para los textos jesuíticos hemos dado en llamar “ficciones de orden”, es decir, discursos ordenadores y simplificadores que buscaron brindar a la administración colonial una imagen clara, “legible”, del territorio y las poblaciones locales, para facilitar su control político y económico (Wilde 2011b, ver también Scott 1998).

17 Sobre cartografía jesuítica ver también Dias (2012).



Aunque por otros registros de los mismos jesuitas sabemos que la realidad era mucho más compleja y matizada, en el nivel del discurso oficial la idea de un espacio misional ordenado y homogéneo tendía a predominar. Los jesuitas no dudaron en cristalizar dicha imagen con el objeto de resaltar la eficacia de su labor, generando un sólido imaginario del orden y el buen gobierno entre los lectores europeos. El discurso de una homogeneidad territorial y lingüística de los espacios de reducción resultaba muy eficaz en la construcción de una imagen europea de la orden. Pero también servía de sustento a la ingeniería social jesuita en los terrenos concretos de misión.¹⁸

Las regiones de Chiquitos y Moxos son casos paradigmáticos en este sentido. En su investigación sobre la región de Chiquitos, Roberto Tomichá se detiene en la descripción de la diversidad étnica de las reducciones. En el período de presencia jesuita (1691-1767) identifica alrededor de cuarenta y dos etnias incorporadas a las diez reducciones, las cuales hablaban seis lenguas diferentes y numerosos dialectos (Tomichá Charupá 2002). El jesuita Sánchez Labrador es uno de los últimos en brindar un retrato de la diversidad étnica intra misional de Chiquitos. En su “Noticia de las Misiones de los Indios Chiquitos” enumera una a una las “parcialidades” existentes en las reducciones hacia fines de 1766, señalando si hablaban la lengua chiquitana u otra diferente (Sánchez Labrador 1910). La distribución de las etnias por pueblo fue variando a lo largo del tiempo según las sucesivas incorporaciones que se hicieron mediante expediciones especialmente destinadas a cautivar “indios infieles”.

A lo largo del tiempo se observa un proceso gradual de reducción de lenguas, lo que habría facilitado la administración y control de los pueblos. Para la región de Moxos, bajo control de la Provincia peruana de la Compañía de Jesús, Akira Saito indica que los jesuitas veían la multiplicidad lingüística como un obstáculo para “la propagación de la fe y la formación de las buenas costumbres”. Aunque en esos espacios evitaron enseñar español, hicieron grandes esfuerzos en “reducir el número de lenguas habladas en la región” (Saito 2009: 352). Al momento de la expulsión de los jesuitas, eran habladas solamente siete lenguas en las misiones de Moxos de las más de treinta registradas en la época de los primeros contactos. La diversidad lingüística, la “Torre de Babel” referida en las fuentes, no solo era vista por los jesuitas como un problema técnico, sino como un “signo de degradación

18 La producción textual y cartográfica reforzaba la imagen que la orden jesuítica construida de sí misma. Un *topos* recurrente en este sentido es el del “martirio”. Algunos mapas de confección jesuita tomaban particular precaución en la localización de sitios en los que ciertos jesuitas habían sido martirizados por los indios. De este modo, el espacio y el tiempo misioneros podían ser visualizados como una geografía y una historia marcados con la sangre de los mártires jesuitas. Este tema no ha sido suficientemente estudiado hasta el momento. Remitimos al trabajo de Renato Cymbalista (2010) para un análisis de la vinculación entre martirio y cartografía jesuítica.

moral” y de “fragmentación moral”, resultado de la intervención directa del diablo (Saito 2009: 352). La unificación de lenguas y la regularización de la lengua misional por medio de su gramaticalización, era entonces una manera de evitar la guerra. Lo que explica la supervivencia de las siete lenguas en cuestión es que al momento de la expulsión eran las lenguas francas utilizadas en los pueblos de misión. El proceso de formación de identidades pueblerinas en el siglo XVIII fue acompañado por la afirmación de las lenguas locales.

Para los religiosos, el carácter homogéneo de la población nativa no solo se reflejaba en la lengua sino sobre todo en sus formas de gobierno y sus ritos, los cuales era importante identificar y describir. Al menos en una fase temprana, fueron esos dos terrenos los principales objetos de clasificación (diferenciación y jerarquización) del mundo indígena. En relación con ellos los jesuitas hicieron sus primeros ensayos de “etnología comparativa” y proponen métodos de evangelización acordes, basados en la detección de distinciones entre lo que constituye una simple costumbre o diversión cotidiana, y una forma de religiosidad nativa, directamente tachada como superstición o, incluso, “idolatría”.

La distinción es importante, pues desde un primer momento, las descripciones de los misioneros estuvieron preocupadas por diferenciar creencias y ritos religiosos *strictu sensu*, condenables desde todo punto de vista, de prácticas civiles o políticas, relativas a cada sociedad, que podían ser respetadas si no atentaban contra la religión cristiana. La frontera entre unas y otras fue cambiando con el tiempo en los escritos jesuíticos según los interlocutores con los que se toparon. En un primer período, el campo de la religión (las creencias y los ritos), aparece tenuemente diferenciado de un espacio de civilidad (relacionado al gobierno y las costumbres nativas). Tal separación tendería a desaparecer con el tiempo. El escrito de Barzana ya citado, nos introduce claramente en la problemática del primer campo, el de la religión y las creencias:

No tiene esta nación ningunos ídolos, que adore; así me lo dijo el primer Guarani que, en Lima, estando en la muerte confesó por intérprete, que su nación nunca conoció sino un Dios, a quien llaman Tupa, criador de todas las cosas. De donde tuvieron noticia de Dios, no se sabe cosa cierta, y salvo que es voz común, por tradición de los viejos, que vino, en los tiempos pasados, a predicarles uno que ellos llaman Paizume y cuentan que aquél les enseñó que había Dios, y que los indios de un pueblo grandísimo donde predicaba le quisieron matar y súbitamente voló a la cumbre de un alto monte y cubrió una laguna toda aquella ciudad. Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa, y si los cristianos les hubieran dado buen ejemplo, y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no sólo fueran cristianos, sino devotos cristianos. (Furlong 1968: 93).

