

---

Electronic Thesis and Dissertation Repository

---

8-24-2011 12:00 AM

## Red de comunicación jesuita desde la Misión de Moxos

Carlos-Urani Montiel, *The University of Western Ontario*

Supervisor: Juan-Luis Suarez, *The University of Western Ontario*

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree in Hispanic Studies

© Carlos-Urani Montiel 2011

Follow this and additional works at: <https://ir.lib.uwo.ca/etd>



Part of the [Latin American Literature Commons](#)

---

### Recommended Citation

Montiel, Carlos-Urani, "Red de comunicación jesuita desde la Misión de Moxos" (2011). *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. 250.

<https://ir.lib.uwo.ca/etd/250>

This Dissertation/Thesis is brought to you for free and open access by Scholarship@Western. It has been accepted for inclusion in Electronic Thesis and Dissertation Repository by an authorized administrator of Scholarship@Western. For more information, please contact [wlsadmin@uwo.ca](mailto:wlsadmin@uwo.ca).

RED DE COMUNICACIÓN JESUITA DESDE LA MISIÓN DE MOXOS

(Spine title: Red de comunicación jesuita en Moxos)

(Thesis format: Monograph)

by

Carlos-Urani Montiel-Contreras

Graduate Program in Hispanic Studies

A thesis submitted in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy

The School of Graduate and Postdoctoral Studies  
The University of Western Ontario  
London, Ontario, Canada

© Carlos-Urani Montiel-Contreras 2011



THE UNIVERSITY OF WESTERN ONTARIO  
School of Graduate and Postdoctoral Studies

**CERTIFICATE OF EXAMINATION**

Supervisor

Examiners

\_\_\_\_\_  
Dr. Juan Luis Suárez

\_\_\_\_\_  
Dr. Alena Robin

Supervisory Committee

\_\_\_\_\_  
Dr. Rafael Montano

\_\_\_\_\_  
Dr. Anabel Quan-Haase

\_\_\_\_\_  
Dr. Piotr Nawrot

The thesis by

**Carlos Urani Montiel Contreras**

entitled:

**RED DE COMUNICACIÓN JESUITA DESDE LA MISIÓN DE MOXOS**

is accepted in partial fulfillment of the  
requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy

\_\_\_\_\_  
Date

\_\_\_\_\_  
Chair of the Thesis Examination Board

## Abstract

The Society of Jesus shared information and generated knowledge through a communication network that made it possible to trace connection patterns. Jesuits used reiterative forms to share messages and to distribute knowledge between their European and American provinces. The aim of my thesis is to account for the scope, impact, and advantages of such communication strategies, which applied in a context where the environment was a decisive factor for the missional ministry. The Moxos Mission on the upper Amazon in what is now modern Bolivia consisted of an array of small urban settlements with strong influence in the Hispanic Kingdom from 1667 to 1767. By focusing on the relationships in communication, the modeling of the network allows us to explore the continuity between the content of the messages and the context of the communication. Additionally, we studied the path of diffusion through which the message influenced later practices. Messengers (Jesuit fathers and indigenous neophytes) participating in the cycle carry out a micro function, but their output has an impact at the macrostructure and results in patterns of exchange, artistic creation and coexistence over time.

## Keywords

Social network, communication, Jesuit, mission, Moxos

## Dedicatoria

A Susana...

La deuda no cabe en unas líneas,  
excede por mucho todas estas páginas  
y no es suficiente el millón de gracias.

## Agradecimientos

Quizá algún día Yaoci Montiel se entere de qué hacía su padre en estas tierras y lo mucho que le ayuda su inspiradora y cariñosa presencia.

A mi madre por mis primeras letras; a mi PADRE por el ejemplo de la constancia; así como a sus respectivos pares.

A mi abue Maru por mantener unida a la familia; a Atziry y Jamed que sin saberlo animan.

A mis supervisores Juan Luis Suárez y Fernando Sancho Caparrini por sus múltiples funciones: causa, motivo, consejo... amigos.

A mis lectores por su paciencia.

A mis profesores de la Universidad (Joyce Bruhn de Garavito, Marjorie Ratcliffe, Laurence de Looze, Hugo Moreno y Rafael Montano) por su constante guía.

Al personal administrativo del Departamento y a los bibliotecarios de Weldon Library por compartir mis ansias.

A las instituciones que están detrás de la investigación: CONACyT, The Hispanic Baroque Project, The CulturePlex Lab y el Archivo Musical de Moxos.

Y finalmente a los antiguos y a los recientes... y en sí a todos mis amigos les agradezco el serlo y su compañía.

# Tabla de Contenidos

<b>CERTIFICATE OF EXAMINATION</b> .....	ii
Abstract.....	iii
Dedicatoria.....	iv
Agradecimientos .....	v
Tabla de Contenidos.....	vi
Lista de Figuras.....	viii
Introducción .....	x
Capítulo 1.....	1
1 Prolegómenos y contextos .....	1
1.1 Humanidades Digitales .....	2
1.2 Comunicación y redes sociales.....	6
1.3 En tiempos de Reforma y tráfico de impresos .....	24
1.4 Estado de la cuestión.....	35
Capítulo 2.....	41
2 Sistema de comunicación jesuita.....	41
2.1 Los jesuitas, a escena .....	43
2.2 La Compañía y sus medios .....	48
2.3 Viaje, registro y experiencia escrita.....	57
2.4 Economía religiosa y sus procuradores.....	69
Capítulo 3.....	82
3 Comunicación en la Misión de Moxos .....	82
3.1 Geografía cultural aborígen.....	84
3.2 Gramática del espacio y primeros vínculos .....	95
3.3 La gestión del conocimiento: el proceso de la estrategia fundacional.....	99

3.4 Reducción urbana y epidemia misional .....	114
Capítulo 4.....	128
4 Mantenimiento y comunicación sustentable .....	128
4.1 Administración del documento escrito .....	128
4.2 Patrocinio y producción .....	136
4.3 La <i>Cédula Real de supresión</i> en los Llanos .....	149
4.4 Supervivencia de la red.....	154
Capítulo 5.....	161
5 Red social y cultural de jesuitas en Moxos .....	161
5.1 Base de datos relacional.....	163
5.2 Descripción de la red mediante grafos.....	171
5.3 Recorrido administrativo de los misioneros.....	176
5.4 Geografía simbólica de la Misión.....	186
5.5 Red cultural de Moxos .....	194
Capítulo 6.....	199
6 Estudios de caso: nodos espacio-temporales.....	199
6.1 <i>Arte de la lengua moxa</i> : distribución del documento .....	201
6.2 La palma del martirio fuera de la red: el P. Barace .....	208
6.3 Ministerio pastoral y “cosecha javeriana” del P. Mayr .....	216
6.4 El Procurador Castillo: mercados en conflicto.....	224
Conclusiones .....	234
Bibliografía .....	241
Curriculum Vitae.....	279

## Lista de Figuras

Figura 1. Méndez, <i>Peruviae Auriferae Regionis typus</i> ( <i>Atlas de Bolivia</i> 1997: 28) .....	xvi
Figura 2. Diagrama del circuito comunicativo .....	11
Figura 3. <i>Horoscopium Catholicum Societatis Iesu</i> (Kircher 1645: 552v) .....	67
Figura 4. Detalle del árbol ignaciano, provincias americanas (Kircher 1645: 552v) .....	68
Figura 5. Cuenca del Beni (Denevan 1966: 7) .....	88
Figura 6. Diagrama del patrón de ecosistemas (Walker 2008: 929) .....	89
Figura 7. Canoa de tronco ahuecado (Nordenskiöld 1979: 177) .....	92
Figura 8. Proceso de una estrategia del conocimiento en una comunidad de práctica .....	102
Figura 9. Red personal de Hernando Cabero .....	110
Figura 10. Fundaciones de las misiones, 1682-1744 .....	118
Figura 11. Mapa de las misiones (Rotalde 1715) .....	122
Figura 12. Plano de Concepción (Orbigny 1832) .....	124
Figura 13. Dibujos de Melchor María Mercado ( <i>Álbum de paisajes</i> 1991: 84 y 77) .....	125
Figura 14. Moxos y sus haciendas (Block 1994: 72) .....	142
Figura 15. Puerto de Paila al norte, Santa Cruz (no. 43) y Cochabamba (no. 53) .....	145
Figura 16. Franja de misiones-frontera (Marzal 1994: 771) .....	147
Figura 17. Red personal de Juan de Beingolea .....	152
Figura 18. Dibujo de Melchor María Mercado (1991: 74) .....	158
Figura 19. Datos biográficos de cada misionero (Matienzo) .....	165
Figura 20. Esquema de asociaciones de la base de datos relacional .....	166
Figura 21. Ficha de la base de datos para el llenado de Obras .....	167
Figura 22. Esquema de la base de datos en grafo .....	168
Figura 23. Lista de oficios de la base de datos .....	170
Figura 24. Red completa .....	172
Figura 25. Red completa etiquetada .....	173
Figura 26. Puntos de aglutinamiento o <i>clusters</i> .....	174
Figura 27. Tipos de consulta .....	175
Figura 28. Relación entre lugar de origen y cargos .....	177
Figura 29. Relación entre lugar de origen e instituciones .....	177
Figura 30. Número de misioneros según la provincia jesuita de ingreso .....	179

Figura 31. Cargos ocupados antes de Moxos .....	180
Figura 32. Instituciones anteriores a Moxos .....	181
Figura 33. Distribución de oficios en Moxos .....	182
Figura 34. Oficios de Antonio de Orellana (base de datos) .....	183
Figura 35. Cargos e instituciones posteriores a Moxos .....	184
Figura 36. Superiores de Moxos .....	186
Figura 37. Lugares mencionados más de una vez en obras .....	187
Figura 38. Red personal de Diego Francisco de Altamirano .....	188
Figura 39. Obras de Hernando Cabero .....	189
Figura 40. Obras de Diego Francisco de Altamirano .....	190
Figura 41. Obras de Dominik Mayr .....	192
Figura 42. Obras de Juan de Beingolea .....	193
Figura 43. Relación entre cargo y tema de la obra .....	195
Figura 44. Relación entre los oficios y tema de obra .....	196
Figura 45. Red personal de Pedro Marbán .....	202
Figura 46. Portadas de las obras de Marbán (1701, 1702a, 1702b) .....	205
Figura 47. Red personal de Cipriano Barace .....	209
Figura 48. Portada de la obra Orellana y dibujo de A. Chave (1704) .....	213
Figura 49. Muerte de Cipriano Barace (Rotalde 1715) .....	214
Figura 50. Red personal de Dominik Mayr .....	219
Figura 51. P. Dominicus Mayr ( <i>Terra Amazonum</i> 2002: 233 y 235) .....	223
Figura 52. Red personal de Felipe del Castillo .....	225
Figura 53. Portada del documento legal de Pedro I. Altamirano .....	230



## Introducción

Porque habiéndoos yo predicado el Evangelio y admitído lo vosotros, tengo en vuestra conversión que es bien pública, la mejor carta de recomendación, la qual aunque está grabada en mi corazón, es leída por todos... yo os preparé para que Jesu-Christo imprimiera su fe, no con tinta, sino con su espíritu, y la grabara, no en tablas de piedra, sino en vuestros corazones.

*Epístolas de S. Pablo apóstol, 2 Cor 3, 1788: 159-60.*

En esta sección presento la justificación del trabajo, desde las motivaciones personales hasta el sustento teórico para estudiar los esfuerzos comunicativos de una orden religiosa. Dentro del esquema de trabajo reúno la temática, las cuestiones que intenta resolver, herramientas, objetivos generales, instancias de análisis, así como los alcances y limitaciones del estudio.

La motivación para la escritura de la tesis tiene su origen en una estancia de investigación en el Archivo Musical de Moxos, bajo la supervisión de su director, el musicólogo Piotr Nawrot en el año de 2007. El valor que poseen las partituras allí conservadas tiene un gran peso histórico, simbólico e incluso económico para la comunidad. El Archivo resguarda los documentos y compromete al pueblo en la tarea de preservar su pasado, en tanto que éste adquiere un sentido y uso con miras hacia el futuro. Durante la estancia en San Ignacio de Moxos, en aquel verano del 2007, el equipo trabajó con investigadores locales y participamos en el proceso de restauración de los manuscritos, el cual consiste en la recolección, limpieza y digitalización, catalogación, transcripción y reincorporación a la comunidad de los papeles transmitidos de generación en generación.<sup>1</sup> Las tecnologías utilizadas en este proceso dependen del ecosistema, de manera que las herramientas y materiales locales se adaptan y crean un entorno adecuado para la conservación y custodia de los documentos.

La fase de transcripción de las canciones fue la que más llamó mi atención debido a mi formación filológica. El ensamble de diferentes versiones de piezas literarias con temas

---

<sup>1</sup> La fase de recolección o recuperación de los documentos en las comunidades circundantes a San Ignacio, fue la única de la que no fuimos testigos, debido a que las partituras ya estaban en el Archivo al momento de nuestra llegada.

seculares enmarcados en una atmósfera católica es una cualidad común en todos los archivos catedralicios, arzobispales y religiosos, que contienen el legado musical de los compositores y maestros de capilla de la época virreinal. El caso específico de las negrillas, villancicos que incorporan el lenguaje y cosmología de la figura-tipo del negro, como Flaciquillo de Angola, ejemplifica la importancia, préstamo y conexión entre la ciudad, la periferia y los distintos personajes que las circulan. Desde la Catedral de Sucre, el compositor Juan Araujo escribía villancicos que fueron cantados a lo largo de Hispanoamérica y que sufrieron modificaciones y se adaptaron a ecosistemas particulares, lejos de las grandes urbes, donde finalmente la cultura musical fue aceptada al ser un medio de comunicación invaluable que permanece hasta la actualidad.

A finales del siglo XVII una orden religiosa consiguió la residencia permanente en los Llanos de Moxos con la firme intención de fundar un conjunto de asentamientos urbanos a los que llamamos misión o reducción.<sup>2</sup> La continuidad de las prácticas implementadas por la Compañía de Jesús (en latín, *Societatis Jesu*) muestra que la herencia dejada después de su expulsión de los dominios hispanos en 1767 excede el trazado del pueblo y la particular arquitectura de sus templos.

La Sociedad de Jesús es producto de los movimientos reformistas católicos y protestantes y continúa siendo una Orden global con una organización multinacional. Uno de sus objetivos enunciados por su fundador Ignacio de Loyola a mediados del siglo XVI fue la constante renovación de la Iglesia por toda la cristiandad, por lo que contaba con un compromiso explícito de evangelización y estaba inmiscuida en muchos campos de acción. Los jesuitas son ineludibles para entender los movimientos socio-políticos y reacomodos culturales a inicios de la era moderna. La Compañía puede ser estudiada a través de los hombres que la concibieron en sus orígenes y de los que la fortalecieron en sus años de esplendor. Sus voces describen un carisma propio; unas, hablan sobre el modo de proceder que conserva y hace

---

<sup>2</sup> Misión o reducción serán utilizados como sinónimos. Generalmente, la documentación de la época se refiere a la acción de reducir a indígenas al evangelio dentro de un centro urbano; es decir, se trataba de una reducción física, pero también espiritual. En la carta “*Annua* de la Provincia del Peru del año de 1596”, el P. José de Arriaga menciona que un pueblo, Santiago del Cercado, “fuera de Lima, es todo de indios, donde se *reducen* para que tengan más doctrina los que avían de andar sin ella de una parte a otra descarriados; y en edificio y servicio de iglesia, por tener muy buena música de instrumentos, con la qual se celebran todas las fiestas en la ciudad de Lima, puede ser exemplo y dechado de todos los demás pueblos del Pirú” (1974: 354).

que concuerde la unidad interna de cada miembro con el gobierno de toda la Sociedad; otras, en cambio, describen la espiritualidad ignaciana en sus escritos teológicos y tratan a la Orden como un Instituto reconocido y a favor de la Iglesia católica.

Para la espiritualidad ignaciana el vivir es una búsqueda y seguimiento de su Señor, bajo el modelo y estilo de los apóstoles. La correspondencia entre San Pablo y la comunidad de Corintio, de la que aparece un fragmento como epígrafe de esta introducción, es parte de una redacción atemporal del debate provocado por la visita del apóstol. Las consecuencias de las epístolas en los corintios van del rechazo al arrepentimiento y aceptación de Jesús. Si San Pablo viajó sólo una vez a Corintio fue porque eso era lo que pedía el bien de sus fieles, a los que visitaba por medio de sus escritos. El trabajo apostólico de San Pablo no requiere de alabanza, ya que la carta de recomendación son los corintios mismos: “Para mi recomendación basta decir solamente, que soys mis discípulos” (1788: 160). La ley de Moisés, promulgada con gran gloria en caracteres fijos, impedía que los israelitas vieran el rostro de su portador. El cotejo de una ley transitoria con otra eterna, leída por todos, impresa no con tinta, sino con el espíritu en los corazones, nos habla de los alcances, no solo espacio-temporales, sino del efecto que tiene la comunicación en sus receptores, quienes se convierten en los mismos portadores del mensaje.

El P. Juan de Polanco, secretario de Ignacio, dedicó varios párrafos a “las continuas letras” en relación a las ventajas para los “negocios espirituales”. “La primera es, la unión de la Compañía, que anda, según su profesión, sparsida en varias partes, y assí más que otras tiene necesidad de alguna comunicación”. La segunda, consecuencia de la anterior, “es la fortaleza... que, quanto cada cosa es más vnida, es más fuerte, vltra de que fortaleçen las cosas escritas”. La tercera ventaja es “el amor mutuo, el qual naturalmente con la ausentia y oluido se resfría, y al contrario se conserua y auia con la memoria, que suple la presentia” – misma razón dada por San Pablo a los Corintios. Con estas tres ayudas, concluye Polanco en su carta del 27 de julio de 1547 desde Roma, los jesuitas “con el comunicar se vnen, fortifican y aman” (1903a: 536-38). Esto sería la conceptualización de algo a lo que llamaremos ‘teología de la comunicación’.

La profesión a la que alude Polanco apunta a la idea de ‘misión’, género de vida de los miembros de la Compañía de Jesús. El mismo Ignacio lo asienta en las *Constitutiones circa*

*Misiones* (incorporadas en la “Parte 7<sup>a</sup>” de las *Constituciones*) en donde se da un sentido universal al cuarto voto, es decir, en lo que el Pontífice mande “para mayor gloria divina y bien de las ánimas imbiarlos entre fieles o infieles”. La fe tiene que “ser esparcida por el mundo por diversas regiones y lugares”. Las misiones enunciadas por el Papa son principio y principal fundamento del Instituto, con lo que logran repartirse “en la viña de Cristo para trabajar en la parte y obra della que les fuera commetida” (1963b: 543).

El tema central de mi tesis está constituido por los medios de comunicación de los que se valió la Compañía de Jesús para mantener contacto y administrar sus ministerios entre una amplia red de militantes, casas dependientes del Instituto y diversas comunidades de fieles. Mi investigación pretende contribuir al estudio del sistema de comunicación jesuita mediante la modelación de la red que permitía el vínculo y traslado de información entre la región de los llanos bolivianos, las metrópolis del Alto Perú, la Casa de Contratación en Andalucía y las oficinas centrales de la Compañía en Roma.

La selección del área geográfica de estudio es arbitraria más allá de mis vínculos personales con la región; en este sentido, la comunicación global podría ser representada por un jesuita de cualquier otra provincia; sin embargo, es también estratégica al concentrarse en un número limitado de agentes o actores –271 misioneros– de quien se tiene información biográfica gracias al *Catálogo de misioneros de Moxos (1668-1768)*, elaborado por el historiador Javier Matienzo (2011), y que trabajaron en un territorio de frontera con un ecosistema particular y que se podría considerar bastante desconectado de los centros de decisión americanos y europeos. Sin embargo, ahí en los llanos bolivianos los jesuitas implantaron un régimen reduccional con el que lograban “comunicar el actual Beni con los dos centros de mayor vitalidad en las cercanías” (Egaña 1965: 401): Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra, pero también mucho más allá, como veremos.

Es ya reconocido que la Sociedad de Jesús estableció una sorprendente red de comunicación en términos gubernamentales y mercantiles; sin embargo, la misma red no ha recibido el análisis que merece. A través de ella es posible ubicar patrones de conexión; formas reiterativas que la Compañía de Jesús utilizó para compartir mensajes y generar conocimiento entre sus provincias europeas y americanas hasta el momento de su expulsión de territorios hispánicos en 1767. Las preceptivas de la Orden, fundadas en las ideas de San

Ignacio, regulaban los lazos con que sacerdotes e instituciones dependientes de la Compañía sabían uno del otro y facilitaban la distribución de objetos e información. Las preguntas iniciales de este trabajo apuntan, por lo tanto, a la relación entre comunicación y organización, entre grados de conectividad, de influencia y difusión de mensajes, para explicar la efectividad de un método que, como había señalado el secretario Polanco, buscaba mantener unida a una comunidad de amplio alcance territorial.

El objetivo está dirigido hacia los logros, el alcance y la conexión íntegra de la Misión de Moxos respecto a las residencias, colegios y haciendas de la Compañía.<sup>3</sup> La comunicación utilizada es el resultado obtenido por los jesuitas (criollos, hispanos y de otras naciones) que trabajaron en las misiones y por la misma producción histórico-literaria que daba cuenta de la geografía americana, de sus vínculos personales, al tiempo que convertía su experiencia en conocimiento reutilizable para los miembros de la Orden. La tesis intenta recrear, por medio de la modelación y diferentes visualizaciones de la red, el sistema de comunicación jesuita desde la Misión de Moxos.

El desarrollo de la tesis consta de seis capítulos, seguidos de las conclusiones generales:

1. “Prolegómenos y contextos” trata sobre las Humanidades Digitales y se detiene en las premisas teóricas de la comunicación y redes sociales. El apartado sobre los tiempos de Reforma y el tráfico de libros expone el contexto histórico al que pertenece el tema de investigación. Los antecedentes de la comunicación a distancia también yacen en las cartas de San Pablo. En la “Epístola primera a los Corintios”, el apóstol desea el bien “á todos aquellos, que imitan el poderoso nombre de Christo, en cualquiera parte del mundo que habiten”. San Pablo pide que haya “un solo sentimiento, una sola opinion, un solo corazon y una sola lengua; que no haya diversidad de opiniones en la doctrina evangélica, y que no haya

---

<sup>3</sup> He optado por el título en singular de ‘Misión de Moxos’, que comprende el proyecto de evangelización a orillas de la Audiencia de Charcas, puesto en marcha por la Compañía de Jesús a finales del siglo XVII. Dicha empresa contó entre sus asentamientos a más de 20 misiones repartidas por las tierras bajas del actual oriente boliviano. Así también lo entendía el P. Antonio Orellana, tercer Superior del conjunto misional: “Por Mission de los Moxos entendemos un agregado de muchas Naciones de Gentiles, q por aver sido la de los Moxos la primera, que solemnemente recibió el Sagrado Bautismo, dio la denominación á todas las demás, que con ella se continúan” (1704: Cap. 2).

divisiones, ni cismas” (1788: 70-72). Tales testimonios, a los que se pueden sumar la carta a los tesalonicenses y la dirigida a los romanos, conforman sin duda los antecedentes de una antigua preocupación del ser humano al momento de querer comunicarse con un semejante de forma no presencial, necesidad actualizada con la Reforma católica y el Concilio de Trento. Al final de este capítulo presento también el estado de la cuestión sobre el estudio de la Misión de Moxos.

2. En “Sistema de comunicación jesuita” me centro en el diseño formal de los vínculos comunicativos de la antigua Compañía de Jesús. El mismo esquema administrativo e institucional, presente desde los primeros escritos de la Orden, justifica este acercamiento y vislumbra una nueva perspectiva sobre el tráfico epistolar. La Compañía de Jesús llevó sus ministerios a nuevas tierras e implantó la palabra de Dios más allá de las fronteras europeas. El florecimiento de la Compañía como organización multinacional coincide con la transformación de la sociedad medieval a los estados absolutistas; así como con el uso y desarrollo de nuevas tecnologías que permitieron la expansión europea alrededor del Globo. La comunicación a distancia para los jesuitas supuso un paso significativo en la propagación de la religión cristiana, es fundamento de su teología y aportó la posibilidad de brindar la evangelización a comunidades que, por su ubicación o situación política, no estaban incluidas en los sistemas de comunicación de las grandes urbes.
3. “Comunicación en la Misión de Moxos” inicia con la descripción de la cultura aborígen antes del contacto con los europeos y de sus formas de lograr la comunicación en un ecosistema de inundación estacional. Posteriormente presento un repaso histórico sobre las exploraciones en esta planicie con la antigua obsesión por encontrar la *Auriferae Regionis* de El Dorado. La primera fijación cartográfica de la “Provincia de Moxos” data de 1574 en el mapa del capellán Diego Méndez, publicado en Amberes diez años después en el famoso atlas de Abraham Ortelius, *Theatrum Orbis Terrarum* (figura 1). Tras el fracaso de los conquistadores, los jesuitas entraron a escena en búsqueda de almas, para lo cual tuvieron que gestionar el conocimiento de la región y de sus naciones para diseñar una estrategia que los llevó a la primera fundación en 1682 y que pudo ser replicada a lo largo y ancho de

los Llanos de Moxos hasta su destierro a finales de 1767.<sup>4</sup> Nos interesa saber en qué medida todos los habitantes asumen un compromiso común.



Figura 1. Méndez, *Peruviae Auriferae Regionis typus* (*Atlas de Bolivia* 1997: 28)

4. Ya en desarrollo y operaciones me centro en el “Mantenimiento y comunicación estable” de las reducciones, en donde la economía misional cumplió un papel decisivo para la estabilidad de estos centros de producción. Las interrogantes a las que se dirige este capítulo son: ¿qué es lo que ofrece el espacio misional? ¿Cómo es

<sup>4</sup> “Jesuit missionaries built a network of twenty or so missions along major rivers in the Llanos de Mojos, with an estimated population of 30,000 indigenous people by 1767” (Hill 1999: 710). Véase también el balance demográfico general de las misiones jesuitas en la América española al momento del extrañamiento (Barnadas 1984b: 534).

que se sostiene una reducción en términos de manufactura e intercambio?  
¿Sobrevivió algún elemento después del extrañamiento?

5. “Red social y cultural de jesuitas en Moxos” retoma lo antes dicho sobre teoría de redes como sustento conceptual para medir y modelar la conectividad entre los agentes que brindaron servicio misional en o para Moxos. Asimismo, me detengo sobre cuestiones metodológicas y de herramientas: base de datos relacional, cantidad *versus* calidad y modelación basada en grafos. El análisis literario de una crónica, por ejemplo, se ve beneficiado al superponerlo con la visualización de los eventos, lugares, obras y personajes que intervienen dentro de ella. Los grafos muestran cómo se fue entretejiendo la red de misioneros y qué elementos se fueron consolidando como vértices o nodos centrales. La descripción de una red de comunicación se efectúa por medio de patrones de conexión creados por el flujo de mensajes entre sus usuarios a través del medio ambiente durante un determinado tiempo. Un conjunto de conceptos, relaciones y atributos define el comportamiento de los agentes dentro de una comunidad. También me interesa resaltar que dentro de la red, entendida como una forma de organización social y de comunicación, se hallan los elementos constitutivos de una identidad común para los residentes de las reducciones que se comparte a través de objetos culturales.
6. Finalmente, los “Estudios de caso: nodos espacio-temporales”, ubicarán las acciones de misioneros concretos en la red de comunicación jesuita que sentó las bases para la distribución de documentos, tuvo límites y riegos fuera de ella, se incorporó en el repertorio simbólico de los lectores del siglo XVIII provocando que los jóvenes jesuitas extranjeros tuvieran la voluntad de llegar a Moxos, fue recorrida por agentes económicos en movimiento antes de que la red cayera abruptamente poniendo a prueba su cohesión y fuerza. Cada caso ilustra una fase del desarrollo cronológico de las misiones y, en conjunto, sobrepasan el siglo del régimen.



## Capítulo 1

### 1 Prolegómenos y contextos

I predict that in the not too distant future, people in academic life are going to define themselves not by one specialty area, but by two subspecialties that belong to two rather different main specialties. This means that we'll have a web of interests, in which each person will serve as a bridge between different parts of the overall structure. You can see that this is much better than having a tree hierarchy that branches out further and further, with nobody able to talk to the people on other sub-branches. We'll have people that each belong to two areas, in two different parts of the overall structure. Then we'll be able to have some hope of coping with new knowledge as it comes along.

Donald Knuth, *Things a Computer Scientist Rarely Talks About*, 2001: 4.

Como anuncia el título del capítulo estas líneas tienen por objeto contextualizar el trabajo, con el propósito de brindar al lector una idea clara de las herramientas, teoría y conceptos que fundamentan el presente trabajo. Por tanto, tres vetas –práctica, teoría e historia– son las que sirven como preámbulos y articulan este capítulo inicial, para después, en los subsecuentes, entrar de lleno a la descripción del sistema de comunicación jesuita, a las actividades misionales en Moxos y a la modelación de la red social con cada uno de sus agentes que tendían sus lazos desde las reducciones en la planicie boliviana hasta los centros urbanos más importantes de los siglos XVII y XVIII. En un apartado final, expongo el estado de la cuestión sobre las misiones de Moxos.

En primera instancia, trato brevemente sobre las Humanidades Digitales, de su formación como disciplina, de las aplicaciones informáticas que provee, de sus retos, implicaciones y, principalmente, de su uso como método *práctico* en el campo de las Humanidades. Además del diálogo académico que trasciende los cubículos aledaños –como bien sugiere Donald Knuth en el epígrafe–, dicho método también permite la implementación de herramientas provenientes de las Ciencias de la Computación para acceder y abstraer información de amplias colecciones de textos, imágenes, documentos, etc., hasta hace poco imposibles de manipular de manera uniforme.

Una segunda sección se ocupa, primero, de los fenómenos de la comunicación social, estudiados desde diversas teorías y modelos a nivel de individuo, grupo, organización, contenido o de los medios que la propician y difunden; su estudio no conforma una disciplina en sí, sino un área de investigación que no es exclusiva de una sola teoría. Después, en este mismo inciso, me ocupo del concepto de redes, de su formación y desarrollo como instancia de análisis, así como sus aplicaciones e implicaciones en el ámbito social. Todo este segundo prolegómeno, de mayor extensión, evita la reseña de cada propuesta y tiene como objetivo subrayar los puntos más relevantes de una colección de textos *teóricos* sobre el tema, para abstraer de ellos lineamientos y condiciones útiles en el tratamiento de los esfuerzos comunicativos promovidos por cualquier organización, que en este trabajo serán los de una orden religiosa fundada a mediados del siglo XVI, que también necesita ser contextualizada en su tiempo y espacio de acción.

Por tanto, el tercer apartado localiza a la Compañía de Jesús en su contexto *histórico*; es decir, en la época de Reforma, cuando la expansión continental de la cristiandad confió en la escritura alfabética, y en sí, en el libro impreso como el mejor medio para sostener iniciativas imperiales y mantener comunicación a distancia a través de los muchos reinos y latitudes a los que llegó la palabra escrita.

## 1.1 Humanidades Digitales

La reflexión sobre la adscripción a las Humanidades Digitales debe recaer en el método de trabajo, ya que la cuestión deriva hacia la aportación del resultado obtenido por los medios digitales (base de datos, representación en grafo, modelación, etc.) dentro del área específica de estudio, y en este caso, aplicados al material histórico-literario. Una implicación es que el conocimiento producido tras la implementación de un medio electrónico como herramienta, no podría ser alcanzado; o quizá sí, pero el proceso agiliza en términos de eficiencia y eficacia la obtención e impacto de los resultados.

Las Humanidades Digitales postulan que el trabajo tradicional del humanista se enriquece con la creación y empleo de medios digitales. A imitación de un movimiento de vanguardia evitan una definición puntual: es un método, un campo de estudios; es

también una disciplina o un conjunto de herramientas y prácticas que ofrecen una alternativa donde el soporte impreso no es exclusivo ni normativo para la investigación.<sup>5</sup> A pesar de que los procesadores de datos se han utilizado en las Humanidades desde inicios de los años 50's; es en realidad en la década pasada cuando se puede hablar de un conjunto de investigadores que se identifica con una sola etiqueta. La primera ola descansaba en lo cuantitativo y aprovechaba el poder de almacenamiento y búsqueda de las bases de datos. Sus primeras producciones eran lexicones, *thesaurus* y concordancias léxicas entre variantes de un mismo texto. La labor filológica se vio enriquecida con las nuevas contribuciones de la informática. Sin embargo, existe un segundo movimiento preocupado más por lo cualitativo; es decir, por lo interpretativo y por la inferencia de conclusiones a las que el investigador llega gracias al conjunto de aplicaciones digitales.<sup>6</sup>

La publicación en el 2006 del Consejo Americano de las Sociedades de Aprendizaje, de "Our Cultural Commonwealth", editado por Marlo Welshon, trata sobre el desarrollo de la ciber-infraestructura para las Humanidades y las Ciencias Sociales. Este reporte describe la estructura académica y a ésta le añade otra capa que introduce lo digital. Por un lado, está el personal (investigadores, programadores, archivistas); por otro, el arsenal informático (máquinas, hardware, software); y, finalmente, los inmuebles (laboratorios, archivos, bibliotecas). La conexión y comunicación entre todos estos elementos coincide en la interfaz de la herramienta o programa con la que el usuario plantea hipótesis y obtiene resultados.

En la segunda ola de investigaciones la preocupación recae en los procedimientos de normalización en el tratamiento informático del objeto de estudio, con la intención de que los datos sean capturados con prácticas uniformes y que la información pueda ser recuperada, intercambiable y compatible en investigaciones futuras. La producción de nuevo conocimiento depende así, de la colaboración en red y la comunicación entre sociedades de aprendizaje; o sea, equipos de trabajo aptos para diseñar proyectos e

---

<sup>5</sup> Véase "A Digital Humanities Manifesto", propuesto en el 2008 desde la Universidad de California en uno de los seminarios más prestigiosos sobre la materia.

<sup>6</sup> Francisco Marcos Marín detalla tal evolución en un área específica, como es la filología textual respecto a la informática (1994: 303-63).

hipótesis de investigación, que poseen habilidades en lenguajes de programación y que cuentan con el apoyo de instituciones académicas y de financiamiento.

En cuanto a premisas teóricas, las Humanidades Digitales resaltan un tema recurrente enfocado en su proceder y sus contribuciones. De nueva cuenta cantidad y calidad entran en juego. El análisis literario, por ejemplo, es visto usualmente como un ejercicio subjetivo. Tal juicio deja de lado la objetividad, basada en evidencia empírica, y halla justificación en que el rastreo de ocurrencias o su distribución a lo largo de un texto es casi imposible. El potencial del medio electrónico es favorable para la crítica literaria que se ha podido enfocar en grandes colecciones de textos. Thomas Rommel, en su contribución al *Companion to Digital Humanities*, aclara que “computers are not used for the sake of using new tools, but computers can supplement the critic’s work with information that would normally be unavailable to a human reader” (2004: 94). Velocidad, exactitud, ampliación de la memoria en un soporte externo, acceso instantáneo y manipulación de las características y patrones textuales, constituyen el auxilio de la herramienta digital.

Si el objeto de estudio cambia de escala, entonces el resultado adquiere mayor potencial y validez. Dicho de otro modo, al aumentar el número de instancias a analizar –personajes históricos, obras literarias o eventos–, las hipótesis verifican propiedades no sólo sobre el agente o la obra, sino sobre grandes colecciones de información que llevan a la detección de patrones de comportamiento que se insertan dentro del estudio de la cultura global de una época determinada. Así, la perspectiva histórica alcanza una mayor escala con el uso de herramientas de almacenamiento de datos; la habilidad interpretativa se sirve de la minería y etiquetado de textos; el análisis crítico utiliza la recuperación de información para comprobar conclusiones e incluso, inferir o generar conocimiento; y la forma narrativa del resultado posee mayor soporte con la visualización o modelación-simulación del objeto. Para la profesora de literatura inglesa de la Universidad de Duke, Cathy Davidson, “the humanistic turn of mind provides the historical perspective, interpretive skill, critical analysis, and narrative form required to articulate the significance of the scientific discoveries of an era”. Estas habilidades, continúa, “show

how they change our sense of what it means to be human, and demarcate their continuity with or difference from existing ideologies” (2008: 707).

El uso de herramientas y su inclusión como proveedoras de resultados, es otro tema insalvable en las Humanidades Digitales. Más adelante, en el “Capítulo 5” presentaré a detalle la base de datos del personal que trabajó en Moxos. La uniformidad de datos y el diseño relacional de la herramienta han contribuido a su visualización y al estudio de ciertas aplicaciones (mencionadas en la introducción).

Desde el Departamento de Literatura en la Universidad de Virginia, los profesores D. Sculley y Bradley Pasanek advierten que para el llenado de una base de datos el horizonte de expectativas del investigador puede afectar la captura y, sobre todo, la proyección de los datos; de tal forma, que las asunciones y prejuicios se verían reflejados de forma circular en las conclusiones:

However, for results on real data to be meaningful, the representation of the data must be sufficient to capture the salient qualities of that data. Because these representations are, necessarily, simplified abstractions of the real objects, there is a danger that these simplifications are inadequate for capturing important qualities. (2008: 412)

Para contrarrestar este riesgo, las asunciones deben quedar explícitas al inicio del trabajo; se deben probar varias representaciones e intentar llegar a los mismos resultados por medio de caminos o metodologías diferentes. Ellos también indican que “the work of data mining in the humanities is most often about highlighting ambiguities and conflicts that lie latent within the text itself, and it is to be expected that such work will often stall out in inconclusiveness” (2008: 423).

Es importante insistir y dejar en claro que el peso atribuido a la metodología, al saber cómo de las computadoras y a la transmisión de conocimiento a través de soportes digitales, tienen validez cuando están enfocados a cuestiones críticas y al desarrollo del pensamiento conceptual sobre el área tradicional de lo que todos conocemos como Humanidades, y no al uso meramente instrumental.

## 1.2 Comunicación y redes sociales

La historia de las teorías de la comunicación social no articula niveles de análisis, sino términos que funcionan frecuentemente como dicotomías u oposiciones binarias (como la del contenido *versus* el medio). En la medida de lo posible ofrezco aquí un acomodo cronológico que rescata perspectivas y conceptos elementales en el estudio de la comunicación, resaltando la interacción social, que bien podría funcionar como un eje en la lectura de los siguientes párrafos. Cuestión aparte, aunque en estrecha relación, es la de las redes sociales que vendrá después de presentar diversas perspectivas sobre la comunicación.

Contemplar las asociaciones como una condición para la interacción social y, por tanto, requisito para la comunicación, nos remite al interaccionismo simbólico, propuesto por la Escuela de Sociología de Chicago en el primer tercio del siglo pasado, que sostiene que cualquier hecho social era producto de la interacción humana, siempre unido a un contexto específico o a lo que Robert Ezra Park, uno de sus miembros, denominaba “ecología humana”.<sup>7</sup> Este enfoque situacional exalta una tensión entre lo individual y lo social, estudiada por George H. Mead quien dio primacía a la comunicación en el desarrollo de la personalidad a través del concepto de ‘sí mismo’; el cual pone al individuo como sujeto y objeto del acto comunicativo. Si la condición de ‘sí mismo’ es la capacidad de salir ‘fuera de sí’ mediante la reflexión, esta sólo se lleva a cabo:

in our experience in what we call the recognition of others and the recognition of ourselves in the others. We cannot realize ourselves except in so far as we can recognize the other in his relationship to us. It is as he takes the attitude of the other that the individual is able to realize himself as a self. (Mead 1934: 194)<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> La ‘ecología humana’ consta de una población organizada en un territorio (individualizada en unidades que viven en relación de interdependencia); de lazos simbólicos con el suelo que ocupan; y de artefactos o dispositivos tecnológicos acordes con los recursos naturales del medio ambiente. “It is the interaction of these four factors –(1) population, (2) artifacts (technological culture), (3) custom and beliefs (non-material culture), and (4) the natural resources that maintain at once the biotic balance and the social equilibrium, when and where they exist” (Park 1936: 15).

<sup>8</sup> Véase también la opinión de otro miembro del grupo, Herbert Blumer, para quien la construcción del ‘yo’ permite la interacción con uno mismo, pero “not in the form of interreaction between two or more parts of a psychological system [...]. Instead, the interaction is social –a form of communication, with the person addressing himself as a person and responding thereto” (1969: 13).

Estas son las premisas para un recorrido en donde un buen punto de partida es la conclusión a la que llegaron los sociólogos Armand y Michèle Mattelart en 1995 en su *Historia de las teorías de la comunicación*. Para ellos, dicha noción “abarca una multitud de sentidos. La proliferación de las tecnologías y la profesionalización de las prácticas no han hecho sino sumar nuevas voces a esta polifonía en un final de siglo que hace de la comunicación la figura emblemática de las sociedades del tercer milenio” (9) y eso es un hecho.

Un sistema de comunicación está conformado por elementos que logran transmitir información de un punto a otro, ya sea separado por unos cuantos kilómetros o por distancias transoceánicas.<sup>9</sup> En el ámbito social, este tipo de sistema es autorreferencial, ya que intenta reproducirse y diferenciarse de su entorno (aunque dependa y obtenga el mayor beneficio de éste) al mantener una conexión recursiva entre sus propios elementos y establecer relaciones entre sus mecanismos comunicativos.<sup>10</sup> Durante e inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, las Ciencias Sociales (sociología, psicología, y ciencia política, principalmente), así como las exactas (matemáticas y física) volcaron su atención en un nuevo objeto de estudio, que también despertó el interés académico, gubernamental y comercial.<sup>11</sup> Los esfuerzos se dirigieron a diferentes frentes: hacia la

---

<sup>9</sup> La información tiene una connotación de cambio. Para el profesor de física, Hans Von Baeyer, “information is the transfer of form from one medium to another. In the context of human information-exchange, ‘communication’ is a more descriptive term than ‘transfer’, and since form is about relationships, we can tentatively define information as the communication of relationships” (2003: 25). En este sentido, el biólogo-antropólogo Robert Auger opina que durante el proceso de envío de la información, ésta se descompone y es tarea de quien la recibe, recomponerla, reacomodarla: “Information may take a variety of forms, but it always manifests itself in some physical structure” (2002: 145).

<sup>10</sup> En este sentido, véase el capítulo “Sistema y entorno”, donde el sociólogo alemán Niklas Luhmann elabora la tesis de que la sociedad se compone exclusivamente de comunicación; para él, un sistema social surge cuando el fenómeno de la comunicación desarrolla más comunicación a partir de la misma comunicación (1998: 172-98).

<sup>11</sup> El sociólogo francés, Éric Maigret, especialista en comunicación política, interpreta las guerras mundiales como circunstancias históricas excepcionales que “reforzaron el sentimiento de que los medios eran instancias de control y de manipulación”; pero su trascendencia en el tema “se explica por el hecho de

comprensión del papel de los medios masivos de comunicación, hacia su desarrollo como industria en su permanente contacto con la sociedad, y hacia la expansión de modelos simples que hacían de la comunicación un tránsito exclusivo entre estímulo y respuesta.

Los matemáticos norteamericanos Claude Shannon y Warren Weaver destacan en la materia por haber vislumbrado una conexión entre las ciencias exactas y la comunicación social. La “Teoría matemática de la comunicación”, publicada por Shannon en el *Bell System Technical Journal* (1948), encontró en el prólogo de su colega Weaver (en la edición como libro de 1949 y reeditado en 1964) una explicación destinada a un público no especializado en ingeniería, pero sí interesado en una propuesta que acercaba dos métodos de conocimiento y detallaba un fenómeno humano en función de sus componentes técnicos y los avances tecnológicos que lo promueven y aseguran su éxito.

