

## 13. VIOLENCIA EN LAS MISIONES JESUÍTICAS DE PARAGUAY (SIGLOS XVII Y XVIII)

### *Violence in Jesuit missions in Paraguay (17th and 18th centuries)*

PABLO RODRÍGUEZ PÉREZ  
*Universidad de Salamanca*  
zerpe@usal.es

#### RESUMEN

La violencia desarrollada en las misiones jesuíticas se observa en los márgenes del Virreinato del Perú, en concreto, en las reducciones del Paraguay en los siglos XVII y XVIII. En este ensayo, diferentes tipos de violencia serán estudiados: la violencia armada y física provocada por agentes externos a dichos espacios, la de naturaleza física emprendida por misioneros jesuitas y dirigida a los indígenas reducidos, y aquella de orden simbólico o derivada de una rebelión protagonizada por las sociedades originarias contra los jesuitas.

Palabras clave: *Violencia; misiones; jesuitas; indígenas; Paraguay.*

#### ABSTRACT

The violence which was developed in Jesuit missions is noticed in peripheral zones of the Viceroyalty of Peru, specifically in Paraguayan missions in the Seventeenth Century and Eighteenth Century. In this paper different kinds of violence will be studied: physical violence and violence with weapons provoked by foreign agents in these spaces, physical violence caused by Jesuit missionaries and aimed at reduced Indians, and a symbolic violence or consequence of an indigenous uprising against Jesuits.

Keywords: *Violence; missions; Jesuits; Indians; Paraguay.*

#### I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

El presente trabajo discurre por los siglos XVII y XVIII, pues son estas centurias las que contemplan las experiencias misionales jesuíticas de forma plena. No obstante, se debe saber que fue a partir de 1576 cuando se creó la primera gran reducción en territorio hispánico en el Virreinato del Perú, concretamente en Juli, junto al lago Titicaca. Si bien esta iniciativa de los ignacianos constituyó el antecedente más claro de las reducciones del Paraguay, no fue la primera, pues este lugar lo ocupó la reducción jesuita de Santiago de El Cercado en 1570, en el área oriental de Lima, junto con la efímera Huarochirí (Coello, 2007: 953). Como es sabido, en 1767 se asiste a la publicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en virtud de la cual se expulsaba de los reinos de la Monarquía hispánica a

los regulares de la Compañía de Jesús, se confiscaba su patrimonio y se prohibía el restablecimiento de la Orden.

Establecido este marco cronológico, es preciso responder a la pregunta de por qué se desarrolló la expansión jesuítica por los márgenes de la América hispana. Para dar respuesta a este interrogante debemos tener en cuenta que «el sistema colonial funcionó mejor en las zonas donde existían comunidades agrícolas sedentarias y organizadas, sobre todo en Mesoamérica y los Andes» (Restall, 2004: 119). En efecto, al margen de estas dos entidades geográfico-culturales, se hallaban los pueblos originarios dispersos, nómadas o semisedentarios, que mostraban hostilidad a la ocupación de la metrópoli (Restall, 2004: 116). La situación de las periferias era distinta a la de los núcleos centrales. La existencia de biomas como la selva o el desierto condicionaba la colonización, pues las circunstancias climáticas unidas a la presencia en dichos espacios de indígenas no numerosos, que practicaban la caza y la recolección o una agricultura no muy intensa (Mörner, 1999: 277), hacían poco viable la expansión de los modos y costumbres de los blancos peninsulares.

En cualquier caso, el anhelo de los colonizadores españoles fue siempre el mismo: concentrar a la población amerindia e imponer sobre ella «políticas de control, de dominación y de castigo, estrategias para integrar, reconducir y educar, para conseguir su adaptación a formas de gobierno, prácticas laborales y de comportamiento» (Álvarez, 2012: 197). En la medida en que los condicionantes geográficos lo permitieran, las estructuras políticas y bases sociales originarias preexistentes lo hicieran posible, y las resistencias de los naturales no fueran recurrentes, el programa colonial se podría llevar a cabo.