Barzana insiste en que los guaraníes, a diferencia de los pueblos andinos que él conocía bien, carecían de ídolos, y por ello, se inclinaban fácilmente a cualquier religión, verdadera o falsa. La interpretación sobre la preexistencia de ideas cristianas entre los indios concuerda con la visión extendida en el pensamiento misionero desde varias décadas antes, según la cual los “paganos” habrían podido desarrollar formas y prácticas cristianas antes de la llegada de los conquistadores, gracias a la predicación de los apóstoles que habían peregrinado por el mundo.¹⁹ En una primera fase del contacto, la preexistencia de ritos potencialmente asimilables a los sacramentos cristianos presentaba serios problemas doctrinales a los jesuitas. Según afirman los cronistas jesuitas, los indígenas ya poseían formas de matrimonio y bautismo que, si bien eran consideradas falsas, exigían la prevención de administrar a los adultos los sacramentos *sub conditione*, es decir, bajo la condición de no haber pasado por el rito con anterioridad.²⁰ Esta prevención exhibía un cierto margen de ambigüedad por parte de los religiosos: o bien estos reconocían parcialmente la legitimidad de los ritos previos, realizados por los líderes indígenas, o bien los descalificaban abiertamente como signos de paganismo, permitiéndolos solo en ciertos casos.

Las decisiones estaban sujetas a circunstancias particulares que eran evaluadas caso por caso. A veces se atribuía a los ritos nativos carácter supersticioso y pagano, es decir, se los asociaba a la religión nativa que debía ser erradicada, por otro lado, en ciertas ocasiones se los reconocía como costumbre, es decir, se les atribuía un carácter civil, o incluso político (o “natural”, para utilizar un término de la época) que los hacía tolerables y adaptables.

La introducción de diferenciaciones entre ritos y costumbres permitía a los jesuitas controlar lo que era su propia competencia de administradores de lo espiritual. Este simple mecanismo discursivo, traducido a la práctica, les facilitaba conservar el monopolio religioso, excluyendo a los hechiceros que combatían contra ellos,

19 Los indios en cuestión tenían idea clara de la existencia de Dios gracias a la predicación de Paizumé, figura nativa homónima del apóstol Santo Tomé, según una leyenda que venía circulando ya desde los escritos del jesuita Manuel de Nobrega en Brasil. Este último se había esforzado especialmente en encontrar las huellas del apóstol en las tierras americanas. Con posterioridad, el jesuita Ruiz de Montoya sería un ferviente defensor de esta leyenda en su obra magna sobre la conversión entre los guaraníes, *La Conquista Espiritual* (1639).

20 En un período inicial los jesuitas hicieron toda una defensa de la legitimidad del matrimonio indígena, más allá de la circunstancia de la poligamia. Escribió Torres Bollo: “A la probación respondo negando que estos indios, universalmente hablando, tomen y dejen por su antojo sus primeras mujeres y luego otras, y ellas, otros; antes los más conservan sus primeras mujeres, las cuales no tomaron ad tempos sino para vivir con ellos perpetuamente, y esto es lo más común y ordinario, como dije, y aun los caciques, en quien hay mayor desorden en esta parte, aunque tengan muchas mujeres como dije arriba y muden ésas, conservan lo ordinario la primera” (Rípodas Ardanaz 1977: 396).

arrogándose las mismas capacidades. El corrimiento constante de la frontera entre rito y costumbre, presente en la escritura jesuítica, respondió a contextos en los que los mismos indígenas se apropiaron de la ritualidad cristiana en un grado mayor del aceptable, poniendo en riesgo el control que los religiosos ejercían sobre esa ritualidad.²¹ De las muchas zonas de acción misional de Sudamérica durante el siglo XVII pueden tomarse ejemplos de “parodias” de la misa cristiana ejecutadas por hechiceros, o encarnaciones de santos, vírgenes y prelados representadas por indios rebeldes.

El terreno del gobierno o la organización nativa del poder también estuvo sujeto a particulares construcciones discursivas en los textos ignacianos. En las reducciones se introdujeron categorías políticas orientadas a un control más efectivo de la población. El cacicazgo y el cabildo fueron en este sentido fundamentales. El término “cacique” fue utilizado por los jesuitas para denominar a los líderes de familias extensas (antiguos *teyji*), que se fragmentaron con el contacto, incorporándose voluntariamente a las reducciones. Cada “cacique” pasó a ocupar un lugar en los censos periódicos de los pueblos. Paralelamente se instaló en los pueblos una estructura municipal basada en la institución del cabildo, cuyos funcionarios fueron todos indígenas. Además se introdujeron oficios artesanales, empleos de iglesia y cargos militares que dieron autonomía al sistema en su conjunto. La nueva estructura buscaba estabilidad a lo largo del tiempo, con lo que los antiguos mecanismos de adquisición de prestigio y legitimidad dejaron de estar basados en el carisma para pasar situarse en la estructura colonial (Wilde 2011c).

Después de una primera etapa en la que los jesuitas caracterizan a las organizaciones políticas nativas como carentes de una centralización política, pasaron, al cabo de algunas décadas y en un contexto nuevo (el de la defensa de los “caciques” frente al avance de los encomenderos) a defender una concepción vertical del poder en la sociedad nativa, según la cual, los líderes guaraníes poseían verdaderos linajes ancestrales, de carácter hereditario (Wilde 2006). Escribe Ruiz de Montoya:

Vivían y hoy viven *los gentiles en poblaciones muy pequeñas* [...], pero no sin gobierno. Tenían sus caciques, en quien todos reconocen nobleza,

21 Para esta reflexión fueron inspiradores los trabajos de Županov (2011) y Rubiès (2005), quienes examinan la problemática de los ritos y el método de acomodación cultural promovido por la Compañía de Jesús en las misiones de Asia. Si bien la discusión en los casos latinoamericanos está marcada por condicionantes geopolíticos muy diferentes a los asiáticos, existen indicios si no de una separación tajante entre rito supersticioso y costumbre natural, al menos entre las prácticas que son indiferentes a la religión cristiana y que pueden aceptarse, y aquellos ritos que constituyen una amenaza real a la conversión. Para un repertorio de la problemática de los sacramentos entre los guaraníes y otros casos sudamericanos ver el trabajo de Martini (1993). A propósito del corrimiento de las fronteras de lo aceptable para la institución eclesiástica seguimos las interpretaciones de Juan Carlos Estenssoro (2003). Para una visión diferente, ver el trabajo de Peter Gose (2008).

heredada de sus antepasados, fundada en que habían tenido vasallos y gobernado pueblo. [...] A estos sirven los plebeyos de hacerles rozas, sembrar y coger las mieses, hacerles casas y darles sus hijas cuando ellos las apetecen, en que tienen libertad gentilica. (Ruiz de Montoya [1639] 1989: 76).