Anteriormente, Warren Weaver había tratado sobre el concepto de complejidad y su aplicación al estudio de la naturaleza y sus organismos, entendidos como un sistema abierto (un todo con sus partes relacionadas entre sí y con su medio ambiente) donde es posible trazar mediciones y describir patrones de comportamiento (1947: 6).<sup>12</sup> La aplicación de la complejidad se extiende hacia individuos y eventos de los que se desconoce su conducta: movimiento de los átomos o de las estrellas, termodinámica e incluso, teorías del conocimiento y redes sociales. Una característica esencial de un sistema complejo es el traslado o flujo de información a través de mensajes entre sus componentes internos y el medio externo. Dicha dinámica despliega una red comunicativa dentro y fuera del sistema, el cual oscila entre la estabilidad y el cambio respecto al medio ambiente.

---

que el objeto mismo de comunicación parece fuera del alcance de una definición científica precisa” (2005: 13).

<sup>12</sup> La teoría de los sistemas abiertos “stressed communication as the vital ingredient in organizations”; se enfoca a “problems of relationships, of structure, and of interdependence, rather than just with the functioning and characteristics of individuals in organizations”. Además, “if one accepts the notion that all of the elements in a total system are in interdependent relationship with each other, the search for cause-and-effect relationships is futile” (Rogers y Agarwala 1976: 118).



La reflexión sobre el traslado del mensaje contempla distintas variables, como el tipo de lenguaje, la cantidad de información, el soporte o canal por donde ésta viaja, la calidad del mensaje, el contexto donde se lleva a cabo la transferencia, el número de receptores, el impacto que provoca en los elementos del sistema, así como el reacomodo que produce.<sup>13</sup> Las preguntas básicas para la descripción del proceso comunicativo son: quién (emisor) dice qué (mensaje), a quién (receptor), por qué canal (medio) y con qué efecto (impacto). Este esquema lineal, presentado en términos formales por Harold Lasswell, también en 1948 desde la Universidad de Yale, generó consenso y tradición entre la comunidad académica. Otro de los pioneros en la materia, Bernard Berelson, enunció lo antes dicho en el mismo año, pero de forma diferente: “some kinds of *communication* on some kinds of *issues*, brought to the attention of some kinds of *people* under some kinds of *conditions* have some kinds of *effects*” (1948: 172).<sup>14</sup>

El estudio científico del proceso tiende a centrarse en uno de estos elementos, aunque el acto comunicativo es en sí un todo enmarcado dentro de un sistema social y sea casi imposible señalar distinciones entre sus mismos componentes.<sup>15</sup> El proceso puede ser descrito no sólo por su estructura, sino también por la especialización que mantienen ciertas funciones, las cuales, según Lasswell, son: “(1) the surveillance of the environment; (2) the correlation of the parts of society in responding to the environment; (3) the transmission of the social heritage from one generation to the next” (1948: 37-38). Estas acciones se centran en la presencia física de la comunicación en el espacio, en la coordinación de relaciones sociales y en el manejo de la herencia cultural.

---

<sup>13</sup> Sobre dicho “reacomodo”, me refiero a la formación inducida por el emisor de un conjunto de representaciones en la mente del receptor. Ma. Victoria Escandell, en su libro sobre *La comunicación*, ve en este acto el objetivo del proceso y lo define como “la relación dinámica entre el emisor y el aspecto de su entorno sobre el que éste quiere actuar, bien para introducir cambios, bien para evitar que estos se produzcan: los cambios puede afectar la situación externa, o al destinatario, o a ambos” (2005: 22). Para más detalle, véase el capítulo “Anatomy of the Communication Process”, de Robert Heath y Jennings Bryant (2000: 45-90).

<sup>14</sup> De igual forma, George Gerbner, profesor en telecomunicaciones, expuso más adelante, en 1956, otra versión del esquema: “Someone perceives an event and reacts in a situation through some means to make available materials in some form and context conveying content with some consequences” (180).

<sup>15</sup> Pensemos, por ejemplo, en la máxima de Marshall McLuhan: “el medio es el mensaje”; o la individualización de emisor y receptor (emi-rec) en un solo sujeto, advertida por Jean Cloutier desde la Universidad de Montreal en 1975.

Por su parte, Warren Weaver apuntaba en 1949 que la comunicación consiste en la transferencia de información (codificada en mensajes) con la que un individuo logra afectar a otro. “This, of course, involves not only written and oral speech, but also music, the pictorial arts, the theatre, the ballet, and in fact all human behavior” (1964: 3). El modelo de Weaver, basado en la experiencia laboral de Claude Shannon en la compañía telefónica Bell como ingeniero en electrónica, ofrece tres niveles en los que radica el éxito de la comunicación. La parte técnica debe asegurar la transferencia de la información de la fuente emisora al destino final, teniendo en cuenta la capacidad del canal, la velocidad del mensaje y de que la transmisión es finita y sucesiva en una función lineal de tiempo.

El nivel semántico se preocupa por la precisión con la que esa información –y aquí interesa su cualidad simbólica– transporta el significado deseado. La identidad o cercanía del significado procedente de la fuente emisora condiciona la parte técnica de la decodificación, así como la interpretación de quien recibe. Claro está que cuando Shannon y Weaver hablan de información, se trata de una unidad cuantificable que no contempla el contenido-significación del mensaje. El modelo excluye lo semántico, ya que, según Weaver, la información no es lo que uno dijo, sino lo que pudo decir en una situación donde cada alternativa corresponde a un mensaje; “is a measure of one’s freedom of choice when one selects a message” (1964: 9). Así, entre mayor libertad de elección, hay más incertidumbre y mayor información. La cantidad de esta última se mide con el logaritmo del número de alternativas. De entre muchas opciones se opta por una y tal decisión es gobernada por grados de probabilidad.<sup>16</sup>

Por último, el tercer nivel, el de eficacia, se ocupa de los efectos del significado en el destino final. Aquí es donde la información puede generar conocimiento, ya que al existir una regularidad entre el mensaje enviado y el recibido, se crea una convención y la

---

<sup>16</sup> La ‘teoría de la información’ ha sido motivo de numerosos aportes y críticas. De entre las más importantes, copio la afirmación de que “en un proceso entre una máquina y otra, la señal no tiene capacidad ‘significante’ alguna: sólo puede determinar el destinatario *sub specie stimuli*”. En tal caso, continúa Umberto Eco, “no hay comunicación, aun cuando se pueda decir efectivamente que hay paso de información” (1977: 34).

información adquiere objetividad, al menos para las partes involucradas en el proceso.<sup>17</sup> No necesariamente debe existir una voluntad de cambio al final del recorrido, ya que en el arte hay consideraciones estéticas, emociones y pensamientos, mientras que en lo social uno puede entender claramente cierta propaganda sin seguir sus lineamientos.

El modelo se representa por un diagrama (figura 2), también propuesto por Shannon y Weaver, en donde el primer elemento del circuito comunicativo es la fuente de información en la que se selecciona el mensaje deseado dentro de un conjunto de posibles significados.<sup>18</sup> El transmisor es el emisor técnico que convierte el mensaje en una señal enviada a través del canal de comunicación hacia el destino final o destinatario. La efectividad del transmisor reside en su habilidad de codificar el mensaje en una señal que se adecue a las propiedades específicas del canal. El funcionamiento del aparato receptor es inverso al del transmisor; es decir, consiste en la decodificación de la señal y en su transcripción de un mensaje comprensible para el destinatario final. En el proceso, “it is unfortunately characteristic that certain things are added to the signal which were not intended by the information source” (Weaver 1964: 7); o sea, el ruido (distorsión, estática o interferencia), que no es una excepción, sino una regla en cada acto comunicativo. La redundancia del mensaje (lo ya conocido y antes codificado) ayuda a combatirlo.

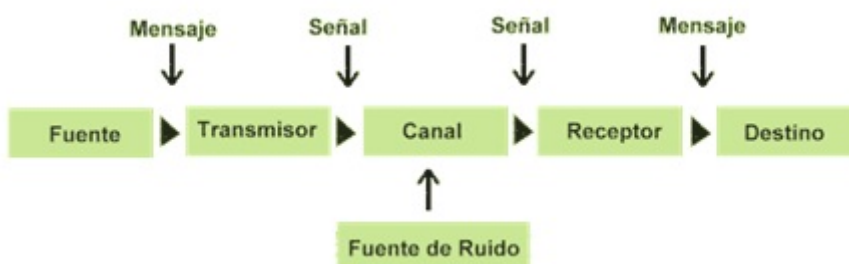


Figura 2. Diagrama del circuito comunicativo

<sup>17</sup> Para Max Boisot y Agustí Canals “knowledge is a set of expectations held by agents and modified by the arrival of information” (2004: 47).

<sup>18</sup> Las ideas de Shannon y Weaver siguen vigentes entre los teóricos de la complejidad, como Sunny Y. Auyang, quien escribe: “The idea of complexity can be quantified in terms of information, understood as the specification of one case among a set of possibilities. The basic unit of information is the bit. One bit of information specifies the choice between two equally probable alternatives, for instance whether a pixel is black or white” (2000: 3).

Aunque las ideas originales de Shannon respondían básicamente a cuestiones físicas de las comunicaciones radio-telefónicas, las contribuciones de Weaver proporcionaron nuevas dimensiones para la construcción de un modelo de comunicación humana, uno de los más válidos dentro la literatura especializada en el tema.

En las décadas siguientes los modelos de comunicación se extendieron hacia factores histórico-sociales y comenzó una renovada búsqueda de elementos que pudieran esclarecer el fenómeno, tales como los usos y funciones de la comunicación en relación con los medios masivos, el entretenimiento, el control social, la transmisión cultural, la formación de grupos, entre otras preocupaciones de índole psicosocial (emociones, influencias, percepciones y formas de aprendizaje).

En 1950 el historiador y economista canadiense Harold Innis, expuso una visión macro-histórica sobre la comunicación en la que establece que ésta es la esencia de la civilización occidental, dominada por imperios en correspondencia con la administración y control sobre los medios, ya sea que tales esfuerzos estén orientados a dimensiones temporales (mensajes de mayor duración) o a espaciales (mensajes de mayor alcance) (Innis 2007: 45).<sup>19</sup> Esta postura considera la relación del medio con la evolución del ser humano y explora cómo es que la historia de la comunicación arroja pistas sobre el devenir de las civilizaciones, por ejemplo en la transformación de culturas orales a impresas. En las líneas dedicadas al papel y a la imprenta, Innis menciona el monopolio de los gremios de copistas e impresores que elevó los precios del producto, al tiempo que invitaba a las ediciones no legales o piratas. Sin embargo, los movimientos económicos tienen consecuencias más allá del ámbito mercantil, e Innis alude cómo el alfabeto tuvo que adaptarse a la producción mecánica guiada por iniciativas privadas (2007: 164-65).

En el vocabulario de la comunicación hay conceptos, introducidos desde la ingeniería, como el de la entropía, redundancia, bit, capacidad del canal, ruido y retroalimentación, que sirvieron para futuras investigaciones. A finales de los años 50, John y Matilda Riley

---

<sup>19</sup> Una de sus más famosas citas es clara al respecto: “Concentration on a medium of communication implies a bias in the cultural development of the civilization concerned either towards an emphasis on space and political organization or towards an emphasis on time and religious organization” (2007: 196).

cuestionaron la adecuación de los modelos y la realidad social: “there is no direct and simple relationship between communication and effect” (1959: 537). En un intento por reivindicar a la sociología, afirmaban que todo proceso comunicativo está inserto en un sistema social e incluyeron como factor decisivo las distintas influencias a las que el individuo se ve expuesto según su pertenencia a tal o cual grupo. El carácter activo de la audiencia (los receptores) depende de una constante retroalimentación o *feedback* que recalca de nuevo la interacción y añade el factor experiencia como medio para explicar la comunicación humana.

Ya en 1954, otra figura prominente en la materia, Wilbur Schramm, a quien se le puede atribuir el título de comunicólogo, había señalado que la retroalimentación es un mecanismo con el que la fuente y el destinatario regulan el flujo de la comunicación; mientras que el sonido es la distorsión o errores que se producen en el intercambio. Para que los mensajes sean exitosos, según Schramm, deben ser diseñados y entregados de forma que llamen la atención, que satisfagan necesidades y hagan uso de la experiencia o conocimientos previos de las partes involucradas. Queda entonces como primer requisito para el diálogo y la interpretación, un lenguaje en común (1954: 13-7). A esto hay que añadir las recientes contribuciones de Ma. Victoria Escandell, quien desde el punto de vista de la lingüística –y en especial de la pragmática–, considera bastante simplista pensar que el éxito de la relación emisor-receptor se sostenga exclusivamente del manejo correcto de un código en común, ya que “la identidad de los interlocutores es, en muchos sentidos, un factor esencial, que determina muchas elecciones lingüísticas” (2005: 17); por lo que las propiedades de los participantes y la relación entre ellos añaden información sobre el entorno en general, y la situación precisa.

A finales de los 50's, Joseph Klapper indagaba acerca del grado de conocimiento alcanzado sobre los efectos de la comunicación de masas. Sus planteamientos desconfiaban del poder de los medios en la modificación de conductas a nivel social e individual. Es cierto que las convenciones en la comunicación dependen de las propiedades y la dinámica del grupo que las gestiona; y también que la transmisión de un

programa ideológico o sistema de pensamiento promovido por un grupo requiere de la destreza para diseminar sus creencias y movilizar sus acciones.<sup>20</sup> No obstante, la posición de Klapper reconoce el poder de los medios, pero no los hace causa única y suficiente de los efectos en la audiencia. El carácter situacional en cada acto comunicativo considera otros factores e influencias mediatizadoras. El acto comunicativo reforzaría así, ciertas condiciones preexistentes, y el efecto directo en el individuo estaría determinado por un lineamiento-razonamiento anterior al acto. Esta relativización contempla “the respondents not as randomly selected individuals each exchangeable for the other, but rather as persons functioning within particular social contexts” (Klapper 1957: 471). De nueva cuenta, las tareas de discriminación y de selección de contenidos en función de experiencias anteriores al proceder de los medios, llaman la atención sobre el acto de recepción. La trascendencia del trabajo de Klapper –al que se sumaron Schramm y Raymond Bauer– fue la ratificación de que los estudios de caso sobre los efectos de los medios comunicativos son un reto, debido a lo complicado que es su cabal descripción (Otero 2004: 15-26).

Otro destacado investigador canadiense, Marshall McLuhan, en la línea de su profesor Harold Innis, puso en boga la comunicación de masas y legitimó el área como un campo de estudios con gran futuro y validez. La *Galaxia Gutemberg* (1962) explora la hechura del hombre tipográfico y las consecuencias de la extensión de la imprenta a inicios de la era moderna. La creación de un público conectado a través de la palabra impresa se caracteriza por una intensa acentuación del aspecto visual con respecto a los otros sentidos. El libro de McLuhan dejó en claro que los medios masivos de comunicación tienen el potencial, por un lado, de transformar eras; y, por otro, de replantear en sus usuarios la organización del tiempo y del espacio, así como la conciencia de sí mismos como individuos y como grupo.

Hacia finales del los años 60, el desarrollo teórico que nos ocupa tuvo una nueva aportación en la pluma del ingeniero y sociólogo francés Abraham Moles. La

---

<sup>20</sup> Al respecto, el sociólogo norteamericano Neil Smelser, confirma que el primer paso para promover un sistema de pensamiento (“norm-oriented movement”), es el control de los medios de comunicación (1971: 286).

*Sociodinámica de la cultura*, integra los avances en la teoría de la información y los estudios sobre las sociedades de consumo post-industriales. Para Moles, un ciclo-socio-cultural es la consecuencia de una política ejercida sobre los medios que difunden (orientan, filtran y manipulan) una determinada cultura. En esa dinámica, continúa Moles, intervienen la información, el medio portador, un pequeño grupo de individuos que regulan el flujo (identificados como creadores) y un macro grupo conformado por el grueso de los receptores; es decir, toda una serie de sistemas y subsistemas en donde los mensajes circulan hasta completar los procesos comunicativos y cumplir con unos objetivos predestinados (Moles 1978: 95).

El ya antes citado George Gerbner ofreció a mediados de los años 80 una definición general en donde se hallan elementos clave –ya incluidos en trabajos anteriores–, pero organizados de tal forma que promueven una descripción simple, mas no simplista, del fenómeno social:

Communication is interaction through messages. Messages are formally coded symbolic or representational patterns of some shared significance in a symbolic context called culture. Culture itself may be conceived as a system of messages through which we define and regulate social relationships. (Gerbner 1986: 252)<sup>21</sup>

Para ese entonces era ya reconocido el rol decisivo que juega la comunicación en la construcción de comunidades y en la imagen del individuo. El recorrido hasta ahora realizado sirve como base para una conceptualización de tan vital acto; sin embargo, retomo las advertencias de Armand y Michèle Mattelart, para quienes quedarían siempre elementos pendientes ya que “la noción de comunicación abarca una multitud de sentidos” y tiene el agravante de que al sumarse tecnologías, se incorporan nuevas prácticas que modifican el tema y su consecuente definición (1995: 9).

Finalmente, repaso la investigación de los comunicólogos David Kaufer y Kathleen Carley, quienes explican que cada acto de comunicación es una transacción que depende

---

<sup>21</sup> Es posible encontrar un eco de estos acercamientos en la antropología evolutiva propuesta por Peter Richerson y Robert Boyd, para quienes “culture is information capable of affecting individuals’ behavior that they acquire from other members of their species through teaching, imitation, and other forms of social transmission” (2005: 5).

en gran medida de la localización del comunicador respecto al receptor, quien recibirá los efectos de tal intercambio. El ciclo de la comunicación genera regularidades que llevan a la detección de patrones dentro de un conjunto de elementos que interactúan en una ecología. Centrarse en ese ciclo, prosiguen Kaufer y Carley, permite explorar las continuidades entre el contenido y el contexto de la transacción; entre la información comunicada y el camino de difusión por el que ese intercambio influencia a otros posteriores; y entre las pequeñas acciones que los comunicadores realizan durante el acto y la configuración de macro-estructuras que esas transacciones generan a lo largo del tiempo y que permiten mayor circulación de información (1993: 1-18).

Entonces, el examen de un sistema social (con toda su estructura) se efectúa al identificar las unidades centrales de comunicación que lo componen. Desde este punto de vista se observan las condiciones –lingüísticas y extra-lingüísticas– bajo las cuales la comunicación consigue una comprensión que promueve más comunicación y permite la reproducción de sus participantes como sistema social en donde todos los elementos interactúan. Dicho sistema, ya sea en un sub-grupo o pequeñas comunidades a una escala menor (como una familia) o en una más amplia (como una corporación multinacional), produce y organiza formas peculiares de comunicación que podrán ser distinguidas/decodificadas por sus miembros y bajo sus propios límites, definidos en términos de alcance y distribución.

El fenómeno de estandarización que las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) promueven sobre los modos de acción/comportamiento y pensamiento/ideología integra al individuo a una cierta población. Las TIC se refieren a los avances tecnológicos dados por la informática (ordenadores), telecomunicaciones (redes, Internet, telefonía) y las tecnologías audiovisuales (los mas-media, realidad virtual), que facilitan la comunicación a distancia. Las oportunidades y beneficios que otorgan son múltiples: favorecen el aprendizaje cooperativo; desarrollan nuevas habilidades, generando capacidades de razonamiento, creatividad y comunicación; distribuyen conocimiento y nuevas formas para su construcción; además, crean y promueven las relaciones interpersonales por medio de redes sociales. Actualmente el uso de las TIC ha sido masificado, al punto de que es difícil concebir la comunicación sin el empleo de



dispositivos electrónicos que nos conectan con otros de forma más económica, en tiempo real y a gran distancia.

Existe una relación directa entre los avances tecnológicos y la actividad mental de sus usuarios. Esto lleva hacia el desarrollo de un sistema de comunicación que se conecta a través de un lenguaje integrado por la distribución de mensajes (palabras, sonidos e imágenes) que se acomodan “a los gustos de las identidades y temperamentos de los individuos” (Castells 2008: 32). El manejo de las TIC dispara su comprensión técnica y posibilita lo que Manuel Castells denominó en 1996, la “sociedad red”, en la que una conexión entre nodos centrales y fijos que, a pesar de las limitaciones humanas respecto a su medio ambiente y desarrollo tecnológico, comparten información y entran en contacto dentro de un sistema de ideologías mayor. Las redes informáticas se superponen a las sociales y tienen la capacidad de crecer exponencialmente, creando nuevas formas y canales de comunicación.

Así que ha llegado el turno de considerar en particular a las redes sociales, partiendo de la convicción de que el concepto de red constituye un útil instrumento para generar nuevas perspectivas, para profundizar o ampliar los conocimientos en los diferentes temas de estudio o, como mencionan los historiadores económicos Antonio Ibarra y Guillermina del Valle Pavón en un número monográfico de *Historia Mexicana* dedicado al tema, las redes sociales brindan “una nueva mirada sobre viejas incógnitas” (2007: 717).<sup>22</sup>

Estas líneas tienen el objeto de explicar lo que entiendo por red social a partir del compendio y síntesis de varios estudios, y, en cierta medida, de plantear una reflexión sobre su uso e implicaciones del análisis en la esfera social. Es curioso que en la historia del desarrollo conceptual de las redes existe una relación simbiótica entre teoría y método, que a su vez, es la base del desarrollo de técnicas tanto para la aplicación del método como para el refinamiento de la teoría. El “Capítulo 5: red social y cultural de

---

<sup>22</sup> También en este año los mismos investigadores editaron un libro con ensayos historiográficos sobre las *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX* (2007). En la misma tónica, pero al otro lado del Atlántico, en la Universidad Pablo de Olavide en Sevilla, Bartolomé Yun-Casalilla recopiló trabajos acerca de *Las redes del imperio: élites sociales en la articulación de la Monarquía Hispánica, 1492-1714* (2009).

jesuitas en Moxos”, expone a detalle cuestiones metodológicas, técnicas y de modelación, buscando que la palabra o concepto quede mejor desarrollado con el objeto de estudio, así como con sus distintas visualizaciones.

Una red social está definida por un conjunto de actores (individuos o grupos sociales) y diferentes tipos de relaciones entre ellos (amistad, parentesco, paisanaje, estatus, sexual, comercio o política).<sup>23</sup> Esta definición, un tanto somera, es un buen comienzo que irá robusteciéndose en la medida en que los conceptos sean explicados. La perspectiva en red exige y legitima el trabajo empírico, los estudios de caso y una Historia interpretativa que parte de la correcta descripción del contexto.<sup>24</sup> Este acercamiento permite un nuevo parámetro de respuesta hacia preguntas de las Ciencias Sociales y de comportamiento a través de definiciones formales de aspectos sobre política, economía o medio ambiente, las cuales pueden ser expresadas por medio de patrones o regularidades en las relaciones de las unidades que interactúan en el entorno seleccionado. La presencia de estas regularidades puede ser referida como estructura y las cantidades que la miden son las variables estructurales.

La manifestación de la diversidad inherente a las muchas sociedades y a las formas distintivas con que sujetos, objetos y culturas se interrelacionan y asumen sus roles pueden ser interpeladas por medio de su proyección en redes. Esta perspectiva ofrece escalas de detalle que no se creía que fueran posibles de alcanzarse y mucho menos de visualizarse. Las respuestas que el análisis de redes ofrece son principios de organización que bogan por ser universales, sin descartar nunca las variantes particulares, como el de los seis grados de separación, los mundos pequeños, la fuerza e importancia de los lazos débiles, las transiciones de fase, la ubicuidad de la ley de potencia, el balance estructural y las relaciones escalares entre las partes y el todo.

---

<sup>23</sup> Es difícil señalar la referencia exacta de la definición. Son varios los teóricos que la han ido formulando y extendiendo, así que remitimos a los especialistas a los que iremos siguiendo y que contienen la cronología detallada sobre la materia: Stanley Wasserman y Katherine Faust, con el manual clásico e insuperable en su momento (1997: 3-4); Peter Monge y Noshir Contractor, quienes reemplazaron a la obra anterior (2003: 16-17); y Stefano Boccaletti y sus colegas con una excelente puesta al día sobre el tema (2006: 251).

<sup>24</sup> Sobre cuestiones metodológicas del ‘oficio del historiador’ y de la opción por una Historia interpretativa frente a otra descriptiva, pueden consultarse las *Reflexiones* de Federico Suárez (1977: 71, 105 y 222).

El análisis de redes parte de la idea de red como fenómeno que engloba una esfera de diversas prácticas; es un método de investigación que describe y analiza a una sociedad a partir del acomodo y formas de vinculación de sus actores; es un tipo de micro-estudio que contribuye al entendimiento de la naturaleza macro de la comunicación social.<sup>25</sup> El análisis está basado en las relaciones entre unidades en continua interacción; o sea, que las relaciones definidas por enlaces entre las unidades son el componente fundamental de la teoría de redes. Los siguientes principios la distinguen de otros acercamientos: los actores y sus acciones son interdependientes; los enlaces entre actores son canales para el flujo de recursos (materiales o no-materiales); los modelos centrados en individuos contemplan al ambiente estructural de la red como un espacio proveedor de oportunidades o restricciones de la acción individual; los modelos conceptualizan la estructura (social, económica, cultural) como patrones de relaciones –de cierta duración– entre actores (Wasserman y Faust 1997: 4).

El concepto de red se relaciona con otras categorías estructurales (sociales o institucionales) como la familia, la empresa o una compañía multinacional; sirve para describir los diferentes tipos de asociaciones, basadas en relaciones de confianza y en un intercambio de servicios o favores dentro de un sistema de reciprocidad que un grupo de personas sostiene de manera continua. Normalmente las relaciones de reciprocidad son asimétricas y dependen de una temporalidad. Al no tomar en cuenta su dimensión diacrónica las redes pueden parecer fenómenos estáticos, imágenes congeladas que no dan una idea clara de su dinámica. Por tanto, hay que estimar que la red no es una estructura fija, sino que está configurada de modo flexible y variable en el tiempo, conforme sus miembros negocian su vinculación iterativamente. El orden y jerarquía de los lazos (o vínculos), así como la firmeza e intensidad de sus nudos (o eslabones) están en cambio permanente. El sociólogo Mark Granovetter, en su multicitado estudio, especificaba que, “the strength of a tie is a (probably linear) combination of the amount

---

<sup>25</sup> Desde el Laboratorio de Redes en el Instituto de Investigaciones en Matemáticas Aplicadas y en Sistemas de la UNAM, sus fundadores presentan otra definición: “el análisis de redes sociales se ocupa del estudio de la estructura de las relaciones entre entidades diversas, apoyándose en la formalización matemática que aporta la teoría de gráficas para su modelación y análisis” (Gil Mendieta y Schmid 2010: 3).

of time, the emotional intensity, the intimacy (mutual confiding), and the reciprocal services which characterize the tie” (1973:1361).<sup>26</sup> Además, existen relaciones que sólo se dan en periodos cortos o de forma inconstante, reactivándose y desactivándose en distintos momentos.

Al combinar diferentes visiones se enfatizan los patrones de comportamiento y los cambios en las relaciones. Los eslabones más importantes se refuerzan mediante mecanismos de unión, formales e informales (desde el compadrazgo hasta el patrocinio institucional). La utilización del armazón teórico sobre redes facilita el trazado empírico del conjunto de relaciones en que se ven envueltos los actores sociales, para así reconstruir el uso, aprovechamiento e instrumentalización de las estructuras e instituciones a su alcance. La cohesión, la confianza y la reciprocidad de la red están sin duda ligadas a diversos objetivos materiales que un grupo de personas persigue, como por ejemplo, un negocio, la reducción de costos, seguridad o el mantenimiento de un canal de comunicación. Una red, basada en confianza mutua, depende de convenciones y reglas lo suficientemente sólidas (al menos en su interior); es decir, para sus miembros. Una red que persiste en un tiempo prolongado tiene la habilidad para crear sus propias leyes. Es común que una red, sea ésta entendida como un conjunto de prácticas o una estructura social, sólo funciona –y esto tiene relevancia– a raíz de la aceptación y el compromiso de los participantes respecto a normas y discursos ya existentes, validados por antiguos miembros, dando así un sentido de longevidad, identidad y pertenencia.

Por tanto, una red tiene la cualidad de ser flexible respecto a su constancia, composición, extensión y fronteras; de igual forma posee flexibilidad respecto a los fines específicos que sus integrantes persiguen, pero debe ser conservadora en cuanto a sus reglas. Claro que también existen ciertas fricciones entre sus miembros, manifestación natural de la comunicación (o negociación) que caracteriza a las relaciones sociales de una red. Tales

---

<sup>26</sup> David Krackhardt, especialista en el comportamiento de las organizaciones, sigue las propuestas de su colega Granovetter y de cierta forma, complementa la teoría de los lazos débiles al describir la importancia de los que son fuertes; o sea, los más cercanos, que brindan protección, involucran confianza, afecto y reducen incertidumbre a los miembros de la red en tiempos de crisis o de cambio radical (1992: 216-39).

conflictos amenazan a los lazos de solidaridad; por tanto, el objetivo de los valores, restricciones y reglas es limitarlos al mínimo.

Si nos remontamos a los orígenes del estudio de redes encontraríamos un amplio listado de formulaciones emparentadas en el ejercicio de afrontar vastos repositorios de información, distintas instancias de comportamiento (según el número de individuos) o modelos con multitud de parámetros, así como sus respectivas fases combinatorias. La integración no es lo que caracteriza al estado de la cuestión sobre el tema; la antigua teoría de redes promovida en Manchester (liderada por Max Gluckman) tiene poco que ver con la nueva ciencia de las redes independientes de escala (estudiadas por Albert-László Barabási);<sup>27</sup> sin embargo, sus trabajos están permeados por una pauta en común que resuena en la sociología de Georg Simmel (de inicios del siglo XX), dedicada a las escalas micro de interacción social y asociaciones humanas.

Lo que aquí interesa del trabajo de Simmel es el análisis de los componentes de las relaciones interpersonales. Para el sociólogo alemán, los sujetos están influidos por las estructuras sociales; las relaciones son un intercambio –requisito para la comunicación– y, “el intercambio es la acción recíproca más pura y más elevada de las que componen la vida humana, en la medida en que ésta ha de ganar sustancia y contenido” (2002: 113). Por medio de procesos de asociación, prosigue Simmel, los intereses particulares de los individuos se materializan, motivan y dan fuerza a cada unión. “Para satisfacer tales impulsos y para alcanzar tales propósitos, resultan las innumerables formas de la vida social: todos los con-un-otro, para-un-otro, en-un-otro, contra-un-otro y por-un-otro” (2002: 195). En todo tipo de interacción social los actores están conscientemente orientados unos hacia otros y por tanto, necesitan tener a sujetos complementarios –aunque sea en posiciones contrapuestas– para poder existir como tales, y de aquí que Simmel dedicara varias páginas a los aspectos cuantitativos de las relaciones, sean éstas formadas por diadas o triadas (1950: 145-69).

---

<sup>27</sup> Véase el trabajo del antropólogo argentino Carlos Reynoso, de la Universidad de Buenos Aires, sobre las redes libres de escala en las Ciencias Sociales (2008).

A mediados de la década de 1970 y bajo el enfoque de la difusión de innovaciones en la investigación de la comunicación, encontramos un libro que enlaza los dos temas de esta sección. El capítulo sobre “Communication Networks in Organizations”, basado en la teoría de los sistemas abiertos, tiene como unidad de análisis las relaciones comunicativas entre individuos. Everett M. Rogers y Rekha Agarwala revisan sus resultados a partir de dos tipos de investigación de redes: experimentos de laboratorio y mediciones sociométricas, al más puro estilo de Jacob Moreno, quien en 1933 fue el primero en utilizar análisis de redes sociales (llamados sociogramas) para el estudio de la convivencia infantil.

Charles Kadushin reflexiona sobre esta coalición del estudio de redes con las modernas teorías de desarrollo infantil temprano y distingue dos tipos de motivaciones vitales para el comportamiento en red: la seguridad y la eficacia; el primer término corresponde y es generado por las redes de cohesión familiar, mientras que el segundo viene de su separación y atañe a las redes con huecos estructurales (falta de vínculos en la red) que ocurren en diferentes circunstancias a nivel individual y organizacional cuando el campo de acción se va ensanchando. De tal forma, las redes con muchos vacíos producen motivaciones competitivas y empresariales, y las de cohesión producen proyectos cooperativos y propagan un sentido de comunidad y confianza entre sus miembros (2002: 77).

De regreso con el trabajo de Rogers y su colega, ellos parten de la tesis de que los patrones comunicativos se desarrollan a través de flujos de mensajes que pronto se vuelven regulares y que, “communication in an organization is to see it as consisting of a great number of small communication networks, overlapping somewhat and interconnected so as to form a network of networks” (1976: 109). Los procedimientos que recomiendan para el análisis dependen del tipo de acercamiento o el tipo de datos que se han recolectado. Si la unidad de análisis es el individuo se analizan sus relaciones con otros; si son cuestionarios o muestreos se estudia el común acuerdo o las tendencias; cuando son datos informales se puede llegar a intuir las relaciones comunicativas, y si son formales (como datos biográficos) se pueden hacer análisis relacionales. El propósito es determinar cómo las variables estructurales afectan los flujos de comunicación en el

sistema; “network studies depended on gathering data from all of the eligible respondents in an organization or subsystem, or in a sample of organizations or subsystems” (Rogers y Agarwala 1976: 125). Tras una ubicación de los subgrupos (cliques o camarillas), lo siguiente es identificar los roles especializados –ya sea como puntos de entrada (*gatekeeper*), intermediarios (*liaison*), puentes, líderes o actores cosmopolitas–, para después medir los varios índices (integración, conectividad y apertura) y detectar los patrones de comportamiento.

Los teóricos sobre las redes sociales insisten en un par de puntos con el afán de especificar su tarea y menguar los errores. El primero, establece que el análisis estructural no es lo mismo, ni tiene parentesco con el estructuralismo. El análisis estructural ha desarrollado un conjunto coherente de características y principios amparados por un gran cuerpo de trabajos empíricos. Los analistas estructurales han mapeado los nexos entrelazados de organizaciones mundiales en términos útiles y comprensibles y han encontrado abundante evidencia del sentido de comunidad que posee un individuo cualquiera; es decir que, han logrado vincular redes micro de relaciones interpersonales con estructuras macro de los sistemas sociales a gran escala (Wellman 1988: 47). El segundo punto es también lugar común en la literatura especializada y no podía faltar en el número inicial de *Redes*, revista hispana especializada en el tema. Se trata del equívoco uso metafórico del vocabulario de análisis, propio de la perspectiva en red. “Muchas de las personas atraídas por la temática no son conscientes de que se trata de una aproximación estructural al estudio de la realidad social, que exige la formalización de datos y el uso de programas informáticos” (Lozares, *et al.* 2002: 4).<sup>28</sup>

A lo largo del trabajo será importante la cuestión sobre si es la red la que se constituye en la institución, o si es la misma red la que trasciende la organización (en este caso la de los jesuitas) y se sirve de de ella. Podríamos decir que en los objetivos materiales de la organización yace la fundación de la red, pero también es válida la versión en donde la actividad económica es sólo un medio, pero no el fin último que garantiza su existencia;

---

<sup>28</sup> Además de las referencias ya mencionadas, otra aportación en castellano es la traducción y edición de varios artículos que “recogen orígenes, teorías y aplicaciones que han confluído en el análisis de redes sociales”, preparada por Félix Requena Santos (2003: 3).

es decir, el beneficio como justificación del funcionamiento en red o la gestión económica para su sostenimiento y reproducción.

No hay que olvidar tampoco la vinculación de las redes con las esferas de poder y por eso hay que contextualizar el momento en el que la red en cuestión estaba en plena operación. Por medio de éstas se conectan instancias políticas y administrativas con élites que brindan seguridad o patrocinio. Uno se puede preguntar si la red es un actor colectivo o una estrategia previamente diseñada por y en provecho de sus actores, o si es un producto de las fuerzas económicas. La respuesta recae en la interacción o combinación de varias dinámicas, ya que una red suele ser multifuncional; o dicho de otra forma, una que es comercial puede ser también religiosa, una red de migración, de parentesco o artística. Así, el estudio de las redes sociales es un campo de investigación abierto, con metodologías, modelos y resultados aun no definitivos, pero promisorios, que van aportando nuevo conocimiento sobre temas antes visitados. En definitiva, las redes sociales están integradas a las nociones que a varios niveles de abstracción estudian matemáticos, programadores e investigadores en las disciplinas más diversas, entre ellas las Ciencias Sociales y Humanidades.

### 1.3 En tiempos de Reforma y tráfico de impresos

Este tercer apartado reconstruye el escenario histórico que antecede y coincide con el modo de proceder de los jesuitas. Durante los casi 50 años que van de las tesis en contra de las indulgencias colgadas por Lutero en las puertas de la capilla-castillo de Wittenberg en 1517 a la muerte de Calvino en Génova en 1564, surgieron las reformas en contra de la Iglesia Católica. La palabra ‘protestante’ comenzó a utilizarse hacia 1529, cuando ya había sido excomulgado Lutero, para designar a aquellos pueblos que habían aceptado el luteranismo y protestaban ante las prácticas católicas, pero que no estaban en contra de la voluntad de Dios. A los pocos años se le denominó así a todo aquél que no se adecuaba a



la comunión romana. En contraste, la ‘reforma’ en boca de los protestantes buscaba el debilitamiento del poder “espiritual” de la curia en Roma.<sup>29</sup>

En la actualidad, la palabra ‘reforma’ denota y engloba una interpretación del movimiento protestante y sus causas; es decir, expresa el enfrentamiento de lo germánico y lo papal. La Reforma rompió la unidad de la cristiandad, señaló los abusos de la Iglesia como institución y mostró la fragilidad de su discurso oficial, por lo que la restauración parecía algo evidente y necesario. Pero aunque la comunidad católica vio a su Iglesia amenazada y en crisis a inicios del siglo XVI, la devoción de los fieles y su apetito por lo divino aumentaban al tiempo que confirmaban su fe. Las manifestaciones artísticas dan cuenta de ello al individualizar la amenaza en ciertos personajes estereotipados como las brujas, herejes, judíos conversos, profetas e incluso intelectuales humanistas.<sup>30</sup> El programa ideológico reformista planteaba que la búsqueda de modelos de imitación debía ser hecha en la propia *Biblia*, para así frenar el monopolio católico sobre la exégesis e interpretación. Por eso, no son de extrañar las traducciones de Erasmo y de Lutero (*sola scriptura* como única fuente) y el surgimiento de un grupo de religiosos bien educados y dispuestos a educar y restaurar el servicio divino. El ataque reformista se dirigía al papado, a su corrupción e ignorancia, y se extendía hacia la doctrina y a la propia fe católica.<sup>31</sup>

La Reforma católica fue un vasto movimiento –espiritual, moral, político y de renovación eclesiástica– iniciado tras el protestantismo, pero de manufactura independiente y no siempre dirigido contra él. La historiografía católica aprueba el uso de ‘Reforma católica’, en donde existió un giro (y quizá de ahí contra-reforma) al ser auspiciada directamente por el Papa y no por el clero en los bajos niveles eclesiásticos. Este

---

<sup>29</sup> El historiador y fraile dominico Gonzalo Balderas Vega, explica que “Gregorio VII concibe que el poder ‘espiritual’ que representa la Iglesia está muy por encima de cualquier otro poder, muy por encima del poder ‘temporal’ representado por reyes y emperadores, con lo cual sienta las bases que hacen de la Iglesia el mayor poder de Occidente” (2007: 23).

<sup>30</sup> “Un personaje-tipo en la literatura es el equivalente a un estereotipo social; es decir, a una representación mental de un conjunto de características de uno o varios individuos que pertenecen a grupos específicos” (Montiel 2010c: 119).

<sup>31</sup> Para más sobre el tema, véase el trabajo de los renombrados historiadores Eugene Rice y Anthony Grafton (1994: 146-52).

liderazgo reforzó el poder de los monarcas europeos y es un claro ejemplo del entretrejimiento de cuestiones religiosas con intereses políticos.<sup>32</sup>

Su legado más importante fue la emergencia de una doctrina y el estilo de piedad que caracteriza al catolicismo moderno. La Reforma terminó a mediados del siglo XVI con los decretos del Concilio de Trento, aceptados el 13 de noviembre de 1564 por el Papa Pio IV, enfocados a corregir abusos en el seno eclesiástico y a regular prácticas y símbolos iconográficos, pero no a retomar a los protestantes. “By 1560 the religious unity of Europe had been irreparably shattered. For the first time in many centuries, problems of religious choice and conversion became of major concern for ordinary men and women” (Rice y Grafton 1994: 177). Durante las tres sesiones (1545-47, 1551-52 y 1562-63) los Padres de Trento establecieron que la autoridad residía no solo en la escrituras sino en la tradición (incluso la *Biblia Vulgata* adquirió validez). También decretaron que el hombre estaba a salvo por su fe, combinada con sus buenas obras. En la última sesión se reafirmaron las prácticas sacramentales que habían sido atacadas: votos, purgatorio –y de aquí el entusiasmo sacro por la muerte–, invocación de los santos y de las vírgenes, veneración de reliquias e indulgencias.

La exaltación del catolicismo y sus ataques apasionados tienen un correlato en la producción masiva de poesía y de imágenes devocionales. Las figuras literarias de San Juan de la Cruz o Teresa de Ávila promovían –a través del misticismo de sus versos– la restauración de la doctrina, ligando la actividad intelectual con visiones y experiencias religiosas. La Reforma moldeó las normas que un devoto debía seguir durante su servicio y paso por este mundo. Todas estas pautas en beneficio de la curia romana y en contra del cisma católico, constituyen lo que conocemos como la Contrarreforma: propaganda, nuevas órdenes religiosas, el influjo del Nuevo Mundo, censuras de la Inquisición y conflictos internacionales, son pieza clave de este movimiento. La manifestación tipográfica de esta ideología pasó a las prensas como textos reguladores que debilitaron las liturgias locales y regionales para estandarizar el culto según las normas emitidas

---

<sup>32</sup> Véase el interesante trabajo de John O'Malley, quien se pregunta qué hay detrás de estos nombres o etiquetas históricas (2000b).

desde roma: catecismo (1566), breviario (1568), el misal (1590), una revisión sixtina de la *Vulgata* (1592), y el ritual (1614), sin olvidar el primer *Index* de 1558 (Saito 2005: 30).

Los conflictos entre dinastías e intereses religiosos en el siglo XVI forzaron a que los diplomáticos justificaran sus políticas a través de doctrinas que eran imprescindibles para que los objetivos ideológicos a largo plazo tuvieran garantía mediante la autoridad, el poder y la seguridad inmediata. Desde el punto de vista de un sociólogo de la religión, Dean Kelley, quien detalla el crecimiento de congregaciones conservadoras, “power – either military or economic– has been assumed to be the main determinant of history, but power depends upon the ability to mobilize persons around meaning” (1986: 48). La posesión, el reclamo y la explotación de la tierra hallaron justificación en la ley romana que hace del *res nullius* (cosa de nadie) un objeto de ocupación física que invitaba al viaje de exploración y al derecho de propiedad sobre territorios no contemplados por la Santa Sede. Otro caso en el derecho internacional es la ley de las naciones (*ius gentium*), promovida por Francisco de Vitoria, en donde dichas personalidades colectivas gozan de libertad de comunicación, de comercio y de libre circulación entre éstas (Elliott 2006: 12). Si una nación niega estos derechos, basados en la cooperación mutua de las naciones e inherentes al *ius gentium*, atenta contra la razón jurídica internacional y entonces la intervención bélica era permitida.