Sin embargo, el orden durante la colonia podía desarrollarse de múltiples formas, incluso con la existencia de mecanismos de resistencia por parte de los indígenas, en la medida en que las expectativas de controlar a la población a corto plazo eran escasas. En este sentido, sabemos que en las misiones guaraníes, imitando el modo de funcionar de los pueblos de indios, los caciques mantuvieron cierta autonomía en los espacios de reducción, pues los ignacianos les permitieron ostentar el cargo de corregidor en el cabildo de la misión, así como utilizar el título de «don» (Wilde, 2009: 51). Esta dinámica promovida por los miembros de la Compañía de Jesús obedecía a la necesidad de los misioneros de preservar los derechos de nobleza de los concentrados, con el fin de asegurar el buen funcionamiento de la iniciativa misional. No obstante, también resulta plausible contemplar este aspecto de la organización interna de la reducción como una estrategia de resistencia al dominio de la orden religiosa por parte de las sociedades originarias.

Los jesuitas acometieron la tarea de la evangelización imbuidos del espíritu de la Contrarreforma con el concurso de los monarcas. En el momento en que se consiguiera controlar a una etnia en un espacio concreto, sería posible reconocer en el mismo la soberanía del rey. Por consiguiente, la Corona hispánica se sirvió de las misiones para hacer posible que la concentración de los naturales amerindios reticentes y no encomendados fuera una realidad (Salcedo, 1999: 158). Sin embargo, resulta plausible pensar que la Compañía ocupó los márgenes porque fue la última orden religiosa en llegar, pues otras congregaciones estaban emprendiendo su labor antes de 1549, momento del primer programa evangelizador jesuita en el continente americano, a cargo de José de Anchieta en Brasil. Asimismo, se puede concebir la experiencia jesuítica como una «verdadera estrategia» consistente en «establecer misiones con mayor independencia

del poder real y de los intereses de los colonos» (Negro y Marzal, 1999: 9). Estaríamos hablando, siguiendo esta tesis, de una actitud activa de los ignacianos, no instrumentalizada por el poder temporal.

Este último aspecto debe ser tenido en cuenta de manera específica, pues uno de los objetivos de la Compañía de Jesús era llegar a todos los estratos de la sociedad, especialmente a la población más humilde, la cual, en opinión de Juan de Mariana, acogía en mayor grado las opiniones presuntuosas que las prudentes (Burrieza, 2008: 186-187). En este sentido, para llevar a término estas preocupaciones, los ignacianos desplegaron iniciativas de carácter evangelizador como los colegios para los hijos varones de los caciques y las llamadas misiones populares. Estas últimas comenzaron en Europa como un ejercicio ministerial de gran importancia, siendo el padre Silvestro Landini quien en 1547 sentó las bases de su desarrollo posterior en la Monarquía hispánica. Con sus viajes a la península itálica y Córcega, el jesuita Landini planteó un plan de acción que consistía en llevar la Palabra de Dios a un lugar concreto durante una semana, para predicar e instruir a distintos sectores de la población mediante grandes sermones. El objetivo era que las faltas a la moral cristiana no se volvieran a producir. Las misiones populares ocuparon un lugar importante en el ejercicio magisterial de los regulares y ello se comprueba desde 1590, año en el que el General Claudio Acquaviva ordenó a todas las provincias jesuíticas constituidas que eligieran a seis jesuitas, al menos, para desarrollar este cometido misional específico (Gómez, 2008: 12-13).

Establecidas estas precisiones, nos ocuparemos a continuación de analizar el complejo misionero elegido como objeto de estudio, el cual se corresponde con el espacio de las misiones jesuíticas de Paraguay, constituido por las cuencas de los ríos Paraná, Paraguay y Uruguay. El análisis de esta área nos permitirá reconocer tres modalidades de violencia si atendemos a los actores de las que emanan: en primer lugar, la llevada a cabo por agentes externos, de naturaleza armada o física, dirigida a los pobladores de las reducciones (ya sean misioneros o naturales); en segundo lugar, la de orden físico llevada a cabo por los religiosos para la coerción inmediata (Foucault, 1990: 136) y dirigida a los indígenas, y, por último, la que emana de las propias etnias concentradas y que se expresa en forma de rebelión o violencia simbólica, que no excluye estrategias de adaptación a la hegemonía jesuita. La primera parte de este trabajo se dedicará al establecimiento de un marco teórico que permita comprender la misión como institución de poder que genera resistencias. Para ello, consideraremos los presupuestos de biopolítica de Michel Foucault. La segunda parte de este ensayo, por su parte, versará sobre casos concretos de violencia que respondan a las tres modalidades propuestas.