Esta imagen contrasta notablemente con la que Peramás presenta de la organización política indígena muchos años después, sobre la base de su experiencia misionera entre los guaraníes:

Había en los treinta pueblos quinientos caciques, a todos los cuales – según se afirma– el rey Felipe V, que con singular benevolencia distinguía todo lo guaraní, quiso honrar con las insignias y el distintivo de la Orden ecuestre de Santiago: designio que no se llevó a cabo, porque se advirtió al rey que dichos caciques, habituados a un género de vida demasiado simple y natural, no habrían de cuidar debidamente semejante honra y distinción. Aparte de esto, *los primitivos guaraníes carecieron de una forma perfecta de sociedad urbana y civil*. Expondré brevemente cómo llegaron a ella. (Peramás [1793] 1946: 120; énfasis agregado).

En una circunstancia, principios del siglo XVII, los misioneros afirman la preexistencia de cacicazgos hereditarios y de una desarrollada vida cívica; en otra, finales del siglo XVIII, afirman la carencia de una “perfecta civilidad”. Es evidente que en este último contexto, los jesuitas debían justificar las virtudes de la tarea realizada frente al ataque de sus enemigos. Pero lo más destacable es que, por medio de este discurso, y en diálogo con los ilustrados que en la misma época resaltan las virtudes del buen orden misional, tienden a formalizar una visión del régimen civil en la que religión y política no pueden escindirse.

En este último contexto, no hacen diferencia entre creencia y costumbre, entre religión y política (o civilidad); ambos terrenos aparecen confundidos. El cristianismo, por definición, correspondía a una organización de la vida en pueblos de reducción que era la única propiamente civilizada. Nada en la tradición anterior podía ser reconocido como civil.

En síntesis, tanto en el plano de la lengua, como la estructura política y religiosa, el discurso jesuítico progresivamente buscó un orden y una homogeneidad que en algún punto debió traducirse en la práctica. Para ello se utilizaron una diversidad de dispositivos. En el plano de la lengua, la homogeneización de la lengua se obtendría por medio de su gramaticalización en vocabularios, gramáticas y catecismos de las variantes más habladas de la lengua.²² En el plano político, se

22 Como sugieren Obermeier y Cerno (2013) es preciso tomar en cuenta la larga duración. La lengua que registran los jesuitas no necesariamente es la que todos hablan sino la que efectivamente ellos manejan como predicadores. Existen indicios de que la lengua

impuso la figura del cacique como base de una organización política indígena “auténtica”, omitiéndose el proceso mismo de imposición de esa categoría primero en el discurso y después en la administración. En el plano de la religión, los jesuitas buscarían controlar la distinción entre ritos condenables y costumbres aceptables con el objeto de monopolizar la administración espiritual, frente a cualquier intento de desenvolvimiento autónomo por parte de los indígenas.

Refinando las clasificaciones

La expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios ibéricos en 1767, inaugura una nueva etapa en la escritura jesuítica. A partir de ese momento, los ignacianos exiliados en los Estados Pontificios comenzaron a producir textos rememorando sus experiencias misioneras, muchas veces en diálogo con los intelectuales de la ilustración. Al menos dos tipos de textos son identificables en este período. Unos pueden ser calificados como “historias naturales” que toman distancia del testimonio inmediato para producir versiones sistemáticas de la botánica, la fauna y las costumbres de los espacios misionales. Otros constituyen memorias o relatos, al estilo de “etnografías”, sobre espacios de misión específicos. En términos generales se trata de textos establecidos a partir de una toma de distancia de los espacios misionales, en muchos casos resultando de intercambios fluidos de informaciones entre los mismos misioneros exiliados. Este contexto imponía sucesivas correcciones a los escritos, preocupados por la precisión de los datos y sus fuentes. En estos textos, la autoría, concretamente la aparición del nombre del autor, adquiere importancia creciente.

Las escrituras del exilio jesuítico tendieron a sistematizar las informaciones previas para consolidar y perfeccionar un esquema clasificatorio que ya existía desde el siglo XVI, reafirmando tanto su carácter “científico” como político. Este período marca un cambio de interlocutores, en el que los miembros de la orden se ven obligados a abrir la discusión a otros interlocutores. Concretamente los textos se contrapusieron al discurso de los filósofos franceses, quienes manifestaban abiertamente su antijesuitismo. Entre los textos dedicados al Paraguay, destaca un escrito del jesuita José Cardiel en defensa de las misiones de guaraníes, contra la difusión de rumores sobre la creación de una “república” jesuítica independiente, y el opúsculo de José Manuel Peramás (1732-1793), comparando a las mismas misiones con la República de Platón. Al cotejar los escritos de ambos jesuitas, el historiador Efraim Cardozo nota lo siguiente:

variaba considerablemente de un pueblo de reducción a otro. En este sentido, una cosa es identificar una lengua como general y otra es analizar la evolución de los usos.

Cardiel escribía sobre el campo, no a la distancia como Peramás, y por eso sus producciones asumen carácter documental, con la singularidad de que representan el punto de vista de los misioneros y no siempre de los superiores, pues mereció las censuras de algunos de éstos [...] Además, sus escritos abundan en detalles, imposible de encontrar en otros, acerca de la organización misionera en los últimos tiempos, que los hacen meritorios en ese sentido. (Cardozo 1959: 337).

Las disparidades deben ser analizadas en contexto. El contraste entre las representaciones generales sobre la misión, más abstractas y tipológicas, y los escritos directamente derivados de la experiencia subjetiva, seguramente tuvo que ver con los interlocutores respectivos. Sin embargo, habida cuenta de la abundancia de escritos jesuíticos, cabe preguntarse si la oscilación entre la reflexión intelectual y la orientación práctica no fue acaso inherente a la producción textual jesuítica. Dicha oscilación a veces se transforma en un conflicto abierto para los jesuitas que desarrollaron actividades en América antes de la expulsión. La actividad de enseñanza en los colegios y la permanencia en las ciudades era una orientación que frecuentemente se contraponía a la exigencia, eminentemente práctica, de desarrollar actividades misionales en áreas alejadas.²³

En el exilio europeo fueron redactadas también las conocidas crónicas de Martin Dobrizhoffer y Florian Paucke sobre los indios del Chaco, y los escritos de Sánchez Labrador sobre botánica y zoología. Algunos de estos últimos fueron escritos por encargo y nunca llegaron a ser publicados en vida del autor.²⁴ Otros jesuitas escribirían gramáticas de lenguas indígenas a partir del recuerdo de sus experiencias misionales. A fines de la década de 1780, se notificaba la publicación de la obra de José Jolis, sobre la región del Chaco, *Saggio sulla storia naturale*

23 En un libro reciente Maldavsky analiza esta interesante contraposición para el caso del Perú jesuítico. La autora se interesa también en la problemática del “deseo de misión” y los sistemas de reclutamiento misioneros europeos empleados por la Compañía de Jesús (Maldavsky 2012a, 2012b).