En el seno de las instituciones imperiales y las sucesiones dinásticas se hallan las raíces de las reformas que en primera instancia tuvieron un mayor impacto en los movimientos religiosos. La escuela del historiador francés Fernand Braudel, la de los *Annales*, dejó en claro que el ámbito de acción de las casas mercantiles, y él se ocupó de las del Antiguo Régimen hispánico, nunca se limitaba a su ciudad, región o reino, sino que era hondamente internacional. Las relaciones con que se hilaba ese mundo fueron redes. El comercio dio una racionalidad económica a las empresas imperiales, y los comerciantes fueron los actores cardinales de su expansión y mantenimiento. Sin embargo, un grupo contemporáneo de historiadores sobre *Redes y negocios globales en el mundo ibérico*, nos advierte que “por la debilidad de las estructuras administrativas de los poderes centrales, los imperios dependieron siempre de la negociación política con los diversos

grupos de comerciantes, grupos que con frecuencia se organizaban corporativamente o en redes informales (o de ambos modos)” (Böttcher, *et al.* 2011: 12).

Daniel Nexon, teórico de las relaciones políticas internacionales, sugiere que la emergencia de una Europa compuesta por territorios soberanos y naciones-imperio se debe más a los cambios en las relaciones económicas y en la forma de hacer guerra que a la introducción de ideas religiosas (2009: 10). Nuevas funciones, privilegios, largos procesos y, sobre todo, las guerras, incrementaron la diplomacia internacional. La tecnología fortaleció la industria militar y marítima, igual que las ambiciones y el deseo de un imperio bajo una sola ideología. Junto a esta progresión se desencadenaron a corto y largo plazo tensiones en cada escenario político entre católicos y protestantes. El impacto de la Reforma y su contraparte en la formación de naciones es equiparable al que tuvieron el intercambio global y los vínculos internacionales. En este periodo “any relatively durable transaction, such as economic exchange, ongoing communication, coercion, and alliance, produces social ties” (Nexon 2009: 42). La estructura de estos lazos –dada por su fuerza, distancia entre nodos, roles y asociaciones– dio origen a una red social y de comercio que descansaba sobre fundamentos religiosos.

El historiador Manuel Lucena justifica el éxito imperial hispánico debido a una constitución elástica y a una preocupación por los efectos artísticos y sociales de la intervención/imposición de la monarquía en la esfera cultural; el consenso, entonces, permitía “acomodar intereses de distintos grupos sociales y éticos” (2004: 33) a través de una red social. El comercio a larga distancia en el circuito atlántico, la guerra global por las rutas marítimas y las tecnologías capaces de dominar o adaptarse a los ecosistemas determinaron gradualmente la globalización del planeta (Lucena 2004: 30).<sup>33</sup> Cada empresa imperial intenta que un centro de poder central asuma la función de coordinar las

---

<sup>33</sup> El antropólogo alemán Ludwig Huber trata del sobreuso de la palabra y pobre conceptualización de la ‘globalización’, sobre la que no hay consenso de contenido ni de significado, y atribuye a ésta varios temas en los que figuran las tecnologías de la información (2002: 9). Él enfatiza el fenómeno de compresión de tiempo y espacio, consecuencia de los medios de comunicación y de transporte. La velocidad de la información permite la conexión entre personas geográficamente distantes. Los efectos no solo son cuantitativos sino también cualitativos en la reproducción cultural, ya que las ideas y los patrones socioculturales del comportamiento también se globalizan gracias a su difusión (2002: 12).

relaciones y acciones de los grupos y regiones dependientes. Podemos pensar al imperio hispánico como un tejido de redes, difícil de estructurar y descifrar, en donde algunas pistas son dadas por la red urbana que articula espacialmente el orden imperial; es decir, una organización jerárquica llevada a cabo alrededor de ciudades funcionalmente diferenciadas: cortes, puertos, puntos de paso o de resguardo. En esta red espacial, conectada y, en cierta medida, controlada por las redes mercantiles circulan, no sólo el capital y los agentes comerciales, sino objetos materiales que son en sí mismos mensajes autónomos.

Sobre este contexto, Fernando Bouza, catedrático en la Facultad de Geografía e Historia en la Complutense de Madrid, ha realizado un esbozo de historia de la comunicación en los Siglos de Oro, enfocado en la voluntad de conocer y crear memoria por medio de voces, imágenes y textos escritos. La memoria, entendida “como un verdadero arte para conocer personalmente y hacer posible el conocimiento ajeno”, permite la concepción de cosas, ideas e individuos. La transmisión del conocimiento, de eventos, sentimientos y pasiones era, como afirma Bouza, “uno de los objetivos principales de la escritura en los siglos XVI y XVII” (2000: 16). La memoria entonces, queda asociada con el registro de lo pasado y es una capacidad o facultad humana atribuida no sólo a la escritura sino a imágenes y palabras habladas que también cuentan con un radio de difusión. La “trinidad expresiva” queda compuesta por el oír, ver y escribir/leer, que durante los Siglos de Oro eran formas válidas para dar a conocer y acceder al conocimiento. La selección de los medios dependía de la práctica del acto comunicativo, “lo que determinaría el recurso a voces, imágenes o textos allí donde era posible”. Las condiciones de la transferencia dependían, continúa Bouza, de “las distintas necesidades que había que satisfacer y con las peculiares características comunicativas o preservadoras que se atribuía a cada una de ellas” (2000: 38-39).

Uno de los elementos constitutivos del comercio transatlántico y que, además, fue el mejor producto que supo satisfacer necesidades comunicativas y adaptarse a las condiciones de transferencia, antes aludidas, fue el libro impreso. Aproximadamente cuarenta años antes del descubrimiento de América el orfebre Johann Gutenberg completó el primer texto fijado con tipos móviles. Tal suceso trajo consigo la

posibilidad de que una cultura pudiera codificar su conocimiento en un nuevo soporte, para después duplicar el material escrito y distribuirlo masivamente a través de ejemplares más allá de sus fronteras. Desde una perspectiva histórica, Elizabeth Eisenstein afirma que el estudio de la imprenta es una parte integral de la historia de la civilización occidental y es comparable al desarrollo de la escritura o al uso de la pólvora y la brújula (1993: 3-11).

El libro impreso como artefacto de reproducción cultural fue rentable para diferentes instituciones que difundieron y lograron propagar su ideología, conocimiento o doctrina; el libro es uno de los objetos que más impacto ha tenido en la historia de la humanidad; cambió la forma de percibir el estado del mundo; su aparición fue un hecho que, sin duda, superó la capacidad comunicativa del individuo y de una sola cultura. Su evolución sufrió un giro drástico a partir del siglo XIII cuando hubo cambios en la producción y distribución, debido, según los historiadores franceses de la escuela de los *Annales*, Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, a las “nuevas estructuras profesionales” (2005: xxi). Si a inicios del siglo XII el papel, traído por los árabes, representaba una menor calidad ante el pergamino, posteriormente su accesibilidad y precio garantizarían su aceptación.

La cadena productiva del texto impreso revolucionó la comunicación. El abismo entre la escritura manual y la tipográfica; es decir, entre la manufactura y la reproducción mecánica halló puntos intermedios en la actividad de los escribas en monasterios (*scriptoria*), los copistas laicos, el duplicado parcial en las universidades (sistema de la *pecia*, pieza o trozo), hasta llegar al dinamismo y gestión financiera de los talleres de impresión. Debido a que la tecnología no siempre se desarrolla de manera homogénea y uniforme, a menudo las técnicas de producción compiten e interactúan entre sí. Los procesos de producción de escritura –la mecánica y la manual–, han coexistido con ligeros conflictos hasta hoy en día. Los archivos son la mejor evidencia del progreso paralelo de varias técnicas de escritura y de los diferentes soportes sobre el que se transcriben los mensajes.

El ambiente urbano de los talleres fue el lugar idóneo para la implementación de nuevas técnicas y equipos (tipos metálicos, papel, tinta oleaginosa, prensas, tornillo)

procedimientos de venta (redes de mercado, alianzas financieras, competencia, patrocinios, catálogos de venta, derechos de autor, géneros literarios), repartición del trabajo (traductor, librero, censor, etc.), acopio-almacenamiento (formación de bibliotecas privadas, reales o eclesiásticas) y el establecimiento de redes sociales (entre impresores o entre el autor y sus virtuales lectores). La relación entre un esfuerzo menor y el incremento en el tiraje dejó a la vista que el concepto de duplicación era el mejor método de producción del material impreso. Así que la demanda de manuscritos, el uso del papel y su bajo costo indujeron la elaboración del libro. A la labor filológica hecha en monasterios (cotejo con los manuscritos) se sumaron centros intelectuales donde muchos copistas desarrollaron la destreza para producir impresos. Panorama semejante es el descrito por Manuel Castells, en su prólogo “La red y yo”, quien reflexiona sobre una serie de acontecimientos que llevaron a una revolución tecnológica que reconfiguró la base material de la sociedad a un ritmo acelerado, con economías interdependientes, con un capitalismo flexible, cambio en las relaciones de trabajo, “competencia económica global en un contexto de creciente diferenciación geográfica y cultural de los escenarios para la acumulación y gestión del capital” (32: 2008), desarrollo desigual e independencia de las fuerzas productivas de información.

Los hábitos de edición, las nuevas tecnologías,<sup>34</sup> la producción, las políticas de venta, el consumo, la formación del canon, la fijación del alfabeto y el acceso a una enorme variedad de material escrito afectaron, e incluso sobrepasaron, los procesos de aprendizaje, pensamiento, lectura y comportamiento de la época. Además, la estandarización y uniformidad de textos, consecuencias de la industrialización de la imprenta, repercutieron en el lenguaje y en las construcciones mentales de un emergente público lector. Piénsese por ejemplo, en la arquitectura de los ejemplares: prolegómenos, márgenes, notas a pie, referencias y bibliografía, tablas, figuras o grabados, titulación o

---

<sup>34</sup> “We will take the term ‘printing’ to serve simply as a convenient label, as a shorthand way of referring to a cluster of innovations (entailing the use of movable metal type, oil-based ink, wooden handpress, and so forth)” (Eisenstein 1993: 13). Además de la monografía de la citada autora, es también imprescindible el estudio de David Kaufer y Kathleen Carley sobre la influencia de la imprenta en la organización sociocultural.

enumeración de páginas, logotipos, puntuación, catalogación e índices, interactuaban todos juntos por primera vez con el usuario.

La demanda de ejemplares en el entorno universitario de Salamanca fortaleció “un gran consorcio de librerías, cuya actuación trasciende las fronteras del mercado nacional del libro” (Mano González 1998: 23). A principios del siglo XVI el mercado peninsular de impresos presentaba un notable incentivo que consistió en la apertura hacia el Nuevo Mundo. La llegada masiva del oro y la plata americanos a España “reactivó la economía estacionaria por el aumento de liquidez, y por la creación de excedentes monetarios que facilitaban la compra de bienes en activos reales y financieros” (Mano González 1998: 39). Los apuntes de Febvre y Martin sobre el consumo de libros de esparcimiento, de uso cotidiano o de “vulgarización o de distracción” complementan este contexto, en donde dichos ejemplares trascendían el interés de particulares y grupos de profesionales (gente letrada) para ir consolidando un naciente público lector con un gusto por “libros ‘literarios’, obras accesibles de edificación moral, novelas, traducciones, etcétera” (2005: xxxi).

Otro tema bastante visitado y de suma importancia para la monarquía hispánica fue la experiencia americana. Aunque la tradición oral participó en la descripción de los nuevos parajes, fue la movilización de los impresos, sobre todo, la que registró, dio contexto y catalogó un entorno hasta entonces desconocido. Irving Leonard, al examinar los documentos de envío desde Sevilla evidencia la enorme cantidad de volúmenes enviados a las Indias hacia 1560 e identifica cerca de 1,500 títulos de tema religioso, un total del 75-80% de las cargas en total (1933: 263-81). El estudio de Carlos González Sánchez sobre los medios de difusión de la cultura occidental en las Indias, describe a las prensas tipográficas como “artilugios de efectos imprevisibles que, al lado de los hombres, los cañones y las velas, protagonizaron la exploración de los mares y la conquista de nuevas geografías” (1999: 22). Entre esos efectos es posible enlistar el surgimiento de corrientes intelectuales, géneros y gustos literarios en ambos lados del Atlántico.

Además de las repercusiones materiales y económicas del fuerte tráfico de libros entre los territorios hispánicos, la circulación y generación de conocimiento también merece



mención. El negocio e intercambio cultural en la carrera de Indias, detallado estadísticamente por Pedro Rueda Ramírez, profesor en la Facultad de Biblioteconomía y Documentación de la Universidad de Barcelona, asienta datos sobre años de envío, personas que registran el embarque y personas que lo acompañan a su destino final, precios y cuentas monetarias, navíos, destinos, número de libros; lo que demuestra la pujanza del comercio atlántico (2005: 480-503).<sup>35</sup>

En los virreinos sudamericanos la imprenta se estableció en Lima 50 años después que en México y una de sus primeras obras (hacia 1584) fue la *Doctrina christiana, o catecismo trilingüe en español, quechua y aimara*. Desde otro contexto, uno tan opuesto como el protestante, el medievalista Michael Clanchy expone un paralelismo entre la recurrencia (y circulación) de grabados en donde *El libro de las horas* sirve de vínculo entre la Virgen María y el Niño Jesús, así como el de Santa Ana enseñando a leer a su hija, con la expansión de la idea del aprendizaje y competencia de lectura. Para él, “the really significant point is not the proportion of the population which could read (in whatever sense), but the fact that the dynamic of literacy was religious” (1993: 13). Los rudimentos de la alfabetización (*literacy*) descansan en el rezo y oración individual o colectiva. Para los siglos XVII y XVIII, “in South America and parts of Asia, Jesuits and other Catholic missionaries were pioneering literacies for reading scripture in non-Latin vernaculars” (Clanchy 1993: 14). Las publicaciones trilingües en Perú responden a una campaña de homogenización lingüística y fijación de recursos, tanto retóricos como estéticos, que le dio al quechua y aimara el rango de lenguas literarias, aprendidas por misioneros y enseñadas en los claustros universitarios. La evangelización por medio de estas lenguas, también llamadas ‘generales’, corrió a la par de su desarrollo e implementación en ámbitos administrativos y de impartición de justicia.

Las licencias, censuras y prohibiciones de las impresiones fueron piedra de toque en el comercio transatlántico de libros. Para 1569 el tribunal del Santo Oficio en Perú y en la

---

<sup>35</sup> En este sentido, pero con un caso en particular, Raquel Chang Rodríguez ya había hecho mención al “productivo comercio de libros con las Indias de la familia Cromberger”, que estimuló la competencia y “despertó la ambición de libreros sevillanos interesados en participar de las ganancias derivadas del abundante mercado americano” (1978: 9).

Nueva España estaba en pleno funcionamiento. Paralelamente, pero en la sede romana, el Papa Pío V promulgaba un listado de normas e índices que regulaban el paso por las prensas de ciertos contenidos y temas concretos. El *imprimatur* era la sentencia aprobatoria, un visto bueno que le permitía al texto atravesar fronteras (Ramírez Alvarado, 2005: 258). Sin embargo, por más control que las autoridades estatales y eclesiásticas impusieron en el negocio, las revisiones aduanales efectuadas a los barcos con destino a las Indias fueron el resquicio para que algunos impresos indexados en las listas del Santo Oficio hallaran puerto en territorios americanos<sup>36</sup>. María Ramírez Alvarado, en su artículo sobre la historia del papel y la imprenta en el Continente Americano, entrevé una relación entre tanta prohibición, la circulación de ejemplares censurados y “los graves riesgos a que se exponían los poseedores de los libros prohibidos en caso de denuncia”, con el germen de las independencias (2005: 259).

Las iniciativas y requerimientos legales para que un libro pasara por las prensas dependía del empleo de redes comerciales, relaciones familiares y contactos profesionales entre el gremio para colocarlos y obtener dividendo. En el comercio trasatlántico de libros un autor podía hacer el registro directamente, o bien enviarlo a un intermediario en Sevilla para que éste completara el trámite necesario y lo hiciera llegar a su destino americano.<sup>37</sup> En ocasiones la escritura por encargo o el patrocinio de órdenes religiosas sobre algún material en específico, limitaba, al mismo tiempo, el consumo del impreso; por lo cual esas mismas instituciones necesitaban de sus propios circuitos de distribución que facilitarían la salida y arribo de los libros. Los colegios, y en especial los jesuitas, eran los centros de acopio y puntos de difusión por excelencia.

---

<sup>36</sup> Al respecto de la navegación entre España y las Indias, prácticas (monopolios, políticas navales, intereses privados, etc.) e instituciones comerciales como la Casa de la Contratación, véanse los ensayos recopilados por Antonio Acosta Rodríguez, Adolfo Luis González Rodríguez y Enriqueta Vila Vilar (2003).

<sup>37</sup> Al respecto Pedro Rueda Ramírez pone el ejemplo de Juan Alonso Suárez, que se declara licenciado, residente y abogado en la Corte, que hace llegar a Francisco García de Laredo, jurado sevillano, un lote de 40 libros de leyes; ahí este último los registra para que lleguen a Lima donde importantes mercaderes (mas no libreros) se encargarán de venderlos y remitir a nombre del licenciado español (2005: 160).

## 1.4 Estado de la cuestión

El material bibliográfico recopilado –casi 300 entradas– sobrepasa su posible articulación en una reseña cronológica, así que el siguiente estado de la cuestión sobre el estudio de las misiones de la Compañía en el oriente boliviano está agrupado de forma temática, de manera que sobresalen tres núcleos principales: historiográfico, filológico y de temática diversa. Así, aquí enlisto las aportaciones más relevantes sobre la empresa misional en el actual Departamento del Beni en Bolivia, antiguamente dependiente de la Provincia Jesuítica del Perú. En el tercer y cuarto capítulos haré uso de los trabajos o notas referentes a los medios de comunicación que lograron transformar el ambiente social y cultural en la región, incluso antes del contacto con los conquistadores españoles.

El grueso de contribuciones que componen el estudio de la empresa misional en Moxos permite que nuevas perspectivas y propuestas sean planteadas sobre la base documental de las investigaciones históricas, etnográficas, antropológicas y arqueológicas. Quizá el mayor problema de la vasta bibliografía sobre el tema es la fiabilidad de las fuentes de consulta, la discrepancia en el rigor de la investigación y la repetición de algunas imprecisiones que intentaremos salvar.<sup>38</sup>

El estudio formal sobre la Misión de Moxos sólo pudo comenzar al existir una base documental de suficiente extensión y fiabilidad. El Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia (ABNB) es el repositorio fundamental para las reducciones. A finales del siglo XIX, durante su administración como director, Gabriel René Moreno recopiló la primera colección de documentos de la región y la publicó en Santiago de Chile. El *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos* es una obra esencial, sobre todo, para los años después del extrañamiento (1888, reeditado en La Paz en 1973).<sup>39</sup> La solidez documental de la

---

<sup>38</sup> Entre las más frecuentes destaca la equiparación de la Misión de Moxos con la de Chiquitos. Si bien las dos comparten similares condiciones ambientales y algunas metodologías funcionan para ambas, el hecho de que las primeras dependían de la Provincia Peruana y las segundas de las de Paraguay, condiciona el tratamiento histórico y político de cada una (Barnadas 1984a: 136).

<sup>39</sup> Sobre los documentos del *Catálogo*, Carlos Prince publicó el *Bosquejo de la literatura peruana colonial*, que incluye fuentes jesuitas sobre Moxos (1910); Georges Desdevizes du Desert preparó un esbozo historiográfico de las zonas misionales (1918); Humberto y José Vázquez-Machicado escribieron varios artículos sobre el oriente boliviano (ed. en 1988); y Enrique Finot dio a conocer su *Historia de la*

*Historia de Moxos*, de José Chávez Suárez, la convierten en otro bastión para la historiografía de las misiones (1944, reeditada en 1986). Por su parte, el norteamericano David Block realizó una guía de “Fuentes para la historia de Moxos” (1995), complementada por manuscritos y material de archivo enlistado por los jesuitas Bernardo Gantier y Antonio Menacho (2003). Por último, merece mención en estas bibliografías la del P. Javier Baptista Morales, bastante completa a pesar de no ser utilizada en el cuerpo su artículo del 2007 (59-68).<sup>40</sup>

En el quehacer historiográfico la pesquisa y ubicación archivística promueven la difusión y lectura de fuentes primarias: crónicas, relaciones, informes, cartas *annuas* y correspondencia institucional o personal, escritas por los jesuitas que se aventuraron por las tierras bajas al este del Cuzco, como el pionero Gerónimo de Andión en 1595, los primeros Padres que hicieron la entrada definitiva (Pedro Marbán, Cipriano Barace y el Hermano Joseph del Castillo), o los “historiadores oficiales”, que construyeron con su pluma la imagen pública del proyecto en Moxos a partir de su trabajo de campo en las misiones, como Diego de Eguiluz (quien llegó a ser Provincial del Perú), Diego Francisco de Altamirano (visitador y Provincial de Paraguay), Juan de Beingolea y Francisco Javier Eder (Barnadas 1985: xxii, Block 1980a: 288). Otro tipo de fuentes son las escritas por autoridades civiles (gobernadores de Santa Cruz), eclesiásticas (prelados cruceños, como el obispo Pablo de Olmedo) o militares que visitaron las misiones en la

---

*conquista del oriente boliviano* (1939). Sobre el momento de la expulsión y el periodo inmediato a éste, hay trabajos que analizan el acontecimiento de forma exclusiva: Rigoberto Paredes (1943); René Moreno (1973: 11-59); Guillermo Furlong (1954); Uacury Bastos (1974); Inmaculada Cárdenas (1977); Ernesto Maeder (1988); y José Luis Roca (2007).

<sup>40</sup> La historiografía moderna de las misiones de los jesuitas en Bolivia cuenta con varios exponentes: Vicente Sierra (1944: 169-75); Leandro Tormo Sanz (1956, 1972, 1976); José de Mesa y Teresa Gisbert (1964, reeditado en 1981); Finot (1964); Hernando Sanabria (1973: 55-68, 1975); Thierry Saignes (1976); Alcides Parejas Moreno (1976a, 1976b, 1979); Antonio Menacho (1982); David Block (1986); José María García Recio (1986, 1988); Mercedes Palau y Blanca Sáiz (1989); Baptista Morales (1991, 1995, y su *Blog de Historia de la Compañía de Jesús en América Latina*); Richard Gott (1993: 211-96); Estanislao Just (1995, 1999); Josep Barnadas (1996: 31-32); Francisco de Borja Medina (1997, 2005); Guillermo Pinckert (1999); Franca Calmotti (2000); Roberto Tomichá (2001); Francisco Limpías Chávez (2003); Jean-Pierre Clément (2007); Dietrich Briesemeister (2007); Alexandre Coello de la Rosa (2007); Johannes Meier (2007b); Roy Querejazu Lewis (2008); Massimo Livi Bacci (2010); y, por supuesto, Javier Matienzo y su *Catálogo de misioneros de Moxos (1668-1768)* (en prensa).

época de su esplendor o forzaron la salida de los jesuitas e inventariaron sus posesiones, como el comandante Antonio Aymerich. Además, los testimonios post-jesuitas construyen otra imagen de las misiones ante los ojos de figuras coloniales, como el gobernador Lázaro de Ribera, el capitán de guardias españolas, el coronel Antonio de Alcedo, y republicanos, como José Matías Carrasco, o viajeros del siglo XIX, entre los que destacan el explorador francés Alcide Desalines d'Orbigny, el naturalista alemán Thaddeus Hanke y Keller-Leuzinger. La información contenida en todos estos documentos es la materia prima para la reconstrucción de la red de comunicación jesuita en Moxos que aquí llevo a cabo.<sup>41</sup>

A pesar de todo el material publicado hasta mediados de la década de 1980, el investigador catalán Josep M. Barnadas advertía de que las reducciones jesuitas de

---

<sup>41</sup> Enlisto aquí las fuentes históricas más sobresalientes: *Arte de la lengua moxa, con su vocabulario, y catecismo*, de Marbán (1701); *Relación sumaria de la vida y dichosa muerte del P. Cipriano Barace, muerto a manos de bárbaros en la Misión de los Moxos*, escrita por Antonio de Orellana (1704), traducida en parte en las *Letras edificantes et curieuses* (1711-1713); y en *The Travels of Several Learned Missioners of the Society of Jesus into Divers Parts of the Archipelago, India, China, and America* (1714: 230-54); “Carta del P. Stanislaus Arlet al General de la Sociedad, sobre una nueva misión en Perú. Sept. 1, 1698” (ed. John Lockman 1743: 93-101); carta del misionero J.A. Niel al rector del Colegio de Estrasburgo sobre la Misión de Moxos, fechada el 20 de mayo de 1705, recopilada en las *Cartas edificantes y curiosas V* (ed. Diego Davin 1754: 133-53); los “Inventarios de los bienes hallados en los pueblos de misiones de la Provincia de Mojos” (ed. Francisco Javier Brabo 1872); *Arte de la lengua de los indios baures de la Provincia de los Moxos*, de Antonio de Magio (ed. L. Adam y C. Leclerc 1880); *Historia de la Misión de Mojos en la República de Bolivia*, de Eguluz (ed. Enrique Torres Saldamando 1884); *Historia de la misión de los Mojos*, de Altamirano (ed. Manuel Ballivián y Enrique Torres Saldamando 1891, reeditada en 1979); “Estado temporal de la Provincia del Perú”, redactado por el P. Francisco de Larreta en 1748 (1900); *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia* (ed. Ballivián 1906); segunda parte del Tomo X del *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia* (ed. Víctor Maurtua 1906); *Viaje a la América meridional, realizado de 1826 a 1833*, de Alcide d'Orbigny (ed. Alfredo Cepeda 1945); cartas, catálogos e información biográfica de misioneros (ed. Pastells y Mateos 1912-1949); correspondencia personal de misioneros germanos (Lajós Boglár 1955, Mauro Matthei 1969); apéndices documentales del Vol. 3 de la *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* (Vargas Ugarte 1964); *Documentos para la historia del Oriente boliviano, siglos XVI y XVII* (ed. Alcides Parejas Moreno 1982); *Breve descripción de las reducciones de Mojos*, de Eder (ed. P. Pal Makó a finales del XVIII, y trad. Barnadas 1985); documentos y cuadros estadísticos de *Mojos y Chiquitos 1768-1856* (ed. Pablo Macera 1988); *Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú*, de Lázaro de Ribera (ed. Mercedes Palau y Blanca Sáiz 1989); *Mojos: seis relaciones jesuíticas. Geografía, etnografía, evangelización 1670-1763*, con textos de Julián de Aller, Alberto de Quintana, Beingolea, Altamirano y Marbán (ed. Barnadas y Plaza 2005); *Poblando el cielo de almas: las misiones de Mojos: fuentes documentales (siglo XVIII)* (ed. Javier Lozano Yalico y Joan Morales Cama 2007); *Documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja* (ed. Catherine Julien 2008); *Bibliotheca Boliviana Antiqua: impresos coloniales (1534-1825)*, preparada por Barnadas (2008); y, finalmente, transcripciones digitales disponibles en el *Centro de Documentación Santosnoco*, que conforman lo que Emir Iskenderian, técnico del proyecto, denomina “los clásicos de la literatura sobre Moxos”.

Moxos no habían encontrado a su gran historiador y que solo existían indicaciones diversas en varias obras. La tesis de doctorado del bibliotecario David Block, *In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos, a Tropical Frontier, 1550-1767*, presentada en 1980 en la Universidad de Texas, era en la opinión del catalán, “fruto de amplia búsqueda archivística no siempre afortunada”, aunque Barnadas también reconoce que era la guía más sólida a disposición del investigador al momento en que todavía faltaba el catálogo de misioneros y el cuadro de la evolución demográfica de la zona (1985: xxxi).

En la siguiente década, en 1994, la Universidad de Nebraska publicó la obra de David Block, *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise and Secular Policy in Moxos, 1660-1880*, con la que su autor lograba extender su estudio etnohistórico sobre los primeros años del contacto español con la gente nativa de la Amazonía, yendo hacia una reconstrucción puntual de dos siglos de incursiones en Moxos por parte de los conquistadores hispánicos que buscaban oro y de los misioneros jesuitas que procuraban almas. En mi opinión, estos dos académicos, Block y Barnadas – quien además tradujo el libro del primero, *La cultura reduccional*, en 1997–, son los que portan el título de “grandes historiadores” de la Misión de Moxos.

Evidentemente, su trabajo no es un esfuerzo aislado, sino que ambos han sabido aprovechar en sus diferentes publicaciones, las aportaciones de otros colegas e investigadores con el mismo interés. Ejemplo de ellos son los ensayos recopilados por Juan Siles Guevara con motivo del *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuitas en Bolivia*, celebrado en Trinidad en octubre de 1987, de cara a la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América.<sup>42</sup> Actualmente, es posible agrupar en diferentes rubros el conocimiento disponible sobre el régimen jesuita en Moxos, ya sea desde la perspectiva tradicional de los historiadores pertenecientes a la

---

<sup>42</sup> El mismo editor reconoce que aunque el nivel y los enfoques son variados, la colección “constituye el primer aporte colectivo para el conocimiento histórico de una de las más importantes regiones bolivianas” (1987: 7). Sobresalen los trabajos que aportan información sobre las fuentes documentales (Arze Aguirre, Saignes); las culturas nativas y el medio (Pinto Parada, Becerra Casanovas); los jesuitas y sus misiones (Antonio Jesús de Jaureguizar, José María García Recio, Teresa Gisbert); y la “Crónica de un día en San Ignacio de Moxos” de Fernando Cajías de la Vega; así como las líneas que Eduardo Arze Quiroga dedica al intento de comunicar la ciudad de Cochabamba con las misiones de Moxos.

Compañía de Jesús, quienes presentan documentación y narran el desarrollo de sus antiguas provincias y asistencias;<sup>43</sup> o bien desde los estudios más recientes sobre técnicas de agricultura precolombina en épocas de inundación (de los cuales trataremos al inicio del “Capítulo 3”).

Por otra parte, el hallazgo y restauración de partituras (o partes) con música polifónica, así como el actual funcionamiento del Archivo Musical de Moxos y de la Escuela de Música de San Ignacio, han hecho de este tema un área de estudio prolífica para especialistas como Samuel Claro (1969); Dale Olsen (1976); Francisco Lange (1986, 1991); Waldemar Alex Roldán (1992); Piotr Nawrot (1994, 1995, 2000); Andrés Eichmann y Carlos Seoane Urioste (1997); Susana Antón Priasco (1999, 2004); Nawrot, Claudia Prudencio y María Soux (2000); Leonardo Waisman (2004); y Johannes Meier (2007a: 269).<sup>44</sup>

Todos los trabajos hasta aquí mencionados representan horas de archivo, de escritura y de investigación que han producido frutos más que reseñables. El tema muestra vigencia y sigue recibiendo impulsos desde diferentes ámbitos.<sup>45</sup> Cada aportación se suma al objetivo de reconstruir las condiciones en las que prosperó la administración jesuita a lo

---

<sup>43</sup> Véanse los trabajos de Antonio Astráin (1925: 346-71); Francisco Mateos (1948: 464-7, 1949); Rubén Vargas Ugarte (1963-1964, 1967); y Antonio de Egaña (1965: 387-402 y 914-19).

<sup>44</sup> Además de estos, merecen mención las grabaciones de Alain Pacquier y Edouard Pommier (1993); y la reseña de Miguel Frías (2005). Desde otras perspectivas y disciplinas, destacan los estudios etnográficos de Alfred Métraux (1942, 1943); Jürgen Riester (1976); Parejas Moreno (1977); Andrés Pérez Diez (1984); James Olson (1991: 246-7); y Akira Saito (2007); así como los trabajos antropológicos de Walter Hermosa (1986); J. Alcina Franch y Sáinz Ollero (1989); y Gustavo Pinto Mosqueira (2002). De corte sociológico destaca el artículo de Daniel Santamaría (1986); y el libro de Daniela Gaya Abrego (2000). Sobre historia del arte tenemos a José Mariluz Urquijo (1956); Rogers Becerra Casanovas (1984); Fernando Arellano (1988: 289-310); José de Mesa y Teresa Gisbert (2002); Akira Saito (2006); y Víctor Limpías Ortiz (2008); sobre arquitectura y trazado urbano destacan Mario Buschiazzo (1972); Wolfgang Schoop (1981); Teresa Gisbert (1991); I. Frazão de Lima e Costa (1994: 153-56); Ramón y Rodrigo Gutiérrez (1995); Ramón Gutiérrez (2005), y Víctor Limpías Ortiz (2005). El folclore y cultura popular han sido tratados por Becerra Casanovas (1990); Enrique Jordá (1990) y Jorge Cortés Rodríguez (2005).

<sup>45</sup> Como el de la iniciativa privada, representado por asociaciones como APAC que promueven el Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana (véanse las notas de Alcides Parejas Moreno sobre “El patrimonio cultural como factor de desarrollo”, 2006). En el ámbito académico llaman la atención las tesis defendidas (todas en el 2008) sobre la Misión de Santa Rosa de Moxos en un espacio de frontera (Ione Castilho Pereira); las influencias del cristianismo en la zona (Isidro Lasso Varela) y el milagro del catolicismo portable de la Virgen de Loreto (Karin Annelise Velez).

largo de todo un siglo. Cada acercamiento es también una tentativa de recuperación del fructuoso experimento de los Padres de la Compañía en la Amazonía boliviana.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Por último pasamos revista a los libros destinados al público en general: Antonio Carvalho Urey (*Visión del Beni*, 1978); Equipo Pastoral Rural de Moxos (*Historia cultural de Mojos*, 2 vols., 1988-1989); Mariano Baptista Gumucio (*La fe viva*, 1994, reeditado como *Una utopía cristiana del oriente boliviano*, 2003); y Arnaldo Mejía Méndez (*Moxos: simbiosis de leyenda, historia y realidad*, 2002).



## Capítulo 2

### 2 Sistema de comunicación jesuita

...el fin de la escritura, que es suplir la presencia, quanto a la distancia de lugares en el comunicar y tratar las cosas que ocurren con los absentes; y asimismo suplir la memoria, quanto a la distancia de tiempos.

Juan de Polanco, *Del officio del secretario*, 1547.

El núcleo de este segundo capítulo es el sistema de comunicación conceptualizado, gestionado y puesto en marcha, por los miembros de la Compañía de Jesús, orden religiosa fundada a mediados del siglo XVI. La selección de una corporación beneficia la descripción de un sistema de comunicación en particular que operó en un momento y en varias localidades determinadas y que realizó un despliegue de medios para mantener contacto entre sus miembros y llevar su programa ideológico a distintas partes del planeta. Esta decisión permitirá hablar sobre una intención preestablecida por la Orden y regida por pautas estables, que incluso llegan a anteceder al mismo acto comunicativo. Una temporalidad y espacialidad controlables son propicias para verificar la construcción de los mensajes –cifrados en forma de discursos–, así como su distribución, alcances y efectos. Además, se podrán pormenorizar las características de algunos de los medios escogidos y utilizados en el proceso, como el de la palabra impresa.

La comunicación y esfuerzos organizativos no son un fenómeno exclusivo de los jesuitas y por regla se debe evitar el énfasis en la condición única de su organización y movimiento; lo que sí es de subrayar, es la ambición por el registro, que impuso corrientes o formas de gestión en otras órdenes o corporaciones con las que convivía y competía y que actualmente permite su análisis y reconstrucción. Pensemos por ejemplo en el sistema de comunicación a la orden de Felipe II. Al respecto, Geoffrey Parker menciona tres puntos que cualquier intento comunicativo en la época debía de considerar:

first, the prevailing structure of command and control –the means chosen by each government to formulate and achieve its strategic goals; second, the network of communications and intelligence created to assemble information on the prevailing

threats and to overcome the obstacles posed by time and distance; and, finally, the assumptions that inform its strategic vision and influence the selection of its strategic priorities, so that despite the ‘blizzard of problems’ that faced them, they still had ‘time to think straight’. (1998: 12)

La descripción del sistema de comunicación jesuita estará completa cuando se detalle el conjunto de técnicas repetibles que, *strictu sensu*, demandan aprendizaje, elaboración y una práctica profesional que asegura la comunicación entre los elementos.<sup>47</sup> No quedan descartados las dificultades, ineficiencias y fallos del sistema jesuita en la práctica. Mientras que la brecha entre la comunicación real y el modelo abstracto, presentado aquí, puede ser grande, mi propósito es resaltar los elementos organizativos que llevaron a la Sociedad a las cuatro partes del mundo conocido, sin negar la complejidad de sus operaciones en el ámbito práctico.

Debido al crecimiento de la Orden, Juan de Polanco fue convocado en marzo de 1547 por Ignacio de Loyola para ejercer el oficio de secretario (posición antes ocupada por Padres de la talla de Francisco Xavier, Pedro de Ribadeneira y Jerónimo Nadal). Poco tiempo después, Polanco redactó los lineamientos del puesto que atendería durante 26 años y en las primeras líneas, copiadas en el epígrafe, describe el valor y extensión espacio-temporal de la comunicación escrita. Dicho manual, que organiza la creciente labor burocrática del centro de operaciones jesuita, es uno de tantos documentos que ponen orden al sistema de comunicación de la –en ese entonces naciente–, Sociedad de Jesús. Para la década de 1560 los elementos necesarios para el mantenimiento del sistema de comunicación se han convertido en rasgo permanente del aparato administrativo de la Sociedad.

El primer apartado del presente capítulo trata sobre la irrupción a escena de la Compañía de Jesús, fundación, ministerios (confesión, educación, misión, etc.) y fundamentos

---

<sup>47</sup> Ma. Victoria Escandell nos recuerda, en la línea teórica sobre la comunicación del capítulo anterior, que cuando se habla de una actividad gobernada por pautas estables, se pone énfasis en las regularidades, y que “al subrayar el objetivo general de originar representaciones (y no simplemente transmitir las) estamos asentando el supuesto de que comunicarse no es una actividad mecánica de duplicación de contenidos entre dos dispositivos: aunque el código tiene un papel importante (pero no exclusivo ni necesario), la comunicación humana explota siempre la capacidad de relacionar unos fenómenos con otros y de establecer relaciones inferenciales entre ellos” (2005: 40-41).

teológicos (soteriología, por ejemplo) que le permitían recorrer verticalmente las escalas sociales de las comunidades católicas y de las que estaban en vías de serlo. La segunda sección distingue las prácticas de comunicación que la Sociedad de Jesús dispuso; enuncia la forma de su estudio contemporáneo (con al análisis del discurso, en el caso de medios escritos); y, al mismo tiempo, presenta el estado de la cuestión sobre el tema. La tercera parte, complementa la anterior y se detiene en las experiencias de viaje, gestión y voluntad de registro, todo ello fijado gracias a la escritura alfabética. El rol de la letra impresa y del tráfico epistolar dentro de la Compañía, ambos regulados desde los escritos fundacionales, tienen también cabida en este apartado. Finalmente, la última sección del capítulo se detiene en los agentes comerciales de la Orden; o sea, en los procuradores jesuitas que, vistos desde la economía de la religión y gracias a sus estrategias financieras e itinerarios de viaje, fueron determinantes en el fortalecimiento de los enlaces entre todas las casas y miembros dependientes de la Compañía en una escala global (Ricupero 2008: 58).

## 2.1 Los jesuitas, a escena

En el “Capítulo 1” ya apareció la *Galaxia Gutemberg*, en donde Marshall McLuhan repara en el devenir de la imprenta en el mundo moderno. No es nada gratuito que él preste atención al caso hispano en contraposición a una actitud práctica del anglosajón: “the English world understands that print means applied knowledge, while the Latin world has always held print at bay, preferring to use it to enhance the drama of oral disputation or military virtuosity” (1962: 224-25). Para explicar esta postura contradictoria hacia la palabra impresa, MacLuhan recurre a Américo Castro, quien había descrito en *España en su historia*, una estructura axiológicamente inclinada entre la cultura alfabetizada occidental y la oral del mundo árabe oriental.<sup>48</sup> Para MacLuhan, el efecto más espectacular de la imprenta en este mismo contexto fue la campaña militar de Contrarreforma emprendida por Ignacio de Loyola. Su Orden religiosa, la primera desde

---

<sup>48</sup> “Study of the Spanish case offers especially significant light on the diverse effects of literacy as print technology encounters unique cultures” (McLuhan 1962: 226).

que inicia la tipografía, “embodied much visual stress in religious exercises, intense literary training, and military homogeneity of organization” (1962: 226).

Hasta el momento ha quedado delineado el contexto histórico-social de la Orden religiosa más famosa de la Contrarreforma católica. Así que procederemos a estudiar a Ignacio de Loyola y los suyos, quienes mandaron sus preceptos y lineamientos por escrito a la sede papal a mediados de 1539. En septiembre del año siguiente, por medio de la bula *Regimini militantes Ecclesiae*, el Papa Pablo III culminó el largo proceso burocrático y aprobó la *Fórmula del Instituto*, primer esbozo de actividades, laicas y devotas, de cada uno de los militantes de la naciente Compañía de Jesús. La Orden tuvo una organización jerárquica e hizo uso de metáforas bélicas para expresar el control de mando y el compromiso de los “soldados de Cristo” en relación con contenidos sagrados.<sup>49</sup>

La armonía entre lo profano y lo sagrado es una característica natural del modo de actuar jesuita. El *Diario espiritual* de San Ignacio de Loyola, obra mística por excelencia, es testigo de un uso sencillo de la narrativa que fluye junto con los sentimientos del autor y los favores administrativos que iba obteniendo. El orden cronológico demuestra un pausado encuentro con la voluntad de Dios a través de experiencias internas y el ejercicio de la razón guiado por la ayuda de los mediadores (Madre e Hijo). El *Diario* manifiesta un poder de introspección donde convergen la imaginación y la sensibilidad junto con el modo práctico con que se adapta el misticismo de los ejercicios en medio de la vida cotidiana; una vida, en ese momento (2 de febrero de 1544 a 27 de febrero de 1545), llena de gestión política para el bien de la Sociedad: nuevas bulas, comunicación internacional, confesión de nobles, redacción de las *Constituciones*, etc.

---

<sup>49</sup> Harro Höpfl nombra a este tipo de organización jerárquica de los fundadores jesuitas, “sacred or priestly rule” (2000: 315). Varios documentos de la época utilizan el modelo bélico para describir la labor de las principales figuras de la Compañía o de sus misioneros. Juan Eusebio Nieremberg, por ejemplo, en la tercera impresión de la *Vida del glorioso patriarca San Ignacio de Loyola fundador de la Compañía, aumentada con la vida de San Francisco Xavier*, relata cómo “el apóstol de la India” mudó su antigua vida, “y dejando pensamientos de honra, y consideraciones del mundo, comenzó luego como verdadero Soldado de Cristo, a batallar descubiertamente con su cuerpo, que como enemigo más cercano por buena razón de guerra, debe ser el primero acometido y conquistado” (1636: 300r).

La teología de la misión, dada por Cristo, está elaborada con los medios de elección (“discurrir y discernir”), que ejemplifican el modo de proceder del fundador en su *Diario espiritual*. Si “el Hijo primero invió en pobreza a predicar a los apóstoles”, existió antes una confirmación y capacitación del Espíritu Santo, quien había otorgado los dones, uno interior y otro exterior, “dando su espíritu y lenguas los confirmó”. La misión en conjunto es la manifestación exterior de la interacción trinitaria, inspirada por “el Padre y el hijo”, quienes “inviando el Espíritu Santo, todas tres personas confirmaron la tal misión” de los apóstoles, ahora encarnados por los miembros de la sociedad ignaciana (1963a: 321-22).