## II. ELEMENTOS TEÓRICOS QUE PERMITEN EMPRENDER EL PODER MISIONAL

El concepto anteriormente empleado de biopolítica fue acuñado por Michel Foucault en el primer volumen del título *Historia de la sexualidad* que lleva por nombre *La voluntad de saber*, libro que fue publicado en su primera edición en francés en el año 1976 y reeditado en años sucesivos, primero en México y después en España. El historiador francés se refería a este término de manera concreta en el último capítulo de su trabajo, al hacer mención a la

naturaleza del ejercicio del poder desde el siglo XVII en las sociedades, que no es otra que el énfasis puesto en la vida y en su desarrollo. Establecía que desde esta centuria los poderes focalizaron su atención en los sometidos desde la concepción de su cuerpo como máquina, siendo a partir de mediados del siglo XVIII, y de manera complementaria, cuando se empezó a caracterizar al súbdito como cuerpo-especie. La primera apreciación obedecería al anhelo de los que ostentan la hegemonía de educar a los que están bajo su control, potenciar sus aptitudes de docilidad y utilidad, así como garantizar su inserción en las instituciones. Para la consecución de estos fines fue indispensable la aplicación de disciplinas sobre el cuerpo. La segunda consideración sobre el ejercicio del poder se correspondería con la asunción de controles sobre la propia fisiología del ser humano, esto es, la regulación de los nacimientos, mortalidad, garantías sanitarias y longevidad (Foucault, 1989: 168-169).

Desde esta actitud favorable a emprender estudios analíticos del poder en cuanto tal, Foucault considera que las relaciones de dominación vertebran el modo de vida del poder legislador y el sujeto obediente. Para lograr este ejercicio del poder, las instituciones constituidas desde la Edad Media, los estados centralizadores con sus determinados aparatos, se sirvieron de diferentes instrumentos para hacer posible su hegemonía frente a los ordenamientos dispersos sobre los que se asentaron. Entre las estrategias utilizadas estaban los «mecanismos de prohibición y de sanción» (Foucault, 1989: 100-106). Ciertamente, toda expresión de ejercicio de poder choca con la realidad, pues la historia ha demostrado que las formas de resistencia aparecen siempre en el momento en el que se instala una nueva hegemonía sobre el espacio. Por consiguiente, Foucault señala que por poder debemos entender cuatro realidades: la primera es la suma de modalidades de fuerza que se ejercen sobre el territorio; la segunda se corresponde con las circunstancias que resultan de las recurrentes pugnas por la supremacía y que modifican las relaciones entre los sujetos que someten y los sometidos; la tercera obedece a los aliados que se reconocen en las relaciones de fuerza y que alimentan tanto a un contrincante como a otro; la cuarta y última realidad hace referencia a las estructuras estatales que permiten el desarrollo de la hegemonía (Foucault, 1989: 112-113).

Aplicando la lógica foucaultiana, es posible estudiar la misión jesuítica como dispositivo biopolítico, esto es, un modelo punitivo en donde cabe la posibilidad de controlar a sujetos obedientes. Para ese fin, se hacen imprescindibles formas de coerción inmediata y esquemas coactivos repetidos que confieran al agente que emprende el castigo el poder total sobre el amerindio, el cual debe encontrarse en un espacio específico para poder aplicar el biopoder sobre él. La misión se puede concebir como prisión en la medida en que la evangelización se ejercía en un espacio concreto, en el cual la concentración de indígenas era uno de los objetivos deseados. Además, se esperaba que el delito (creencias y actitudes paganas) no tanto se suprimiera y se olvidara sino más bien se evitara la reincidencia (Foucault, 1990: 133-134). La regulación de la vida, en definitiva, es el cometido del biopoder, el cual emplea distintos métodos para su ejercicio (Foucault, 1989: 174).