24 Las obras de Florián Paucke (1719-1780) y Martin Dobrizhoffer (1717-1791), de enorme valor etnográfico, fueron traducidas al español y publicadas a mediados del siglo XX. El primero escribió sobre sus experiencias entre los mocovíes, acompañando el manuscrito con una serie de láminas de su propia mano con imágenes de la vida cotidiana en las reducciones, el segundo publicó una historia de los indios abipones (versión latina de 1784), donde también da informaciones sobre otras poblaciones indígenas del Chaco y la ciudad de Asunción. En cuanto a la obra de Sánchez Labrador (1717-1798) fue publicada parcialmente en 1910 como el *Paraguay Católico*. El itinerario de este jesuita es de gran interés. Entre 1746 y 1758 actuó en las reducciones guaraníes y en 1759 fue designado profesor de teología en Asunción, partiendo nuevamente al año siguiente a la misión de los indios mbayaes del Chaco, donde fundó la reducción de Belén. Desde esa localización intentó encontrar un camino que llevara a la región de Chiquitos. A su regreso le sorprendió la orden de expulsión. Se estableció en Ravena, donde falleció en 1798. Otros jesuitas, como Domingo Muriel y Lorenzo Hervás, usaron informaciones de Sánchez Labrador en sus obras.

della provincia del Gran Chaco. Entre la documentación existente en el archivo catalán de la Compañía de Jesús existe un listado de jesuitas exiliados en Faenza. El nombre de Jolis tiene una interesante nota a pie donde se lee lo siguiente:

Don Joseph Jolis, que escapó vivo del Chaco, y sus Barbaros reales, verdaderos, y vivos, vino a morir en Faenza por el Chaco, y sus indios de papel: pues la historia del Chaco semi-impresa le quitó la vida; y el grueso, y flaco 1º Tomo paró en envolver sardinas, por no aver (y fue mucho) quien apechugasse con el 2º, aunque el difunto avia dexado mucho ripio.²⁵

La obra de Jolis aparentemente pretendía corregir y complementar la de jesuitas que anteriormente habían escrito sobre esa misma región, como Pedro Lozano, Nicolás del Techo o François Xavier Charlevoix. Pero a diferencia de estos, Jolis recorrió personalmente la región y tuvo indios a su cargo. Como él mismo lo confiesa, las obras de anteriores le eran aprovechables en la medida que podía comprobar personalmente sus noticias.²⁶

Por la misma época también se informaba de una supuesta obra de etnología comparativa que preparaba el jesuita Joaquín Caamaño, también exiliado en Faenza, pero que no llegó a publicar. El texto se basaba en una metodología de cuestionarios enviados a ex misioneros jesuitas exiliados, pidiéndoles informaciones sobre diferentes sociedades indígenas.²⁷ Además, Caamaño produjo una buena cantidad de mapas, planos y ensayos históricos. Entonces escribió

25 “Catálogo de la fue Provincia del Paraguay desde la intimación del arresto en el Julio de 1767. Contiene los muertos, y vivos, los expulsos, secularizados, y casados, con el lugar, en que los cogio el arresto. Van también los sujetos de la última misión, aunque no se huviessen aun embarcado algunos; pues ya estaban asignados a aquella Provincia” = en Faenza: Julio de 1780. Archivo tarragonense de la Compañía de Jesús, AHSIC, ACPE 18. Agradezco a Akira Saito el acceso a esta importante documentación. José Jolis nació en Cataluña en 1728 y murió en Bolonia en 1800. En 1753 fue destinado al Paraguay. Después de terminar sus estudios en Córdoba fue enviado a misionar entre los indios del Chaco, donde permaneció por cinco años hasta producirse la expulsión de los jesuitas (Cardozo 1959: 351).

26 El título completo de la única obra de Jolis es *Saggio/sulla Storia Naturale/Della Provincia / del Gran Chaco / e sulle pratiche, e sun´costume dei/ Popoli che l bitano/ insieme Con tre Giornali / Dil altrettandi viaggi fatti alle interne / contrade di que Barbari/ Composto / Dal Signor Abate / D. Giu- seppe Jolis / Tomo 1/ In Faenza, MDCCLXXXIX / Per Lodovico Genestri / Con licenza de Superiori*. La obra debía tener un total de cuatro tomos, pero solo se imprimió el primero (Cardozo 1959: 353).

27 Furlong (1955a) supone que un legajo existente entre los documentos del Archivo tarragonense de la Compañía, en San Cugat (Barcelona), conteniendo informaciones sobre sociedades indígenas de varios jesuitas, habría sido la base para la composición de la obra mayor que Caamaño tenía en mente. Se trata de escritos etnográficos de sus correspondientes sobre la base de los cuales Furlong publicó su serie en los años 1938 y 1939: a) “Entre los Pampas de Buenos Aires”, b) “Entre los Vilelas de Salta”, c) “Entre los Abipones del Chaco”, d) “Entre los Mocobies de Santa Fe”.

textos sobre las poblaciones indígenas que habitaban en la región del Chaco. De interés particular resulta un mapa titulado “Carta del Gran Chaco y Paesi Confinati. Delin. Dal Sig. Ab. Giachino Camagno D.re Filof. Della Neo Cord. se Universitá. Giuseppe Ballanti incise in Faenza”.