John W. O’Malley menciona cómo los ideales ignacianos pueden ser traducidos en acción y, específicamente, en movilidad. A la muerte del fundador en julio de 1556, Jerónimo Nadal, miembro de la Sociedad desde 1545, se encargó de difundir los documentos fundacionales tal como debían ser interpretados. Sin embargo, O’Malley enfatiza las aportaciones de Nadal, quien en sus exhortaciones enumeraba los inmuebles de la Compañía, que en ocasiones coincidían en el mismo edificio, pero que se distinguían por sus funciones: colegios, casas de probación y profesas. A estas dependencias Nadal añadía otro espacio de mayor extensión, destinado para el viaje, con estas palabras: “el mundo es nuestra casa”. “The fourth vow thus emerges as a contrast to the monastic vow of stability” (O’Malley 1984: 10). Es entonces que el principio y principal fundamento del que hablaba Ignacio en las *Constituciones* adquiere el sentido de ministerio apostólico, accesible mediante el viaje y la consecuente labor misional.<sup>50</sup>

Los ministerios brindados por los jesuitas –argumentados teológicamente por sus tratadistas, defendidos en las capas más altas y especializadas de la sociedad, enseñados en sus colegios, pero aplicados a toda escala social–, hicieron que el campo de acción de la orden tuviera ecos dentro y fuera de ella; su suministro demandaba sofisticados aparatos administrativos para la recopilación de información, directivos competentes y el

---

<sup>50</sup> Teófanos Egido, en su libro sobre los jesuitas en el mundo hispánico, nos cuenta que “las misiones en tierras de infieles eran algo consustancial al carisma ignaciano de entrega a la salvación de las almas” (2004: 17). Para más sobre el concepto y teología de misión, véase el breve pero sustancioso artículo de O’Malley (1994: 3-10), así como las notas de Manuel Ruiz Jurado (2005: 17-19), y Luke Clossey (2008: 14-15).

reclutamiento de recursos humanos y no humanos. Los jesuitas ofrecían la confesión a los creyentes de cualquier condición social, los hacían parte del sacramento, ya que era clave y expresión de su fe o de su conversión y marcaba el inicio hacia el camino de la salvación. Pensemos que desde una perspectiva católica y de Contrarreforma, la historia del mundo es la de la salvación espiritual y sus protagonistas son Dios y el hombre. La posición mediadora entre estos, la ocupan los jesuitas y sus postulados.

La estrategia de proselitismo le dio a los jesuitas la oportunidad de educar a las élites en aumento (sean jóvenes externos en los colegios, aristócratas en las cortes o lectores expertos que conformaban la llamada ‘República de las letras’), congraciarse con el poder político y moldear, en cierta medida, una disciplina cognitiva (Harris 1996: 292-93).

La soteriología propuesta por el P. Luis de Molina en 1588 sostiene una fuerte noción del control de Dios, pero al mismo tiempo una afirmación del libre albedrío. Molina intenta demostrar “de qué modo la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas futuras en uno o en otro sentido, pueden componerse y concordar con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas”. La predestinación y el libre albedrío concuerdan con una gracia universal, designada *ab aeterno* y perteneciente a los decretos divinos, que regula la perfección y merecimiento, pero que no se relaciona con las decisiones y méritos personales. Dios concede una gracia suficiente que será eficaz sólo cuando la voluntad del hombre le dé consentimiento. En la “ciencia media” de Molina, Dios es causa originaria, “obra por medio de su entendimiento y voluntad”, juzga y premia las acciones; mide el mérito y su medida es la virtud; conoce todo actuar, pero no lo realiza; “muestra el modo de obrar” e “impulsa hacia su ejecución”; y sabe que sus criaturas harán libremente el bien o mal. Molina opina que cuando la Iglesia define al hombre “con sus fuerzas naturales”, como transgresor –libre y por propia voluntad– de alguno de los preceptos que lo llevan a pecado venial o mortal, “no está hablando de una

imposibilidad matemática, sino física y moral, semejante a la que suele percibirse en las cosas sujetas a azar” (2007: 31, 35 y 179).<sup>51</sup>

Entonces, para Molina, la soberanía y omnisciencia del creador es compatible con la toma de decisiones de hombres libres en cualquier circunstancia.<sup>52</sup> En tiempos de la Contrarreforma el hombre se encuentra entre dos polos: la insegura realidad en la que vive y el confiado anhelo de felicidad. Así el hombre quedaba compuesto por dos elementos: alma y cuerpo, y formaba un todo distinto a ellos; cada uno con subsistencia independiente. El cuerpo se concibe en el vientre materno y el alma se infunde por Dios en esa misma materia (carne y hueso) ahora móvil. Para el auxilio de este ser, el *Primero examen y general* (parte de las *Constituciones*) especifica que “el fin de esta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la misma intensamente procura de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos” (57),<sup>53</sup> mientras que el *Ratio studiorum* de 1599 ordena disciplina al Provincial “en las reglas de los maestros de clases inferiores, así como de las costumbres y piedad en las reglas de todos los maestros, como cosa que toca muy de cerca a la salvación de las almas” (1992: 89).

El trabajo del historiador Luke Clossey trata sobre el impulso de las misiones, sus motivaciones enmarcadas en una escena global y las tecnologías de la religión, como la de la soteriología. Clossey halla una sugerente conexión entre el descubrimiento de las Indias Occidentales, las bulas papales conocidas como *Inter caetera*, el *Tratado de Tordesillas* y la distribución mundial de la Compañía de Jesús. Una base soteriológica

---

<sup>51</sup> Sobre el libre albedrío, véanse los trabajos de René Fülöp-Miller, “The Battle over Free Will” (1930: 85-140); Pilar Gonzalbo (1989: 220-21); y Miguel Núñez Beltrán, “Presencia dirigista de Dios: providencialismo” (2000: 281-92). Con el azar interviene el probabilismo, sub-campo de la casuística, que autoriza al individuo, en caso de conciencia dudosa, a seguir cualquier opinión probable aunque no fuese la más perfecta, ya que la probabilidad como criterio subjetivo no admite reglas cualitativas. Sobre la influencia de las artes liberales y la adopción de un probabilismo moral, véase el libro *Saint Cicero and the Jesuits*, de Robert Maryks.

<sup>52</sup> José Eisenberg apunta que el principal objetivo de Molina “era sintetizar a partir da soteriologia de Inácio de Loyola uma doutrina coerente da presciência de Deus e, conseqüentemente, resolver o problema da responsabilidade do pecado humano” (2004: 29).

<sup>53</sup> Remito a las *Constituciones* editadas por Jesús Corella y J.M. García-Lomas en 1993, junto con más textos normativos, como la “*Fórmula del Instituto*” y el citado “*Examen general*”.

yace al fondo de dicha conexión e intenta otorgar responsabilidad sobre las nuevas almas encontradas:

The key to global integration, and to global soteriology, was thus the expansion of Spain and Portugal and the development of two very different Iberian trading empires. Although both governments sought to regulate their respective trade, the Spanish oceanic commerce was essentially a royal monopoly, while a small group of firms or individuals ran the Portuguese counterpart. (2008: 21)

La importancia del cuidado y guía de las almas provee al catolicismo de un elemento unificador, adoptado como estandarte por los seguidores de Ignacio. Dicha labor de amplio alcance se beneficiaba de un sistema compensatorio que permitía que tras un fracaso los misioneros viajaran a otra posición para llevar de nueva cuenta sus ministerios.

La pugna teológica por la salvación de almas y por estandarizar modelos de virtud en los cuales fundar la norma de comportamiento moral de un presente colmado de incertidumbre halló un campo fértil en las plumas de la Compañía. Sin embargo, los muchos ecosistemas que los jesuitas alcanzaron, la cantidad de novedad, producto del contacto con otras civilizaciones, y el déficit de conocimiento práctico de las fuentes clásicas, hicieron de la experiencia directa la autoridad a la hora de catalogar el mundo. La revalorización de modelos requirió de un método capaz de seleccionar, ordenar y difundir la suficiente variedad de casos que ejemplificaran la complejidad cultural junto con las circunstancias locales, de manera que fueran aplicables a otras situaciones probables. Si la casuística y sus sumas de casos son una herramienta de simplificación, también lo son otros documentos que almacenan información como las cartas *annuas* o las relaciones de misioneros en donde la abstracción es una exigencia para la comunicación a larga distancia y decodificación final del conocimiento.

## 2.2 La Compañía y sus medios

El soldado místico español nacido en el País Vasco en 1491 aprovechó los medios comunicativos en boga para mantener el control organizativo a distancia desde un punto central. Es por demás interesante reflexionar cómo fue que el retiro en Manresa y el viaje-peregrinación de Ignacio hacia Tierra Santa se transformaron en un servicio papal



en Roma; es decir, una experiencia personal deviene en empresa mundial con tintes políticos, económicos y culturales. Esta sección distingue los medios que conformaban la red de comunicación jesuita y presenta el armazón conceptual establecido por los especialistas dedicados al análisis de la formación, desarrollo, servicios y dimensiones estructurales de la Compañía de Jesús.

Como se ha venido mencionando desde la “Introducción”, el mismo diseño administrativo e institucional de los jesuitas puso de manifiesto su ánimo y exigencias comunicativas. Teófanos Egido afirma que la Compañía nació con un “talante moderno, con sentido avanzado del valor de estar informado, con un régimen centralizado que hacía confluir hacia Roma riadas de comunicación periódica” (2004: 13); es decir, con una voluntad de registro que podía tomar la forma de una crónica, una carta personal, un tratado, un listado o un recuento anual de actividades. La pre-elaboración de los mensajes, su periodicidad y la participación de los medios tecnológicos para su circulación y recepción subrayan el carácter reproductivo del discurso y conforman en sí, una teología. Aquí, la práctica comunicativa no sólo queda sancionada por preceptivas que normalizan el contenido, sino por un proceso de mediación tecnológica que regula la frecuencia, la trayectoria y el tipo de mensajes.

El *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús (DHCJ)* informa que “siempre y en todos sus ministerios, los jesuitas se han esforzado por comunicar y comunicarse lo mejor posible” (2001: 2603) y que el área en donde mejor se aplica esto es en el uso de la palabra impresa. El mismo *Diccionario* concluye su entrada sobre “Medios de comunicación social” (MCS) con un escrito de 1984, donde Paul Duffy, Provincial de Australia, afirma que “volcar los recursos en ministerios y no prestar atención al influjo de los MCS y a su potencial para la evangelización sería errar seriamente en los signos de los tiempos y oportunidades para la difusión del evangelio” (2001: 2609). La enorme bibliografía que el *Diccionario* reúne sobre la prensa jesuita, incluye “literatura piadosa, polémica, libros de texto, catecismos, gramáticas y diccionarios, investigación científica y relatos misioneros” (2001: 3224).

Cuando hablamos de sistema de comunicación jesuita en tiempos de la Contrarreforma, se trata de medios y tecnologías, la voz, la imprenta de caracteres móviles, y en suma, cualquier tipo de texto (que contuviera escritura alfabética, imágenes e incluso música),<sup>54</sup> utilizados para mantener contacto a distancia entre cada uno de sus miembros a través del viaje, la distribución de documentos y prácticas contables o de registro. Los métodos de evangelización se centraron en el uso de discursos propagandísticos –que enaltecían los mensajes en forma de sermones, catecismos, literatura emblemática, etc.–, instituciones de control moral, y en especial, colegios a través de los cuales se tejía la disciplina moral y social.<sup>55</sup> El asunto en común que conectaba instituciones de propaganda, control y educación fue la incorporación de la gente de cada capa en una red social de prácticas bien definida y funcional.

Dicha red descansaba sobre una administración centralizada, la participación de agentes confiables y también sobre ciclos de correspondencia que permitían la acción a distancia de los directivos romanos en itinerarios que involucraban a sus asistencias en Francia, Portugal-India, España-América, Alemania, Austria e Italia. Uno de los principios básicos de gobierno propuesto por Loyola y su secretario fue el manejo de un centro que tuviera estabilidad local y hegemonía informativa a distancia. Pensar la organización social en términos de un centro, capaz de ofrecer un panorama de contextos locales fue la forma de articular una comprensión innovadora sobre el gobierno y toma de decisiones. El objetivo de la centralidad es la maximización del control; conectar la toma de decisiones respecto a lo temporal y administrativo con las prácticas espirituales más rentables. Esto contribuyó a la cultura de la medición y monitoreo a través de tecnologías administrativas, como la estadística (Friedrich 2008b: 542). Para echar a andar esta forma

---

<sup>54</sup> En la amplia categoría de ‘texto’ incluimos al arte jesuita, caracterizado por una economía comunicativa en la que dos o más elementos poseen diferentes tareas simultáneas, transmiten el contenido y mantienen una cierta homogeneidad de acuerdo al plan de adoctrinamiento. La ambigüedad en el arte comprime información y expone elementos exclusivos uno del otro que coexisten en un mismo objeto comunicativo dispuesto a varias lecturas. Jeremy Robbins confirma que las incertidumbres intelectuales retan a escritores y a artistas plásticos a explorar los límites del conocimiento humano, a los problemas y dilemas que resultan de tales intentos, así como a examinar la intrincada relación entre realidad e ilusión, entre el hecho y la ficción (1998: 10).

<sup>55</sup> Sobre el concepto de ‘evangelización’, su evolución y su relación con el ejercicio misional, véase el artículo de J. López-Gay (1975: 161-90).

de gobierno y cubrir enormes distancias fueron varios los medios de comunicación implementados.

El soporte visual fue trascendental para transmitir las sagradas escrituras pasando por alto la competencia lectora. Emilio Orozco Díaz, al tratar sobre el barroco como un fenómeno estilístico común en las manifestaciones artísticas, concibe el estilo a través de “una general orientación plástico-visual de todas las artes que buscan como medio de expresión y comunicación la vía sensorial, especialmente el sentido de la vista” (1975: 13-14), y sugiere que la expresión desbordante y comunicativa responde a un cambio en la concepción del tiempo y del espacio. Al respecto Serge Gruzinski confirma que en la cultura de la imagen en los Siglos de Oro interviene la producción en serie de referencias comunes y polisémicas en las que la imagen se concibe como “objeto de comunicación masiva, incluidas las corrupciones, las capturas y las distorsiones de toda índole que este tipo de consumo implica” (1991: 78). La función de la imagen en un imperio gobernado a distancia y por escrito, donde cada virreinato tuvo una considerable autonomía, era la de unificar ideologías por medio de la inclusión de todas.

La imprenta de caracteres móviles fue reconocida por los jesuitas, herederos inmediatos del proyecto intelectual humanista, como una herramienta e impulso a su labor misional y, en general, a todos sus ministerios. Su extenso empleo hizo posible la comunicación entre comunidades a través de la palabra escrita a una escala hasta entonces desconocida. La imprenta contribuyó a la institucionalización de algunos usos (culto individual, impresión de breviarios, misales o catecismos) mediante la difusión de varios ejemplares más o menos idénticos. La cantidad de éstos, la uniformidad del contenido y de la presentación formal fijaron permanentemente y de forma general los medios de comunicación del cristiano respecto a su divinidad y a lo que ésta le exigía (Ruiz 1999: 265). Como ya se dijo, en las Indias la imprenta fue instrumento de control en lenguas nativas que reproducía idéntica y masivamente, a partir de la autorización papal de 1584, una única doctrina.

En la predicación, por ejemplo, los medios de comunicación expandieron el ejercicio entre los oradores, aunque al mismo tiempo repercutieron en la asistencia de la gente a la

homilía durante sus horas de ocio.<sup>56</sup> La ininterrumpida aparición en prensas de tratados de retórica y sermonarios causó cambios en el gusto popular y letrado. Los índices alfabéticos, de asuntos, cosas, ocasiones, etc., acompañaban a las misceláneas, “auténticas selvas de «discursos» y «conceptos predicables»” organizados en redes de remisiones y referencias que ofrecían infinitas posibilidades a la inercia y gusto ostentoso del púlpito (Ledda y Stagno 1985: 55). Tanto en el ministerio de la educación, en la evangelización de masas, así como en los debates teológicos, jurídicos o artísticos que se efectuaban en las grandes ciudades, colegios y universidades, el apostolado jesuita se vinculaba con la palabra escrita e impresa y tenía consecuencias, también escritas,<sup>57</sup> en los límites de sus provincias a nivel local y que eran leídas a nivel global desde un gobierno centralizador.

El sistema de comunicación de los seguidores de Ignacio, en su forma escrita, puede ser dividido en tres instancias histórico-literarias, a saber, fórmulas-constituciones, cartas o relaciones edificantes y correspondencia administrativa, cada una con objetivos particulares (de los que trataremos más adelante) y plasmadas con diferentes tipos de discurso. Así, la reconstrucción de estos medios lleva implícita una reflexión sobre los tipos y la fiabilidad de las fuentes que conservamos así como sobre la capacidad organizativa del discurso, que es donde descansa y de donde se abstrae la información. La proliferación de formas de registro en la Compañía de Jesús (cartas *annuas*, correspondencia personal, reportes, inventarios y mapas), así como las preceptivas que regulan su producción y distribución, hacen posible no solo la comunicación a distancia sino el manejo de los medios comunicativos como fuente para mantener y establecer comunidades.

Además de que los textos de la época son la mejor fuente y testigo primordial para estudiar a un grupo o comunidad, lo son también para transmitir los recursos retóricos

---

<sup>56</sup> Sobre la predicación jesuita apuntamos que “tras el desfase que sufrieron los repositorios de conocimiento al no haber incluido a otra parte del mundo, el cuerpo parecer ser, y de hecho toma un lugar privilegiado como canal de comunicación, como medio por el que los mensajes pueden ser distribuidos sin importar lenguas o coordenadas” (Montiel y Vásquez 2010: 178-79).

<sup>57</sup> Incluso las prácticas orales, como el arte escénico, dependen casi en su totalidad de un soporte escrito o texto dramático.

que persiguen la aprobación del conocimiento como categoría establecida en un momento determinado (desarrollo, transmisión y mantenimiento). La retórica esquematiza la información en figuras formales y se manifiesta a través de la comunicación, dependiente siempre del medio: oral, tipográfico, electrónico, etc. Cuando el investigador tiene como objeto los funcionamientos sociales de una cierta comunidad, la partición jerarquizada de las prácticas debe quedar exenta. Para descifrar a una sociedad hay que tener en mente que no existe práctica ni estructura que no haya sido producida por y desde las representaciones, en las cuales individuos y colectividades dan sentido al mundo que habitan. Roger Chartier desarrolla el concepto de representación, de particular importancia para los historiadores del antiguo régimen, ya que:

Construir la noción de representación como el instrumento esencial del análisis cultural es otorgar una pertinencia operatoria a uno de los conceptos centrales manejados en estas sociedades. La operación de conocimiento está así ligada al utillaje nocional que los contemporáneos utilizaban para volver menos opaca a su entendimiento su propia identidad. (1992: 57)

Esta perspectiva se basa en la premisa de que las organizaciones se crean y alcanzan un estatus de equilibrio a través del discurso, que puede ser percibido en múltiples esferas y en múltiples y simultáneos niveles. Esto ha sido descrito como la capacidad organizativa que posee el discurso. Una colección estructurada de textos inmiscuidos en las prácticas de la escritura y del habla, así como en una amplia variedad de representaciones visuales y artefactos, poseen organización interna. En sentido inverso, las relaciones dentro del discurso son una pista de la organización externa al objeto, ya que las obras fueron producidas, diseminadas y consumidas dentro de otro sistema de relaciones mayor al que hacen referencia.<sup>58</sup> El texto, manifestación primaria del discurso y que puede materializarse en diferentes y simultáneos registros, contiene una colección de ejes espacio-temporales y de personajes que interactúan en ellos. Son en sí una sucesión de eventos. No es que la organización radique sólo en el discurso, sino que éste es el medio

---

<sup>58</sup> El capítulo introductorio de David Grant, *et al.*, ubica a la construcción social de la realidad y a la negociación de significado, como las áreas donde el discurso organizativo tiene mayor aplicación. Su estudio “allows the researcher to identify and analyse the key organizational discourses by which ideas are formulated and articulated, and to show how, via a variety of discursive interactions and practices, these go on to shape and influence the attitudes and behaviour of an organization’s members” (2004: 25).

principal y fuente directa con que sus exponentes creaban una realidad social coherente y describían un espacio útil como lugar de afirmación.<sup>59</sup>

El empeño comunicativo de la Compañía ha quedado de manifiesto desde los primeros escritos de la Orden hasta sus comunicados contemporáneos y es el mismo que ha permitido que algunos investigadores, en los últimos 25 años, centren sus esfuerzos en los medios de comunicación de la Orden.

En 1986, David Block, especialista de las Misiones de Moxos y de quien trataré a detalle en el siguiente capítulo, destacaba la merecida fama de la Compañía “por su estructura administrativa altamente desarrollada. Parte de esta pirámide jerárquica desempeñaba un papel dentro de una red de comunicación pensada para transmitir información hacia arriba y hacia abajo de la cadena de mando” (74). Por su parte, Steven Harris, historiador de las prácticas científicas de los primeros jesuitas, atribuye a las redes de larga distancia la participación de la Compañía en diferentes ámbitos científicos y literarios:

Jesuit long-distance networks provided the infrastructure, and the initial justification for the Society’s entry into so many branches of early modern science, an entry marked by the emergence of specific literary forms, or genres, of scientific publication. (1996: 289)

La ciencia jesuita, según Harris, se define por el compromiso con la recuperación, análisis y diseminación del aprendizaje recibido que será útil para la explicación de un fenómeno natural, así como para la descripción, examinación y manipulación de la naturaleza misma del fenómeno.<sup>60</sup> Los autores de la Compañía, sin ser científicos de oficio, operan como una sociedad de empleados regulares asociada a la agenda conservadora de la Contrarreforma y que, paradójicamente, fue al mismo tiempo exitosa para crear y nutrir una tradición de eruditos científicos dentro de sus propias filas. Su saber ordenaba, explicaba, modelaba y narraba la novedad de las tierras que visitaban.

---

<sup>59</sup> “Discourse is the principle means by which organizations members create a coherent social reality that frames their sense of who they are” (Mumby y Clair 1997: 181).

<sup>60</sup> Sobre el mismo tema, pero en el contexto hispano, véase el libro *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, editado por Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma (2005).

Así, Harris explica que ‘jesuitas’ y ‘ciencia’ no son opuestos a la vez que delinea un panorama en donde las actividades científicas dependen del sistema organizacional y administrativo de las redes a larga distancia de la Sociedad, aunado al contexto religioso de su programa para consolidar la confesión católica.

En la misma línea, O’Malley se detiene en la incursión en la pedagogía por parte de los seguidores de Ignacio a mediados del siglo XVI, sostenida a través de una red de colegios dependientes de la Sociedad y reconoce que la comunicación entre éstos, en términos de cantidad y frecuencia, fue el medio para compartir experiencias y notas prácticas, ya sea que fueran tomadas en las aulas o en el mundo natural (2000a: 72). A pesar de que “Jesuits created relatively few of the components of their education program”, O’Malley también destaca, en su obra clásica sobre los primeros jesuitas, que “they put those parts together in a way and on a scale that had never been done before” (1993: 225).

El análisis de la *Formula scribendi*, realizado por Grant Boswell, lo lleva a la exposición de una sugerente y ahora evidente conexión: “As the growth of the society required increasing coordination, Jesuits wrote more letters, establishing and then relying on a very effective communications network across much of Europe, a network based on the letter” (2003: 259). Para Peter Davidson los jesuitas tienen un papel central en las muchas formas de tráfico de conocimiento, energías, cosas e ideas durante tiempos virreinales, ya que “their educational commitments worldwide made them peerless disseminators of symbolic and figurative languages” (2007: 11). Su ‘modo de proceder’ en el ámbito misional abogaba por la adquisición de lenguas, el trazado de equivalencias y el trabajo dentro de las culturas con las que se había establecido contacto.

El trabajo de Paolo Quattrone sostiene que el desarrollo de la contabilidad y la responsabilidad de las acciones (*accountability*) por parte de la Compañía de Jesús no pueden ser reducidos a una explicación económica que se fije sólo en la medición y distribución de recursos, sino que están estrechamente ligados a la ideología absolutista de la doctrina católico-romana. Este autor concibe dicha doctrina como ensamble complejo de instancias teológicas, políticas, institucionales y sociales, en donde la estructura jerárquica de la orden y sus archivos o registros contables son sólo los trazos

más visibles (2004: 647). El cuadro queda completo con el trabajo comprometido de teólogos, religiosos, políticos, lingüistas y exploradores que compartían identidad y un fuerte sentido de pertenencia a una misma institución. El aparato metodológico y sistema de contabilidad de los jesuitas, ya sea el concerniente a pecados, almas o colegios, conforman los rastros visibles de una labor espiritual en un campo de acción terrenal y planetario.

Recientemente, el historiador Markus Friedrich dedica su investigación al manejo de la información administrativa a través de las cartas *annuas* (*litteræ annuæ*) de los jesuitas; su trabajo es de las primeras contribuciones para la comprensión del sistema de comunicación jesuita como objeto de estudio exclusivo.<sup>61</sup> Entre sus objetivos figura la demarcación de episodios históricos cruciales para la circulación y compilación de cartas. Friedrich interpreta los resultados dentro de una actitud occidental hacia el conocimiento. Él llama la atención sobre el hecho de que acerca de la producción epistolar se han estudiado las fuentes, el valor misional de lugares y gentes, la dimensión espiritual (religión y cultura) o la narrativa al nivel del contenido y su función; y que, sin embargo, algo olvidado es la estructura burocrática detrás de los reportes anuales de la Compañía. Su existencia testifica el nivel de operación de un gran aparato administrativo. Friedrich se pregunta cómo era la organización de ese sistema; cómo se regulaba su práctica; y de qué forma el contenido se relacionaba con lo burocrático: “In short, the *litterae* urge us to inquire about the value of information and the structure of its management within the order” (2008a: 5).

También en el 2008, Friedrich extiende su primer artículo hacia la burocracia moderna y su íntima conexión con la construcción de un sistema de gestión de la información. El

---

<sup>61</sup> Él mismo reconoce lo inspirador de los trabajos de Steven Harris. En un correo electrónico, Markus Friedrich concuerda en varios puntos: “I agree with you entirely that more research on the Society of Jesus as a network of communication would yield much additional insight... I also do think that much needs to be done to answer the really fundamental questions: why communicating at all? This might sound a trivial question, but it is not. What the Jesuits hoped to gain from frequent and standardized communication is far from obvious. I try to give some answers in my work but I am well aware that additional functions existed, especially when looking to the more ‘spiritual’ components of Jesuit communication. Investigating local replies, adaption, and reinterpretation of central communications, for instance, needs to be understood much better” (20 Apr. 2011).



pensamiento administrativo en tiempos modernos reconfiguró la dirección política de las instituciones. Poseer conocimiento, no sólo de regiones individuales, sino de todos los teatros de acción se convirtió en un rasgo distintivo de la perspectiva centralizada. Friedrich ejemplifica esto con el General Gianpaolo Oliva, quien a finales del XVII describía su oficina como “first mover (*supremus agens*)” del cuerpo social, conectado gracias a la tinta, al papel y en sí al intercambio epistolar. (2008b: 543).

### 2.3 Viaje, registro y experiencia escrita

La obsesión que los jesuitas compartían por la escritura se materializó en diferentes prácticas (Zupanov 2001: 9). Su impulso es subyacente a la fundación de la misma Sociedad y se amplificó en el juego de distancias y proximidades que separaban a las partes involucradas; tales dependencias fueron en aumento desde la aprobación de la Orden hasta su supresión. De tal forma, el análisis del sistema de comunicación jesuita por escrito contempla el estudio de tres tipos de discursos histórico-literarios, ya antes mencionados, identificables según sus objetivos o funciones: normativa, narrativa y de reporte.

El primer tipo se refiere a manuales preceptivos (tratados, fórmulas, constituciones e incluso órdenes directas contenidas en cartas personales) que regulan qué clase de información era relevante para ser comunicada, así como la frecuencia, distribución y formato de su envío. La distinción entre el segundo y el tercer tipo de discurso no está dada en su presentación como tal, ya que un mismo documento puede contener las dos formas de escritura; entonces, la diferencia radica en el carácter secuencial de la narración de un evento, opuesto a la descripción numerada de personas o bienes, asociados a una fecha o a una localidad. La convivencia de la materia narrable con la contable en las cartas *annuas* revela el valor de ambos discursos y la necesidad mutua para conseguir un reporte confiable que normalmente era leído a miles de kilómetros distancia. Friedrich aclara que *litterae annuae* “refers more narrowly only to the reports from all the provinces that were sent to Rome, edited, and compiled to form the general annual letters of the Society” (2008a: 5).

Estos tres tipos de discursos histórico-literarios, sin jerarquía alguna, configuran los materiales con los que los jesuitas procuraban la fiabilidad y veracidad de sus informes, sin importar qué era exactamente lo que entendían bajo estas características. Las restricciones de estos escritos normativos, narrativos y de contaduría son, por un lado, la exaltación moral y ejemplar y, por otro, sus contenidos de propaganda y de búsqueda de patrocinio, en ocasiones manipulados por una tercera mano tan evidente que el yo narrador cambia a tercera persona. Los textos narrativos-descriptivos de la Compañía estaban sujetos al trabajo del editor y al programa general de la orden. Tales alteraciones o ajustes ponen en tela de juicio su valor como documento fidedigno, resaltando además lo imaginativo y ficcional de las narraciones.<sup>62</sup>

A continuación repasaré algunos testimonios del tipo de discurso normativo. Lo que me interesa aquí es exponer la preocupación comunicativa y el afán por mantener su control.<sup>63</sup> Hay que pensar que el gesto fundador promovido por Ignacio de Loyola fue un documento escrito, la *Fórmula del Instituto*, con los preceptos de la orden que los primeros jesuitas enviaron al Santo Padre en 1539. Tras su aprobación, la *Fórmula* fue expandida para establecer las *Constituciones* de la Compañía, en las cuales advierten y dejan claro que “la falta de conocimiento y de información no sea causa de algún error en deservicio de Dios nuestro Señor” (131).

Otro buen ejemplo sobre el acopio de información es el cuestionario titulado “De algunas interrogaciones para más conocer la persona que quiere entrar en la Compañía” (63-65), contenido en el *Primero examen y general*, escrito alrededor de 1546 y que también forma parte de las *Constituciones*. En él se afirma que el aspirante a este peculiar ejército

---

<sup>62</sup> La subjetividad del quehacer histórico, estudiada en la década de 1970, ha sido motivo de reflexión para investigadores de renombre. Michel De Certeau vio en los relatos de viaje del XVI una ruptura oceánica, el Atlántico como el abismo entre lo antiguo y lo nuevo. Cada episodio modula lo extraño de un elemento particular y le añade el efecto de la desemejanza, de lo incompatible como principio de la escritura de la Historia (1988: 218). En esta línea, Hayden White afirmaba que en lo formal la narrativa histórica no es sólo la reproducción de los eventos reportados en ella, sino un complejo de símbolos “which gives us directions for finding an icon of the structure of those events in our literary tradition” (1978: 88).

<sup>63</sup> Los otros dos tipos de discurso –narrativo y de reporte– serán examinados en los siguientes capítulos ya que remiten específicamente a la Misión de Moxos y con ellos se pobló la red de comunicación jesuita que operó en los Llanos del actual Departamento del Beni en Bolivia.

debía tener una formación humanista (en principio independiente, pero después diseñada también por los jesuitas), dominar la filosofía, ser humilde, servir a otros y abrazar el compromiso de formarse según las *Constituciones* y los *Ejercicios espirituales* para sentir y llegar a ver el dolor de Cristo y así estar en su compañía. El aspirante entregaba su voluntad y su intelecto al General, quien a su vez estaba a las órdenes del Papa.

Las cartas y cuestionarios que determinaban la vocación y votos de los novicios hacían de los asuntos y características personales materia burocrática. Estas formas estándar recibían el nombre de *informatio –ad gradum, ad gubernationem o ad dimittendum*. La gestión de la información incluía la selección de cuatro jesuitas locales, más cuatro consultores del Provincial, quienes recopilaban la información del candidato. El reporte era resumido, evaluado y compilado en la *informatio*, que al final era enviada a Roma (Friedrich 2008b: 547-48).<sup>64</sup>

La fuente vital para reconstruir los lazos comunicativos de la Compañía son las cartas *annuas* y los catálogos de personal (ya antes mencionados). Gracias a los catálogos de misioneros jesuitas durante su labor de evangelización en el espacio geográfico americano es que tenemos noticia exacta del recorrido de los integrantes de la orden. Este tipo de correspondencia formó parte del intercambio de información y fue objeto de un control normativo y de estandarización. Es posible descifrar una cierta influencia de las epístolas de San Pablo y bajo el modelo humanista de contabilidad y compendio, el “laboratorio epistolar jesuita” –como lo nombra Jean-Claude Laborie–, surgió como una manifestación original que sometía a normas colectivas las prácticas escriturales de cada uno de sus miembros. El devenir de cada casa era narrado en la lengua del país y traducido al latín; los sucesos cotidianos adquirían cualidades edificantes y se enviaban a Roma, donde eran editados y se retransmitían desde allí hacia toda la red.<sup>65</sup> El tráfico epistolar también está enlazado con la fundación de la Compañía de Jesús; el mismo

---

<sup>64</sup> Sobre este aspecto véase el artículo de Marina Massimi, titulado “Engenho e temperamentos nos catálogos e no pensamento da Companhia de Jesus” (2008: 675-87).

<sup>65</sup> En mi artículo “Labor jesuita en Nueva Francia y hagiografía en Nueva España: un ensayo de replicación cultural” (Montiel 2009), estudio el recorrido de un comunicado en francés de tono hagiográfico, proveniente de las misiones en el actual Canadá, su traducción y cambio de formato en Roma, hasta un nuevo uso, lectura e irrupción en un debate novohispano del siglo XVIII.

Ignacio de Loyola propuso que esta forma de comunicación era la ideal a nivel organizativo y de gobierno. Con este suceso, como indica Edmond Lamalle, el Instituto se vio inmiscuido en el trabajo de resguardo y de conservación de los documentos, lo que derivó en la existencia de un archivo, como instalación física para preservarlos (1981-1982: 93).<sup>66</sup>

En una carta de Ignacio dirigida al P. Pedro Fabro y fechada el 10 de diciembre de 1542 yace la teoría y práctica epistolar (1963c: 648-50). El fundador de la orden advierte de los riesgos de la recepción según el tipo de lector y explica a su colega que una cosa es hablar en presencia y otra escribir en ausencia, para lo cual:

Cada uno de la Compañía, cuando quisiese escribir por acá, escribiese una carta principal, la cual se pudiese mostrar a cualquier persona; porque a muchos que no son bien aficionados, y desean ver nuestras cartas, no las osamos mostrar por no traer ni guardar orden alguna, y hablando de cosas impertinentes en ellas; y ellos sabiendo que tenemos cartas de uno y de otro, pasamos mucha afrenta, y damos mas desedificación que edificación alguna.

La producción epistolar está basada en una estrategia de composición dual de las misivas para diferentes destinatarios. Las “cartas principales” sirven para ilustrar, encender el fervor del misionero y granjear el apoyo de algún particular; mientras que las “hijuelas”, que serían como anexos, son útiles para asuntos más delicados, dirigidas sólo a los religiosos de alto rango en la Compañía:

En la *carta principal* escribiendo lo que cada uno hace en sermones, confesiones, ejercicios y en otras espirituales obras, según que Dios N.S. obrare por cada uno, como pueda ser a mayor edificación de los oidores o lectores; y cuando, la tierra siendo estéril, faltase que escribir, en pocas palabras de la salud corporal, razonamiento con alguno o de otra cosa semejante, no mezclando cosas algunas impertinentes, mas dejando para las *hijuelas*, en las cuales pueden venir las datas de las cartas recibidas, y el gozo espiritual y sentimiento habido por ellas, todas enfermedades, nuevas, negocios, y el dilatarse en palabras exhortando.

---

<sup>66</sup> Los procesos de producción de escritura, la mecánica y la manual, han coexistido sin mayor conflicto hasta ahora. Los archivos son la mejor evidencia del progreso paralelo de varias técnicas de escritura, de los soportes en los que se transcribe el mensaje y de las diferentes formas de resguardarlos. Véanse las distintas contribuciones sobre archivos jesuitas, ya sea de casos particulares (Fernández de Arrillaga 1996), o más generales: archivos como lugares de memoria (McCoog 2003), o como nodos en una red de almacenamiento (Friedrich 2010).

En cuanto a la técnica de composición de las misivas, Ignacio sugiere la reflexión y la consecuente re-escritura de la carta y señala la constancia o fijación temporal del discurso escrito. Las siguientes líneas apuntan hacia una regularización y estructuración sistemática de los contenidos:

La carta principal yo la escribo una vez, narrando las cosas que muestran edificación, y después, mirando y corrigiendo, haciendo cuenta que todos la han de ver, torno a escribir o hacer escribir otra vez, porque lo que se escribe es aun mucho mas de mirar que lo que se habla; porque la escritura queda, y da siempre testimonio, y no se puede así bien soldar ni glosar tan fácilmente como cuando hablamos. (1963c: 648-50)

Para San Ignacio, los objetivos de la escritura trazan un eje que conecta el mundo espiritual con el terrenal. La distinción de contenidos y el lugar específico para cada uno de ellos establecen en detalle una rúbrica para la manufactura epistolar de los suyos. Steven Harris apunta que “the organizational machinery to accomplish the task of edification was strikingly parallel in structure to that employed in the making and communicating of administrative decisions” (1996: 302). El paso de un género interno a uno externo resulta de la posibilidad de edificar e incluso de reclutar externos.

Es de notar la distinción entre cartas de administración interna y las diseñadas para ser difundidas entre un aficionado público lector, que bien podría pertenecer, o no, a la corporación. Sobre este tema, Friedrich añade que “the gradual evolution of such a precise distinction between ‘general public’ and ‘Jesuit public’ might be seen as a nuancing of the more universal claim concerning the publicity of the edifying letters” (2008a: 7). Esta separación corresponde al mismo contenido del escrito, fuera administrativo o edificante.

Los reportes misionales y las cartas *annuas* están pensados a priori para el posible consumo fuera de la orden. Ambos describen los deberes del jesuita según su provincia; no contienen teología sino detalles de la vida diaria y se ajustan a las normas ignacianas de comunicación, es decir, son sistemáticos y edificantes. Los reportes son escritos en lengua vernácula, mientras que las cartas, como las hijuelas por ejemplo, en latín. También difieren en público, longitud y en que los reportes describen, de forma etnográfica, la flora y fauna. Sin embargo, la descripción de hábitos y costumbres no fue

sistemática. Las cartas *annuas* detallan los deberes y el comportamiento del jesuita dentro de su residencia, así como la relación del Instituto con el mundo secular al que está inscrito y con el que interactúa. La constante circulación de textos y la obsesión por el registro, no solo encuentran una justificación en los objetivos de edificación y de consuelo, sino en la creación de un catálogo de posibles situaciones y respuestas a los que el misionero se podía enfrentar. Las cartas *annuas* guiaban el comportamiento moral del jesuita, de tal forma que el examen de conciencia no fue exclusivo del confesionario o de la teología moral, sino que vio su paso por el reporte anual, en donde el detalle de los eventos enumera ocasiones y hace un inventario de escenarios reales con eventos históricos concretos.

Los secretarios de la Compañía en Roma eran quienes editaban las cartas y aquí intervienen una serie de problemas relacionados con traducción, resumen (cartas abreviadas) y censura. El P. Juan de Polanco, de quien ya hemos hablado, es el secretario jesuita de mayor trascendencia y cumplió con dicha función bajo los órdenes de los tres primeros Generales. En un principio la petición del reporte y compilación de los escritos era cuatrimestral (*litterae quadrimestres*). Las “Reglas que se deuen observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparzidos fuera de Roma”, redactadas por Polanco el 27 de julio de 1547, detallan que:

Para las nuevas de edificación, cada vez que se escribiere puede darse aviso de lo que se haze de presente; pero, porque se pierden muchas cartas, cada quatro meses se escriba vna, donde se dirán en summa las cosas que son de edificación desde la otra embiada quatro meses antes; y téngase aduertentia si de acá se dize que sea llegada, porque si no, se tornde á embiar: y esto será fácil haziendo vn memorial. (1903b: 548-49)

Estamos frente a una regulación de la frecuencia de escritura de documentos que también servían como copias de seguridad, misivas que tenían la función de compilar y resumir, de transmitir los eventos relevantes de los meses pasados. El ritmo de escritura anual fue aprobado hasta 1565 y esto ya no cambió hasta la supresión de la orden.

El texto más importante sobre el manejo de la correspondencia es la *Formula scribendi*, que cuenta con muchas ediciones y correcciones desde su lanzamiento (1560) hasta su impresión (1580), basada ésta en un decreto de la Tercera Congregación General siete

años antes (*Documenta Indica IX*: 141). Sin embargo, la *Formula* tiene su esencia en otra preceptiva de Polanco: “Del officio del secretario que estará en Roma” (1547), que ofreció reglas adicionales para regular el tráfico de misivas (Correia 1969: 4-10, Palomo 2005: 59) y de la cual ya apuntamos el valor y extensión espacio-temporal dado a la comunicación escrita. El texto de Polanco, editado contemporáneamente por Mario Scaduto, recuerda la preocupación de Ignacio por la escritura, solo que en este caso es específico a la materia del oficio; es decir, a “todo lo que se trata con absentes, y especialmente lo que toca al escrevir, ansi lo que de otras partes se recibe, como lo que de aquí se enbia o se guarda”.

Polanco detalla con singular ingenio el fin de la escritura: “suplir la presencia”, en cuanto a distancia física para poder “tratar las cosas que ocurren con los absentes”, así como “suplir la memoria” en cuanto a la distancia temporal,

Pues deste remedio nos proveyó Dios, no pudiendo nuestro habla extenderse a tan lexos como están aquellos a quien algo se ha de comunicar, ni la memoria pudiendo ser entera de tantas cosas como es menester acordarse. (1960: 313)

Para que el oficio se realice en consuelo de los de la Compañía son “necessarias cinco industrias generales”. La primera y la segunda se encargan de recibir las letras y de saber de dónde vienen y cuándo fueron escritas. La tercera es sobre las letras que se escriben (invención, disposición) y de la forma en que deben ser enviadas. La cuarta industria detalla “las nuevas que se sacan de cartas de otros de fuera” y la última indica cómo guardar todo lo que importa en las otras cuatro industrias (1960: 313-25).

Diego Laínez, sucesor de Ignacio de Loyola, tuvo la tarea de enfrentar la muerte del fundador y demostrar que tal deceso no era el de la Compañía y su programa de gobierno. Todo en este General, afirma el historiador Jean Lacouture, “evoca a San Pablo, el que, por la intensidad, la audacia, el don de comunicación y el arte de cautivar, hizo del mensaje evangélico una norma, y de dicha norma una ley, en ocasiones más rígida de lo que, al parecer, el fundador había concebido” (2006: 249).