Fueron precisamente las órdenes religiosas las grandes instructoras de disciplina, entendiéndola esta como fórmula general de dominación. El control de la actividad diaria quedaba fijado en las horas canónicas y también en la propia razón de ser de los ignacianos. A los tres votos habituales de los consagrados (pobreza, obediencia y castidad) se añadía un cuarto: la dependencia pontificia. Su sentido jerárquico de la vida procuró ser plasmado en las misiones en

un aspecto concreto: la especial conexión entre actividad y actitud del cuerpo. Se esperaba que los concentrados fueran conscientes de la armonía entre gesto y pensamiento, o, dicho de otro modo, que se relacionasen las aptitudes del cuerpo-máquina con las del cuerpo-especie. En suma, la eficacia del trabajo quedaría asegurada en el momento en el que la ociosidad quedase suprimida (Foucault, 1990: 145-156).

Establecidas estas consideraciones de orden teórico, sería conveniente señalar que las relaciones entre jesuitas e indígenas no solo se establecieron en estos términos de verticalidad neutralizadores de la agencia amerindia. En realidad, a pesar de la existencia de estos presupuestos biopolíticos, que resultan plausibles en el análisis de las misiones, los jesuitas plasmaron en las reducciones paraguayas «prácticas de homogeneización cultural y jerarquización política de las que también participaban los mismos indígenas», como veremos a continuación (Wilde, 2012: 192).

### III. VIOLENCIA EN LAS CUENCAS DEL PARANÁ, PARAGUAY Y URUGUAY

Los cursos de los ríos Paraná, Paraguay y Uruguay contemplaron las llamadas reducciones del Paraguay, paradigma de las misiones jesuíticas de América en cuanto «repúblicas teocráticas y colectivistas» (Domínguez, 1988: 331). El grupo étnico tupí-guaraní fue reducido en estos espacios que constituyeron la base del proyecto misional jesuita. San Ignacio Guazú, Ypaumbucú y Pirapó se fundaron a finales del año 1609 debido a la organización del provincial Diego de Torres, a instancias del gobernador Hernando Arias, continuándose la expansión por parte de la Compañía de Jesús hacia las regiones del Guayrá, el Itatín, el Tape y el Iguazú-Acaray (Burrieza, 2008: 224; Wilde, 2009: 89-90).

La violencia se observa en estas latitudes en diversos momentos. El primer episodio grave comenzó una vez que los ataques de los bandeirantes paulistas se recrudecieron. El nombre de bandeirantes proviene de la voz «bandeira», que hacía referencia a las invasiones llevadas a cabo por estas huestes. Estos eran esclavistas, portugueses o mercenarios milicianos mulatos y mestizos, cuya pretensión era apresar a los indígenas concentrados en los núcleos misionales para la obtención de mano de obra (Burrieza, 2007: 347). Sabemos que en 1632 las reducciones de la región de Itatín fueron saqueadas, así como las de Uruguay y Tape fueron invadidas en el periodo 1636-1641. Las incursiones paulistas respondieron también a una pugna entre portugueses y la Monarquía hispánica, hecho que se comprueba ya en la segunda mitad del siglo XVI. En el mismo periodo de la Unión de Coronas (1580-1640), se produjo un enfrentamiento entre la provincia jesuítica peruana y brasileña por el control de las misiones guaraníes. En 1587 el obispo de Tucumán celebró una reunión para buscar una solución a las ambiciones de los jesuitas del Perú y Brasil, pero sin éxito. En 1600 se planteó la posibilidad de que Paraguay pasara a la jurisdicción de la provincia de Brasil; sin embargo, ello no fructificó. Finalmente, la decisión de erigir la provincia del Paraguay en 1607, quedando en manos del jesuita Diego de Torres, adscrito a Perú, cerró la disputa de incluir esta en la jurisdicción brasileña (Wilde, 2012: 184-185) por vía pacífica. En los sucesivos años, se intentó resolver esta pugna de manera violenta.