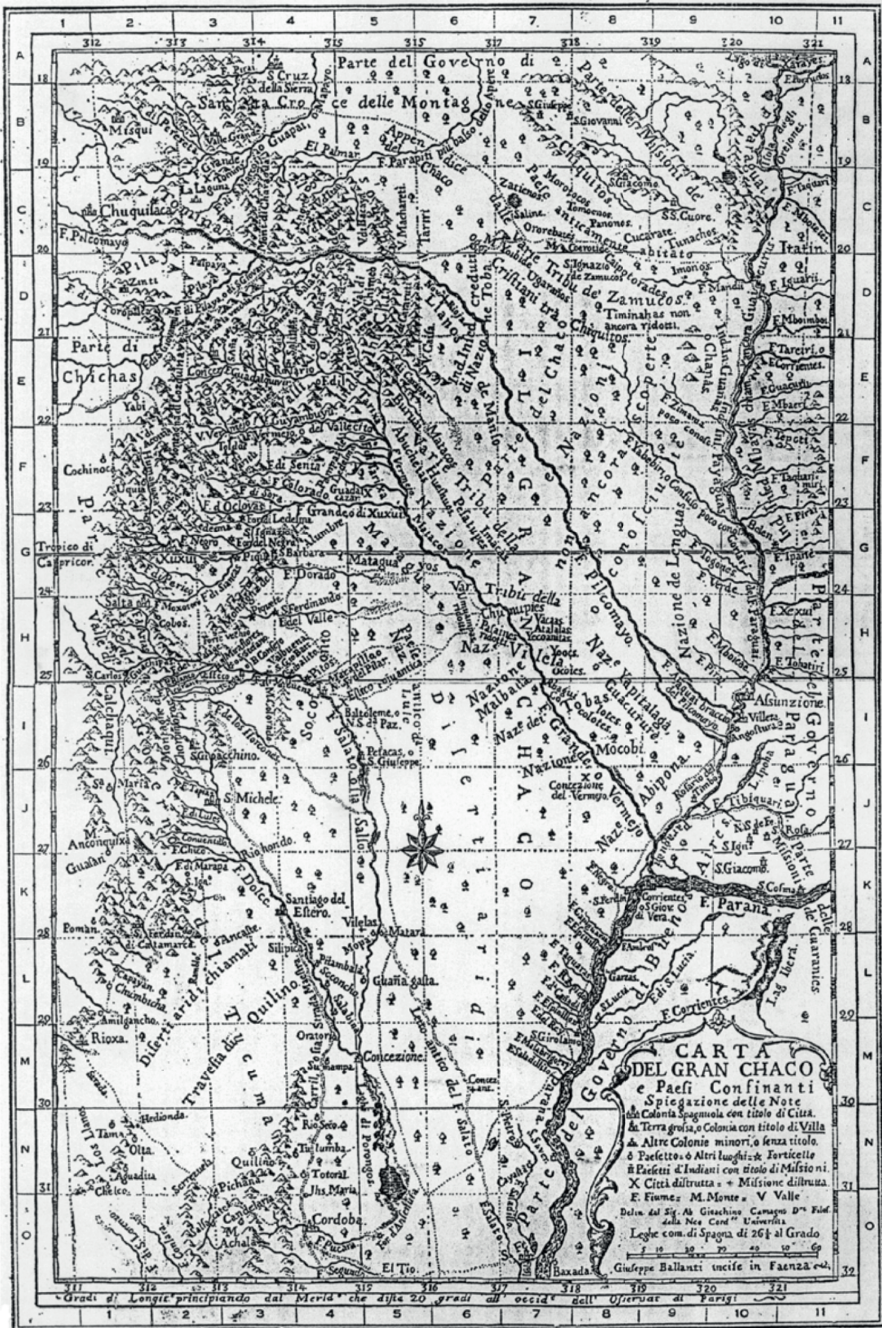
El mapa fue incluido en la ya citada obra de José Jolis. En carta a Juan Francisco Ocampo, escrita en Faenza en 1785, el propio Camaño hace referencia a su trabajo cartográfico:

Si Ud. formase idea cabal de mi genio, haría las preguntas desnudas, como iran puestas después, y como suelen hacerlas Gilií, Hervás y otros. El haberle escrito que se gobernase por mi mapa a ojo cerrado, fue porque pensé, que su obra se reducía a Historia de Guaicurus, y un Historiador no necesita entrar en disputas Geográficas [...] Sanchez [Labrador] ha visto despacio mi mapa; y instado para que me advirtiese, si había algo que corregir, ha mostrado aprobarlo en todas sus partes; y tanto que pidiéndole Ud. que le hiciese el mapa de la Guaicuruggia, recurrió a mi, diciéndome que se lo hiciese yo y se lo enviase, que me lo agradecería Ud. Mucho. (Furlong 1936, en Barcelos 2006: 289).

Según Barcelos, las palabras de Camaño revelaban no solo que existía una polémica sobre la autoría del mapa sino que su elaboración era discutida entre compañeros de exilio. Desconfiado de que fuese de Camaño, Jolis recurrió al jesuita Muriel, quien lo convenció de la autoría. Camaño instó posteriormente a que su nombre fuera incluido, antecedido de su titulación en la Universidad de Córdoba:

Solo si le advierto que si hace meter mi nombre, ha de ser con el título de mis grados de Maestro en Filosofía, que me costaron en Córdoba mi dinero, antes de entrar en la Compañía; porque de otra suerte, quien hará caso de mapa de Joaquín Camaño misionero de Chiquitos? Creerán que el mapa de Quiroga estampado en Roma tiene más autoridad. Creerán que el mapa de Avila, estampado sin nombre de autor, y dedicado al General en nombre de una Provincia debe preferirse. (citado por Barcelos 2006: 290).²⁸

28 Un jesuita como Martin Dobrizhoffer escribe en su *Historia de los Abipones*: “Estas cosas [...] y algunas otras las debo á las observaciones y relaciones de José Sánchez [Labrador], diligentísimo explorador de la naturaleza [...] Ojalá tuviese á mano los dibujos de las fieras, aves, peces y plantas, hachos con su hábil pluma, dignísimos, por cierto, de que, para adorno de mi historia se grabasen con buril de Viena” (Sánchez Labrador 1910: VIII). El sistema de “citas” jesuítico ciertamente debe ser estudiado en profundidad, pues la mención ocasional que determinados religiosos hacen de ciertos colegas no quiere decir que siempre los citen.



Poco antes de la expulsión, Camaño había desarrollado actividades misionales en Chiquitos y mantuvo correspondencia sobre lenguas americanas con el conocido jesuita español Lorenzo Hervás y Panduro, quien preparó entre otras obras de interés un *Catálogo de las lenguas* ampliamente difundido.²⁹ La conocida obra lingüística de Hervás formaba parte de un conjunto mayor en 21 volúmenes, conocido como *Idea dell'Universo*, escrito entre 1778 y 1787, con la intención expresa de combatir la influencia de los enciclopedistas franceses.³⁰

El mencionado catálogo de lenguas, ya contenía la mayor recopilación de datos sobre lenguas del mundo en perspectiva histórico-comparativa. En dicha obra, Hervás propone una clasificación integradora de las lenguas americanas, a partir de informaciones reunidas y enviadas por sus colegas jesuitas en el exilio, además de otras referencias publicadas, también jesuitas. Aunque la explicación lingüística suele estar mezclada con la interpretación teológica, Hervás, en un impulso racionalista poco común entre los anti-ilustrados de la época, enfatizaba la necesidad de distinguir el espíritu humano de la naturaleza sensual (Hassler 2001).