Por otra parte, la labor de edición, selección, traducción y el cambio de formato (del manuscrito al impreso) forman un grupo de ocupaciones que modifican el documento

final al incorporar variantes y voluntades ajenas a la pluma del autor. En estos cambios merecen mención la reducción de detalles administrativos, la supresión de pasajes de difícil comprensión (fragmentos introspectivos o reflexiones teológicas) y la censura de cierto contenido, como las prácticas misionales de acomodación cultural, que ponían en desventaja o cuestionaban la cultura europea. Ruggieri, Matteo Ricci, Francesco Pasio y Francesco Cabral, sacerdotes residentes en la China, se sometieron a dicha censura después de salir del colegio jesuita de Macao, donde ya estaba Alessandro Valignano (Rienstra 1986: 7).<sup>67</sup>

También hay que considerar que uno de los títulos para distinguir la colección y reedición de las cartas *annuas* a principios del siglo XVIII en el contexto francés y de la Nueva Francia era el de ‘letras edificantes y curiosas’, textos impresos que se vieron beneficiados de la administración de recursos informativos a nivel local, que se convirtieron en fuente de los descubrimientos y diversidad (curiosidad) del mundo y que a través de su lectura hacían de un acto particular un evento público con gran audiencia (Rétif 1951, Zermeño 2006). Otro título para estas publicaciones en el mismo contexto es el de *Relations des jésuites*, influenciados por “(1) the purpose of the document, (2) the personality and concerns of individual writers, and (3) the circumstances that affected the missionaries’ observations of native peoples” (Abé 2003: 70). El procurador general de las Provincias de India y Brasil, por ejemplo, compiló y dio a las prensas *Algvs capitvlos tirados das cartas que vieram este anno de 1588 dos Padres da Companhia de Iesv que andam das partes da India, China, Iapão, & Reino de Angola*. El objetivo del trabajo editorial del Procurador Amador Rebello queda claro desde el mismo título de la obra: “pera se poderem com mais facilidade cômunicar a muitas personas que os pedem”.

Así pues, el itinerario del jesuita quedaba registrado, fortaleciendo a la Orden, ganando favores y haciendo de la aventura misional un sub-género narrativo de bastante aceptación. Las recopilaciones de cartas, algunas en español, sobre la India y Japón, son

---

<sup>67</sup> Hacia finales de 1582 el proyecto de irrupción a China, diseñado por Valignano y en el que estaban involucrados dichos jesuitas, “se planteaba esencialmente como una entrada pacífica a través del conocimiento de la lengua y la cultura y se basaba en el intento de *acomodación* del mensaje cristiano a los patrones culturales y tradicionales chinos” (Ollé 2000: 117).



testimonio de que “had considerable propaganda value, and that there was and avid reading public whose interests they satisfied” (Rienstra 1986: 4). De hecho, y en el caso que aquí nos toca, los relatos y reportes sobre la expedición y fundación de las reducciones de Moxos tienen similitud con la literatura de viajes del siglo XV que le otorga mayor peso a lo descriptivo (noticias, informes, descripciones) que a la experiencia vital del narrador. Las circunstancias del viaje y el itinerario dejan a la cosmografía en un plano de fondo y los relatos se articulan recogiendo elementos referenciales, datos geográficos y políticos por medio de procedimientos retóricos.<sup>68</sup>

Sin embargo, el lapso que va desde el acopio de información en las comunidades jesuitas en ultramar hasta el arduo trabajo de edición que concluía en el momento de la impresión final de las cartas en algún centro urbano, da una idea de los problemas a los que la red se enfrentaba.<sup>69</sup> Las 112 cartas *anuales* publicadas en España –en Barcelona y Alcalá– entre 1556 y 1575 presentan, en promedio, un desfase de seis a ocho años. Es conocido el caso de Francisco Xavier quien partió al este de la India en 1541; ocho años después y desde Japón mencionaba a China en sus planes, debido a su valía como una grande civilización, pero no pudo concretarlos ya que murió en 1552 en la isla Shang Ch’uan, mismo año en que se publicó su primera misiva.

Ines Zupanov explica que el contenido era ya de por sí una selección de la experiencia misional, o sea, que se trataba de piezas escogidas que correspondían con los tópicos prescritos por Ignacio para la práctica epistolar. La reflexión del misionero en ultramar se convierte en un trabajo etnográfico con tintes dramático-teatrales, con disputas dialógicas y polémicas, con ambiciones individuales que aparecen bajo una retórica de santidad y utopía. Los tópicos coinciden con intereses y acciones profanas de la Compañía, enumerados por Zupanov: “collection of information and normalization of knowledge

---

<sup>68</sup> Véase el artículo de F. López Estrada sobre “Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV” (1997: 59-82).

<sup>69</sup> “With local newspapers rudimentary or non-existent, and inter-colonial trade still to receive the impetus that would follow the introduction of ‘free trade’ in the years after 1774, there was no frequent or rapid network of communication between the various viceregal and provincial capitals” (Elliott 2006: 331). Para más información sobre la correspondencia jesuita, véanse los trabajos de Mario Scaduto (1950), Durval Pires de Lima (1983), María Torales Pacheco (2005) y José García de Castro (2007).

about the foreign; ministry and proselytizing; institutional and internal litigation, and spiritual practices” (2001: 7). La habilidad del jesuita era convertir esos tópicos y acciones en información práctica y lista para su uso y adaptación.

La estructura del árbol ignaciano (figura 3), diseñado por el jesuita Athanasius Kircher en 1645, otorga un soporte visual a las vías de comunicación entre las asistencias y las provincias que la orden sostenía y que se concretaron con el registro anual de actividades y los inventarios de cada dependencia (Harris 1999: 219, Davidson 2007: 94-96, Martínez-Serna 2009: 184). La importancia del viaje, las observaciones de campo y en sí, la información escrita requerida desde Roma sobre la cosmografía de tierras lejanas, responden a una curiosidad reconocida por el propio Ignacio de Loyola, ubicado en la raíz del árbol (vértice central) sosteniendo las *Constituciones*, y por las ventajas de poseer y distribuir conocimiento sobre distintas disciplinas: cartografía, geografía, historia natural, matemáticas, etc.



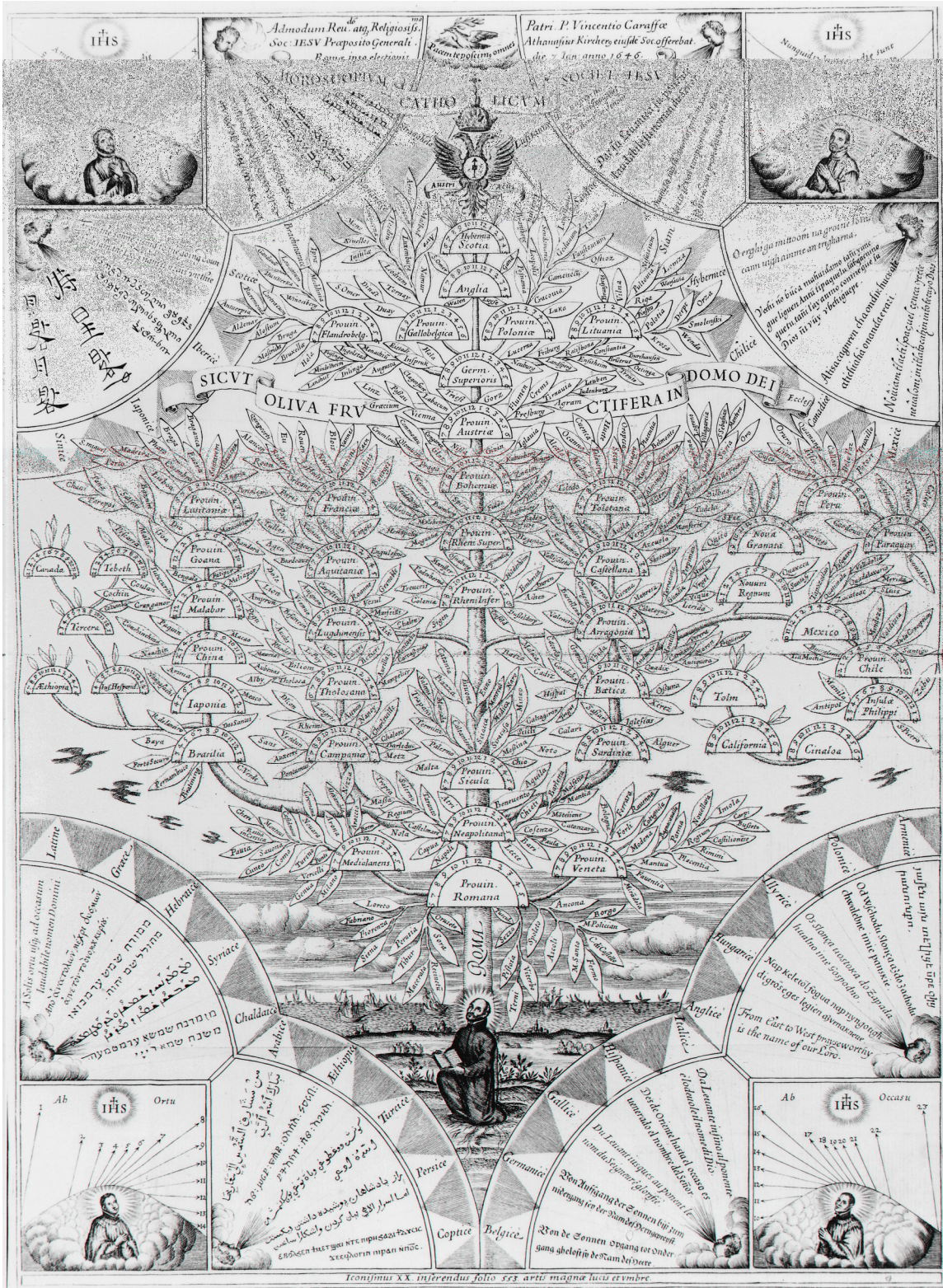


Figura 3. Horoscipium Catholicum Societatis Iesu (Kircher 1645: 552v)



Un detalle de esta representación visual y abstracta (figura 4) permite observar el diseño de una red de comunicación que respeta jerarquías e ilustra el lugar específico de dependencias y cartografías por donde circulaban los Padres, sus objetos y conocimiento. El coleccionismo de Kircher y su ubicación en Roma le permitieron crear un microcosmos que catalogaba el virtuosismo de Dios reflejado en la variedad del mundo y de las gentes.

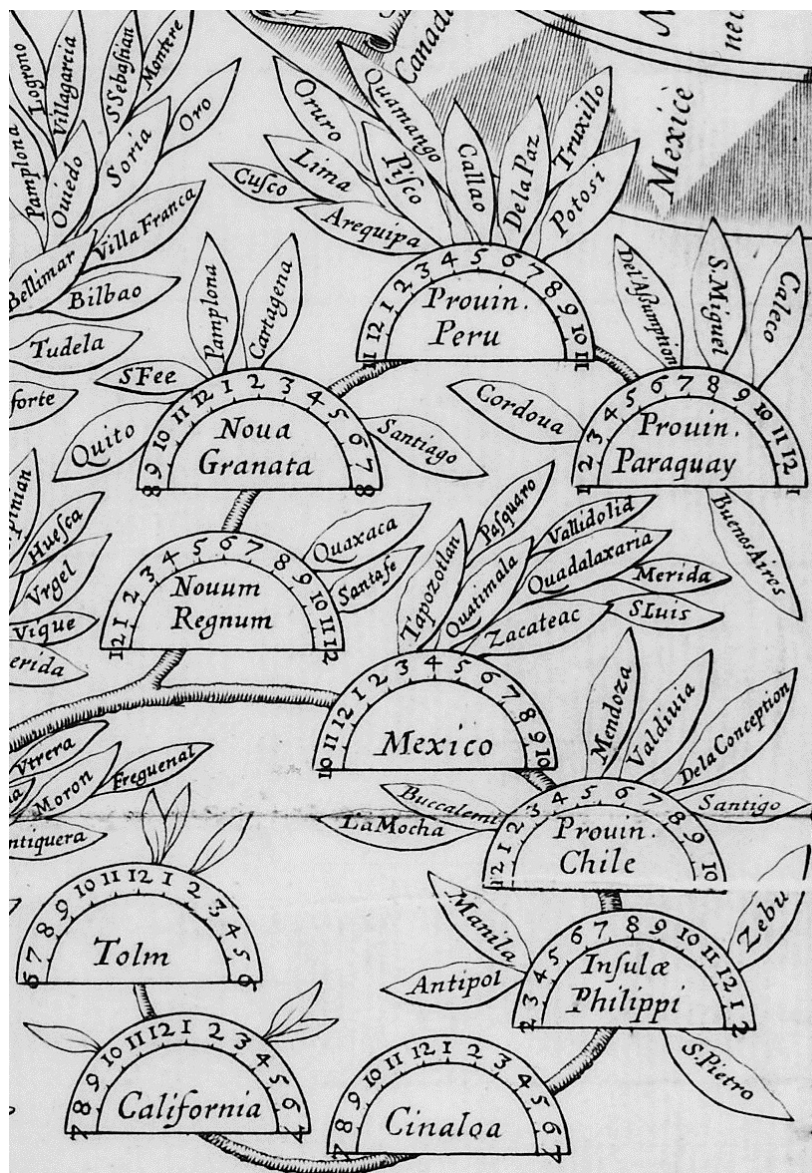


Figura 4. Detalle del árbol ignaciano, provincias americanas (Kircher 1645: 552v)

Las continuas reelaboraciones sobre el cómo, qué y cuándo habían de enviarse las cartas y reportes sugieren que los jesuitas no satisficieron de forma inmediata las demandas de

la curia en Roma, lugar crucial para el sistema de correspondencia donde aterrizaron sucesos locales para instituir normas globales, pero que sí cultivaron la idea del funcionamiento en red que daba aviso, resguardo y contacto a una empresa de proporciones planetarias. Sin restar el valor de lugares y gentes de quienes daban noticia, y teniendo en cuenta la dimensión espiritual, el contenido y la función de las cartas *annuas*, resalta también la estructura burocrática que dio cabida a esta forma de comunicación. Tanto la *litteræ annuæ* como los reportes de misioneros (cartas, relaciones y crónicas) conforman un registro periódico que tiene su origen en las ideas ignacianas sobre la comunicación jesuita. Ambas prácticas comparten un alto valor añadido a la transmisión sistemática de la información. Los dos tipos de escritura combinan una intención edificante con un fuerte propósito de reporte exacto (Friedrich 2008a: 6).

La Compañía supo mantener su sistema de comunicación no solo a través de correspondencia personal, sino por una regulación de misivas anuales y cuatrimestrales cuya serie tenía la posibilidad de ser impresa y ampliar así el número de sus lectores. Durante más de treinta años (1583-1614) la publicación de las *annuas* consolidó el control editorial en Roma, el cual sirvió para estandarizar el género, sancionar el contenido y legitimar la difusión de textos narrativos que podrían no ser clasificados como teológicos o espirituales, pero que sin duda aseguraron el éxito en las prensas así como los fondos necesarios para la manutención del propio sistema.

## 2.4 Economía religiosa y sus procuradores

La estructura jerárquica de la Compañía permitía que el control de mando se permeara de contenidos espirituales, mientras que la administración económica suministraba los bienes temporales que proveían el sustento. Entre esos bienes sobresalieron las casas o propiedades dependientes de la Sociedad, ya sea en ciudades o en el campo. Paolo Quattrone (2004) establece que la contabilidad ha jugado un papel crucial en la emergencia de corporaciones multidivisionales, garantizando la coordinación requerida por el crecimiento de actividades comerciales. Esta perspectiva ubica a la contabilidad en el contexto social de la Iglesia y utiliza la dicotomía sagrado/profano para entender los roles que jugó en dicha organización. La economía, entonces, recorre tanto lo secular

como lo profano a través de relaciones recíprocas entre sistemas contables y prácticas religiosas.<sup>70</sup>

Los espacios rurales adoptaron diferentes nombres según su especialización (obraje, finca, molino, rancho o hacienda) y se destacaron por su producción de comida, bebidas o ganado, así como de excedentes que eran comercializados y que le permitían a la Compañía tener presencia económica en las urbes a través de otro tipo de casa: los colegios. Cada uno, escribe Edgardo Pérez Morales, “era un microcosmos social, económico y cultural que entrañaba vínculos con los colegios de otras ciudades y provincias, en una red de escala planetaria” (2009: 74). Así que para el funcionamiento de esa red burocrática, los colegios fueron piezas cardinales, ya que hilvanaban lazos con los espacios rurales, de manera que entre campo y ciudad circulaban constantemente bienes y personas. Sin embargo, toda actividad económica demandaba gente especializada para su gestión. En este contexto los procuradores jesuitas son los agentes económicos especializados en viajes, expediciones y gestión de pagos y cobranzas. El rol institucional de los procuradores otorga un mayor conocimiento de la mecánica interna que hizo funcionar a la red de comunicación jesuita.

Para el estudio de este intercambio de recursos por parte de la Compañía, son útiles los fundamentos provenientes de la economía que, implementados en el campo de la religión, permiten el análisis del comportamiento de individuos y el trabajo de instituciones relacionadas con la provisión y consumo de servicios religiosos. Esta perspectiva supone la elección racional respecto a la administración de bienes materiales; es decir, que los individuos intentan obtener el mayor beneficio posible y que la búsqueda de ese objetivo está sujeta no sólo a restricciones materiales, sino a acciones que no tienen un valor específico en el mercado. Por tanto, los recursos comunicativos que el consumidor necesita también están involucrados, ya que la oferta primaria de una firma o corporación religiosa es la salvación espiritual. El economista Robert Ekelund y sus colegas confirman que “the primary service supplied by the medieval Church to its customers

---

<sup>70</sup> Parte de esta sección retoma los puntos principales de mi artículo sobre “Comunicación, economía religiosa y procuradores jesuitas: el caso de Felipe del Castillo en la Misión de Moxos” (2010b).

was information about and guidance toward the attainment of eternal salvation” (1996: 26). En principio, el servicio primario suministrado por la Compañía de Jesús en los diferentes territorios de sus provincias era también la guía e información sobre la salvación eterna.

Otro economista, Laurence Iannaccone, pionero en la materia, menciona que los estudios de la religión benefician a la economía en varios niveles:

generating information about a neglected area of ‘nonmarket’ behavior; showing how economic models can be modified to address questions about belief, norms, and values; and exploring how religion (and, by extension, morals and culture) affect economic attitudes and activities of individuals, groups, and societies. (1998: 1465)

La provisión de servicios religiosos enfrenta problemas informativos debido a que hay límites en el consumo y también en el alcance de las creencias. Cada religión posee una variable, a la que podemos llamar ‘verdad’, que debe ser suministrada al consumidor y cuyo costo puede ser traducido en niveles de participación, es decir, como compromiso que refuerza el sentido de comunidad.

A la economía de la religión le interesan los mecanismos bajo los cuales el producto se vuelve rentable y adquiere forma, para lo cual el proveedor necesita una estructura jerárquica y comunicativa en donde la gente especializada (teóricos, secretarios, misioneros, etc.), libros y documentos, conceptos y prácticas (rituales, convenios y pactos), circulan y vencen a la competencia. Se dice que la religión es un fenómeno de mercado, ya que es una industria de fácil acceso, altamente competitiva y virtualmente desprovista de derechos de propiedad intelectual. Por ello, la religión queda así sujeta a la elección del consumidor quien decide cuál aceptar y el grado en el que participará en ella. Las religiones se encuentran en constante competencia y todas necesitan retener a sus fieles. En este contexto un grupo religioso florece solo si provee alguna utilidad-comodidad que sea, por lo menos, igual de atractiva que la ofrecida por otros.

Laurence Iannaccone analiza el comportamiento religioso en relación al éxito y crecimiento de grupos con extraños requisitos y que imponen prohibiciones ineficientes. Él contempla la religión como un club (similar a una firma comercial, fraternidad,

comuna, secta o clan) que ofrece beneficios en relación directa con el grado de participación de todos sus miembros. El modelo de Iannaccone demuestra que las religiones con miembros perfectamente racionales se benefician del uso de estigmas, iniciaciones, auto-sacrificio y “bizarre behavioral standards”, bajo el siguiente axioma: “Each member’s participation confers benefits rather than costs on the other members, so that there are positive returns to participatory crowding” (1992: 276). Algunas prácticas necesitan explicación, no solo por desviarse de una norma de comportamiento, sino porque parecen ser completamente contraproductivas. Es factible pensar que mediante el martirio y la renuncia de los placeres corporales se pueden alcanzar la propia salvación y la supremacía de un grupo. Si bien es cierto que el cuerpo es considerado como fuente de tentación y deseo, al que hay que vencer y someter, también es visto como el medio preliminar que garantiza el bienestar eterno y colectivo.

La satisfacción de la demanda religiosa de un individuo depende tanto de lo que él esté dispuesto a ofrecer (compromiso, esfuerzo y entusiasmo), como de la cooperación de los otros miembros. El aspecto colectivo de la religión es más evidente en actividades de congregación como la comunión, homilía, liturgia, canto, entre otras, pero también se extiende a las experiencias más íntimas y subjetivas como apariciones, milagros, profecías y trances, que son más sostenibles y adquieren mayor sentido en tanto que son adquiridas de forma colectiva. Sin embargo, aquí intervienen dos inconvenientes para el grupo: el problema del polizón (*free-rider*) y el del oportunismo. En ambos, un individuo consume más que una parte igualitaria del recurso, o no afronta una parte justa del costo total de su producción (Iannaccone 1992: 274).

Debido a que la participación y el beneficio de los servicios religiosos son difíciles de monitorear, las iglesias limitan los efectos negativos de tales problemas, no al subsidiar la participación, sino al prohibir aquellas actividades externas que consumen los recursos de los miembros. Esto quiere decir que antes de promover o controlar la participación, se le impone un impuesto bajo la forma de penalización a toda actividad secular o ajena al plan ideológico del grupo. La excomunión de la Iglesia Católica, como medida para contrarrestar la Reforma, fue traducida en incomunicación, donde el individuo tenía que



arrepentirse para reingresar al orden social y así se controlaba el comportamiento y las actividades de esparcimiento, como el teatro.

La conversión y los niveles de participación son ajenos a argumentaciones patológicas y pueden ser explicados por medio de los costos no productivos (privaciones y sacrificios) que las religiones demandan. Las prohibiciones aumentan el promedio de participación y de utilidades de los miembros altamente comprometidos y, además, mantienen al grupo a salvo de los polizones. Algunas conclusiones de Iannaccone (1992: 283-89) pueden ser trasladadas a la teocracia jesuita en el contexto misional. Teocracia en el sentido que el doctor en economía aplicada, Walter Nonneman, utiliza para explicar la administración de una red de 35 reducciones con un total de 150 mil guaraníes: “In spite of external political adversity, war, and epidemics, the Jesuit state in Paraguay reached extraordinary levels of economic welfare, surpassing standards of living even of many European areas at the time” (2009: 119).

De tal forma, la fuerte influencia de la labor jesuita tuvo consecuencias en el comportamiento religioso en sus posesiones, en particular, en la permanencia dentro del espacio misional, en la asistencia a la iglesia, en la contribución en las ceremonias y en la frecuencia del rezo. El nivel de participación y el de sacrificio, demandados por la Compañía, se encuentran en estrecha correlación. Entre más estricto sea el programa religioso, mayor será el grado de participación de sus fieles; entre más intensa sea la participación de estos, mayor será la utilidad que todo el grupo produzca, la cual puede ser entendida en términos espirituales, pero también materiales.

A pesar de ser, en teoría, una orden mendicante de clérigos regulares,<sup>71</sup> del voto de pobreza y las prohibiciones sobre la propiedad, los jesuitas tuvieron gran actividad en asuntos mercantiles, ya que ese proceder estaba en línea con un enfrentamiento realista

---

<sup>71</sup> “Technically, among religious institutes in the Church, the Society is a mendicant order of clerk regular; that is, a body of priests organized for apostolic work, following a religious rule, and living on alms” (McCarthy 2006: 73). Javier Burrieza Sánchez explica que al parecer Ignacio no tenía clara la distinción entre sacerdotes y hermanos legos, pero que “creyó necesario dividir al grupo de sacerdotes entre profesores y coadjutores espirituales”. La bula fundacional de 1540 confirma que “todos los componentes de la Compañía tenían idénticos compromisos con la orden y con el pontífice. Eso sí, para formar parte de la misma no era posible la mediocridad” (2004a: 41).

hacia todos los problemas administrativos de la Orden (Mörner 1965: 6-7). Las críticas hacia una Sociedad convertida más en una corporación comercial que en una espiritual fueron comunes y provenían de particulares o instituciones un tanto prejuiciadas, aunque a veces no mentían del todo. Sus misiones con presencia mundial estaban financiadas parcialmente por la venta de azúcar, esclavos y cultivo. Un último punto que merece destacarse es que la distancia geográfica entre las instituciones financieras y las misiones dificultaba su patrocinio, por lo cual el ingreso de estas posesiones alentaba a su propia fuerza productiva.

Charles R. Boxer, decano de los especialistas en estudios luso-brasileños en Inglaterra, destaca a la Compañía como corporación comercial a nivel mundial.

Their missions in Brazil and Angola were partly financed from the sale of sugar, slaves, and livestock originating in Jesuit-owned plantations, ranches, and landed estates. In the Spanish colonial empire they were similarly active in Mexico, Peru, and the Philippines, among many other places. Their economic activities were therefore far greater in scope than those of either the Dutch or the English East India Companies, which are sometimes termed the first multinationals. (1980: 50)

Las altas posiciones de sus provincias, no fueron ocupadas solo por españoles o italianos, sino que el esfuerzo y dedicación de un jesuita en su localidad eran la llave de acceso para acceder a cargos superiores. Luke Clossey en su capítulo sobre la red financiera detalla la economía misional y resalta el compromiso económico de la Corona hacia la Orden (subsidios, salarios y bonos), así como el costo del jesuita por cada día que pasara en Sevilla o Cádiz antes de embarcarse hacia América (2008: 162-73).<sup>72</sup>

Llama la atención que alrededor de 1670, fechas cruciales para la aprobación del proyecto en Moxos y el envío de extranjeros a América, la Casa de la Contratación intentara que el reembolso del misionero fuera dado por la provincia de destino. Sin embargo, la estructura de la Compañía no distinguía entre las posiciones destinadas al sostenimiento del Instituto y las expediciones propiamente misioneras; por tanto, la

---

<sup>72</sup> Sobre este tema véanse los estudios generales de Arnold Bauer, sobre el papel de la Iglesia en la economía de América Latina (1986: 457-61); y el de Kendall Brown que trata sobre las actividades económico-empresariales de la Compañía (1987: 23-43).

Corona asumía el gasto de cada jesuita. De tal forma, cruzaban el Atlántico para ponerse a disposición de los provinciales, que luego les asignaban o no un destino misional.<sup>73</sup> La libertad de movimiento que gozaban los de esta Orden proviene de la Cédula Real, emitida por Felipe II el 24 de marzo de 1572, que manda:

A los Virreyes, Presidentes, Audiencias y Gobernadores, que quando algunos Religiosos de la Compañía de Iesus, que huvieren passado de estos Reinos con licencia nuestra, fueren mudados de unas Provincias, ó Colegios á otros, los dexen y consientan hazer su viage, sin ponerles impedimento, y llevando licencia de sus Superiores, se les dé el favor y ayuda que tuvieren necesidad. (*Recopilación de las leyes de los Reinos de las Indias I*, 1681: ley xxiii, tit. xiv, lib. 1, fol. 63v)

Es tiempo de pasar al examen específico de los procuradores jesuitas como agentes económicos. De entre los oficiales encargados de la gestión económica de la Compañía, destacan estos personajes, ya sean de provincias, misiones, casas, supervisores de estado o de corte. Un mismo jesuita, como Felipe del Castillo (seleccionado como estudio de caso en el último capítulo), podía ocupar el mismo cargo para dos diferentes regiones de forma simultánea. Dentro de la misma Orden han sido criticados y pocos estudios contemporáneos se encargan de ellos.

Ya anteriormente se dijo que las actividades económicas tras el descubrimiento de América demandaron gente especializada para su gestión y que los procuradores se distinguieron en esa labor. En la “Cuarta parte principal” de las *Constituciones*, referente a “lo que toca a los Colegios cuanto a lo material de ellos” (170), se lee que “los que hacen las cosas de los Colegios fuera de ellos, se entienden principalmente los procuradores, que en la curia del Sumo Pontífice o de otros príncipes tratan las cosas de la Compañía” (172). Esta primera mención en los documentos de la Compañía aún no demuestra el rol administrativo de este puesto.

La entrada de la Compañía en España hacia 1545 requería de negociaciones con el gobierno centralizador de Felipe II y la tarea fue asumida por el P. Antonio de Araoz. El General Francisco de Borja, cuarto duque de Gandía, aprobó en 1566 el plan “de designar

---

<sup>73</sup> Así lo explica Pedro Borges Morán (1977: 46-47) y Clossey añade: “Of course, the crown did not pay for procurators coming from America to recruit and bring back missionaries” (2008: 165).

en la capital alguno con el oficio de procurador, para que no fuera necesario enviar de las provincias personas propias a gestionar negocios” (Zubillaga 1947: 4). El primer procurador de Corte, que servía de mediador en Madrid de los asuntos de las provincias españolas, fue Araoz.<sup>74</sup> En marzo de 1567, documenta Félix Zubillaga en su *Monumenta Antiquae Floridae*, Araoz recibe carta de Borja con motivo de “lo que toca a las misiones de la Indias”. El recién nombrado procurador es considerado “instrumento para abrir aquella puerta a la Compañía de que tanta gloria y servicio esperamos”. El General aguarda a que “nos ayude también desde allá a buscar cómo mejor se haga y se consequa este fin” (1946: 162).

A poco menos de diez años Araoz ha cumplido<sup>75</sup> y la Provincia de Andalucía expide las instrucciones para el Procurador de las Indias Occidentales, cargo establecido por el General Everardo Mercuriano. De este tipo de textos conservamos dos testimonios, uno de 1574, editado por Zubillaga (1953: 367-417) y analizado a detalle por Agustín Galán (1995: 83-112), y otro de menor extensión escrito alrededor de 1578. Ambos se refieren a un deber específico con enorme extensión en sus atribuciones e influjo. El número de provincias jesuitas a su cargo fue de dos para 1580 (Perú y Nueva España) y de seis a mediados del siglo XVII (Filipinas, Nueva Granada, Paraguay y Quito), cuyas jurisdicciones eran resguardadas en el Colegio de San Hermenegildo, en Sevilla. Los titulares de este puesto se convirtieron en los expertos en la burocracia imperial de la Compañía.

Otro documento importante es el manuscrito novohispano que puntualiza las *Instrucciones a los hermanos Jesuitas administradores de haciendas*, referentes a sirvientes, esclavos, culto divino, libros de cuentas y a la sujeción de “las cosas

---

<sup>74</sup> Para el desarrollo del cargo en Portugal, véase Charles Borges (1994: 44-47) y Dauril Alden (1996: 298-318).

<sup>75</sup> Para la relación completa de estas negociaciones, véase el excelente estudio de Agustín Galán sobre el oficio de Indias y la organización económica y misional de los jesuitas (1995: 43-55).

temporales del campo... a las órdenes del Procurador, y nada dispongan de las cosas de la hacienda contra su voluntad” (1950: 43-44).<sup>76</sup>

Las “Instrucciones para el procurador de las Indias” de 1578, editadas por Antonio de Egaña, advierten desde el inicio que “el buen recaudo y consuelo de aquellas Provincias tan remotas pende de su buena diligencia y industria”. Estas normas le dan al procurador un lugar en la escala jerárquica de la Compañía: sujeto al Superior de la casa; “no saldrá a negocios fuera de la ciudad sin consultarlo con el Provincial, o Superior”; tendrá un asistente: “un compañero inteligente y cuidadoso, dado por el Provincial”; los que van a las Indias, en caso de que no vaya un superior, “seguirán el orden del procurador” (1958: 469-74). Sobre la mención del ayudante, Dauril Alden confirma que los procuradores “were dependent upon their assistants, who were often brothers rather than priests”. Los procuradores de las misiones iban y venían, pero los asistentes, según Alden, proveían el conocimiento y la experiencia necesaria para el mantenimiento de este oficio (1996: 303).

Las funciones del procurador son extensas y parecieran interminables: tener bajo llave el dinero y el libro de las cuentas; en otro libro asentará “todos los que van a las Indias, con día, mes y año, y de qué Provincias, tierra y edad, tiempo de Compañía y de studios y talentos”; registrará ahí “cédulas y despachos que llevan del Rey y de la Contratación”; “terná también hecha memoria de todas las cosas que se deven pedir al Rey”, y una fórmula de las cosas necesarias para el viaje “para que deste aviso se pueda ayudar otras vezes”. Sacará cuentas anuales, y tendrá que “cobrar y embiar las cartas, bullas y otros recaudos”; así como “saber los tiempos quando van y vienen las flotas”, informarse de la calidad de las navíos, “copiar las annuas, en buena letra clara”, prevenir el viaje de los que van a las Indias y “procurar que sean proveídos”. También pedirá que le envíen “agnus Dei, estampas, cuentas benditas, etcétera” (“Instrucción”, 1958: 469-74).

---

<sup>76</sup> Para más sobre el tema del manejo y administración de las haciendas véase otro texto de la época, pero en otras latitudes: *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú, ss. XVII-XVIII*; y los estudios de Oreste Popescu (1967: 75-77); Germán Colmenares (1969); James Riley (1975); Herman Konrad (1980); Nicholas Cushner (1982, 1983); Felipe González Mora (2004); y los ensayos recopilados por Sandra Negro y Manuel Marzal (2005).

El documento es claro con sus labores; destaca la instrucción de hacer memoria –como pedía explícitamente el secretario Polanco–, la cual generará conocimiento reutilizable para toda la Orden o para su sucesor, así como su labor de copista de las cartas *annuas*. La insistencia de la Sociedad en la estricta disciplina y obediencia a los superiores tuvo el efecto útil de dirección rápida y eficaz del Padre General en Roma hacia otras dependencias mucho más alejadas.

Gabriel Martínez-Serna, en un capítulo dedicado por completo a los procuradores, confirma las siguientes labores:

keeping copies of their reports in the provincial archives and sending duplicates on different ships or overland on separate mules to increase the chances of delivery. They received in return a steady stream of orders from the father general, especially on issues of major importance. And they increased the reliability of this web of contacts by personally seeking out and hiring ship owners, mule drivers, and other merchants to fulfill their communication and transportation needs. (2009: 193)

Sobre la selección del contenido de las cajas, las instrucciones establecen que “no se haga provisión de libros ni de ornamentos ni otras cosas para Indias, sino sólo lo que los Provinciales, o Rectores de las Indias avisaren que han menester”. Para completar estas obligaciones, los procuradores adaptaban los preceptos religiosos de la Compañía y las necesidades materiales de sus ministerios a los contextos políticos y realidades económicas del mundo secular. Alden aporta otra tarea del procurador de misiones: “they collected income due the provinces as a result of crown subventions, earnings on annuities, and loans, as well as that derived from urban properties and estates belonging to the overseas provinces” (1996: 304).

El cargo de procurador de misión era dado por el Padre General, bajo la recomendación del Provincial; entonces, gestión política y méritos influenciaban tales postulaciones (Alden 1996: 301). La posición de procurador general de alguna provincia era nombrada cada tres años y el nominado debía asistir a las congregaciones generales en Roma. Si ese procurador se encontraba en ultramar o si el destino de trabajo era otro continente, entonces en ese mismo viaje comenzaba su labor y el procurador aprovechaba para reclutar coadjutores y misioneros –y de aquí la justificación del doble cargo en un mismo

Padre. Los procuradores provinciales fueron los principales administradores de las posesiones materiales y los custodios de los intereses corporativos de la Sociedad.

Otra tarea de suma valía era la adquisición o compra de “cosas de devoción” con la ayuda del procurador general de Indias, con domicilio fijo en Sevilla y en Cádiz a partir de 1717. Estos encargos consistían en relicarios, candeleros, cera, crucifijos, medallas, coronas, rosarios, anillos, libros, indulgencias, tela, medicinas; pero también, esculturas (cuerpos de santos, imágenes de bulto y ropa para vestirlas), láminas, papel y pergamino, instrumentos musicales, pinturas sobre lienzo, grabados y estampas (Galán 1995: 98-99). A través de la correspondencia y registro de gastos y compras, Luisa Elena Alcalá considera la llegada de ornamentos e imágenes europeas a los miembros de la Compañía en la Nueva España. Su artículo resalta “la existencia de rutas alternativas al mercado oficial” (2007: 141), vías para la importación de todo tipo de objetos europeos, recorridas por los procuradores que satisfacían no sólo a los jesuitas sino a amigos de la Compañía, normalmente sus patrocinadores. Esta visión del tráfico artístico y comercial, estudiada por Alcalá, señala los diversos valores que cobraban esos objetos en los virreinos más allá de su potencial estético.

En el mismo contexto, pero uno años antes, Steven Harris había tratado sobre la geografía del conocimiento, dominada por los Padres de la Compañía: “geography of knowledge is simply a systematic account of the spatial distribution and motion of the people, texts, and objects required by Jesuits in their production of knowledge” (1999: 214).<sup>77</sup> Thomas DaCosta Kaufmann presenta un ejemplo específico de las funciones especializadas de los artistas y su producción, los cuales pueden dar cuenta de la dimensión geográfica de la Compañía de Jesús (2004: 239-71). Sin embargo, no son sólo los creadores, sino la estructura administrativa que está de fondo y la labor especializada de ciertos agentes, como los mencionados procuradores, los factores que permiten el traslado de la obra.

---

<sup>77</sup> Sobre el tema del conocimiento, su distribución y gestión, consúltense a los siguientes autores: Delio de Mendonça (2007), Ashley Millar (2007), y Luce Giard (2008).

El transporte de recursos humanos era una de las tareas más complicadas para los procuradores. El resultado final era el envío de miembros de la Orden para el Nuevo Mundo, pero el proceso consistía en una serie de pasos burocráticos en la Casa de Contratación, como el cobro del favor real por cada jesuita que viajaba, la compra de bienes y almacenaje de las provisiones, selección del embarque y asesoría espiritual durante el largo viaje (Domínguez Ortiz 1998: 313-15). Durante meses antes de que las embarcaciones dejaran Sevilla o Cádiz, el procurador de las Indias Occidentales se ocupaba de albergar a los misioneros, así como de todos los requerimientos antes mencionados, realmente un logro monumental.

En la cronología descrita en *El envío de misioneros a América durante la época española*, Borges Morán apunta que después de una segunda etapa, a finales de 1646, la delimitación geográfica de los territorios misionales estuvo a cargo de las propias órdenes, lo que ocasionó una división de fuerzas, un nuevo capítulo de necesidades, “en la precisión de atender al desarrollo interno de la Provincia sin descuidar el campo misional que le estaba confiado” (1977: 44), a las que el procurador también hacía frente.

La misma prosperidad de la Compañía fue arma de doble filo, ya que el gran despliegue del instituto “constituyó un sistema que sólo podía mantenerse a base de mucho personal” (Borges Morán 1977: 47), y que se tradujo en cédulas, patrocinio real, privilegios y un auge de enemistades. Sobre estos enemigos, Charles Borges explica que eran comerciantes que resentían las ganancias y los esfuerzos de la Compañía por elevar el nivel económico y productivo de sus comunidades. Es un hecho que la actividad de los religiosos afectó no solo el ecosistema, sino la economía original del lugar donde se establecían; tales alteraciones propiciaron el resentimiento en contra de ellos por parte de gente e instituciones que vieron en esas transacciones un mayor alcance e ingreso que los de sus negocios (Borges 1994: 109-11). La inversión en tierras, el préstamo monetario o en especie, así como el interés generado, contribuyeron a la creación de un capitalismo agrario (Cushner 1980: 130-34) que despertó sospechas en autoridades virreinales y exageraciones sobre la riqueza de la Compañía, que a la postre fortalecieron un sentimiento anti-jesuita que minó su presencia en territorios hispánicos.



Así, basta recapitular que el trabajo de contacto y conflicto asumido por los procuradores de la Compañía, la confianza recibida, su agudeza, experiencia y manejo de recursos, deben ser entendidos en términos del radio y margen de sus acciones, realizadas siempre “acordándose de la edificación y modestia religiosa” (“Instrucción”, 1958: 473).<sup>78</sup>

La cuestión sobre la circulación de los procuradores jesuita arroja luz en el tema sobre la conexión entre los miembros de su Orden, la réplica de modelos estéticos, el rol del arte en la propaganda del culto y la fe, y el funcionamiento de un sistema económico útil para la comprensión del intercambio artístico y cultural. El papel del procurador provincial, el de Indias y el de las misiones dentro de la red de comunicación jesuita es trascendental. Es él un agente clave en constante movimiento: reproduce y circula, compra y administra; es puerta y contacto entre las provincias de la Península y las lejanas de ultramar.

Las labores de los seguidores de Ignacio consolidan un sistema cultural capaz de asumir las estructuras jerárquicas, no sólo las de su Orden, sino también las de la monarquía y, al mismo tiempo, apto para respetar la variedad y peculiaridades presentes a nivel local. Enseñanza, evangelización, producción artística y trabajo de gestión, favorecen la adaptabilidad, la integración e incluso, permiten, actualmente, abstraer información para reconstruir su forma y medios de comunicación. El sistema de comunicación jesuita alcanzó los confines de la geografía política; en cada ecosistema muestra el resultado del acomodo y permanencia aún después del extrañamiento de 1767; su conceptualización, realizada por los fundadores, sigue siendo el fundamento de los servicios que ofrecen al día de hoy.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Conuerdo también con la conclusion de Martinez-Serna: “The Jesuits’ growth and organizational power would have been impossible without the considerable work done by various procurators over two centuries of the Society’s transatlantic activities. The network for which the procurators were in large part responsible facilitated the flow of ideas, scientific and medical information, and ethnographic views that influenced not only the Jesuits but the Atlantic world as a whole. Further study of these seldom-mentioned actors would provide a much better understanding of the internal dynamics of the Society of Jesus and its relation to the secular and imperial structures in which the Jesuit network was embedded” (2009: 209).

<sup>79</sup> Véase la página web de la Oficina Internacional del Servicio de Refugio Jesuita (<http://www.jrs.net>), así como la tesis de Daniel Villanueva, que vincula la mentalidad global ignaciana con las dimensiones estructurales del JRS (2008).

## Capítulo 3

### 3 Comunicación en la Misión de Moxos

One of our Mojos from Trinidad had a little book of well-written prayers in his own language, which is quite different from the Tupi. The original dates from the Jesuits, and the copies taken by the Indians themselves, as the proprietor proudly assured me, descend from generation to generation.

Franz Keller-Leuzinger, *The Amazon and Madeira River: Sketches and Descriptions from the Note-book of an Explorer*, 1874: 145.

Para el destacado hispanista inglés John Huxtable Elliott el proyecto más ambicioso de evangelización en el espacio sacro que representaba la América española fueron las famosas misiones o como él las nombra: “holy experiments”, en donde los jesuitas gestionaban las actividades espirituales y temporales de los indios guaraníes en la frontera entre Brasil y Paraguay desde 1609 (2006: 186).<sup>80</sup> Este tercer capítulo junto con el siguiente ofrecen un análisis detallado de la comunicación jesuita que operó con cierta estabilidad en forma de red desde la Misión de Moxos durante todo un siglo y que se vinculó con los nodos centrales a lo largo y ancho del territorio de los Austrias, dejando sus huellas hasta mucho después de la expulsión de la Compañía del imperio hispano.

Un paso previo en la investigación fue la delimitación espacio-temporal, ya que en dicha red, y debido a la enorme distancia geográfica entre los integrantes y posesiones de la Compañía de Jesús –como vimos en el capítulo anterior–, las pautas deben ser consideradas de forma local; esto es, sobre la base de esferas de interacción bien observadas y documentadas, como la de las reducciones en Moxos, aunque ésta se encuentre en los márgenes de la América española.

---

<sup>80</sup> Opinión que coincide con la del escritor paraguayo Augusto Roa Bastos sobre un hipotético ‘Reino de Dios sobre la tierra’: “las Misiones jesuíticas del Paraguay configuraron sin duda el *experimento* más original de la llamada «conquista espiritual» en el Nuevo Mundo” (1991: 9).