El jesuita Antonio Ruiz de Montoya tuvo un papel destacado en la respuesta a los bandeirantes. Fundador de once reducciones, Superior de las misiones guaraníes y autor de obras como *Conquista espiritual* o *Tesoro de la lengua guaraní* (ambas de 1639), lideró el éxodo de un total de 12.000 indios por las aguas del Paraná para encontrar refugio en ciudades de la Monarquía hispánica próximas, con el fin de hacer frente a las incursiones paulistas (Burrieza, 2007: 348; Burrieza, 2008: 226). Asimismo, obtuvo licencia de Felipe IV en 1640 para la posesión de armas de fuego y municiones por parte de los naturales, con el propósito de que estos se pudieran defender de los ataques (Chamorro, 2015: 18). Estamos, por tanto, ante un episodio de lo que podríamos llamar violencia provocada por un agente externo (bandeirantes), en donde la vida en su expresión de fuerza de trabajo se convierte en elemento de lucha de los poderes (Foucault, 1989: 175). La decisiva batalla de Mbororé de 1641, en la que combatieron milicias guaraníes contra los bandeirantes, supuso la disminución de dichas incursiones en el complejo misionero, pues los guaraníes los derrotaron (Wilde, 2012: 186).

Si bien es cierto que la violencia venía de fuera de las reducciones ignacianas, resulta preciso recordar que también se estimuló la violencia dentro del espacio misional con la formación de un ejército indígena. Antonio Sepp, quien en 1691 visitó las misiones del Paraguay desde la Península Ibérica, es autor de la obra *Relación de viaje a las misiones jesuíticas* (1696), y su relato es clarificador al respecto:

«Para la protección de la ciudad [Buenos Aires] y de todo el enorme país, no existen más de novecientos soldados españoles. Empero, si surgiese un peligro, pondríamos en marcha inmediatamente más de treinta mil indios de nuestras poblaciones, todos a caballo: y estos saben manejar tanto el mosquete y blandir el sable como también atacar en formación semilunar desde los flancos, formar un escuadrón, combatir en la ofensiva y defensiva, y esto tan bien como cualquier europeo. Para todo ello han sido adiestrados exclusivamente por los Padres. No hago mención de sus arcos y flechas, lazos y mazas, con los cuales todavía son maestros desde su época pagana» (Sepp, 1971: 161-162).

Señalamos, en este sentido, que los agentes externos fueron causantes de violencia, sí; pero, en las reducciones objeto de estudio se institucionalizó el uso de armas importadas de Europa. Nos podemos preguntar hasta qué punto este hecho obedece solo a una respuesta defensiva frente a las hostilidades bandeirantes o si guarda relación con otro tipo de realidades que persiguen el ideal de sociedad militarizada. Probablemente, sea plausible combinar ambos aspectos para el análisis. También debemos tener en cuenta que, desde los primeros compases de existencia del complejo misionero paraguayo, el provincial Diego de Torres solicitó ya no solo que las encomiendas no se desarrollaran en las misiones, sino que también se procurase que los soldados de la Monarquía hispánica no tuvieran cabida en la realidad misional. Estas consideraciones fueron aprobadas por Hernando Arias y ratificadas por Felipe III en 1611 (Burrieza, 2008: 224). Ello nos permite sostener que la militarización de la sociedad pudo también deberse a una respuesta a la circunstancia de la inexistencia de soldados en el complejo misionero, lo cual hacía necesario hallar una alternativa a dicha situación. Esta se encontró en la institucionalización del uso de armas por parte de los amerindios.