En 1805, Hervás concluye un llamativo manuscrito dedicado a la “historia del arte de escribir”, en el que resucita algunas preocupaciones manifiestas en la obra de Athanasius Kircher, a quien cita reiteradamente. En el manuscrito, Hervás estudia

29 Una *Gramática de la lengua chiquita* (1767) atribuida a Camaño se conserva, según Tomichá, en la biblioteca de la Universidad de Jena. Además de Camaño hubo en chiquitos varios jesuitas “lenguaraces”. Entre ellos Bartolomé de Mora, quien escribió pláticas de cuaresma y explicaciones sobre los sacramentos en chiquito, Martin Schmid, más conocido por su actividad musical, quien compuso un Vocabulario de la lengua Chiquitana, e Ignacio Chomé, quien escribió una Gramática y Diccionario de lengua chiquita, incluyendo canciones y sermones. Un manuscrito titulado *Gramática de la lengua de los Yndios llamados Chiquitos* se encuentra en la Biblioteca Estense de Modena y elogia en su introducción las virtudes lingüísticas del jesuita Chomé (Tomichá Charupá 2002: 237-238). Sobre la producción de textos misionales ver Wilde (2014).

30 Los volúmenes 17 a 21 están dedicados al estudio de las lenguas. La obra fue reimpressa en Madrid en 1800-05 bajo el título “Catalogo de Lenguas de las naciones conocidas”. Hervás mantuvo correspondencia especialmente con los jesuitas exiliados en Bologna. En su mayor parte, las cartas recibidas eran del jesuita Joaquin Camaño, que hablaba quechua y chiquitano. También era conocido por su habilidad para confeccionar mapas. Se supone que escribió una gramática chiquitana, citada en el “Saggio di Storia Americana” de Gilij. Hervás también mantuvo correspondencia con Xavier Clavigero y otros jesuitas. En un artículo fundamental para el estudio de la construcción de conocimiento sobre las sociedades indígenas Upson Clarke enlista las cartas de Camaño a Hevás en la década de 1780. Entre otros datos de interés, menciona el modo de contar en las lenguas guarani, lule y vilela (Upson Clarke 1937: 103). Pueden ampliarse informaciones sobre la vida de Hervás en la edición reciente de su Biblioteca jesuítico-española, a cargo de Astorgano Abajo (Hervás 2007). A propósito de las lenguas de los indios del Chaco, Hervás también mantuvo correspondencia con Sánchez Labrador. De éste dice Carlos Sommervogel en su *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, que ha provisto a Hervás de “los elementos de la lengua Mbayá” (Sánchez Labrador 1910: XI).

diferentes tipos de alfabetos de las lenguas del mundo, enlistando en tablas el “número y calidad de letras o pronunciaciones del idioma español, que faltan” en las lenguas de la América Meridional, Septentrional, de los mares Pacífico Oriental y Septentrional, las indias orientales, Asia y África. El listado correspondiente a las Américas meridional y septentrional es el más largo, mencionando cuarenta y cinco lenguas.³¹

Los párrafos previos evidencian que en el exilio, la escritura jesuítica comenzó a adquirir una nueva orientación. Esta transición tal vez refleje, como lo sugiere Antonella Romano, la escisión del terreno anteriormente compartido entre “lo natural” y “lo moral” que gradualmente cedería a la gran división contemporánea entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, instalada de manera definitiva a finales del siglo XVIII (Romano 2011). Pero más en general, estamos frente a un proceso gradual de secularización de la escritura y la mirada sobre la alteridad, del que participaron activamente los misioneros jesuitas y sus interlocutores.³²

A modo de conclusión

Una primera lectura crítica de las fuentes misioneras permite descubrir que éstas hablan menos de la realidad de las poblaciones indígenas que del anhelo de los sacerdotes por convertirlas. El discurso jesuítico está orientado por el objetivo práctico de administrar mejor a las poblaciones nativas, obtener el favor de la corona y las sociedades locales o convencer a interlocutores recelosos. Dado que son los misioneros quienes más información producen sobre esas sociedades, poseen también un monopolio sobre la mirada hacia esas sociedades.

31 Las lenguas mencionadas son: araucana o chilena, guarani o paraguaya, tupi o brasila, omagua, kiriri, payagua, guaicuru, abipona, mocobi, toba, lule, vilela, zamuca, chikira, moja, mohima, sapitocona, [yarneu], puquina, mainas, saliva, maipure, avana, tamanaca, betoi, yarura, mochica de xungas, aimara, kichua o peruana, poconchi, kacchi, maya o yucataná, mejicana, huateca, otomira, cora, hiaqui, taramara, tubar, opara, endeve, pima, cochimi, hurona, algonkino. Hervás, Lorenzo. *Historia del arte de escribir / en la que se da noticia de la invención, y progresos / de las letras y escritura de todas las naciones conocidas*. [manuscrito en dos volúmenes]. Está fechado en Roma, 21 de junio de 1805. Biblioteca Nacional de España, MSS 7807 y 7808 (micro 11677).

32 La tendencia ya aparece marcada en el siglo XVII, con el impulso dado a las misiones religiosas en el mundo entero. En términos generales, la práctica misionera y sus escrituras produjeron, como lo ha notado Inés Županov, un desplazamiento de la teología a la etnología. En los alejados contextos de misión, las exigencias cotidianas de la práctica misional obligaban a decidir constantemente sobre los límites entre las prácticas aceptables y las condenables. Ello obligaba a los religiosos a introducir reflexiones sobre las “costumbres” de los nativos a reformar, y a manipularlas cuando las circunstancias lo exigían. Como consecuencia inesperada de este proceso se creaban las “culturas” nativas (Županov 2011, Rubiés 2005, Corsi 2008).