Los capítulos –tres y cuatro– mantienen un desarrollo cronológico entre el antes, durante y el después de la irrupción de los jesuitas. Tal distinción temporal coincide de manera uniforme con los historiadores de Moxos, quienes han logrado delinear tres épocas: la del bosque tropical, que va de la prehistoria hasta los primeros contactos e intercambio con peninsulares en la segunda mitad del siglo XVI; la de la cultura misional, que inicia hacia 1660, sufre un violento cambio con la expulsión de los jesuitas en 1767 y se extiende hasta mucho después de 1842, fecha de la creación del Dpto. del Beni; y la época republicana que destruyó la vida comunitaria, pero en la que también es posible, como lo es en la actualidad, hallar rastros de la cultura misional, tal y como los registra el explorador alemán Franz Keller-Leuzinger a mediados del siglo XIX (de quien tomamos unas líneas para el epígrafe), al hablar de uno de sus guías moxeños quien resguarda con orgullo un libro de oraciones en su lengua, copiado generación tras generación por manos indígenas.

Así que primero me detengo en la cultura aborigen de la región, la cual se desarrolló bajo condiciones climáticas adversas, pero a las que sus habitantes respondieron con obras de ingeniería hidráulica que les permitieron obtener el mayor beneficio de su geografía, caracterizada por la inundación estacional. La siguiente sección inicia con los primeros contactos con los conquistadores y enfatiza el momento en que la Compañía llegó a orillas del territorio hispánico en un espacio de frontera para trazar vínculos sustentables. Por medio de la gestión del conocimiento sobre la zona y sus habitantes, los religiosos descifraron la estrategia que les aseguró su permanencia en los Llanos de Moxos y la subsecuente reducción de sus pueblos bajo la jurisdicción de la Provincia Jesuítica del Perú, en el aspecto regular, y del Obispado de Santa Cruz de la Sierra en lo eclesiástico.

El último apartado de este capítulo detalla la comunicación misional que va desde la fundación de la primera reducción y el mantenimiento simultáneo de cerca de 20 pueblos. Los puntos a resaltar son la expansión de las reducciones, su trazado urbano y la enseñanza de letras y oficios.

### 3.1 Geografía cultural aborígen

La búsqueda del Dorado es la quimera por excelencia de las expediciones en Sudamérica. Similar a esta fallida empresa tenemos la del Gran Moxo o Paitití. Para 1617 los denominados conquistadores regresaban del norte de lo que ahora es Santa Cruz de la Sierra para reportar pantanos, mosquitos e indios salvajes. No obstante, el cacicazgo o reino de los moxos fue una realidad, tuvo densas poblaciones, villas bien trazadas y una tecnología que permitía el desagüe de ciertas zonas para cultivar sus parcelas, llamadas chacras. Las obras de tierra, visibles aún hoy en día, confirman la presencia de dichos asentamientos y sus alcances tecnológicos.<sup>81</sup> Los estudios arqueológicos basados en diferentes metodologías para detectar rastros espacio-temporales asientan que los Llanos de Moxos están surcados por cientos de kilómetros lineales de terraplenes o calzadas que servían como rutas de comunicación.

La reconstrucción del sistema de comunicación en la Misión de Moxos debe tomar en cuenta las condiciones previas que funcionaban en el mismo ecosistema; o sea, en una frontera geográfica natural entre los andes y la selva amazónica, alejada por cerca de 200 kilómetros de los grandes centros urbanos. En esta planicie el manejo del cauce de los ríos, especialmente del entramado que corre a través de Trinidad, determina el dominio y las migraciones en la región. Los primeros pobladores indígenas, los exploradores españoles y los jesuitas con su conquista espiritual dependieron siempre del uso y conocimiento de la red fluvial y los depósitos de agua (Block 1994: 6). El volumen de agua es en sí un recurso para el transporte y subsistencia; los cauces de los ríos definen también los lugares más propios para los asentamientos.

Las diferentes técnicas prehispánicas de agricultura en las extensiones de inundación estacionaria conforman una línea de investigación bastante fértil, sugerida hace cien años por Erland Nordenskiöld, etnólogo y arqueólogo suizo, quien llamó la atención sobre las conexiones artificiales entre ríos por medio de canales: “In Mojos the Indians had in early

---

<sup>81</sup> Daniel Bell entiende por tecnología la utilización del conocimiento científico para especificar modos de hacer cosas, el saber-cómo, de una manera reproducible (1973: 29).

times even connected the rivers with each other by means of canals cut in order to improve the communications” (1979: 175). El trabajo pionero del geógrafo norteamericano William M. Denevan fue el que realmente explotó este campo de estudio (1963 y 1964). *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia* (1966), tuvo una excelente recepción entre los arqueólogos, sobre todo después de la traducción al español hecha por Josep Barnadas en 1980. Tras la investigación de Denevan y de sus continuadores ahora disponemos de una serie de datos precisos sobre la comunicación en los Llanos de Moxos antes de la presencia europea.<sup>82</sup>

Evidentemente, el título de esta sección reconoce una deuda hacia el trabajo de Denevan sobre la geografía cultural en la amazonia boliviana (o de bosque tropical); la cual remite a las adaptaciones o respuestas por parte de la población nativa hacia la inundación estacional en la sabana,<sup>83</sup> particularmente en relación con sus asentamientos, comunicación y medios de subsistencia. El objetivo principal del estudio de la ‘geografía cultural aborígen’ es examinar los medios con los que sus habitantes lidiaron con estos problemas y modificaron el entorno en bien de sus poblaciones.

Poco tiempo después de la publicación de Denevan, Donald W. Lathrap describía una “cultura de bosque tropical” en términos de una diferenciación entre los grupos que viven en tierras bajas y los de las zonas altas: “Tropical Forest Culture must be defined in terms of shared cultural elements rather than as a uniform level of cultural achievement. The most crucial part of this shared cultural content lies in the sphere of economics” (1970: 46). Es decir, que aunque la agricultura sea el soporte de la forma de vida, su administración y el intercambio de productos son los elementos que rigen el verdadero

---

<sup>82</sup> Mencionamos los estudios más importantes: Víctor Bustos Santelises (1976); Clark Erickson (1980); Horacio Calandra y Bernard Dougherty (1984); Dean Arnold y Kenneth Prettol (1988); Josep Barba y el equipo del Centro de Estudios Amazónicos (2003); M. J. Villalba (2004); Calandra y Susana Alicia Salceda (2004); Carlos Assadourian, A. Challu, y J. Coatsworth (2006); John H. Walker (2008); y Rolando Labrana (2010).

<sup>83</sup> “The term ‘savanna’ is used herein to refer to tropical vegetation communities in which a large percentage of the ground is covered by grass. Savannas may consist of pure grass at one extreme and a partly open woodland at the other extreme” (Denevan 1966: 3). Otras regiones de inundación estacional se encuentran en Venezuela (Orinoco) y Brasil (Pantanal).

sustento de los pueblos; esto debido a que en las tierras bajas los periodos de cultivo dependen de la precipitación fluvial y el desborde de los ríos.<sup>84</sup>

Denevan aporta gran cantidad de información sobre fuentes primarias y delinea el entorno geográfico de los nativos y de los cambios que hubo tras el contacto europeo. Él también reconoce que para el estudio de la zona a finales del siglo XVI, hay que revisar documentos posteriores, ya que son los únicos registros disponibles. Por tanto la geografía aborígen de Moxos tiene sus fuentes en las primeras descripciones de los exploradores, de misioneros jesuitas y de la arqueología moderna; pero también posee irrefutables testigos en la actual presencia de trabajos de tierra y de drenaje; es decir, montículos, calzadas o terraplenes, zanjas, campos elevados para la agricultura, canales artificiales para la navegación y acequias para el riego, todo esto construido en tiempos prehispánicos para enfrentar el tiempo de lluvias. Las obras de tierra fueron referidas desde las primeras crónicas anteriores a los jesuitas,<sup>85</sup> pero nadie había subrayado su importancia, número y extensión (más de mil millas) hasta las fotografías aéreas a las que Denevan tuvo acceso (1966: 78).

Debido a que la edad dorada de esos cacicazgos fue mucho tiempo antes de la llegada de los peninsulares, es casi imposible establecer el quién o el cuándo, pero sí se puede hablar sobre el qué, el dónde y el cómo. Los hallazgos de cerámica y demás utensilios en las lomas altas sugieren que las actividades de pesca fueron tan intensas como las horticulturales. “Continued population growth, craft innovation in technique and aesthetics –evident in polychrome ceramics– and long-distance trade gave rise during the

---

<sup>84</sup> El carácter anfíbio de la cultura en los Llanos es también estacional. “While the Mojo were renowned boatmen, much in demand during the rubber era, and spent considerable time in their canoes traveling, fishing, and hunting, most of their boat life was seasonal; and they always preferred to spend nights and prepare meals in a shelter of some kind rather than in their boats” (Denevan 1966: 78).

<sup>85</sup> En las “Informaciones hechas por Don Juan de Lizarazu sobre el descubrimiento de los Mojos” de 1638 aparecen mencionadas por los miembros de la expedición del capitán Solís Holguín (en 1617) a la entrada de las villas, conectando plazas o dividiendo los cultivos: “ay muchas yslas en estos llanos”, “caminos limpios de á quinze pies de ancho”, “desde vn extremo de la plaçuela sale una calçada como calle, de la misma manera que la plaça... sus paredes fortíssimas”, “entrando por vna calle o calçada que ellos tenían para división de las sementeras, que cavían tres hombres de á cavallo por ella”, “camino ancho y hollado que yba á los pueblos” y “eran los caminos tan drechos, que casi era más ancha que vna calle..., y estaban estos caminos tan varridos y tan limpios” (1906: 134, 136, 170, 188, 200).

period of 1000-1500 C.E. to complex societies and rival chiefdoms” (Radding 2005: 44). A lo largo de la sabana estas sociedades crearon diferentes paisajes, alteraron la topografía, la calidad del suelo y la vegetación de sus localidades; su tecnología cambió la composición de la planicie a través del cultivo y la voluntad de mantenerse comunicados. Para comprender esas formas de vida, el paisaje cultural que diseñaron y la ‘ecológica humana’ de las tierras bajas tropicales es necesario describir del hábitat, los trabajos de tierras, el desarrollo evolutivo de los cacicazgos y su impacto en el paisaje físico y cultural (Denevan 1966: 1-3).

Los Llanos de Mojos abarcan una superficie de entre los 100 y los 110 mil km<sup>2</sup>. Delimitan al norte con un tramo de los ríos Acre y Abuná, al sur con el paralelo de 17°30’, al oeste con los Andes y al este con los ríos San Miguel y Mamoré, el cual es la principal afluyente de agua que desemboca en el Iténez (o Guaporé) y éste, a su vez en el Madeira, con un recorrido de 1500 km y un gradiente total de 170 m. El siguiente mapa (figura 5) ilustra la cuenca del Beni con su sistema fluvial y sus tributarios más importantes.

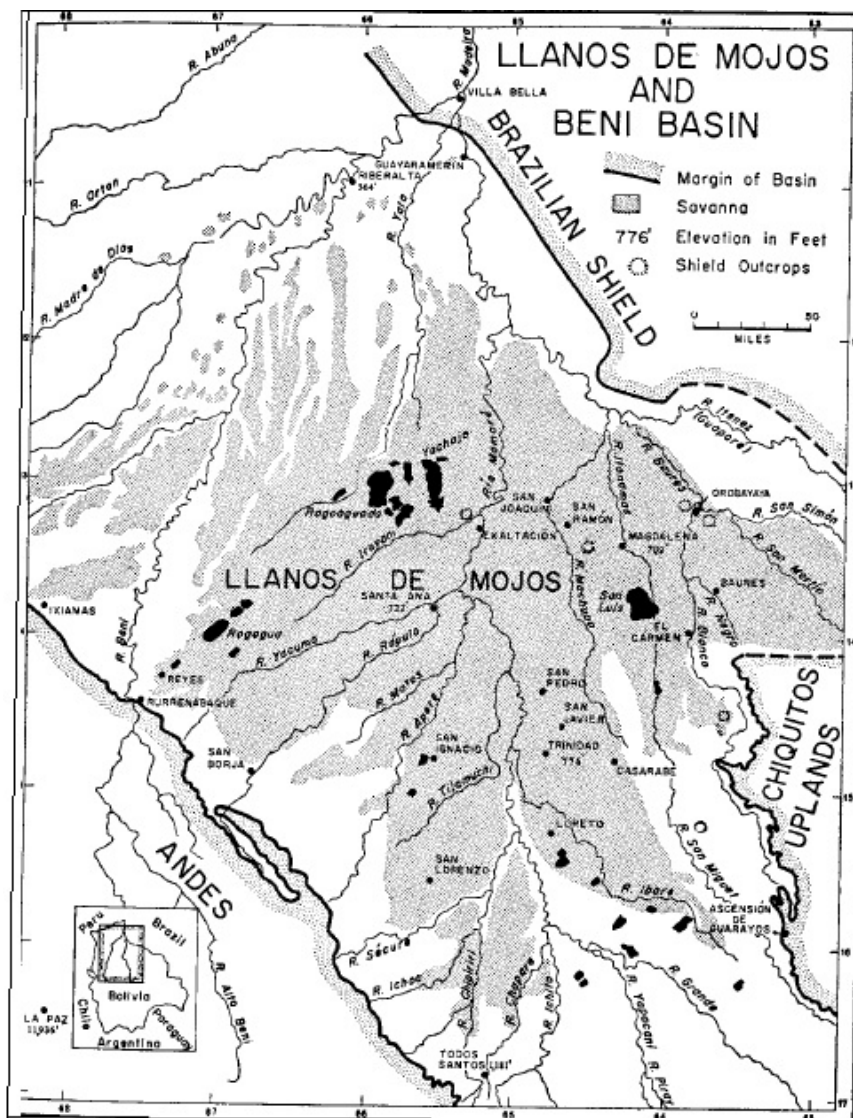


Figura 5. Cuenca del Beni (Denevan 1966: 7)

Horacio Calandra y Susana Alicia Salceda describen la extensión de los Llanos de sur a norte con una ligera inclinación, con alturas máximas que varían entre los 450 y los 290 metros sobre el nivel del mar. Estos mismos investigadores de la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata también explican el por qué de las inundaciones. En general los ríos del Beni, todos tributarios del Amazonas, se distinguen porque:

en sus tramos inferiores irrumpen en un sector de barreras rocosas a las que vencen mediante las denominadas *cachuelas*, también conocidas como rápidos o saltos. La escasa pendiente y la dureza de las formaciones rocosas septentrionales, determinan la conformación de una enorme represa natural en el estío y por lo tanto un



escurrimiento muy lento de las aguas represadas hacia el Madeira y una alta evaporación. (2004: 156)

Las características del suelo respecto a la vegetación y su entorno, el escurrimiento lento y la gran evaporación son los factores determinantes de las famosas y prolongadas inundaciones anuales. En la siguiente imagen (figura 6) se pueden apreciar los niveles del agua en relación a los ecosistemas locales y el periodo del año:

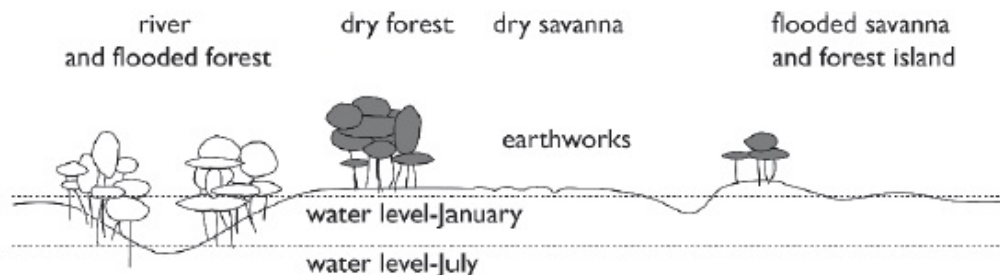


Figura 6. Diagrama del patrón de ecosistemas (Walker 2008: 929)

Ante el problema alterno de abundancia y escases del vital líquido, el hombre se adapta al asentarse en tierras altas cerca de agua permanente. Pero en regiones tan extensas como los Llanos de Moxos, sus habitantes levantaron montículos, líneas de cultivo y calzadas para la provisión de tierra, útil para sus asentamientos, agricultura y caminos. Aquí, de nueva cuenta, hablamos de comunicación y de los medios para conseguirla en una región que cambia físicamente en la creación de lomas y canales artificiales que sirvieron como rutas de transporte.

Los caminos juegan un papel político, económico, tecnológico y estratégico vital en cualquier tipo de sociedad. Para su estudio existe un énfasis en el nivel del individuo, en el tipo de enlaces, en qué es lo que conectan y en qué clase de relación generan, para así llegar a la configuración del sistema entero. Cuando son parte de una red se asume que los caminos son contemporáneos a los nodos que conectan, aunque este criterio no es tan sencillo de probar debido a periodos de desuso y reutilización. A pesar de que los caminos tienen un potencial de cambio para reflejar reacomodos políticos, económicos o sociales, normalmente no existe tanta novedad, simplemente porque es más eficiente continuar usando una ruta preexistente que construir una nueva (Hassig 1991: 21-22).

Además, los caminos también adquieren poderosas funciones culturales, simbólicas y cosmológicas al conectar lugares físicos con las creencias o el pasado de una comunidad.

Las calzadas o terraplenes en Moxos brindaban un sistema de transporte excepcional para el tráfico a pie a través de los escasos bosques de la región o en canoa entre los pantanos y las pampas inundadas durante la temporada de lluvias. Las redes de terraplenes regionales son extensas y no es común que algún arqueólogo o geógrafo determine dónde empieza o termina un camino u otro que en conjunto recorren una gran extensión de la cuenca. El diseño artificial se comprueba si están contruidos sobre terraplenes en ambos lados. Las calzadas se construían con el mismo material de la tierra (arcilla, barro); cuentan con zanjas a los costados que impiden el cruce del agua y la almacenan para su uso como canal para las Canoas. Estas obras articulan relieves en las zonas bajas para formar caminos; aunque también las hay sobre tierras altas, lo que abre la posibilidad de que la construcción fuese no utilitaria, pero que tuviera fines religiosos (ritos y ceremonias).<sup>86</sup> Se podría pensar que el trabajo de ingeniería es relativamente sencillo o primitivo, ya que casi todas las obras están en sabana abierta; sin embargo, hay calzadas y canales que cruzan bosques, partes altas, y su construcción debió haber sido un desafío debido a la firmeza del suelo. “While the engineering needed to maintain a straight road in flat, open terrain is relatively simple, building a long straight road to a destination that cannot be seen is not easy” (Denevan 1966: 81).

Los restos arqueológicos de las obras de tierra (de las que se tiene noticia) se concentran mayoritariamente en dos grandes zonas: una alrededor de Trinidad y el río Mamoré al borde oriental de los Llanos, estudiada por Bustos Santelises (1976); y la otra, cerca del Perú, en La Esperanza, la parte norte de los Llanos (Denevan 1966: 85). Bustos

---

<sup>86</sup> La novela *Pueblo de leyenda*, recrea esta época y va alternando con los esfuerzos del ingeniero Kenneth Lee por llegar al Beni. En un pasaje de la sección antigua de esta ficción histórica, un par de personajes, el taita Cuvera y su aprendiz Yucu, “llegaron a un sitio en que el agua cambiaba de curso y seguía hacia el norte por un canal que se notaba había sido excavado porque la tierra aún se conservaba sobre una de sus orillas formando un terraplén” (Pinto Parada 1987: 31). Más adelante, el taita Cuvera junto con otro cacique, “en la *Loma de las Ceremonias*, otero construido artificialmente con tierra excavada de sus alrededores, ubicada a orillas de la laguna Itireire, resistían estoicamente las furiosas ráfagas del viento humedecido” (48).

Santelises asienta que la riqueza arqueológica en la región del Beni se comprueba con las enormes lomas artificiales destinadas a la vivienda, al resguardo o al culto, con los complejos sistemas de terraplenes de comunicación, con los grandes campos de cultivos con camellones y surcos y con las construcciones de canales de riego y/o drenaje. Estas obras de tierra demuestran un avanzado desarrollo hidráulico en la sabana.

Clark Erickson enfoca su investigación hacia “las formas, construcción y funciones de los terraplenes, así como los costos laborales, la organización social requerida para su construcción y mantenimiento, y la relación de estas construcciones con la agricultura”, recursos naturales y ritos religiosos en la Amazonía boliviana (2000: 15). Para él, los caminos son estructuras formales con una clara demarcación que conectan espacios definidos culturalmente. Los perfiles estratigráficos observados por Erickson muestran que de extremo a extremo, el suelo fue retirado “creando canales de hasta un metro de profundidad. Esta tierra se usó para construir el terraplén, levantado hasta una altura de por lo menos 50 centímetros” (2000: 22) y de 4 a 6 metros de ancho.<sup>87</sup> El trazado de las calzadas es recto (casi a la perfección) con ángulos bien marcados en los cambios de dirección. “Most causeways have sufficient height to stand above flood waters, and because of good drainage they are invariably lined with trees” (Denevan 1966: 80).

El jesuita madrileño Diego Francisco de Altamirano describió en su *Historia de la Misión de los Mojos* (redactada entre 1700 y 1715) el territorio de los indios baures:

no obstante que es toda la tierra pantanosa, si bien á trechos se levantan algunas lomas, que según más o ménos estendidas, dan lugar á mayores ó menores poblaciones; y como por invierno se ven todos rodeados de agua, por la similitud se llaman islas, dándose comunicación las unas con las otras con *surcos ó canales* hechos á mano, parecidos á los diques de Andes, capaces solo de unas pequeñas embarcaciones. (1979: 117)

El jesuita eslovaco Francisco Javier Eder, misionero con los baures en el siglo XVIII, confirma que estos “bárbaros construyeron en otro tiempo con grande trabajo, calzadas

---

<sup>87</sup> Para Kenneth Lee, estos son los “campos de tablonos... de 4 a 8 m de ancho y una longitud de 10 a 100 m, son los más fáciles de detectar en las fotografías aéreas, debido a lo pronunciado de su relieve. El desnivel entre el campo y el surco puede llegar a los 2 m.” (2004).

con fosos de ambos lados, que podían admitir dos de nuestros carros, y que sobresalían del agua, aún en las mayores crecientes” (1888: 36).

Algunos canales están cerca de los asentamientos misionales e inclusive se dirigen a ellos y pueden ser de la época de los jesuitas, de quien no se puede afirmar que hayan construido trabajos de tierra, pero que ciertamente aprovecharon el conocimiento de sus fieles para fundar sus misiones y dieron mantenimiento a las obras para servirse de sus beneficios. Es interesante que el naturalista francés Alcide D’Orbigny, en su *Viaje a la América meridional, realizado de 1826 a 1833*, narre que rumbo a la misión de Magdalena de Moxos se internó por el bosque “a través de una llanura inundada hasta llegar a la calzada construida por los jesuitas para cruzar los pantanos en cualquier época del año” (1945: 1314). Pero las pruebas de esta atribución en su discurso científicista son nulas. William Denevan pide no perder el contexto: “While causeways are a logical means of providing usable roads and trails during flooding, the idea for their construction cannot be divorced from a tradition in Mojos which is many hundreds of years old” (1966: 83). Las técnicas de carbono 14 (radiocarbono) realizadas por los arqueólogos Horacio Calandra y Bernard Dougherty demuestran que la cerámica encontrada en las lomas elevadas son del siglo XIII (1984: 191-92).

Existen canales que cortan paso entre los meandros (o serpenteo) de los ríos reduciendo el tiempo de viaje. Las canoas o piraguas se caracterizan por su longitud, pero es difícil averiguar cómo es que fueron las prehispánicas. Se puede suponer un paralelo con las técnicas de construcción en el Lago Titicaca, pero no existe evidencia material para confirmarlo (figura 7).

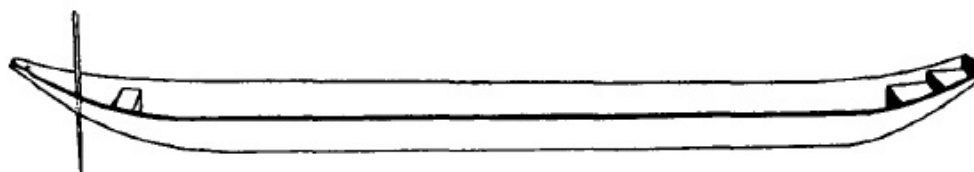


Figura 7. Canoa de tronco ahuecado (Nordenskiöld 1979: 177)

El P. Eder también describió canoas que transportaban bienes, como arroz y personas en días de servicio religioso (1985: 76 y 62); algunas muy precarias, pero otras con las que se podía ir contra corriente, amarrando totoras, un tipo de árbol, “clavándolas por popa y

proa al modo de nuestras embarcaciones, por cuyo medio emprenden los mas largos viages; y aún navegan contra la corriente” (1888: 37-38).

Otra información de Eder es sobre la construcción de puentes. En su *Breve descripción de las Reducciones de Mojos*, en la sección “De las obras antiguas de los indios”, el jesuita cuenta, sin salvar contrariedades, que cuando “toda la sabana queda cubierta por las aguas... sólo en canoas se puede transitar por ella de una a otra isla”. Sin embargo, no todas “las etnias” cuentan con el medio de transporte, debido a “su pereza o por su ignorancia en fabricarlas”; y entonces, decidieron levantar “una especie de puentes con tierra excavada por los lados, que quedaron por encima de toda inundación”, labor que requiere mayor pericia y trabajo, ya que además:

Con estos puentes también lograron que las primeras lluvias anuales se almacenaran en el hueco dejado por la tierra excavada y, cuando en verano las sabanas ya están secas y casi quemadas, que quedara allí suficiente cantidad de agua para transportar por aquellos canales su maíz y demás cosas necesarias. Los Baure hacían gran uso de estos puentes, encontrándose allí por doquier, aunque en la actualidad casi no se utilizan. (1985: 105)

Queda claro que con este trabajo conseguían tránsito seguro a través de las aguas que todo lo inundaban. Los antiguos pueblos alcanzaron un sofisticado grado de organización y de tecnología en un ambiente hostil caracterizado por la anegación de las planicies durante seis meses, la sequía en la otra mitad del año y subsuelos impermeables y poco fértiles para el cultivo.<sup>88</sup>

Las grandes poblaciones, su producción agrícola y estructura social (cacique-hechicero, aldeanos y cautivos de guerra) deben ser comprendidas teniendo en cuenta los esquemas amazónicos respecto a religión, vivienda y composición de las aldeas. Las sociedades

---

<sup>88</sup> “The system of intensive agriculture present in the Llanos de Mojos demanded a large and continuing expenditure of labour and considerable coordination if it were to be effective. The societies involved must have been relatively complex, and the fragmentary early descriptions of groups, such as the Mojos, indicate very large socio-political units, hereditary rulers with considerable authority, and a professional priesthood” (Lathrap 1970: 161). “The native societies the Jesuits encountered in Moxos presented an array of opportunities and challenges to men intent on introducing patterns of European culture... the Indians’ political organization and robust subsistence practices made them attractive targets for spiritual conquest” (Block 1994: 27).

más importantes de la zona eran los moxos (o morocosíes) y los baures con lenguas de la familia aruaca o arawak; en un segundo plano aparecen otros cuatro grupos: canisana, kayubaba, mobima e itonama (Denevan 1966: 112-15). La falta de documentación sobre pueblos no pertenecientes a estas etnias hace inaccesible el carácter multiétnico de la sabana, pues la cultura misional fusionó a la mayoría de los grupos menores. Las cifras demográficas mostradas por Denevan sugieren “a compromise figure between 200,000 and 500,000 of 350,000, or an average precontact population density of five per square mile for 70,000 square miles (1966: 120).

Un grupo de investigadores de la Universidad de Barcelona, encabezado por F. Bert, reconoce la densidad de la población que habitó en los Llanos, pero lo demuestran con otro tipo de información; su objetivo fue caracterizar la diversidad genética de las poblaciones amerindias “by analysing the sequence variability of the HVR-I control region in the mitochondrial DNA” (2004: 9). Tras las pruebas realizadas a 54 individuos de origen amerindio (a partir de las raíces de cabellos, obtenidas *in situ* de individuos no emparentados estrechamente), los investigadores observaron 34 linajes diferentes y concluyen que, a pesar de lo reducido del área de Moxos, la diversidad genética del Beni es mayor que la observada en otras poblaciones amerindias residentes en áreas mucho mayores y con una historia evolutiva larga y conocida. Esto, continúan, podría ser el resultado de procesos de aislamiento reproductor entre grupos, seguido por expansiones y migración de la población, donde la derivación genética pudo haber sido una fuerza evolutiva principal en la diferenciación de las etnias. Entonces, la población de Moxos, “might have resulted from a continued process of colonization, without significant population bottleneck processes, and with limited admixture between linguistic stocks, at least until the generalization of the Jesuitic reductions” (Bert 2004: 24).

Las investigaciones hechas por el Centro de Estudios Amazónicos (en Barcelona) en conjunto con el Centro de Estudios Hoya Amazónica (en Santa Cruz de la Sierra) promueven el desarrollo sostenible de los pueblos indígenas de la Amazonía a partir de la recuperación de los elementos culturales puestos en práctica por los pueblos de los Llanos en época precolombina, experimentando y adecuando sus estrategias adaptativas en el entorno global contemporáneo. Lo interesante de este intento de reincorporación de

un modelo de producción agro-acuícola es que arroja luz sobre una contradicción aparente: la evidencia arqueológica de una rica agricultura intensiva en suelos prácticamente improductivos hoy en día (Villalba, *et al.* 2004: 201).

En suma, la formalización de rutas y caminos responde a las transformaciones del medio ambiente, pero está dictaminada por la actividad de quienes los transitan; sus huellas en el paisaje son evidencia de la interacción social, la administración de la tierra, los sistemas de creencias y el devenir de la vida cotidiana, es decir, una geografía cultural que se sucede a lo largo de un período de tiempo prolongado. La población nativa de los Llanos de Moxos muestra una alta sofisticación: grandes poblaciones, organización política, asentamientos bien delineados, prácticas de pesca, agricultura y religión, todo ello, producto de sus avances tecnológicos. Dichas características fueron determinantes durante el contacto con otro modelo de cultura, así como en la transformación de la tradición europea a realidades locales.

### 3.2 Gramática del espacio y primeros vínculos

La historia virreinal del oriente boliviano está bien documentada y no es este el lugar para repetirla.<sup>89</sup> Sin embargo, vale la pena repasar algunos puntos, como el que en algunas de estas historiografías se da primacía a alguna perspectiva, sea la europea, en la que la labor de los misioneros queda en primer plano, o desde una aborígen, en donde las misiones permitieron el uso de herramientas de metal, la redefinición de relaciones interétnicas y de una nueva estructura socio-política. Ni una ni otra se entiende por completo de forma independiente.

Ya también mencionamos que el desplazamiento demográfico de los conquistadores y colonos hacia el oriente boliviano se debió a la búsqueda de la ciudad de El Dorado o la del Paitití gobernada por el Gran Moxo y en donde se suponía se habían asentado los últimos incas. Lo que llama la atención es que las expediciones parecen ser un repliegue

---

<sup>89</sup> En la “Introducción” se mencionaron los trabajos de corte historiográfico más importantes y a los que estaremos siguiendo. Merece especial atención el artículo “¿Exploradores o evangelizadores? La Misión de los Mojos: cambio y continuidad (1667-1676)”, del jesuita Francisco de Borja Medina (2005: 187-238).

del imaginario y de ambiciones que se iban extendiendo sobre el mapa hacia la planicie amazónica y que, de hecho, se puede advertir una construcción mental de dichos pueblos, transmitida por fuentes incaicas, incorporada a las primeras crónicas de Indias y que aun sobrevivía hasta bien entrado el siglo XVIII. En los *Comentarios reales* se lee que el Rey Inca Yupanqui pretendía llegar con los suyos a una provincia a “la que llaman Musu y los españoles llaman los Mojos”, pero “por tierra era imposible poder entrar a ella, por las bravísimas montañas y muchos lagos, ciénagas y pantanos”. La llegada del reducido ejército a la tierra “fértil” y de “muchas gente belicosa”, la persuasión para que “los Musus se redujesen al servicio de su Inca, que era hijo del Sol”, así como el abandono de sus antiguas idolatrías y la actitud del pueblo (“les oían de buena gana”, “holgaron de recibir la amistad de los Incas”, abrazaron “sus leyes y costumbres”) tienen un sorprendente paralelo con la suerte de los jesuitas (Vega 1976: 115-17).<sup>90</sup>

La frontera occidental de Charcas era un punto estratégico, pero también débil y tanto el antiguo imperio inca como el español intentaron asegurar sus límites con redes de ciudades-fortalezas,<sup>91</sup> pero los Andes y los llanos quedaban generalmente incomunicados, por lo que el área oriental amazónica permaneció abierta a la iniciativa de los *bandeirantes* paulistas, constante amenaza a la que regresaremos más adelante. Además, existe una perfecta coincidencia de los asentamientos incas y de los hispánicos que corren a lo largo, pero no a lo ancho del continente; sin embargo, el historiador Thierry Saignes señala que en la región que nos ocupa, esta “estrechez geohistórica” fue superada con la exploración de Diego de Rojas en 1542 y las fundaciones de Nueva Asunción (1559) y de San Lorenzo de la Frontera por Ñuflo de Chávez en 1561 (Alborta 1953). Con esto se creó un espacio de frontera justo en la mitad del continente, donde la comunicación entre

---

<sup>90</sup> Desde el exilio y ya como ex-jesuita, el lingüista Lorenzo Hervás y Panduro reconoce en su *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas*, la mención del Inca como el posible origen de la palabra ‘moxo’, pero afirma que “significa sarna”, ya que “el primer *mojo* que vieron los españoles, preguntando por estos de qué nación fuese, respondió *ñuca muha*: yo tengo sarna, esto es, y los españoles, juzgando que la palabra *muha* era nombre de su nación, á esta llamaron *Moxa* o *Moja*... y que los mojos con desagrado oyen” (1800: 246).

<sup>91</sup> Véanse los mapas que Thierry Saignes presenta sobre la red urbana de la frontera en el siglo XVI y el de las misiones jesuitas de Moxos y Chiquitos en el espacio meridional entre 1690 y 1770 (1976: 87-88).



la Audiencia de Charcas, definida en 1563, con el Paraguay y el Río de la Plata, se caracterizaba por ser infructuosa (Saignes 1976: 63).

El programa conservador del virrey Francisco de Toledo (de 1569 a 1581) consistía en asegurar y asentar; el objetivo era dominar la distancia y descifrar una gramática del espacio en los territorios todavía hostiles. El conocimiento topográfico promovido desde Lima permitió la creación de una red urbana, decisiva para el porvenir de la frontera oriental (Saignes 1976: 69 y 87), la cual está jerarquizada de oeste-este de forma lineal a partir de la capital platense. En estos acomodos el gobernador Lorenzo Suárez de Figueroa trasladó, por primera vez, la ciudad de San Lorenzo de la Frontera sobre el Río Guapay en septiembre de 1590, desde donde salieron por lo menos 30 expediciones al interior de la sabana entre 1560 y 1630. La ausencia geográfica del Moxos legendario, la muerte del gobernador en agosto de 1595 y la última reubicación de la misma ciudad (en la actual Santa Cruz de la Sierra), marcaron el fin de las grandes expediciones, dando inicio a un nuevo periodo: el de las cacerías de esclavos (malocas, correrías o rescates). El interés privado y civil en busca de mano de obra hizo que el contacto con la población autóctona se fragmentara, ya que frecuentemente se encontraban con lo que la población dejaba tras sí al huir del poder armado cruceño, además de haber sufrido un declive a raíz de las capturas y enfermedades.

La residencia de la Compañía de Jesús en esta zona fue fundada por los PP. Diego Samaniego y Diego Martínez en 1587. Tres años después, también encontramos en ella a Angelo Monitola y a Jerónimo de Andión; ahí, administraban sacramentos a falta de clero secular e iniciaron la exploración del territorio.<sup>92</sup> El mismo gobernador Lorenzo Suárez de Figueroa en carta dirigida al Provincial Peruano, a fines de 1594, le manifiesta que:

---

<sup>92</sup> Recordemos que la Sociedad entró a Lima en 1568 tras petición de Felipe II al General Francisco de Borja y tuvo que buscar terrenos que las otras órdenes no habían ocupado, estableciendo casas y colegios en Cuzco (1571), Potosí (1576) y La Paz (1580). El primer provincial de la Compañía en las Indias Occidentales fue el P. J. Ruiz de Portillo. En septiembre de 1595 el P. Monitola aludía las cualidades políticas de los indios moxos: sentido de limpieza y cuidado, casas bien hechas, plaza central, espacios destinados a la convivencia y al culto; es decir, los requisitos iniciales para comenzar la edificación del cristianismo (Borges Morán 1960: 207-08).

Gran consuelo me da el mucho fruto que estos santos varones desta santa Compañía hacen a esta tierra y eso me da ánimo a desear extender y descubrir tierra donde ensanchen la palabra evangélica; y así se va conservando la jornada de Mojos, aunque no por eso pierden punto, que todos se ocupan y emplean sin tener hora ociosa. (Finot 1939: 244)

Por lo que el Superior de Santa Cruz, Diego Martínez autorizó que el madrileño Andión acompañara a Torres Palomino (en julio de 1595), encargado de una nueva expedición armada y financiada desde Lima. Esta entrada marca la presencia constante y regulada de un miembro de la Compañía en cada una de las jornadas cruceñas hacia los Llanos.

En la “Carta *annua* de la Compañía de Jesús – Tucumán y Perú – 1596” tenemos ya noticia de la expedición del año anterior. La epístola detalla las actividades de los jesuitas residentes en Santa Cruz que “peregrinan por estas partes... acudiendo cada uno a la parte que le cabe, *conforme a la lengua* que ha deprendido” (1965: 86). Desde aquí la competencia lingüística es vital y explica el por qué de la selección de Jerónimo de Andión, “que ya ha aprendido esta lengua de Chiriguana”, pueblo vecino en guerra con otros de la zona, pero que repentinamente “vinieron a pedir al gobernador que los enviase un padre de los buenos para que los bautizase sus hijos y los enseñase la palabra de Dios” (1965: 89).

Andión escribe al tiempo que la expedición avanza: “venimos siempre ribera del río Guapay... por tener noticia que hay población que han de dar noticia de los Mojos o Paytitin”; describe a los indios morocosis con el labio horadado y argollas en la nariz y habla de sus casas, lo suficientemente grandes para que la habiten “seis moradores en cada una. Todas están puestas al derredor de *la plaza* y salen a ella todas las puertas”. La temporada de lluvias comienza, se van perdiendo los caballos y escasean los víveres: la aventura fracasa. En la contienda entre “ganar aquellas almas de manera que no se pierdan las nuestras”, el jesuita confiesa que las instrucciones del gobernador eran justas, pero “el guardarlas no sé cómo será, porque los soldados, puestos en la ocasión, se acuerdan poco de ellas” (1965: 94-95).

El fracaso de la expedición y el saqueo de los pueblos caracterizan las entradas a los Llanos durante los primeros dos tercios del siglo XVII. Los PP. Jerónimo de Villanao y

Juan Navarro fueron meros testigos de aquellas incursiones. En esta geopolítica de márgenes –protagonizada por cuatro grupos en constante enfrentamiento, el portugués, el jesuita, el español y el ocupante de la tierra–, la distancia y el aislamiento le sirven al indio para resguardarse de los empeños de los tres primeros.

### 3.3 La gestión del conocimiento: el proceso de la estrategia fundacional

En esta sección me ocupo del paso a paso con el que los jesuitas obtuvieron la residencia permanente en Moxos. A este proceso, que va de 1667 a 1681, lo conceptualizo como una ‘estrategia de conocimiento’ que da cuenta de las ventajas, fallos y vacilaciones, radio de acción y consecuencias de las acciones implementadas por la Compañía que a prueba y error cumplió su cometido.<sup>93</sup> Primero, quedará descrito el funcionamiento de la estrategia en términos abstractos para después implementar el modelo en el evento concreto, según los registros históricos, de la presencia sustentable de los misioneros en los Llanos. La reconstrucción se efectúa desde múltiples perspectivas por medio del testimonio de diferentes agentes interconectados a través de una misma red de comunicación que comparte coordenadas espacio-temporales.

¿Cómo distinguir e implementar la mejor estrategia? ¿Cómo puede ser descrita y detallada? ¿Qué factores influyen en su selección e implementación? Para describir el proceso de una estrategia de conocimiento hay que tener en cuenta que su aplicación se efectúa en una ‘comunidad de práctica’ (sinónimo de organización, club, firma y, en este caso, misión).<sup>94</sup> El propósito de este tipo de estrategia es maximizar el impacto del conocimiento, respecto a quien la pone en marcha –sea un agente o una organización–, y

---

<sup>93</sup> La versión completa de este apartado, “Estrategias del conocimiento y la red de comunicación desde la Misión de Moxos” (2010a), aparece en las actas de las *XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas*, celebradas en Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>94</sup> Los fundamentos del modelo pertenecen al marco teórico de la Gestión del Conocimiento, o KM según su acrónimo en inglés (Knowledge Management), que brinda los principios teóricos que describen formas de cooperación, solución de problemas y el manejo del capital intelectual dentro de una comunidad de práctica.

los recursos del medio ambiente.<sup>95</sup> La comunidad a la que nos referimos es una estructura cimentada en prácticas sociales provenientes del depósito de la memoria y el aprendizaje colectivos.<sup>96</sup> Aquí el conocimiento no opera como un objeto; es una parte activa del funcionamiento completo de la comunidad, aún y cuando se registre o almacene en algún soporte material. Conocer es el acto mismo de participar. Así, el éxito de una comunidad de práctica depende de la transformación y el manejo sistemático del conocimiento que primero debe ser adquirido por parte de cada uno de los miembros; después, a la multiplicación externa (en productos o servicios); y, por último, a su difusión por toda la comunidad hasta convertirlo en una competencia distintiva.<sup>97</sup> De tal manera, el tipo de organización de las comunidades de práctica está basado esencialmente en el conocimiento.

Ahora bien, si cada práctica y su reproducción sobre el tiempo constituyen una forma de conocimiento, y si el conocer es ejercitar esa práctica, entonces el hacer y el saber se estarían solapando. Hay que aclarar que un paso fundamental para la producción de conocimiento es la de prueba y error y que incluso la ignorancia o el desconocimiento tienen un potencial de producción aunque no son conocimiento en sí. Esto apunta hacia una validación consciente del estatus de conocimiento, que no tiene por qué concordar con las experiencias o competencias de la comunidad. La posición de las prácticas respecto al marco histórico, social y al de los estilos y discursos institucionales (científico, político, artístico, religioso, etc.) las hará más o menos rentables. Si bien el

---

<sup>95</sup> Para Michael Zack, “strategy can be seen as the balancing act performed by the firm as it straddles the high wire strung between the external environment (opportunities and threats) and the internal capabilities of the firm (strengths and weaknesses)” (1999: 127).

<sup>96</sup> Etienne Wenger explica que “this collective learning results in practices that reflect both the pursuit of our enterprises and the attendant social relations. These practices are thus the property of a kind of community created over time by the sustained pursuit of a shared enterprise. It makes sense, therefore, to call this kind of communities *communities of practice*” (1998: 45).