El segundo episodio violento de relevancia en las misiones del Cono Sur fue el que se produjo como consecuencia de la firma del Tratado de Límites de 1750 entre la Monarquía hispánica y Portugal. En virtud de este acuerdo, la primera consiguió la colonia de Sacra-

mento, con el fin de frenar el contrabando inglés, a cambio de la entrega a la Monarquía portuguesa de siete reducciones guaraníes de la zona oriental del río Uruguay, las cuales se fundaron entre 1685-1730 (Wilde, 2012: 186). Para hacer posible este pacto, alrededor de 29.000 guaraníes (Wilde, 2009: 157) fueron obligados a establecerse en la otra orilla del río, en un área no próspera para el desarrollo de las actividades económicas. Los misioneros jesuitas, no queriendo ir en contra de lo dictado por el rey español, fueron víctimas de la sublevación de los indígenas en la llamada Guerra guaraníca (1754-1756).

Conocemos el caso del cacique y alférez guaraní José Tiarayá (Sepé) de la misión de San Miguel, el cual se enfrentó a las fuerzas hispano-portuguesas. En el conflicto la tensión fue máxima, ya que la hostilidad entre ambas partes fue muy intensa, si bien el enfrentamiento acabó con la derrota de las tropas indígenas ante el ejército luso-español. Ante este hecho, lo que observamos son actos de violencia provocados por un agente externo (Portugal) que se alía con uno interno (Monarquía hispánica junto con los misioneros) y que provoca la resistencia del principal afectado (grupo étnico tupí-guaraní).

Si tuviéramos que establecer una distinción entre el enfrentamiento de 1641 y la Guerra guaraníca, sería oportuno reflexionar sobre la tercera acepción de poder que Foucault nos aporta en *La voluntad de saber*, la que hace referencia a los apoyos que las relaciones de fuerza contemplan con el devenir de la historia (Foucault, 1989: 112) y que llegan a condicionar la victoria de una facción sobre otra. En el primer enfrentamiento, el agente interno (misioneros jesuitas) sofoca la violencia del externo (bandeirantes) en favor de los amerindios. Sin embargo, en el segundo conflicto los jesuitas, como agentes internos, no consiguieron frenar a los indios, actitud que refleja su apoyo si no directo indirecto al agente externo (Portugal), aliado con otra potencia (Monarquía hispánica). Es posible reconocer la agencia indígena en la acción armada en la segunda pugna, lo cual abrió una falla en el biopoder de los jesuitas, así como supuso una estrategia de resistencia.

No obstante, la actuación de las sociedades originarias en las reducciones de Paraguay también se observa desde 1753, pues los guaraníes intercambiaron cartas en su lengua para hacer saber a los jesuitas y a los que iban a emprender la demarcación de los nuevos territorios su rechazo al Tratado de Límites, para lo cual contaron con la intermediación de personas vinculadas a los cabildos y la Iglesia. Sabemos que en las cartas se expresó el sentimiento amerindio de pertenencia a la tierra, así como se defendía el servicio de las milicias guaraníes a la Monarquía hispánica en época de bandeiras. Asimismo, hubo correspondencia entre indios reducidos e indios foráneos con los que mantenían lazos familiares y de amistad. Es conocida también la participación de indígenas charrúas, minuanes y guenoas junto con las milicias guaraníes en el enfrentamiento contra el ejército luso-español (Wilde, 2012: 194-195).

Es oportuno señalar para estas latitudes otros tipos de violencia, pues no solo se observan agresiones de carácter armado provocadas por fuerzas externas, sino también dentro de la misión. En la propia reducción la violencia se producía con frecuencia tanto por parte del indígena hacia los padres jesuitas como a la inversa. La amenaza al castigo físico estaba presente en el espacio misional. Antonio Sepp precisó que si el trabajo diario en el campo no era el adecuado, se podía hacer uso de la violencia física:

«Hace poco han sido azotadas algunas descuidadas mujeres y niños. [...] Castigando de este modo paternal conseguimos muchísimo, aun entre los más salvajes bárbaros, de manera que realmente nos quieren como un hijo a su padre. No se encontrará en todo el mundo ningún pueblo que nos quiera tanto, a pesar de que debamos castigar uno u otro de vez en cuando» (Sepp, 1971: 221).