Sin embargo, deben considerarse diferentes registros dentro de la escritura jesuítica. Uno corresponde a las clasificaciones generales y abstractas de tipos políticos y religiosos, conlleva la operación de denominar naciones con base en lenguas homogéneas, circunscritas a territorios concretos. Esto está presente tanto en la temprana obra de Acosta como en la tardía de Lorenzo Hervás y Panduro, ambos embarcados a su modo en un proyecto de clasificación global. Otro nivel corresponde a las descripciones “etnográficas” escritas por los misioneros a partir del recuerdo de su experiencia personal entre los indígenas, revelando aspectos de la vida cotidiana de los indígenas y de la interacción con ellos que no aparecen en el primer tipo de texto. Este tipo de texto no deja, sin embargo, de ser un tipo de relato que busca una distancia, en el tiempo y el espacio, dada por el exilio post-jesuítico. Otro nivel, finalmente, tiene que ver con la documentación no mostrable de la orden, que incluye desde cartas privadas hasta consultas y memoriales, presentando indicios de las angustias personales y los dilemas directamente vinculados a la práctica de la misión de frontera.

No debe olvidarse que las clasificaciones misioneras se insertaron en un proceso pragmático de creación cultural y de ingeniería social, del que participaron los sujetos objetos de clasificación, a veces de manera inesperada, contribuyendo a cristalizar clasificaciones de las que al mismo tiempo se apropiaron, a veces generando espacios de autonomía que resistieron (o que escaparon) a la imposición directa. Aunque las descripciones jesuitas fueron manipuladas en un grado importante, con el objeto de controlar las prácticas nativas, no fueron creadas ex nihilo, sino que recompusieron elementos (fragmentos) preexistentes, lo que exigió la colaboración explícita de las poblaciones indígenas. La existencia y usos de clasificaciones indígenas previas al contacto y su eventual reutilización en el contexto misionero es un tema poco conocido hasta el momento.

Podría decirse que las fuentes misioneras en su conjunto y su diversidad, presentan índices de un proceso tenso y dinámico de imposición y apropiación de clasificaciones. Dicho proceso social no tiene un cierre temporal (es dinámico e inacabado), ni un adentro y un afuera que permita separar una dinámica propiamente indígena de una dinámica exclusivamente misionera. En este sentido, la introducción y sedimentación de ciertas formas y elementos (a la vez impuestos y apropiados) forma parte del proceso más general de producción de regímenes de memoria misional, es decir, de nuevas configuraciones identitarias de frontera. Pero esto constituye otro capítulo de esta investigación.

Referencias citadas

- Abé, Takao. 2011. *The Jesuit mission to New France: a new interpretation in the light of the earlier Jesuit experience in Japan*. Leiden: Brill.
- Acosta, Josef de. 2008. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: CSIC.
- Acuña, Constanza (ed.). 2012. *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher*. Santiago de Chile: Ocho libros.
- Anagnostou, Sabine y Fabian Fechner. 2011. "Historia natural y farmacia misionera entre los jesuitas en el Paraguay". En: Wilde, Guillermo (ed.), *Saberes de la Conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. pp. 175-190. Buenos Aires: Editorial SB.
- Aspurz, Lazaro de. 1946. *La aportación extranjera a las Misiones españolas del Patronato regio*. Madrid: Publicaciones del Consejo de la Hispanidad.
- Asúa, Miguel de. 2014. *Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Rio De La Plata*. Leiden: Brill.
- Barcelos, Artur H. F. 2006. "O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial". Tese de Doutorado, PPGH-PUCRS, Porto Alegre.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. 1988. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Editions du Seuil.
- Blanckaert, Claude (ed.). 1985. *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI-XVIIIe siècle*. Paris: Le Cerf.
- Block, Davi. 1994. *Mission Culture on the Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Boccarda, Guillaume. 2010. "Antropología política en los márgenes del Nuevo Mundo. Categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia". En: Christophe Giudicelli (ed.), *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. pp. 103-135. México: Colegio de Michoacán-Casa de Velázquez.
- Borges Morán, Pedro. 1960. *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española.
- Cardiel, José. 1747. "Dificultades que hay en la conversión de los infieles de esta Provincia del Paraguay, y medios para vencerlas". 20 de agosto de 1747, AGN, BN Vol. 289, pieza 4310/2.
- Cardozo, Efraím. 1959. *Historiografía paraguaya*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- CA [1641-43]. 1996. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1641 a 1643*. Instituto de investigaciones Neohistóricas.

- Castelnaud, Charlotte. 2011. "De l'observation à la conversation: le savoir sur les indiens du Brésil dans l'ouvre d'Yves D'Évreux", En Charlotte Castelnaud et al. (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs*. Madrid-París: Casa de Velázquez-EHESS.
- Castelnaud, Charlotte et al. (eds.). 2011. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs*. Madrid-París: Casa de Velázquez- EHESS.
- Cymbalista, Renato. 2010. Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVII. *Anais do Museu Paulista*. 18 (1): 43-82.
- Clifford, James y George E. Marcus. 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Corsi, Elisabetta. 2008. *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México: Colegio de México.
- Del Pino, Fermín. 2012. "Imperios, utopías y márgenes socio-culturales. Josef de Acosta y las élites indianas". En: Alexandre Coello, Javier Burrieza y Doris Moreno, (eds.) *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*. Madrid: Silex.
- _____. 1992. "Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: a propósito del P. Acosta, paradigma del humanismo antropológico jesuita". En: Berta Ares et al. *Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*. pp. 379-429. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____. 1984. Las Fuentes españolas sobre América prehispánica como precursoras de la etnología europea: problemas historiográficos y científicos. *Revista de Indias* (1): 107-123.
- Dias, Camila Loureiro. 2012. Jesuit Maps and Political Discourse. The Amazon River and Father Samuel Fritz. *The Americas*. 69 (1): 95-116.
- Estenssoro, Juan Carlos. 2003. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima. IFEA-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Friedrich, Markus. 2008. Government and Information-Management in Early Modern Europe. The Case of the Society of Jesus (1540-1773). *Journal of Early Modern History*. (12): 539-563.
- Furlong, Guillerino. 1968. *Alonso de Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*. Buenos Aires: Theoria.
- _____. 1967. *Manuel Querini S.J. y sus "Informes al Rey" 1747-1750*. Buenos Aires: Theoria.
- _____. 1963. *Nicolás Mascardi, S.J. y su Carta-Relación (1670)*. Buenos Aires: Theoria.
- _____. 1955a. *Joaquín Camaño S.J. y su "Noticia del Gran Chaco" (1778)*. Librería del Plata, Buenos Aires.
- _____. 1955b. *Domingo Muriel, S.J. y su Relación de las Misiones (1766)*. Buenos Aires: Librería del Plata.