<sup>97</sup> Tal proceder tiene puntos de contacto con lo que Nonaka y Takeuchi han designado como la externalización del conocimiento. Ellos distinguen entre uno implícito (prácticas que se transmiten vía enseñanza/aprendizaje u observación/imitación) y un conocimiento explícito (codificado por medio de un lenguaje y fijado en un soporte material). La externalización “is a process of articulating tacit knowledge into explicit concepts. It is a quintessential knowledge-creation process in that tacit knowledge becomes explicit, taking the shapes of metaphors, analogies, concepts, hypothesis, or models” (1995: 64).

conocimiento tiene su origen en la experiencia personal –en el recuerdo, abstracción y transmisión de un evento estructurado desde el yo– necesita quedar inscrito y orientado según las prácticas de la comunidad.<sup>98</sup> Etienne Wenger declara que, sin importar el discurso utilizado para definir lo que es conocimiento, “communities of practice are a context of mutual engagement where these discourses can touch our experience and thus be given new life. In this regard, knowing in practices involves an interaction between the local and the global” (1998: 141).

Las investigaciones sobre la gestión del conocimiento analizan la complejidad del proceso de adquisición, creación, integración, transferencia, transformación, despliegue, almacenamiento y renovación del capital intelectual de una organización. El enfoque sobre el conocimiento es útil para entender la evolución del concepto de estrategia y de la dirección estratégica que una comunidad decide seguir en pro de su conservación. Cualquier estrategia necesita de una infraestructura comunicativa para precisar los objetivos del conocimiento y la subsecuente implementación de instrumentos, roles y prácticas que aseguran la organización de la comunidad, por donde el conocimiento cruzará todas sus capas vertical u horizontalmente y repartirá beneficios. Como el capital intelectual es un recurso intangible, los activos aplicados a él son también intangibles y requieren de un diseño previo que lo administre.

Una estrategia del conocimiento consiste en siete pasos básicos agrupados en cuatro ejes de acción. Estos últimos son instancias de construcción dentro de las comunidades de práctica y están destinados hacia el desarrollo de: a) capacidades iniciales, b) sistemas de aprendizaje, c) organización, y d) de sí misma.<sup>99</sup> El recorrido de la estrategia no es lineal, ni va del primero al séptimo, ya que los pasos pueden ser paralelos, comenzar en cualquiera, ir en orden aleatorio e incluso repetirse en caso de algún fallo. El trayecto es un proceso donde las capacidades de organización se renuevan en el mismo ciclo que,

---

<sup>98</sup> El jesuita Lorenzo Ortiz, ya había advertido en su tratado sobre la *Memoria, entendimiento y voluntad*, que “todas las cosas de este mundo tienen dos valores: uno es el intrínseco y verdadero, y otro el que le han sobrepuesto los hombres” (1677: 61v-62r).

<sup>99</sup> Para esta clasificación sigo de cerca el trabajo de Etienne Wenger, titulado “Communities of Practice: The Key to Knowledge Strategy” (2000: 3-20).

paulatinamente, quedará completo (figura 8, adaptado de Wenger 2000: 6). Los siete pasos son: 1 mapeo del conocimiento (necesidades), 2 rastreo de comunidades (dominios), 3 desarrollo (potencial), 4 demarcación de fronteras (ampliación y límites), 5 sentido de pertenencia (identidad), 6 producción, y 7 mantenimiento (renovación).

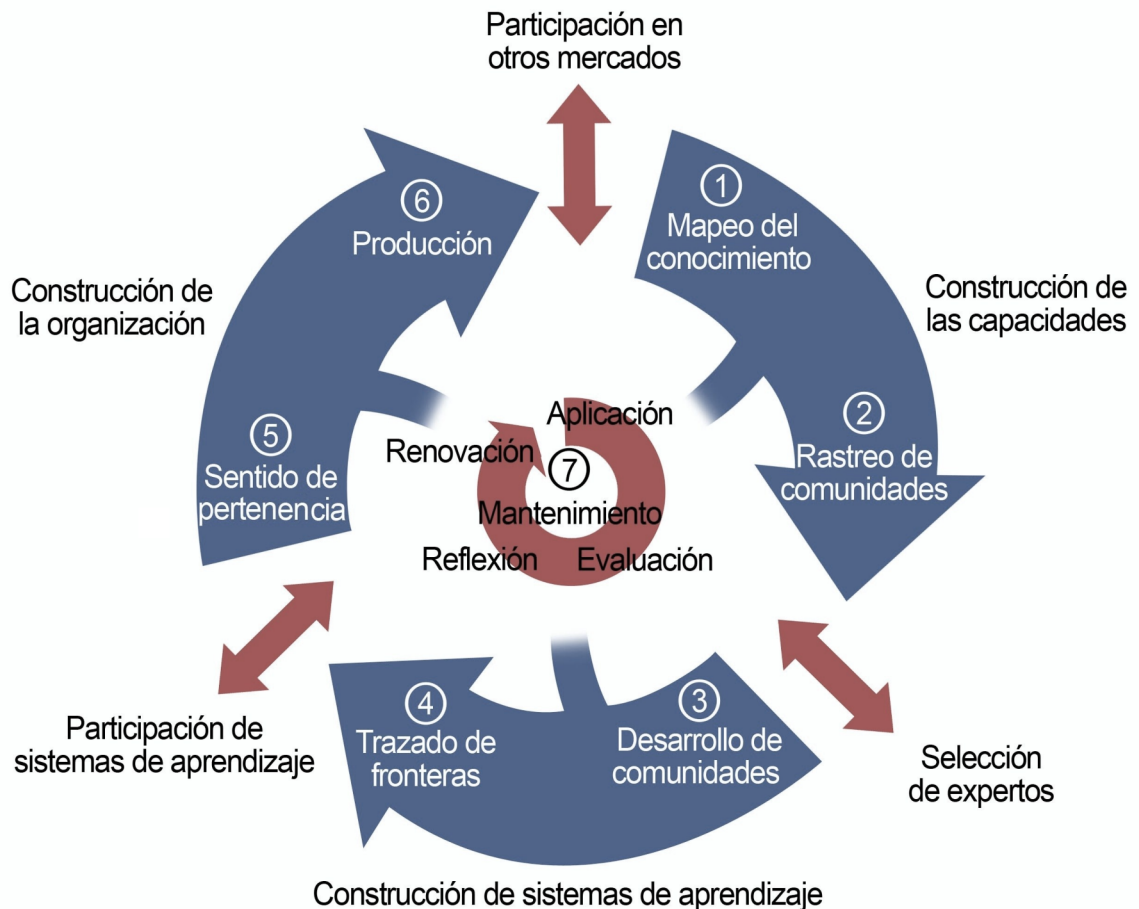


Figura 8. Proceso de una estrategia del conocimiento en una comunidad de práctica

La flecha doble indica la interacción con otros sistemas socio-económicos. Explico a detalle:

a) Construcción de las capacidades iniciales: su éxito depende de la traducción de la estrategia en la descripción del conocimiento requerido y de la conversión de la estrategia en una práctica compatible. Este eje de acción consta de dos pasos. Una vez que el gestor identifique las necesidades y haya explorado el área, recurrirá a los expertos que

implementarán la estrategia. La comunidad participa, entonces, en una selección de talentos.

Paso 1: *mapeo del conocimiento*. Aquí se trata de identificar las necesidades (costos y recursos) para que la estrategia funcione. Los elementos a considerar son: competencia del gestor, efectos en el funcionamiento de la estrategia y adaptación-innovación. Su articulación proveerá el marco para el desarrollo de las comunidades de práctica.

Paso 2: *rastreo de comunidades*. El estudio del terreno permite identificar el área física y el potencial existente de las conexiones previas. Los nuevos tipos de prácticas serán concretos para que los miembros se involucren y perfeccionen sus habilidades por propia voluntad. La comunidad trabajará sólo si se identifica con la agenda general de la estrategia y encuentra beneficios en sus actividades cotidianas.

b) Construcción de sistemas de aprendizaje: consta de dos pasos, uno referente a la colección de comunidades circundantes e independientes y, el otro, a la configuración de fronteras que permitan su interacción. Al concluir este eje de acción la comunidad es apta para participar en sistemas más amplios (un consorcio, una provincia, etc.) donde se reconfiguran las relaciones de competencia y colaboración. A través de una infraestructura tecnológica los afiliados pueden estar en contacto y construir un repositorio que documente los aspectos de sus prácticas.

Paso 3: *desarrollo de comunidades*. El propósito es alcanzar el mayor grado de potencial mediante tres aspectos: objetivos comunes, oportunidades para actuar y consolidación de un repertorio compartido de conceptos, herramientas, lenguaje, historias y sensibilidades. El acoplamiento de los tres dará un sentido de autoría sobre el conocimiento y funcionará como un *attractor* de nuevos miembros.<sup>100</sup>

Paso 4: *trazado de fronteras*. Las comunidades no funcionan de forma aislada; su delimitación es un proceso natural que evita la fragmentación. La tarea es ubicar y aprovechar en términos de aprendizaje esos escenarios donde la no-comunicación y el malentendido son frecuentes. La interacción con otras prácticas permite juzgar las propias asunciones. Las fronteras promueven el intercambio de conocimiento a través de los miembros que las cruzan o de artefactos que permiten múltiples

---

<sup>100</sup> Cualquier estado o fase del sistema se caracteriza por un punto único en el espacio; la dinámica del sistema forma trayectorias a través de ese estado-espacio. “When a number of trajectories lead towards a point (or area) in state-space, that point is an ‘attractor’, and represents a stable state of the system” (Cilliers 1998: 97).

lecturas. Además de los vínculos externos, la consciencia de los límites refrenda el sentido de comunidad.

c) Construcción de la organización basada en conocimiento: una comunidad de práctica se gestiona a sí misma y en ella sus miembros contribuyen e interactúan. Los dos pasos de este eje sugieren que la identidad concede al individuo un significado a su fuerza de producción. Al cumplir esta etapa la comunidad está lista para el intercambio con otros sistemas de igual condición. Sus productos, materiales o intelectuales, compiten y participan en otros mercados.<sup>101</sup>

Paso 5: *sentido de pertenencia*. El objetivo es moldear y dar significado a la identidad de la comunidad, que cultivará el sentido de pertenencia colectiva al reconocer el lugar de cada uno de sus miembros y explotar sus habilidades específicas para la resolución de problemas. La identidad depende no sólo de las formas de integración colectiva sino también de las imágenes creadas sobre el medio ambiente y uno mismo. Wenger confirma que “to foster belonging, organization must nurture people’s imagination and provide them with opportunities to participate in large-scale enterprise” (2000: 15). Esto expande el significado de las prácticas y el radio de acción de la identidad.

Paso 6: *producción*. ¿Cómo integrar a cada uno de los miembros dentro del funcionamiento sistémico de la comunidad? La idea es conectar directamente la identidad con el funcionamiento real de la organización. Aquí el gestor brinda apoyo a la comunidad, pero sin intervenir en demasía, y propicia una intensa participación y compromiso, aunque no abandona su toma de decisiones. El papel del conocimiento en los procesos productivos dispara la comprensión técnica de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), fundamento de la ‘sociedad red’.<sup>102</sup>

d) Construcción y renovación: aquí yace la fuerza, iniciativa y capacidad de movimiento de todo el ciclo. El aprendizaje sentará las bases para que los miembros descubran nuevas prácticas y formas de participación. Este último eje de acción está al centro de todo el proceso y consta de sólo un paso.

---

<sup>101</sup> En este sentido, véase el trabajo de Robert Ekelund y sus colegas, en especial, el capítulo sobre “Religious Markets” (2006: 239-68).

<sup>102</sup> Este tipo de tecnología “determina en buena medida la capacidad de innovación; posibilita la corrección de errores y la generación de efectos de retroalimentación en la ejecución; proporciona la infraestructura para la flexibilidad y adaptabilidad en toda la gestión del proceso de producción” (Castells 2001: 272).



Paso 7: *mantenimiento*. Aquí interviene la aplicación y uso de los productos, su evaluación, una auto-reflexión y una fuerza de renovación. El objetivo es permitir tal transformación sin perder la organización. Para entender los efectos de la participación, el gestor recopilará información estadística y descriptiva sobre las prácticas. El registro de las experiencias y su difusión permiten que la estrategia genere un lenguaje común en una escala mayor. La evolución del repertorio, mencionado en el Paso 3, refuerza la conciencia de la comunidad como tal y su operación. El momento de fuerza se logra por la combinación de directivas de arriba a abajo, de comunicación horizontal y, principalmente, del estímulo y creación de abajo a arriba.

Si la estrategia cumple estos pasos, entonces el gestor no es el centro de acción, sino que la comunidad sería la propia administradora y poseedora del conocimiento. La tarea del gestor es la del diseño de la estrategia y su guía a través de los cuatro ejes de acción y los siete pasos. Una estrategia de conocimiento basada en comunidades de práctica no es sólo el plan e implementación; es más un movimiento colectivo que gana ímpetu cuando una nueva idea se divulga, cambia las expectativas y las posibilidades. El propósito es crear un ciclo de aplicación, prueba, reflexión y renovación con el que la comunidad aprende a identificar y adquirir responsabilidad respecto al conocimiento que produce (Wenger 2000: 18).

Pasemos ahora a territorios moxeños. La estrategia del conocimiento a revisar es la de la residencia permanente de misioneros en los pueblos indígenas, realizada en un doble intento. Dicha estrategia es el cimiento de la primera reducción aprobada por la Provincia del Perú. La reconstrucción del evento a partir de las fuentes es en sí un análisis del discurso en donde las coincidencias espacio temporales permiten ensamblar una narrativa poblada de múltiples secuencias sobre un mismo acontecimiento. La cuestión será verificar los 7 pasos (que aparecerán en cursivas) dentro de los 4 ejes de acción del proceso. La estrategia fundacional corresponde con el gobierno de tres provinciales: el paceño Luis Jacinto de Contreras (1666-1672), favorecedor de la actividad misionera en el virreinato del Perú; el aragonés Hernando Cabero (1672-1678), evaluador del proyecto a través de cuestionarios e instrucciones; y el arequipeño Francisco del Cuadro (1678-1681), quien mostró ciertas reticencias ante el denuedo de los misioneros.

El origen de la Misión de Moxos se debe a la labor apostólica del Hermano extremeño Juan de Soto a favor de estos indios pacíficos que trocaban sus productos naturales en

Santa Cruz de la Sierra, con quien trabó amistad y logró acompañarlos de vuelta a sus pueblos. Soto era apreciado por sus varios oficios (barbero, enfermero, portero, administrador de haciendas y procurador) tanto por su Superior, el P. Juan de Blanco, el gobernador de Santa Cruz, Diego de Ampuero, como por los caciques principales, quienes se presentaron ante el gobernador en agosto de 1667 en petición de auxilio para reprimir a una tribu enemiga que los tenía amedrentados. La expedición a cargo del maese de campo Antonio de Coca prometía a los soldados hacer uso de los cautivos y llevaba la compañía del jesuita Juan de Soto y del indio Juan Tarabesi, cristiano fugitivo que sirvió de intérprete.

A su regreso, el Hermano reportó al Provincial Contreras la relación de los sucesos. Disponemos de varios testigos directos sobre la *construcción de las capacidades iniciales* (según el modelo de la estrategia de conocimiento). La “Relación de lo sucedido en la jornada de los Mojos en el año 1667” cuenta las peripecias del viaje: “asaltaron dos o tres pueblos y cautivaron buen número de indios, escondiéndose los demás por los bosques. Soto dice que no trata de justificar estos rescates, pero lastima ver perder su libertad a estos hombres” (Soto 1964: 171). El editor de la carta menciona “unas apariciones que los indios habían tenido”, recurso típico que persigue creencias compatibles y advierte la buena disposición que tienen para recibir el evangelio. La tentativa de establecer la misión se vio frustrada (Bastos 1974: 16), aunque tuvo un auténtico sentido misional. A pesar de los desafortunados resultados, la “Relación” contiene descripciones del área geográfica y del *rastreo de comunidades* (Paso 2): “Hicimos alto en el Río de los Sauces que corre 10 leguas de Sta. Cruz... Dice que acompaña el mapa o topografía, delineado por el P. Juan de Guevara” (169); menciona a los indios yanacunas; y hay una búsqueda del potencial de las conexiones previas:

entre los indios había uno mejor dispuesto y de buena estatura... llamábase Yoromo... se le preguntó por la tierra y las naciones que la habitaban. Dijo que a la derecha y después de la junta del Guapay y el Mamoré vivían los Mojos o

Morocosies que también así se llaman. No tienen rey estos indios sino que en cada ranchería hay un cacique. (Soto 1964: 170)<sup>103</sup>

Para septiembre de 1668 el sargento Juan Arredondo (capitán en la entrada anterior) organizó una nueva campaña con 80 soldados contra las naciones enemigas de los moxos. Además de Soto, el P. ecijano José Bermudo también formó parte de la expedición y logró establecerse en el pueblo del cacique Moye, a pesar de los 240 indios cautivos con los que regresó Arredondo a Santa Cruz (Soto 1964: 172). El reporte de Bermudo (firmado en junio de 1669, después de 9 meses de estancia) enumera cerca de 80 pueblos con 5 mil almas y sostiene que: “hallamos cruces en muchos de ellos y las tienen para que Dios los defienda, por la noticia que tienen de los cristianos” (1964: 173). El sacerdote da noticia de sus entrevistas: “a estos dimos a entender el fin con que veníamos por medio del intérprete y todos decían que sabiendo nosotros su lengua harían lo que les dijésemos” (1964: 173). Ésta es ya una instrucción precisa, un *mapeo del conocimiento* requerido (Paso 1) que contempla los efectos de la estrategia y apunta hacia una *selección de expertos*, aquí referida hacia la competencia lingüística. Bermudo relata cómo se sentaron las bases para la *construcción de sistemas de aprendizaje*:

Aquí donde estamos han hecho Iglesia y casa bien capaz para que vivamos en ella. A niños hemos comenzado a enseñar la doctrina en lengua española y vienen con mucha ansia de aprender y aprenden algunas de memoria y las repiten y cantan en sus casas. (1964: 174)

Las noticia del P. Bermudo, así como la organización económica y la petición de recursos del H. Soto movieron al Provincial jesuita y al Virrey (décimo Conde de Lemos) para que enviaran al experimentado P. valenciano Julián de Aller como Superior de la incipiente Misión (Finot 1939: 281, Rodríguez Moñino 1949: 31). La “Relación de los indios gentiles de las dilatadas tierras de los Mohos” (septiembre, 1668), comunica las incidencias del encuentro de los jesuitas y la nueva entrada de Aller a la zona junto con

---

<sup>103</sup> La instrucción del General Borja dada al P. Portillo antes de embarcarse hacia el Perú en 1567, pide que “tengan mucha advertencia qué gente es aquella en que han de aprovechar: qué errores y sectas de gentilidad siguen; qué inclinaciones y vicios tienen; si ay doctos o personas de crédito entre ellos, para que éstos se procuren ganar, como cabeças de los otros; y qué remedios conformes a estas cosas se les puedan y devan aplicar; y, con los de más intendimiento, procure antes con suavidad de palabras y exemplo de vida affectionarlos al verdadero camino, que por otros rigores” (1956: 122-23).

“4 soldados y un cabo que el Gobernador” había dispuesto. Para el Padre Aller el paso de Soto por los pueblos causó “mucho cuidado y a mí no me le diera poco el ver, que quantos encontré... añadían recelos de algún caso aciago” (1964: 155).

El nuevo Superior se dedica al *desarrollo de la comunidad* (Paso 3). Él anota que sólo suministran el bautizo a los indios cuando están *in articulo mortis* y detalla el caso de una anciana “que asegurándome el H. Juan que solas 2 horas podía tener vida; porque ya le roncaba el pecho, la bautizé”. Aller explica que le dio a Bermudo el “*Catecismo*, que ha días tengo hecho” para que asistiera a la india, “pero desde mi ventana oí que lo decía tan mal, que no era posible formarse la india concepto de lo que le proponía. Con esto dejé lo que estaba haciendo y fui allá y yo mismo catequizé a la india”, que finalmente no murió y con el nombre de Lucía pasó al servicio de la cocina (1964: 158-59). El catecismo en moxeño es testigo de la competencia lingüística de su autor y de la consolidación de un repertorio común de conceptos, herramientas y lenguaje. Más adelante Aller se refiere a la explotación del potencial indígena y a la participación de la comunidad:

he hecho las Oraciones y Catecismos y todo lo demás tocante a los misterios de la Fé y hecho todo, se lo lei a un indio muy entendido, el cual lo escuchó con grandísima atención y acabado, dijo: *Tiuri, Tiuricucha*, que es bueno, muy bueno. (1964: 160)

Quizá las críticas de Aller hacia Soto y Bermudo promuevan el *mantenimiento* (Paso 7) de los esfuerzos que sí han funcionado mediante la comparación y juicio sobre la *aplicación*, uso y *evaluación* de las prácticas del Superior. Sin embargo, la denuncia desacredita los bríos de fundación y demuestra falta de comunicación y unión entre los misioneros, algo censurado en las mismas *Constituciones*.<sup>104</sup> Además, la salida del territorio misional del H. Soto, la presencia armada de tropas cruceñas, el consecuente desmantelamiento de los pueblos vecinos tras los rescates y la voz de que los jesuitas

---

<sup>104</sup> Dada la dispersión de los miembros “por ser tan esparcidos en diversas partes del mundo entre fieles y entre infieles” se deben de buscar los medios de mantener la unión “pues ni conservarse puede, ni regirse, ni por consiguiente conseguir el fin que pretende la Compañía a mayor gloria divina, sin estar entre sí y con su cabeza unidos los miembros della” (*Constituciones* 277-78).

preparaban la entrada de los españoles, provocaron la salida de los Padres, so pena de perecer, y el abandono de aquel primer pueblo hacia finales del 1672.

Con estos antecedentes, pero con las *capacidades iniciales* bien delineadas, el P. Hernando Cabero en su cargo de Visitador retomó en 1674 la viabilidad y utilidad de la empresa, para lo cual especificó metódicamente la *construcción de sistemas de aprendizaje* en los siguientes términos: observación de la geografía (“días de camino”), clima, flora y fauna, demografía de toda la zona, lengua, creencias, examen de la capacidad de las tribus para recibir el mensaje evangélico y educación a los hijos de caciques. “La experiencia de las varias entradas anteriores sin resultado y el final de la primera misión, que se consideró precipitado, exigía planificar la estrategia más conveniente a seguir” (Borja Medina 2005: 211).

Cabero (figura 9), antiguo provincial del Nuevo Reino de Granada y México, restaurador de las misiones de los Llanos de Casanares y promotor de las del Marañón, envió instrucciones puntuales (1674 y 1676) junto con una nueva expedición a Moxos conformada por el joven castellano P. Pedro Marbán –como Superior a sus 27 años– y por el navarro P. Cipriano Barace, quienes se encontrarían en Santa Cruz con el coadjutor aragonés Joseph del Castillo, pieza clave para la *construcción de la organización* misional. Mediante el pago de los servicios, el Hermano Castillo consiguió las canoas y remeros para efectuar la entrada en junio de 1675, acción innovadora en las expediciones, ya que lograba involucrar a la parte indígena, siendo esto un atisbo del *sentido de pertenencia* (paso 5) de un quehacer compartido.

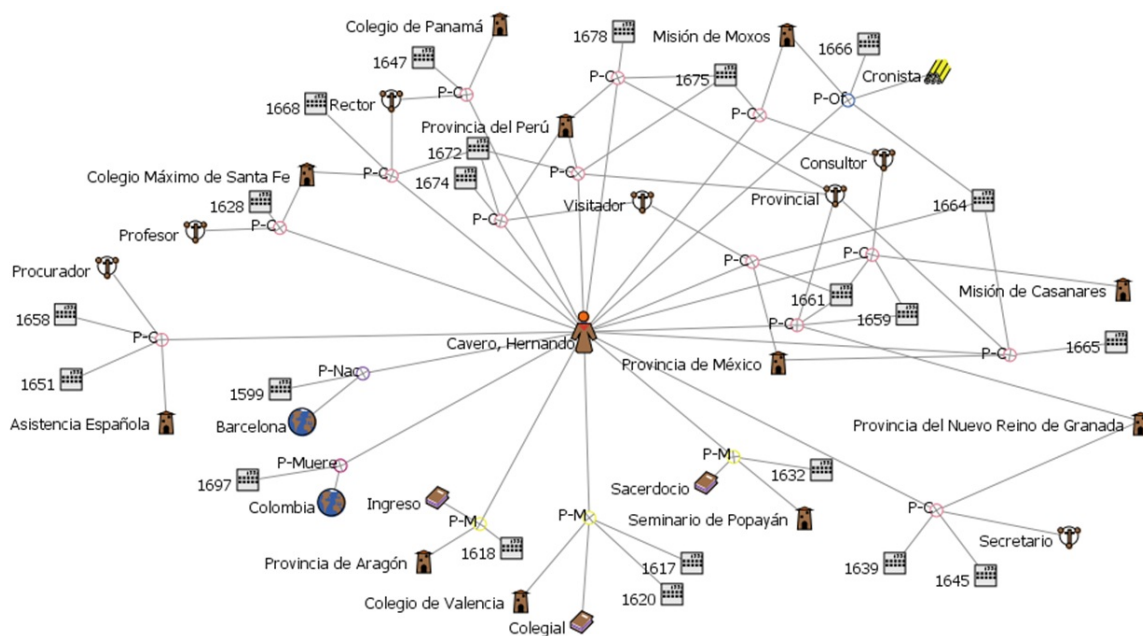


Figura 9. Red personal de Hernando Cabero

Este grafo junto con las diferentes redes personales que se irán mostrando a lo largo de la tesis, muestran el recorrido biográfico del agente en cuestión (icono-jesuita): lugares (icono-mundo) y fechas (icono-calendario) de nacimiento y muerte, módulos de formación (icono-libro), cargos ejercidos (icono-cruz) y oficios (icono-amarillo) dentro de la Compañía, asociados siempre a una de las instituciones dependientes (icono-campanario).<sup>105</sup>

Los fallos previos quedan bien contemplados en las instrucciones de Cabero. Marbán tiene “facultad en lo espiritual... para los casos, que se puedan ofrecer y que los pueda *comunicar* a sus Compañeros”. Si existe algún riesgo entre los indios “importará que al principio estén de ordinario los tres Compañeros juntos sin dividirse por muchos días disponiendo Capilla y Casa”. Cabero señala que “para que todo tenga feliz acierto... encargo mucho la paz, vnión, conformidad de vnos con otros” (1674: 231-33). De igual

<sup>105</sup> Estas redes personales presentan cierta cercanía con las llamadas ‘ego networks’: “Egocentric network data focus on the network surrounding one node, known as the ego. Data are on nodes that share the chosen relation(s) with the ego and on relations between those nodes” (Marin y Wellman 2011: 20). Sin embargo, nuestros grafos no reoducen un solo tipo de relación, sino que modelan la red de un individuo con toda su complejidad (incluida la social) y riqueza.

forma, para el desarraigo de “sus vicios y en particular el de la borrachera... importará que los P.P. *comuniquen entressí* la forma que en esto puede hauer y lo que deven hacer quando se juntan los Yndios en su Bebedero” (1676: 235).

Hemos apuntado el carácter multilingüístico de la planicie, aspecto que generaba competencia entre las lenguas y sus hablantes. El reacomodo de entidades colectivas y el sitio seleccionado para el asentamiento de la reducción –de buen temple y salubridad–, debían solventar las hostilidades bélicas tradicionales entre grupos y acoplar sus esfuerzos. Si la lengua es una, Cabero le recomienda al Superior hacer uso de lo que ya se tiene y llevar “el arte y vocabulario que hizo el P. Julián de Aller, y está en Santa Cruz de la Sierra” (1674: 231).

El proyecto de Cabero debía *trazar sus fronteras* (Paso 4) respecto a las autoridades circundantes: ser independiente de la Residencia de Santa Cruz e impedir la presencia de “soldados, o cosa que lo parezca, porque no sirue, sino de que se alboroten los Yndios. Y este punto lo encargo a Vr<sup>a</sup>, y a sus Compañeros que de ninguna suerte lo permitan, ni doy licencia para esto” (1674: 233). En cuanto a las naciones limítrofes, el Visitador pide que se tenga amistad y cómputo de ellas, que “procuren con toda prudencia ir agregando indios a los pueblos” y que repartan dádivas como un aliciente según la circunstancia o la categoría de persona, para así atraerlas a los pueblos ya reducidos, mostrando siempre la pobreza y sencillez propia del mensajero evangélico (1676: 235).<sup>106</sup>

La “Instrucción” pone de plazo por lo menos un año para recibir los informes de los exploradores. No obstante, el Hermano Joseph del Castillo ya tenía hecha una “Relación” en el mismo año (1674) en la que dice que “son los mojos y sus provincias confinantes más de 50,000 almas y muchas más las que con estas se van encadenando” (1906: 302). Esta cifra aún debe contemplar el recelo de los indios hacia los extranjeros y el abandono de sus casas. Castillo lamenta la dispersión de tantas naciones, razón que retrasaba la

---

<sup>106</sup> La mayoría de las fuentes atribuyen al habitante de los Llanos una codicia e interés material. F. de Borja Medina opina que esta actitud “encierra un aspecto de la cultura mojeña del que quizás no se percataron los religiosos: el derecho a recibir por lo que se daba. Tras su obsequiosidad respecto del misionero había, en el fondo, una exigencia de contrapartida. Si se aceptaba el servicio, el único modo de agradecerlo era dar” (2005: 219).

evangelización, y queda admirado, ya “que para definir el sitio de unos pocos indios es menester gastar papel como si fuera para describir á España, porque así ocupan ríos, lagunas y pampas y así se dividen en naciones y varias lenguas” (1906: 301).

Respecto a la *construcción y renovación* de la misma comunidad, Cabero pide en las “Órdenes e instrucción” que se examine la perspectiva a futuro, calculando el número preciso de religiosos para el progreso de la Misión; la prioridad no es sembrar la fe, “quanto procuren las próximas disposiciones para plantarla según lo que mostrasen las experiencias de estas inmediatas diligencias” (1676: 234). Finalmente, el Visitador hace un llamado a la *reflexión* de los misioneros según el alcance del proyecto: “encargo grauemente la conciencia, por ser negocio de tanta importancia, y de mucha gloria de Dios en que va la salvación, o condenación de tantas almas” (1674: 232). También “nos debe animar el crédito de la Compañía, especialmente el de esta Provincia que tan empeñada está en esta misión a vista de todo este Reyno cuyas noticias an llegado a las primeras Cortes de Europa” (1676: 236-37).

El reporte oficial firmado por los tres exploradores después de 10 meses de misión (y no un año) hizo el viaje a Sucre en manos del Hermano Castillo y lleva el título de:

“Relación de la provincia de la Virgen del Pilar de Mojos o Carta de los Padres que residen en la Misión de Mojos para el P. Hernando Cabero de la Cia. de IHS de la Prov. del Perú, en la que dan noticia de lo visto, oído y experimentado en el tiempo que están en ella. Redactada por el p. Pedro Marbán. Mojos, 20 de Abril de 1676.” (1898)

El documento se examinó con detención en Lima, lo que mandó al proyecto a una nueva fase de *evaluación* por medio de un par de visitas –de Martín de Leturia en 1677, Superior de Santa Cruz y temporalmente de la Misión, y de Luis Sotelo en 1679– sugeridas por Cabero pero gestionadas por el reciente Provincial Francisco del Cuadro. Los resultados confirmaron –con varios contratiempos y la opinión desfavorable del P.



Barace– los reportes de Marbán y Castillo para echar a andar desde la Ciudad de los Reyes la Misión de Moxos a orillas del imperio hispánico.<sup>107</sup>

La *participación en otros mercados* en esta fase inicial, así como la *producción* de Moxos (Paso 6) son pasivos, ya que fue el Colegio de La Paz (o Chuquiabo) el encargado de la financiación del proyecto. El Procurador del Colegio, el H. Antonio de Ulibarri cobraba los réditos de una donación de un particular (500 pesos anuales) para dárselos al H. Castillo, encargado de la contabilidad de la Misión de Moxos. A dos décadas de operaciones otro Visitador relata en su *Historia* los resultados de la empresa al momento en que la organización de las comunidades es estable y segura: “Aquí viven los nuestros aunque sea uno solo sin más recurso que el del Cielo y los indios tan atentos á lo que se les doctrina” (Altamirano 1979: 41). El significado de las prácticas se ha reconfigurado y la imaginación ya ha asimilado nuevos elementos que tienen efectos en actividades cotidianas. Según el P. Altamirano “se valen de la señal de la Santa Cruz, y poniéndola delante de sus casas labradas de madera las libran de las aguas que las solían inundar y de las fieras y sabandijas” (1979: 43).

En términos estadísticos, el éxito de las misiones incluyó la incorporación de los indígenas a la fuerza de *producción*. El mismo Visitador comenta “la perfección en que ya se goza y se espera se adelante cada día”. El logro se obtuvo por la adquisición y transmisión de conocimiento. Así como los misioneros se han hecho médicos, les “fue hacerse Arquitectos para fabricar templos, cual debían estos Cristianos ya políticos y enseñar á los indios el oficio de carpinteros, el uso de las herramientas y proporción del edificio en todas sus partes (1979: 72). Los neófitos no solo aportan mano de obra, sino que son creadores y portadores de un oficio. Moxos fabrica “sagrarios dorados y estofados” e importa “viriles de plata, dorados y esmaltados”. La *participación en otros*

---

<sup>107</sup> Así lo detalla el P. Antonio Orellana en 1687: “Entendiendo el santo Padre Provincial Francisco del Cuadro la diversidad de pareceres que había, aún entre los nuestros, sobre si era conbeniente continuar la misión, al parecer incapaz de sugestión y obediencia, embió un Padre Visitador con orden de que sacase los misioneros si, propuestos algunos puntos, no prometiesen su puntual observancia los indios” (1906: 13). También en Eguiluz (1884: 11).

*mercados* se concreta con los oficiales “que igualan en el primor de sus obras á los más célebres de España y de las otras Naciones Católicas” (Altamirano 1979: 73).

El proceso seguido por una estrategia del conocimiento la guía hacia su correcta implementación. El modelo presentado es lo bastante flexible como para convertirse en método de reducción. En el contexto de la Compañía de Jesús, las estrategias son producto de la labor del personal que trabajó en las misiones y dejó registro por escrito. El testimonio histórico-literario traza la geografía americana, y, a su vez, narra la experiencia misional traduciéndola en itinerarios de viaje, en órdenes políticas y diplomáticas y en un catálogo de lenguas, religiones, economías y gobiernos. La comunicación escrita preparó el terreno físico y urbano para la reducción y actuó como herramienta para la evangelización. Las órdenes e instrucciones del Provincial y Visitador Hernando Cabero fijaron un lenguaje común para la fundación de misiones, ya sea en la misma área (como veremos enseguida) o en donde sea que haya ‘infieles’. El conocimiento generado por la estrategia tiene el potencial de ser transmitido y adquirido por sus sucesores, ya que es acumulativo, reutilizable y se basa en la experiencia – positiva o negativa– de sujetos que comparten vocación, empresa u oficio.<sup>108</sup> Por tanto, su producción descansa no en la tradición o las fuentes clásicas, sino en la experiencia personal de uno –que pone los cimientos de la historia de todos– para ser compartida entre comunidades de expertos a partir de sus nexos sociales.

### 3.4 Reducción urbana y epidemia misional

En esta sección quiero recalcar la eficacia (en tiempo) y eficiencia (en recursos) con que una veintena de pueblos se fue dispersando a lo largo de los Llanos de Moxos como si de un virus se tratara. Hablar de ‘epidemia misional’ en este contexto remite enseguida al declive de la población autóctona tras el contacto con los peninsulares, cosa cierta y consecuencia en todos los ámbitos de conquista y ocupación; sin embargo, aquí me

---

<sup>108</sup> Sobre el conocimiento acumulativo basado en la experiencia, Antonio Barrera-Osorio opina: “This was a common tendency in the production of knowledge related to the New World. Only through new empirical information could physicians, cosmographers, and natural historians complete their study and understanding of the New World” (2006: 18).

refiero a un fenómeno cultural de reproducción acelerada de patrones estables de comportamiento ya sea a nivel individuo, comunidades o sus asentamientos.

El comportamiento de un grupo (una reducción, por ejemplo) establece patrones que no pueden ser deducidos a través de la suma de las acciones individuales.<sup>109</sup> Las decisiones de uno de sus miembros y la conducta de una epidemia son evidentemente cosas distintas, pero pueden estar relacionadas al observar cómo las reacciones o creencias del individuo crean patrones y pueden ser compartidas.<sup>110</sup> Las actividades cotidianas se combinan con el comportamiento aprendido en comunidad, con las técnicas de sobrevivencia ante el medio ambiente con las formas de sentir y sistemas de creencias. Las categorías culturales no solo son susceptibles al cambio según el devenir temporal, sino que también pueden ser manipuladas por gente que interactúa en una red de relaciones suscrita a un constante intercambio material. Es ahí donde los individuos seleccionan diferentes aspectos de la cultura para proyectar su identidad, manipulan símbolos culturales y los adaptan a lo que sea que llamen hogar. Dan Sperber, en el capítulo sobre “The Epidemiology of Beliefs” en *Explaining Culture*, expone la transmisión cultural no sólo con la analogía patológica, sino como un proceso de replicación de ideas y de representaciones mentales que adquieren dimensiones físicas y sociales (1996: 77-97).

Pero lo que funciona metafóricamente para Sperber, se vuelve una epidemiología literal en los estudios sobre redes sociales hechos por Nicholas Christakis y James Fowler, quienes demuestran que comportamientos, acciones, normas y estados de ánimo se distribuyen a través de redes en formas discernibles; también sugieren que lo que fluye a

---

<sup>109</sup> “Understanding why social networks exist and how they work requires that we understand certain rules regarding connection and *contagion* –the structure and function– of social networks. These principles explain how ties can cause the whole to be greater than the sum of the parts” (Christakis y Fowler 2009: 16).

<sup>110</sup> El reciente marco teórico de la ‘epidemiología cultural’, basado en ciencias cognitivas y antropología de la salud, argumenta que el fenómeno cultural puede ser explicado al estudiar la recurrencia de las acciones-comportamientos y la propagación de objetos físicos y representaciones simbólicas. Uno de los objetivos, explican los profesores de psicología Scott Atran y Douglas Medin, es “to trace variations in knowledge and beliefs with variations in social distance from others, including experts. This is what we mean by *cultural epidemiology*” (2008: 209).

través de una red social son fundamentalmente procesos culturales que siguen patrones de contagio. En Moxos, por ejemplo, el uso de herramientas de metal y la introducción de animales domésticos en 1680 pusieron fin a la cultura aborigen y alteraron también el ecosistema. Otra pista está en la regulación de prácticas devocionales de los fieles, que se sujetan “al castigo cuando lo merecen por mandato de los misioneros, aunque sea de azotes, sin que por esto se les retiren y descompongan en palabras” (Altamirano 1979: 40). El proceso de la estrategia fundacional que se reprodujo en la región una y otra vez fue el modelo a seguir.

Quince años después de la expedición del Hermano Juan de Soto y 8 de negociaciones del Superior Marbán y los suyos, el Provincial santafereño Hernando de Saavedra concedió la licencia para comenzar los bautizos de adultos. El 25 de Marzo de 1682 se consolidó la primera reducción, Nuestra Señora de Loreto, nuevo punto de partida para las siguientes expediciones, “cuna de las misiones de Moxos... *modelo* de las nuevas que iban fundándose” (Chávez 1986: 222). Un testigo directo informa que “bautizáronse este día más de quinientas almas, y después en otros las que se rrestaban del pueblo, que eran más de seiscientas. Empezaron á entablarse las costumbres cristianas, que han ido cada día aprovechando” (Orellana 1906: 15).<sup>111</sup> La iglesia de tres naves, construida en 1691, fue hecha con paredes de adobes, lucía “cinco altares cuyos tabernáculos se van haciendo labrados con toda curiosidad” y un altar mayor con retablo “tan cabal en sus medidas y entablados con sus nichos, columnas, cornizas y architrabes como pudiera el maestro más inteligente y experimentado hacerlo” (Altamirano 1979: 72-73). El establecimiento progresivo de reducciones y la prohibición de expediciones cruceñas ganaron la voluntad y dieron seguridad a sus habitantes y a los circunvecinos porque, como explica el P. Antonio de Orellana en 1687, “para esta gente tiene muy eficaz persuasiva el ejemplo de los mismos de su nación, más que otra alguna rrazón” (1906: 13).

---

<sup>111</sup> “These events undoubtedly were hastened by events extraneous to the Jesuits’ efforts. In 1681 cruceños mounted a large-scale expedition that took captives on the upper Mamore. The approach of the dreaded slave raid convinced the Arawaks that their only “salvation” lay with the Jesuits” (Block 1994: 37-38).

La fundación de los pueblos en Moxos dio lugar a lo que David Block denomina “cultura misional”, es decir, una serie interconectada de varios sistemas –biológico, tecnológico, organizacional y teológico–, visibles en un amplio rango de actividades y procesos: resistencia a las enfermedades europeas, mezcla de modos de subsistencia, formas eficaces para realizar tareas tradicionales, organización sociopolítica, producción y desarrollo económico (1994: 1-2).

La epidemia misional, dependiente del funcionamiento de dichos sistemas, muestra tres grandes etapas. En la primera (1682-1700) se fundan 10 misiones que se extienden sobre el cauce del Mamoré y las pampas de occidente. Durante el provincialato del limeño Martín de Jáuregui (1682-1688) se dio el impulso definitivo al proyecto en Moxos, contribuyendo a su consistencia y expansión. En la “Breve noticia de las misiones de infieles” de 1700, Marbán recuerda la fundación de la reducción de Loreto “con 2.600 almas”, perteneciente a lo que él llama la Provincia de Moxos, a la que le siguieron Trinidad, San Ignacio, San Francisco Xavier, San José, San Francisco de Borja, San Pedro Apóstol, Beato Luis Gonzaga y San José de Chiquitos (2005: 57-62). Para 1696, con casi una decena de misiones operando, el P. Diego Eguluz afirma que “se han pacificado y reducido á pueblos de cristianos y catecúmenos 19,759 personas”, pero que los misioneros ya tienen trato pacífico con otras “naciones y variedad de nuevas provincias; pues pasarán de setenta mil indios, los que tienen amistados, y han prometido reducirse á pueblos para recibir el sacramento” (1884: 62-63).<sup>112</sup>

En la segunda etapa (1700-1720) prosigue la expansión jesuita por las pampas y se lleva a cabo la penetración al norte en Baures con el resultado de otras 10 misiones que se suman a la lista. En el último periodo (1720-1750) los misioneros consolidan los trabajos en Baures, San Pedro se erige como capital, llegan hasta las orillas del Iténez y se pone un hito de contacto con Santa Cruz de la Sierra gracias a otras 6 reducciones. En estas etapas bastante definidas se percibe que de 1682 a 1720 es “la gran fase fundacional”, en

---

<sup>112</sup> “I would estimate that there were at least 100,000 Indians living in over 400 villages in the Llanos de Mojos in 1690” (Denevan 1966: 116). Compárese este dato con el ofrecido por Gabriel René Moreno: “gobernaban el año 1767 con autoridad exclusiva, absoluta y paternal 23 regulares de la Compañía de Jesús á 18,535 indios neófitos” (1888: 16-17).

palabras de Barnadas, primero del Mamoré al oeste y luego del mismo río al este (1984a: 146). La siguiente tabla (figura 10) lista las reducciones según su año de creación, principal fundador (cuando se tiene noticia) y ubicación en la zona:

Fecha	Misión	Fundador	Ubicación
1682	Loreto	Marbán, Barace, Castillo, Orellana	Alto Mamoré
1687	Trinidad	C. Barace	Alto Mamoré
1689	San Ignacio	Á. de Mendoza, Orellana y Espejo	Río Aperé
1691	San Francisco Javier	J. de Montenegro y A. de Zapata	Alto Mamoré
1691	San José (abandonada en 1752)	Á. de Mendoza, Orellana y Espejo	Sabana sudoccidental
1693	San Francisco de Borja	F de Borja e I. de Sotomayor	Sabana sudoccidental
1694	San Miguel de Chiquitos (abandonada en 1696)	J. de Montenegro y J. de Vargas	Sabana sudoccidental
1697	San Pedro Apóstol	L. Legarda y E. Arlet	Alto Mamoré
1698	Beato Luis Gonzaga (abandonada 1758)	J. Granado, Orellana y Espejo	Sabana sudoccidental
1703	San Pablo (abandonada ca. 1740)	J. Granado	Sabana occidental
1705	Santa Rosa 1 (abandonada en 1740)	B. de Espinosa	Alto Mamoré
1708	Concepción de Baures	L. Legarda	Río Blanco
1709	Exaltación	A. Garriga	Bajo Mamoré
1709	San Joaquín	A. Orellana	Río Baures
1710	San Juan Bautista (abandonada en 1719)		Sabana oriental
1710	Santos Reyes	I. Fernández y B. del Castillo	Río Beni
1713-7	San Martín	A. Ferrer	Río San Martín
1719	Santa Ana	Espinosa?	Río Yacuma
1720	Santa María Magdalena	G. Ruiz	Río Itonamas
1723	Desposorios de Buenavista	Montenegro?	Región de Santa Cruz
1725	San Miguel 2 (atacada en 1762)		Río Iténez
1730	Patrocinio (abandonada en 1741)		Alto Mamoré
1740	San Nicolás	F. Espí y F. Pozzobonelli	Río Baures
1743	Santa Rosa 2 (abandonada en 1760 y convertida en Fortaleza en 1763)	A. Theodori	Río Iténez
1744	Santos Simón y Judas	B. Bravo y F. Conde	Río San Martín

Figura 10. Fundaciones de las misiones, 1682-1744

Son 25 reducciones en total, agrupadas en subregiones cercanas a ríos, pampas, a la zona de los baures y una en la llanura de Santa Cruz; 19 se fundaron en menos de cuatro décadas del siglo jesuítico; 9 fueron abandonadas por varias causas (Vargas Ugarte 1964, 3: 75-77), entre las que sobresalen las condiciones climáticas –que forzaban la relocalización, reincorporación de indígenas a otro conjunto, carestías–, factores biológicos (tifoidea o peste), entradas militares de fuerzas españolas (carencia de alimentos) o portuguesas (ataques directos) y fallos en la gestión (apostasía de neófitos).