En efecto, los castigos corporales fueron frecuentes en toda la historia de la colonización española. Conocemos no solo los emprendidos por los religiosos, sino también los llevados a cabo por los laicos. Desde un modo paternal los jesuitas desearon ejercer el biopoder. Lo que narra el padre Antonio Sepp es un castigo disciplinario que busca corregir las desviaciones de las rutinas de trabajo establecidas en la misión. Foucault sostiene que la «vigilancia jerarquizada, continua y funcional» no nace en el siglo XVIII, pero su proyección en forma de dispositivos de poder, como la misión, se extiende a lo largo de esta centuria (Foucault, 1990: 181).

Por parte de los indígenas también hubo violencia. Si bien algunos caciques colaboraban en la formación del régimen misional, otros desencadenaban revueltas «contra la vida de la misión y promovían la destrucción, la inversión o burla de los símbolos cristianos» (Wilde, 2009: 112). Se ha estudiado la animadversión de ciertos hechiceros hacia los jesuitas. Cuando los iniciados al cristianismo padecían alguna afección estomacal, por ejemplo, los brujos alegaban que esto era consecuencia del agua de la pila bautismal aplicada sobre los cuerpos (Burrieza, 2007: 346-347). Por consiguiente, tanto en el caso de los caciques como de los hechiceros, nos referimos a la violencia simbólica de las sociedades originarias. Pero no solo la de orden simbólico. También hubo violencia física dirigida a los ignacianos. Conocemos el caso del jesuita Roque González de Santa Cruz. Fundador de misiones como Itapúa o Villa Encarnación, en el actual territorio de Paraguay, fue asesinado por un hechicero y líder indígena en 1628, junto con otros padres misioneros (Alonso Rodríguez y Juan del Castillo) (Burrieza, 2007: 346). En este caso, probablemente estemos ante una rebelión.

En lo que se refiere a las estrategias alternativas de resistencia por parte de las sociedades originarias para frenar la hegemonía misionera, debemos comentar que los indígenas del complejo misionero guaraní se sirvieron de recursos de dentro de la misión, y, por tanto, importados de fuera, para desafiar el poder jesuita establecido en la región del Iberá hacia 1736. Después de la fuga de la reducción, los indígenas adaptaron las nuevas construcciones del poblado al urbanismo de las misiones jesuíticas, así como respetaron el cabildo castellano, pues este se encontró presidido por un indio que vestía como los españoles. Además, los amerindios siguieron desarrollando la liturgia católica (misas y rezos) a pesar de carecer su poblado de presbítero (Wilde, 2012: 193).

#### IV. CONCLUSIONES

Podemos señalar que las misiones jesuíticas de Paraguay fueron escenarios en los que se dieron distintos tipos de violencia en las diversas modalidades indicadas. Los espacios de frontera o las áreas no conquistadas plenamente permitieron a las sociedades originarias expresar métodos alternativos de resistencia (Restall, 2004: 118). Ello puede explicar los epi-



sodios violentos que hemos comentado en esta área marginal del imperio americano español, así como la existencia de otras estrategias que sin ser violentas frenaban la supremacía jesuita en el complejo misionero. Asimismo, resulta plausible concebir estos espacios como núcleos en donde el sentido de pertenencia indígena a la tierra y el afecto a las costumbres ancestrales estaban mucho más arraigados en los amerindios que en otros territorios de las zonas centrales, lo cual podría constituir un factor más que permitiría ofrecer otra explicación a los diferentes tipos de violencia comentados a lo largo de este ensayo.

Los presupuestos biopolíticos de Michel Foucault, al igual que sus reflexiones acerca de las prisiones en el siglo XVIII, han permitido definir un marco teórico que se ha podido aplicar a este complejo misionero. No obstante, la concentración efectiva de la población a través de la vigilancia jerarquizada desde el siglo XVIII, así como el interés de los aparatos estatales por la vida para el ejercicio del poder, son factores que se pueden trasladar a toda la historia colonial de América desde el siglo XV. De este modo, tal y como ha indicado la doctora Álvarez Cuartero, la Monarquía hispánica, para alcanzar su propósito de producir bienes velozmente y con beneficios, «necesitó dotarse desde el inicio de la conquista de mecanismos capaces de controlar a la población de forma eficaz» (Álvarez, 2012: 197).