- _____. 1953. *José Cardiel, S. J. y su Carta-Relación*. Buenos Aires: Librería del Plata.
- _____. 1936. *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Giudicelli, Christophe. (ed.) 2010. *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: El Colegio de Michoacán-Casa de Velázquez.
- _____. 2011. "Las tijeras de San Ignacio. Misión y clasificación en los confines coloniales". En: Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios Coloniales en las fronteras de la cristiandad*. pp. 347-371. Buenos Aires: Editorial SB.
- Gose, Peter. 2008. *Invaders as ancestors: on the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. Toronto- Buffalo: University of Toronto Press.
- Guevara, Pedro [1764] 1969. "Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán". En: De Pedro Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Tomo primero, prólogo y notas de Andrés Carretero. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Hassler, Gerda. 2001. "Teoría lingüística y antropología en las obras de Lorenzo Hervás y Panduro". En: M. Tietz, (ed.) *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Frankfurt-Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Hervás y Panduro, Lorenzo. 2007. *Biblioteca jesuítico-española (1759-1799)*. Madrid: Libris.
- Mac Cormack, Sabine. 1985. "The Heart has Its Reasons": Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru. *The Hispanic American historical Review*. (65): 443-466.
- Maldavsky, Aliocha. 2012a. *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____. 2012b. Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII. Ensayo historiográfico. *Relaciones*. (132): 147-181.
- _____. 2006. "The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568- 1640)", En: John O'malley *et al.* *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. pp. 602-615. Toronto: University of Toronto Press.
- Métraux, Alfred. 1944. The contribution of the jesuits to the exploration and anthropology of South America. *Mid America. An historical Review*. 183-191.
- Martín Martín, Carmen y Valverde, José Luis. 1995. *La farmacia en la época colonial. El arte de preparar medicamentos*, Granada: Universidad de Granada.

- Martini, Mónica. 1998. "Un plan de evangelización tardío: las colonias de indios guaraníes proyectadas por José Cardiel (1747)", En: *VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*. pp. 387-396. Resistencia: Instituto de Investigaciones geohistóricas.
- _____. 1993. *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*. Buenos Aires: PRHISCO-CONICET.
- Marzal, Manuel M. 1994. *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549- 1767), Volume 2. Chile, Quito, Nueva España y Nueva Francia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Meliá, Bartomeu. 2003. *La lengua Guaraní en el Paraguay colonial La creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de los Guaraníes en el Paraguay*. Asunción: CEPAG.
- Millones, Luis y Domingo Ledezma. 2005. *El saber de los jesuitas. Historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana.
- Obermeier, Franz y Leonardo Cerno. 2013. Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos jesuíticos del siglo XVIII. *Folia Histórica del Nordeste*. (26): 33- 56.
- Pagden, Anthony. 1988. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.
- Peramás, José Manuel. [1793] 1946. *La república de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires: Emecé.
- Prieto, Andrés I. 2011. *Missionary scientists: Jesuit science in Spanish South America, 1570- 1810*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Radding, Cynthia. 2005. *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Rípodas Ardanaz, Daisy. 1977. *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: FECIC.
- Romano, Antonella. 2011. "La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes sobre el mundo en el Renacimiento: Antonio Possevino y José de Acosta". En: Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la Conversión. Jesuitas, Indígenas e Imperios Coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Rowe, John R. 1964. Ethnography and anthropology in the sixteenth century. *The Kroeber Anthropological Society Papers*. (30): 1-19.
- Rubiés, Joan Pau. 2005. The concept of cultural dialogue and the jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. (76): 237-280.
- _____. 2006. Theology, ethnography and the historicization of idolatry. *The Journal of the History of Ideas*. 67 (4): 571-596.
- _____. 2012. "¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640". En: Alexandre

- Coello, Javier Burrieza y Doris Moreno (eds.) *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*. pp. 35-63. Madrid: Silex.
- Ruiz de Montoya, Antonio. [1639] 1989. *La Conquista espiritual del Paraguay*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.
- Saito, Akira. 2009. "Fighting Against a Hydra': Jesuit Language Policy in Moxos". En: Shinzoi Kawamura y Cyril Veliath (eds.), *Beyond Borders: A global perspective of Jesuit Mission History*. Tokyo: Sophia University Press.
- Salomon, Frank y Stuart B. Schwartz. (eds.) 1999. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III: South America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez Labrador, José. 1910. *El Paraguay Católico*, 2 vols. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos.
- Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, *Yale Agrarian Studies*. New Haven: Yale University Press.
- Storni, Hugo. 1980. *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (cuena del Plata) 1585-1768*. Roma: Institutum Historicum S.I.
- Tietz, Manfred (ed.) 2001. *Los Jesuitas españoles expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII. Actas del coloquio internacional de Berlín (7-10 de abril de 1999)*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Tomichá Charupá, Roberto. 2002. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.
- Upton Clarke, Charles. 1937. Jesuit letters to Hervás on american languages and customs. *Journal de la Société des Américanistes*. (29): 97-145.
- Valle, Ivonne del. 2009. *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Siglo XXI.
- Van Der Geest, Sjaak. 1990. Anthropologists and missionaries: brothers under the skin. *Man* (25): 588-601.
- Wilde, Guillermo. 2014. Adaptaciones y Apropiaciones en una cultura textual de Frontera. *Impresos Misionales del Paraguay Jesuítico. UNISINOS*. 18 (2): 270-286.
- _____. 2012. "Indios misionados y misioneros indianizados en las Tierras Bajas de América del sur. Sobre los límites de la adaptación cultural". En: Salvador Bernabeu, Christophe Giudicelli y Gilles Havard (eds.), *La indianización. Cautivos, renegados, "hombres libres" y misioneros en los confines americanos (siglos XVI a XIX)*. pp. 291-310. Sevilla: CSIC-EEHA-EHESS-Editorial Doce Calles.
- _____. (ed.) 2011. *Saberes de la Conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de la Cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB.
- _____. 2011b. De las crónicas jesuíticas a las "etnografías estatales": realidades y ficciones del orden misional en las fronteras Ibéricas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*.

- _____. 2011c. Entre las tipologías políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis de liderazgos indígenas en una frontera colonial. *Años 90*. 19 (34): 19-54.
- _____. 2009. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Editorial SB: Buenos Aires.
- _____. 2006. Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las Misiones del Paraguay. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*. (43): 119-145.
- _____. 2003. "Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII. *Horizontes Antropológicos*. (19): 105-135.
- Županov, Inés G. 2011. "El repliegue de lo religioso: misioneros jesuitas en la india del siglo XVII, entre la teología cristiana y la ética pagana". En: Guillermo Wilde, (ed.) *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. pp. 435-458. Buenos Aires: Editorial SB.
- Zwartjes, Otto. 2001. *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*. Amsterdam: Rodopi.