Lejos de entender estos espacios periféricos como los ejemplos más sobresalientes de la *pax* colonial y sin constatar en ellos una conexión idílica entre colonizadores y colonizados, se ha preferido en este trabajo aportar una nueva valoración de las misiones jesuíticas en el entorno del Río de la Plata. Del mismo modo, se ha pretendido apartar los enfoques de estudios más extremos sobre la historia de la religión en América, esto es, el propio de la historiografía indigenista, que rechaza la misión como institución y oscurece sus logros.

Otra de las conclusiones que podemos añadir a este trabajo es la reflexión de David Sweet, el cual indica que no es necesario blanquear las misiones jesuíticas cuando se ponen de relieve sus aspectos positivos; realmente, lo que es conveniente exponer es que, en efecto, muchos indígenas supieron aprovechar la oportunidad de vivir en las reducciones (Aburto, 1999: 90-91), pues algunos caciques consiguieron reforzar su autoridad gracias al concurso de los padres jesuitas, como hemos comentado. Igualmente, los límites a la biopolítica jesuita en los espacios exteriores de las misiones, en donde tenían lugar diferentes interacciones con indios no reducidos, constituyeron «vías de escape» para los sometidos. Los indígenas llegaban a interactuar con amerindios no concentrados, y por tanto no cristianizados, en los límites circundantes de las reducciones, lo cual era favorecido por la propia constitución multiétnica de las misiones de Paraguay, Chiquitos y Moxos (Wilde, 2012: 195-197).

## V. BIBLIOGRAFÍA

- ABURTO COTRINA, Carlos O. (1999); Políticas y métodos de evangelización en Maynas durante el siglo XVIII: defendiendo los elementos de la cultura misionera. En NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel M. (coord.), Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial, pp. 77-96. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- ÁLVAREZ CUARTERO, Izaskun (2012); Resistencia indígena y discursos racistas: una lectura biopolítica de los mayas yucatecos. *Confluente* 4, 1, pp. 196-214.

- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier (2007); *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto: trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*. Ediciones Universidad de Valladolid. Valladolid.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier (2008); *La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía Hispánica*. *Hispania Sacra* 60, 121, pp. 181-229.
- CHAMORRO, Graciela (2015); *Antonio Ruiz de Montoya: misionero etnógrafo del Paraguay*. *Boletín Americanista* 70, 1, pp. 17-33.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2007). *La doctrina de Juli a debate (1575-1585)*. *Revista de Estudios Extremeños* 63, 2, pp. 951-990.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1988); *Carlos III y la España de la Ilustración*. Alianza Editorial. Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1989); *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores. Paracuellos de Jarama.
- FOUCAULT, Michel (1990); *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores. Madrid.
- GÓMEZ NAVARRO, Soledad (2008); *Con la palabra y los gestos: Las misiones populares como instrumento de cristianización y recristianización en la España Moderna*. *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades* 19, pp. 11-23.
- MÖRNER, Magnus (1999); *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid.
- NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel M. (1999); *Presentación*. En NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel M. (coord.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, pp. 9-11. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- RESTALL, Matthew (2004); *Los siete mitos de la conquista española*. Paidós. Barcelona.
- SALCEDO, José E. (1999); *Las misiones jesuitas en Colombia, las regiones del Casanare y el Meta durante el siglo XVII y XVIII*. En NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel M. (coord.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, pp. 149-175. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- SEPP, Antonio (1971); *Relación de viajes a las misiones jesuíticas*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.
- WILDE, Guillermo (2009); *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Sb Editorial. Buenos Aires.
- WILDE, Guillermo (2012); *Las misiones jesuíticas de Paraguay: imaginarios políticos, etnogénesis y agencia indígena*. En COELLO, Alejandro, BURRIEZA, Javier y MORENO, Doris (ed.), *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, pp. 181-198. Sílex Ediciones. Madrid.