En la época más próspera había cerca de 35 mil habitantes distribuidos en una veintena de asentamientos. El “Informe” escrito por don Manuel Antonio de Argomosa (6 de febrero de 1737), gobernador de Santa Cruz de la Sierra, da cuenta del estado de la Misión de Moxos en donde el trabajo apostólico de los jesuitas ha formado “21 pueblos ó rreducción, en que mantienen al presente 35.250 almas” (1906: 49-50). La evolución demográfica no debe superponer la población de los Llanos y la de los pueblos reducidos. Según Tormo Sanz (1976: 198), Barnadas (1984a: 156) y Block (1980a: 296 y 327, 1994: 19-22), en el espacio misional había en 1691, 13052 pobladores; en 1713, 24914; y en 1764, alrededor de 20000. Así, ellos marcan tres coyunturas: una ascendente (1690-1738), una descendente por el conflicto hispano-luso y la salida de los Padres (1738-1770) y otra de estabilidad con la nueva administración (1770-1830).

Una de las claves para el éxito de las misiones fue el respeto conservado sobre la estructura de gobierno y de liderazgo original, a pesar de que uno de los recursos narrativos más difundidos para justificar la evangelización es la negación de toda forma de gobierno.<sup>113</sup> El Visitador Altamirano nos cuenta que el cabildo fue el modelo adoptado-adaptado como forma de gobierno local con el que los neófitos elegían

---

<sup>113</sup> Este recurso es para Barnadas un “cliché misionero” (1984a: 137), que aparece, por poner un ejemplo, en la carta del polaco “Estanislao Arlet, S.J., de la provincia de Bohemia, y misionero entre los indios mojos, al R.P. Tirso González, prepósito general de la Compañía de Jesús, escrita el 1º de septiembre de 1698”. Arlet escribe que el bárbaro “es gente inhumana, poco diferenciada en sus actos de los animales. Hombres y mujeres van totalmente desnudos; no tienen vivienda estable, ni ley, ni autoridad, ni orden”; además de que “están en guerra perpetua con sus vecinos. Sus prisioneros o los hacen esclavos suyos o los devoran asados en sus espantosas comilonas, en que los cráneos de sus víctimas les sirven de vasos” (1969: 234-35).

anualmente a sus autoridades: el cacique, “dos Alcaldes, cuatro Regidores y el Ejecutor, Procurador y Portero” (1979: 94). La población indígena, explica Lázaro de Ribera en su *Relación de gobierno de 1772*, se dividía en dos clases hereditarias: familia y pueblo. La familia era la clase alta: caciques, artesanos y oficiales. El pueblo eran los plebeyos (1989: 208). En cada reducción, los niños de la clase familia aprendían a leer y escribir en la escuela fundada por los jesuitas, pero en donde un doctrinero indígena era el maestro, tal y como sucedía en Chiquitos, en donde “se confía a un maestro indio a quien se elige y prepara con todo esmero para esta importantísima profesión” (Knogler 1979: 156).<sup>114</sup>

Al trabajo en el campo misional hay que añadir la gestión legal; es decir, el esfuerzo sancionado, organizado y apoyado por autoridades centrales y lejos de los Llanos, pero que acortaban distancia y se hacían presentes en Moxos por medio de misivas e instrucciones precisas. Esta comunicación demandó no solo la organización socio-política del territorio, sino el manejo de rutas por las que los jesuitas circulaban, según la libertad de movimiento de la que hablamos en el capítulo anterior (Cédula Real, 24 de marzo de 1572).

El P. Cabero sugería la visita a la nación de los raches “y con esta ocasión se puede ver si ay modo para descubrir el camino que sale a Cochabamba, pues con esto se aviará más el viaje para los Mojos” (1676: 236). En la temporada de lluvias de 1683 el H. Joseph del Castillo dejó la vida en dicha exploración y no fue sino hasta 1696 que el P. Orellana, con orden del Superior Marbán, “consiguió abrir el nuevo camino para el comercio del Perú y evitar el de Santa Cruz, descubriéndolo... por la cordillera que está á las espaldas de la villa y valle de Cochabamba” (Eguiluz 1884: 28).<sup>115</sup> Para el P. José Flores, rector del

---

<sup>114</sup> Esto en la línea de un tema con amplia tradición jurídica. Me refiero a “Las hordenanças para el tratamiento de los yndios”, recopiladas en 1512 en las *Leyes de Burgos*, que ordenan “que cada uno que toviere cinquenta yndios o dende arriva encomendados sean obligados de haser mostrar un muchacho, el que más ábile dellos le pareciere a leer y a escrevir las cosas de nuestra fee para que aquéllos muestren después a los dichos yndios, por que mejor tomarán lo que aquél les dixere” (1991: 63). Nótese que la ley no indica que la enseñanza sea en castellano.

<sup>115</sup> Con este nuevo camino que pasa “á penas distante veinte leguas de mi Cathedral”, afirma el Obispo de La Paz, “en siete, u ocho días da breve, y facil passo a las Naciones Moxas. La importancia de este descubrimiento á mayores progressos de aquella reciente Christiandad, puedela solo percibir quien conciba el ahorro de un inmenso rodeo, que se evita por las entradas primitivas de Sta. Cruz de la Sierra, embaraço,



Colegio de La Paz, el “tránsito más cómodo” por esta vía de comunicación, era argumento suficiente (en 1703) para que la precaria residencia de Cochabamba obtuviera la licencia de Colegio, en funciones desde 1696, “á fin de que tengan parada y alivio los misioneros que van y vuelven de los mojos, donde se consigue tanto fruto de almas” (1923: 538). Con la fundación del Colegio de San Luis Gonzaga en Cochabamba la Compañía enviaba desde la Península o desde Lima sacerdotes y hermanos dispuestos a adoctrinar a una población en constante crecimiento. El libro de Hans van den Berg expone la preocupación de hallar una senda segura, terrestre y fluvial, entre Cochabamba y Moxos (2008); si bien su estudio va de 1765 a 1825, él reconoce los primeros esfuerzos de los jesuitas por abrir esa ruta. Además, el tema es de gran actualidad y debate en estos momentos debido a la planeación de la carretera Villa Tunari San Ignacio de Moxos, que comunicaría los dos puntos a través del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS).

El mapa que mandó grabar en 1715 el Procurador provincial Francisco de Rotalde (figura 11) –que acompaña la “Breve noticia”, atribuida a Altamirano– muestra la corta distancia entre el territorio rache y Cochabamba, respecto a la ruta que va de La Paz-Santa Cruz-Misión de San Pedro.

---

q por la distancia de seiscientas leguas, que ay de Lima á los Moxos... retardaba no poco los precisos socorros de estas Sacras Misiones, debiendose á la industriosa actividad de los Obreros fervorosos, q las mantienen, y cultivan, por el zelo de conquistarle á Dios mas almas, haver hallado industria de *conquistar aun los caminos*” (Urbano de Mata 1704: xvi-xvii).

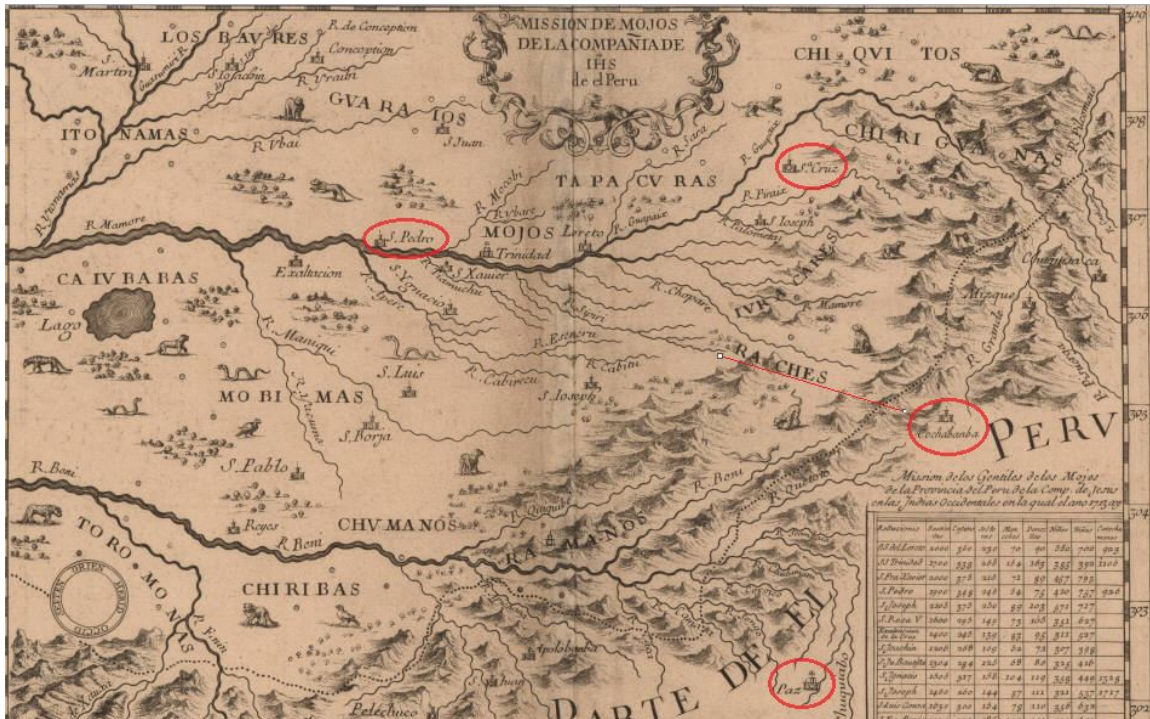


Figura 11. Mapa de las misiones (Rotalde 1715)

El cambio que existe entre la temprana producción escrita de los misioneros hasta la evaluación del Visitador Altamirano en 1700-1703 coincide con el cambio de la primera a la segunda etapa de expansión. Si en los inicios la pluma de los sacerdotes se focalizaba en la descripción de los pueblos (vida material, social y espiritual), las fuentes posteriores se concentran en el modelo misional en abstracto, con la posibilidad de ser aplicado a otras zonas de los Llanos, viraje que considera a los indios, ya no como bárbaros o infieles, sino como neófitos de la fe cristiana que, incluso, realizan una evangelización indirecta al penetrar en zonas de indios no reducidos con el fin de persuadirlos para ensayar la vida en los pequeños centros urbanos.

La *Historia urbana de las reducciones*, realizada por Ramón Gutiérrez, pone de manifiesto que en estos conjuntos habitacionales “se han soslayado los aspectos diferenciales del proceso de transformación física de los pueblos, sus ciclos vitales, destrucción, permanencia o suplantación, englobándolos en un supuesto destino común que se encuentra lejos de lo efectivamente sucedido” (2005: 7). Es así que a cada escenario le corresponde un propio estudio, aunque existen paralelos en la disposición y trazado de los pueblos. La estructuración de las reducciones en Moxos se define por la

combinación de dos criterios de organización espacial: uno simbólico dentro de un marco arquitectónico-urbano, y otro productivo, que hizo de las misiones, complejos industriales y agropecuarios (Limpas Ortiz 2008: 227). No es posible comprender la preocupación simbólico-religiosa de los misioneros si se deja de lado la dimensión productiva y viceversa. El ‘espacio misional’ fue instrumento de catequización, lugar de viviendas colectivas bajo el núcleo familiar, medio de control social y estructura de producción, es decir, un todo dentro de un urbanismo pragmático (Barcelos 2000: 149-59). La epidemia misional nos habla de la estabilidad del modelo y de la aceptación de un nuevo orden en lo social, tecnológico, estético y espacial.<sup>116</sup>

Las características del conjunto habitacional bajo el régimen jesuita dejan al descubierto su perfeccionamiento urbano. En primer lugar hay que recordar y traer a colación la ingeniería prehispánica y sus intrincadas obras de tierra, ya que son el antecedente que definió los patrones de construcción y asentamiento a la llegada de los jesuitas. Las obras prevalecieron hasta el cierre de operaciones, según informa el gobernador de Santa Cruz, Alonso Verdugo, tras su visita a San Lorenzo en 1760: “Tiene contra sí la plaga casi anual de las inundaciones, de que para libertarse tiene el trabajo de reparar todos los años un dique o muro que lo circunda” (1964: 176). Es de suponer que la ubicación de la mayoría de los complejos misionales es un solapamiento de lugares óptimos para la vivienda.

La iglesia era el edificio más impresionante de cada uno de los centros. Una fuente post-jesuitica del siglo XIX describe y dibuja el plano de la plaza (figura 12) en la Misión de Concepción de Baures hacia 1832:

Componen su edificación una bella iglesia, construída con madera y tierra, y un colegio, fábrica de un piso que ocupa toda la periferia de un gran patio. Numerosos talleres encuadran otros patios. La plaza, bastante grande, está dotada de capillas en sus cuatro esquinas y ocupa su centro una cruz adornada con hermosas palmeras *cucich*. Está rodeada por numerosas casas de indios, bien alineadas y ubicadas de

---

<sup>116</sup> “Mientras en Mojos encontramos un alto grado de estabilidad, en zonas como el Chaco, donde el modelo reduccional se impuso tardíamente, hay poca permanencia” (Quarleri y Wilde 2004: 8-9).

manera que favorezcan la libre circulación del aire. Todo respira grandeza y orden en esta misión, sin disputa la más hermosa de la provincia. (Orbigny 1945: 1313)

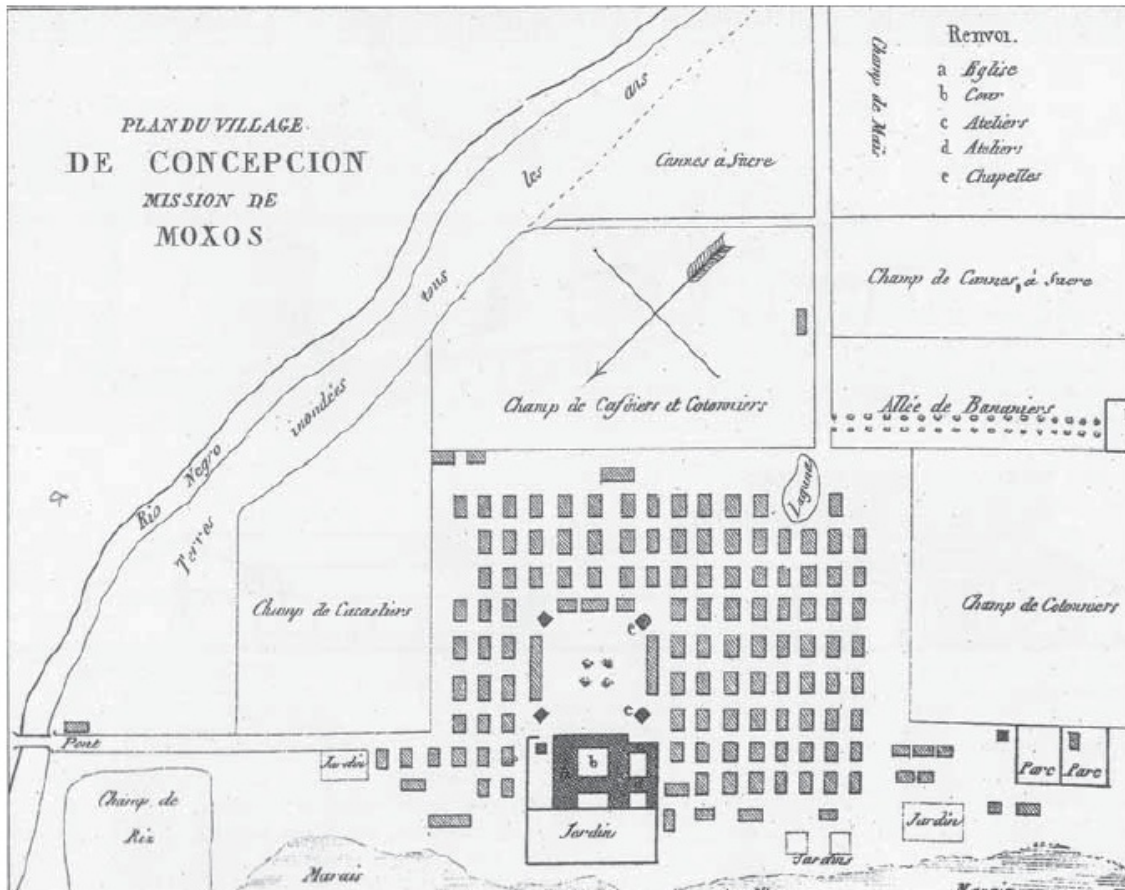


Figura 12. Plano de Concepción (Orbigny 1832)

Sobre el decorado resalta la pintura mural y la proyección de una escenografía visual cromática “que modifica la calidad espacial de la arquitectura y potencia el control decorativo de las superficies envolventes del edificio” (Gutiérrez 2005: 37). Los arquitectos jesuitas –Agustín Zapata o Antonio de Orellana, por ejemplo– adaptaron sus técnicas para incorporar adobe, cañas y arcilla, es decir, los elementos de la construcción nativa para así disponer de los materiales de la sabana. El diseño europeo dependía por completo de la ejecución autóctona. Otro registro decimonónico (figura 13) ilustra la misma iglesia de Concepción con la particularidad de que el edificio del colegio es de dos plantas, al igual que el de la Misión de Magdalena de los indios itonamas:



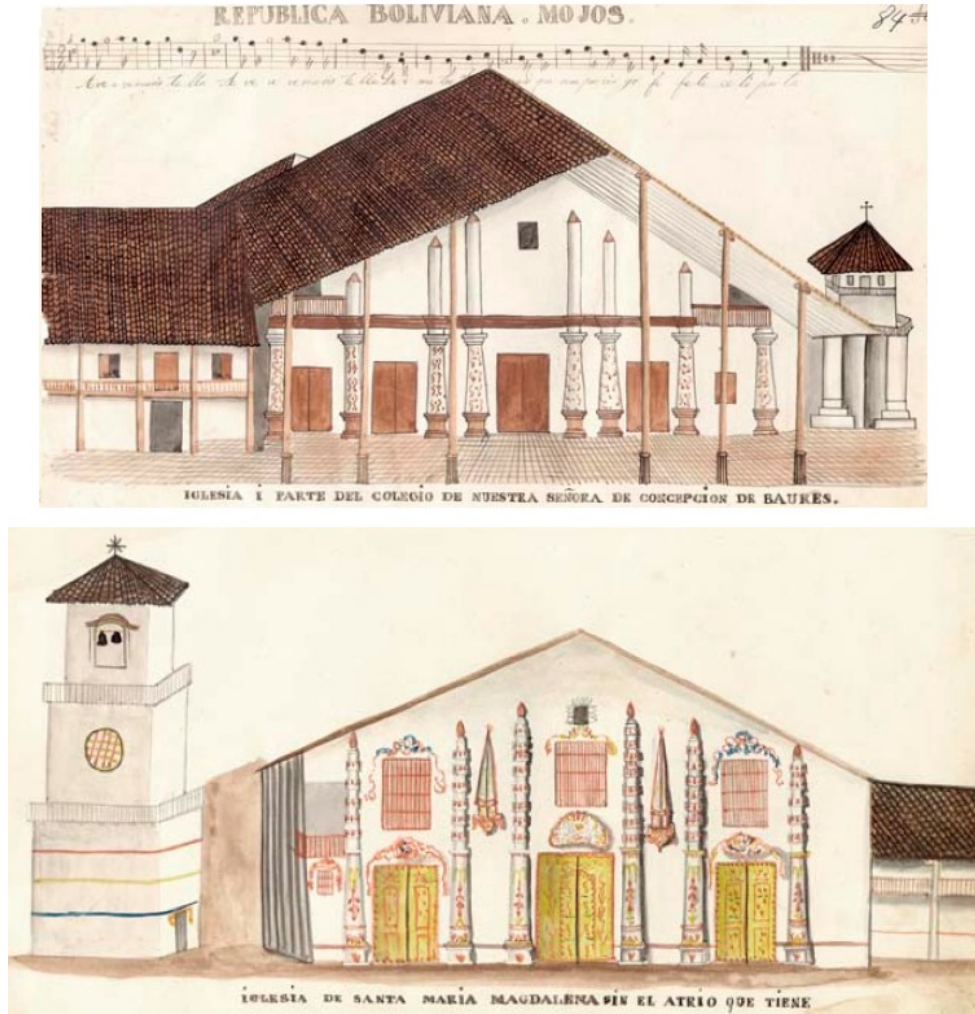


Figura 13. Dibujos de Melchor María Mercado (*Álbum de paisajes* 1991: 84 y 77)

Un historiador inglés relata la expedición portuguesa de Manoel Felix de Lima en 1742 y describe el templo y plaza en Magdalena de Moxos:

The Magdalena mission was a flourishing one; the church was a spacious building, having three aisles; the columns being each composed of a tall tree. Some Indian carvers astonished the Portuguese by the beauty of the work with which they were embellishing the pulpit. The golden pyx, which had been sent from Lima, was valued at three thousand five hundred pieces of silver; and the Jesuits showed the traveller thirty hangings of tissue and brocade which had been sent from Lima and Potosi. The settlement was enclosed by a square wall, within which was a considerable space, so as to afford room for folds and gardens. There were shops for weavers, carpenters, and carvers; an *engenho*, for the fabrication of rum and sugar; public kitchens, and likewise stocks. The plantations attached to the

settlement extended for leagues along the river; and the horses and cattle were very numerous. (Watson 1884: 195-96)<sup>117</sup>

Las viviendas eran revestidas de estuco por dentro y por fuera y estaban aderezadas con puertas y ventanas de manufactura local, ya que los neófitos practicaban una variedad de artes y oficios para la producción utilitaria y de ornamento, por lo que requerían talleres y herramientas especializadas (Block 1994: 59), tal y como lo vio el explorador portugués y lo corroboró el “Inventario de la Misión de Loreto”, levantado por el comandante Antonio Aymerich (o Eimiric) en octubre de 1767: “oficinas de herrería y carpintería, aviadas de todos sus principales instrumentos para su trabajo respectivo” (Brabo 1872: 541-42).

Los inventarios también registran instrumentos musicales por toda la sabana: de madera, arpas, flautas, clarinetes, violines, violas, oboes, bajones, órganos y monocordios; telas: brocados, tafetanes, terciopelos, lienzos, damascos, galones de oro y adornos de piedras de Bohemia; metales preciosos, en su mayoría de plata; y demás artículos: pinturas, espejos, cuchillos, chocolate, estatuas, canoas, etc. A pesar de la monotonía de los inventarios, estos documentos detallan la riqueza –temporal con fines espirituales– de la Misión de Moxos.

Las columnas salomónicas de madera (pesados horcones traídos de los bosques subandinos río abajo por el Mamoré), el techo prominente de dos aguas, las capillas posas, la fabricación de instrumentos, el volumen de la producción musical, son las características que acompañaron a la llamada epidemia misional que vio florecer centros urbanos de

---

<sup>117</sup> Esta expedición por el Río Madera tenía el cometido de encontrar una ruta entre las minas de Francisco Xavier (Mato Grosso) y el asentamiento jesuita de Santa María Magdalena. Al estar cerca de la reducción de San Miguel el capitán envió a su guía con una carta para los misioneros. El pueblo los recibió con curiosidad y recelo, los Padres José Reisner y Athanasio Theodori lo recibieron con honores y le indicaron que río abajo del Guaporé llegarían a Magdalena a donde se dirigió la expedición y donde también fueron bien recibidos. Los portugueses, escribe Robert Grant Watson, “were not allowed to depart without receiving a hint that the reduction was sufficiently strong to be capable of self-defence in the case of too frequent or unwelcome visits from their countrymen”. Felix de Lima propuso a los Padres la compra de 750 cabezas de ganado, pero los sacerdotes no podían disponer de la propiedad común de la misión. Al día siguiente llegó una carta del Superior, que estaba de visita en Exaltación, reprimiendo a los jesuitas por haber recibido a la expedición, ya que tenían la orden del gobernador de Santa Cruz de no permitir la entrada a ningún portugués (1884: 196-97).

pequeñas dimensiones (*urbi indiorum*), pero de amplio influjo y constante intercambio con las grandes urbes de los reinos hispanos.

Si la entrada a los Llanos fue paulatina y el ahínco jesuita no desesperó por dar coherencia geográfica al territorio; una vez establecidos la red de asentamientos se extendió rápidamente en un espacio mediterráneo en las fronteras de los imperios de la Península Ibérica. Entrada tras entrada, fundación tras fundación, la Compañía forjó una República Cristiana en las tierras bajas de la Amazonía.

## Capítulo 4

### 4 Mantenimiento y comunicación sustentable

Como ya advertimos, este capítulo funciona como una continuación del anterior. La distinción reside en que ahora nos ocupamos no de los esfuerzos y el empeño de los Padres por ocupar el entorno misional, sino de los medios empleados por mantener la misma zona de una forma sustentable y rentable tanto para la Misión como para sus benefactores fuera de ella.

Los incisos a resaltar son la administración del documento escrito, la producción material, el patrocinio económico y, por supuesto, continuar con los vínculos comunicativos. Un tema central en las actividades de los Padres son sus esfuerzos financieros (economía religiosa), ya antes referidos en el “Capítulo 2” y ahora representados con el caso particular de las operaciones financieras del conjunto misional en Moxos.

Los últimos dos incisos tratan sobre el exilio forzado de los jesuitas, en uno nos detenemos en el momento justo en que la *Cédula Real de supresión* alcanza los Llanos, y en el otro hablaremos de las consecuencias inmediatas a la expulsión, hasta el legado cultural que dejaron los misioneros.

#### 4.1 Administración del documento escrito

Hemos visto que la estructura administrativa de la Compañía de Jesús, jerárquica y de inclusión, tenía una función comunicativa dentro de una red diseñada para transmitir información de arriba abajo y viceversa. Las cartas *anuales* dirigidas del Superior en Moxos al Provincial en Lima y de ahí a Roma ejemplifican esta infraestructura. Los documentos de los misioneros, hasta ahora revisados, eran de consumo para los miembros de la Orden, ya fuera para incentivar a nuevos misioneros o para granjear favores en las oficinas centrales del Perú. Las cartas narran los avances del proyecto y contienen peticiones puntuales. Los informes responden a cuestionarios (órdenes e instrucciones) de sus superiores para evaluar expediciones de reconocimiento o dar apoyo



a alguna fundación. Los textos que conforman la ya antes nombrada ‘historia oficial’ presentan un método de documentación, son iterativos, tienen una mayor extensión y poseen un formato sucesivo que divide a los textos en capítulos. Pero además, en Moxos se escriben y circulan otros tipos de documentos –impresos y manuscritos– que sirvieron como herramienta en la expansión de la cultura misional y suscitaron la comunicación horizontal. La producción interna y la administración del documento implican cuestiones sobre la accesibilidad, competencia de lectura, múltiples usos (conversión, enseñanza, confesión, etc.), resguardo y formación de bibliotecas en la zona tropical de los Llanos.

La desconfianza ante el esclavismo, el poco entusiasmo ante el evangelio, las condiciones climáticas hostiles y las epidemias, fueron los principales problemas de los misioneros que poco a poco granjearon la confianza del indio y aprendieron sus lenguas, a las que consideraban inadecuadas, por su cantidad, para una comunicación significativa dentro de la red de misiones. En el reporte del Visitador Altamirano hay una visión un tanto estereotipada de la relación del nativo con el documento escrito: “quedaban tan admirados de que los Misioneros por medio de una carta pudiesen comunicarse con los ausentes y llegaban á imaginar los indios que el papel escrito hablaba todo lo que era voluntad del que escribió la carta” (1979: 70).<sup>118</sup> Si las fronteras de la comunicación delimitan cualquier operación social, entonces es inteligible que el Visitador al inicio de su *Historia* juzgue a los indios no porque estos carezcan de medios de comunicación, sino porque desconocían los canales con los que los Padres sostenían vínculos entre sí.

Altamirano asocia la vida política con la cristiana (1979: 85) y advierte que si los indios se habían reducido al vasallaje del Señor se tenían también que reducir “á una lengua común que aprendiesen todos”. Los medios para conseguirlo fueron el examen y selección de una lengua que fuera “común y fácil de reducir á reglas de gramática” para que uno de los sacerdotes compusiera su “vocabulario, catecismo, y confesonario” (1979: 92-93); es decir, el *Arte de la lengua moxa* del P. Pedro Marbán (que estudiaremos a

---

<sup>118</sup> Tito Cusi Yupanqui, por ejemplo, en su *Relación de la conquista del Perú*, explica en 1570 las razones del denominativo ‘viracocha’ hacia los españoles: “también los llamaban así, porque les hauían visto hablar a solas en vnos paños blancos, como vna persona hablaba con otra, y ésto por el leer en libros y cartas” (1916: 8).

detalle en el sexto capítulo). Conforme avanza el reporte del Visitador Altamirano, la diferencia (competencia lectora) se va permeando de unidad, la vida misional logra incorporar a los elementos antes comunicados, y la narrativa ubica a cada participante en una posición exacta dentro de un circuito de comunicación y producción.

Aún hoy en día el clima en Moxos (y la falta de medios materiales para contrarrestarlo) es el mayor inconveniente de cara a la conservación de los documentos. El estudio sobre la formación de bibliotecas en las misiones está lleno de blancos y suposiciones; sin embargo, hay aportaciones que han rescatado datos para la reconstrucción de estos inmuebles, como la de Leandro Tormo Sanz, quien revive la imagen del religioso que acompañaba a una expedición cargado de libros y da noticia sobre una biblioteca perdida en los Llanos del Mamoré (1960, reeditado en el 85); la de David Block (1983); el artículo de Catalina Romero, que reporta tres bibliotecas jesuitas en la región (1992); y el de Akira Saito, que precisamente da título a este apartado (2005).

El suministro para la formación de las bibliotecas misionales se dio por tres vías. La primera remite al envío directo desde las metrópolis europeas a través de la Casa de la Contratación en Sevilla; oficialmente, a partir de 1509 es cuando esta oficina registra el material impreso que haría el viaje. Más de dos siglos después, la formación de bibliotecas es una práctica común, ligada a la instrucción y a la tarea de evangelización de cada jesuita. A esta provisión le sigue la industria impresora americana con base en Lima, desde donde se publicaron las obras oficiales de Moxos en un ir (del manuscrito) y venir (del impreso) por caminos de más de 2000 km. Durante el periodo de las misiones hubo 18 imprentas en funcionamiento en el Virreinato Peruano (Medina 1904), aunque el monopolio lo tenía el impresor del Santo Oficio y de la Universidad de San Marcos, Joseph de Contreras y Alvarado. La tercera vía de suministro bibliográfico era el material producido en las mismas reducciones, que si bien no pasaba por la estampa como en las misiones de Paraguay,<sup>119</sup> tuvo mayor movilidad como hojas sueltas o legajos manuscritos.

---

<sup>119</sup> Tal es el caso de la *Instrucción práctica para ordenar santamente la vida*, impresa en la Misión de Loreto (Paraguay) con licencia de los superiores en la Imprenta de la Compañía (Garriga 1713).

En Moxos el material se guardaba en la casa parroquial-colegio, sacristía, coro, o en los aposentos de los misioneros, aunque no se tiene constancia de que haya existido una biblioteca como tal. Los libros eran propiedad común aunque algunos Padres tenían su propia colección, de las que tenemos noticia por medio de los inventarios de los bienes de los pueblos y sus temporalidades (efectos y útiles pertenecientes al pueblo-familia, no a la iglesia) levantados por militares al momento del exilio y firmado por los Padres (Saito 2005: 37). Uno de los inventarios, perteneciente al Archivo Histórico Nacional de Madrid, registra las posesiones de la misión de Desposorios (Tormo Sanz 1985: 174-78),<sup>120</sup> la más cercana a Santa Cruz y lista impresos, según su dueño, “dos tomos dichos del P. Alberto Quintana”, quien para ese entonces pertenecía a la misión de Exaltación, lo que confirma la propiedad común, el préstamo y la incipiente idea de archivo como lugar de resguardo.

El escribano reporta que en el aposento del P. Miguel Hurtado Rodríguez, natural de Santiago de Compostela, había 236 impresos más 19 libros manuscritos; en la recámara del P. Bernabé Seco un pequeño estante con 109 libros (Romero 1992: 903). Afortunadamente, el inventario va más allá de cuestiones cuantitativas y pormenoriza la colección de Rodríguez, en la que destacan varias obras –a las que añado lugar y fecha de publicación originales– que darán idea del gusto literario de los jesuitas y del tipo de documentos de consulta en Moxos:

*Mística ciudad de Dios*, María de Jesús de Ágreda (Madrid 1670); *Introducción del símbolo de la fe*, fray Luis de Granada (Salamanca 1583); *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* (Madrid 1681); *Política para corregidores y señores de vasallos*, Jerónimo Castillo de Bobadilla (Madrid 1597); *Calepino de Salas*;<sup>121</sup> *Historia de la Florida*, Inca Garcilaso de la Vega (Lisboa 1605); *Polyanthea nova*, Joseph Lange (Frankfurt 1607); *Vida admirable y muerte preciosa de la venerable madre sor Rosa de Santa María Peruana*, Leonardo Hansen (Valencia 1665);

---

<sup>120</sup> Véase el estudio panorámico sobre el desarrollo histórico, hasta el siglo XX, de la misión de los Santos Desposorios de Buena Vista (Steinbach 2003).

<sup>121</sup> Diccionario latino-español conocido así tras su edición como *Compendium latino-hispanum utriusque linguae* (Valladolid, 1671) de Pedro de Salas, quien incorpora entradas y reconoce la importancia de otro *thesaurus*, el *Dictionarium* de Ambrosio Calepino (Lyon, 1559), realizado en la más pura tradición de Nebrija.

*Comentarios de las epístolas de San Pablo; Plaza universal de todas las ciencias y artes*, Tornmaso Garzoni, trad. Cristóbal Suárez de Figueroa (Madrid 1615); *Las obras de Publio Virgilio Marón*, trad. Diego López (Valladolid 1601); *Iliada de Homero en romance*, trad. Juan de Mena (Valladolid 1519); *Transformaciones de Ovidio*, trad. Jorge de Bustamante (Amberes 1551), o Sánchez de Viana (Valladolid 1589); *Gritos del Infierno para despertar al mundo*, José Boneta (Zaragoza 1705); *Los verdaderos entretenimientos*, San Francisco de Sales (Madrid 1667); *Obras*, Santa Teresa de Jesús (Amberes 1649-61); *Epístolas familiares*, fray Antonio de Guevara (Valladolid 1539); *Idea de un príncipe político cristiano*, Diego de Saavedra Fajardo (Valencia 1675); *Itinerario para párrocos de Indios*, Alonso de la Peña y Montenegro (Madrid 1668); entre otros.

A esta envidiable colección hay que añadirle los libros escritos por miembros de la Compañía:

*Flos Sactorum o libro de las vidas de los santos*, Pedro Rivadeneira (Madrid 1604); *Obras del Padre Nicolás Caussino* (Madrid 1677); *Obras espirituales del Padre Nieremberg* (Madrid 1713); *Vida de San Ignacio; Vida del misionero Cipriano Barace, muerto en Moxos*, Antonio de Orellana (Lima 1704); *Vida del P. Francisco Javier*, Horacio Turselino (Valladolid 1600); *Vida admirable, y prodigiosas virtudes del venerable apostólico Padre Francisco del Castillo*, José de Buendía (Madrid 1693); dos ejemplares del *Arte de la lengua moxa*, Pedro Marbán (Lima 1701); la *Fórmula* del Instituto; y, por supuesto, los *Ejercicios espirituales*, de San Ignacio (Roma 1548).

El inventario también ofrece información sobre tipos de libros, de los que destacan los de uso práctico: salmos, misales, sermonarios, breviarios, el ritual romano, martirologios, polianteadas y florilegios, decretos de Trento, libros de las horas, así como de dichos, refranes y de emblemas, colecciones de epístolas, vocabularios (uno de lengua chiquitana), tratados sobre el buen morir, de moralidad (casuística), agricultura, geografía, medicina, anatomía, un calendario de fiestas de la Iglesia Metropolitana de Sevilla, libros de caja (para “las cuentas de la misión con otro pequeño de las estancias”), de bautismos, abecedarios, papeles y libros manuscritos o en blanco, más “ciento siete libritos de media cuartilla, algunos de menos y otros sin pergamino. Con advertencia de que todos están maltratados”, suponemos que por su uso. Tormo Sanz concluye la publicación de este valioso documento haciendo hincapié en que la “cantidad de libros en uno de esos pueblos perdidos... nos indica el aprecio que por la cultura tuvieron quienes por amor a Dios se adentraron en la selva para elevar material y espiritualmente a nuestro hermano el indio” (1985: 178).

En la Procuraduría del Puerto de Paila, ubicada entre el camino de las misiones de Buena Vista y Santa Rosa, también se levantó un inventario en la misma fecha. Este puerto fue el único de tipo comercial en el río Guapay y era de uso exclusivo de las reducciones de Moxos y Chiquitos, “única puerta de entrada á éstas” (Moreno 1888: 18). En sus almacenes se hallaron resmas de papel y 91 volúmenes, no todos reseñados, algunos pertenecientes al Procurador Juan Rodríguez: tratados jurídicos, meditaciones, exégesis, los *Sermones* de Vieira (Madrid 1711) y un tratado, probablemente la *Doctrina christiana*, del “martillo de herejes”, el jesuita San Roberto Belarmino. La mayor parte de impresos eran del administrador José Suárez: tratados de moralidad, de exégesis, breviarios y oraciones, discursos doctrinales (*El cristiano instruido en su ley*, Paolo Segneri SI, Barcelona 1693), *Ejercicios epistolares*, el *Arte* de Marbán, *Epístolas de San Xavier*, y una gran cantidad de sermonarios (Romero 1992: 918-20).

La última biblioteca misional sobre la que existe documentación es la de Santa Rosa. En la residencia de los PP. Gabriel Díaz y Juan Estanislao Royo (quien murió camino al destierro) se halló un estante con 75 libros (Romero 1992: 920:21): 16 tomos de las *Cartas edificantes y curiosas*, tratados jurídicos, filosóficos (los 4 tomos del *Curso filosófico*, de Luis de Lossada SI, Salamanca 1730-35), históricos, retóricos y de casuística (*Médula de la theologia moral*, de Hermann Busebaum SI, Zaragoza 1664), *La heroica vida, virtudes y milagros del grande San Francisco de Borja*, de Álvaro de Cienfuegos (Madrid 1702), y un *Ritual mexicano*; es decir, el *Ritual de la provincia de Nueva España*, del P. Hernando Cabero (México 1663), quien, como ya vimos, evaluó el proyecto de Moxos y sostuvo intensa correspondencia con el primer Superior en la década de 1670.

Con esta información que las autoridades reales registraron antes del embarco de los sacerdotes a inicios de 1768, el cálculo de impresos distribuidos en las 17 misiones y la procuraduría media entre los 5400 y 5900 volúmenes (Brabo, 1872: 538-628, Block 1994: 64, Saito 2005: 71). Desposorios sobresale por su nivel de detalle: 181 títulos de contenido sacro y 64 de temática secular; es decir, un 75% de la colección –mismo porcentaje al que aludimos en el “Capítulo 1” siguiendo a Irving Leonard–, estaba destinado al sustento espiritual de la reducción. En otros inventarios como el de Loreto,

solo copian cantidades: “una librería con respetosos estantes, que incluyen quinientos libros teólogos, moralistas, históricos y de oración”. Esta falta de información se debe a la profesión de los encargados. El propio comandante Aymerich reconoce que al “no haber escribano público ni real que autorice las dichas diligencias... he suplicado y habilito al comisario de guerra de la expedición de Moxos, D. Manuel de Orduña, para que haga el oficio de escribano” (Brabo 1872: 539 y 541).

La cantidad de sermones indica la importancia de la predicación desde el púlpito, desde donde se deleita, se instruye y se mueve al auditorio a devoción. Los diferentes usos del documento en las misiones pueden ser agrupados por su función litúrgica, musical, catequética, técnica y de entretenimiento. En conjunto están destinados a la conversión de la población indígena o a las prácticas pastorales, a la enseñanza de artes y oficios y a la instauración de la cultura escrita en la planicie amazónica. La literatura sobre conocimientos técnicos también tuvo lugar en estos acervos y fue invaluable para la adaptación de la cultura material europea en la sabana. Los tratados sobre geografía y agricultura son una buena muestra. Otro ejemplo “is lay brother Diego Urbe’s calculation of a church roof pitch, utilizing engineering tables housed in a mission collection” (Block 1983: 296-97).

La biblioteca atestigua la prosperidad de la misión que alojaba el recinto y constituye una prueba de que la vida en la sabana se traducía en labores concretas con referencias bibliográficas, siempre dirigidas al fortalecimiento de la fe católica. El destino de los volúmenes es incierto; sabemos que no salieron junto con los jesuitas al destierro. En el interrogatorio sobre el estado de las misiones, hecho por el Director General de Temporalidades al Superior de Moxos en la casa Profesa de los Desamparados (Lima, 8 de julio de 1768), el P. Juan de Beingolea responde que el número de habitantes se encuentra en los catálogos y que no puede determinar con certeza el número “por haverles dicho el gobernador de Mojos don Antonio Aymerich que no les dejaría pasar

papel alguno” (2007: 128). Los libros se quedaron y pudieron haber sido destruidos antes de la salida.<sup>122</sup>

Akira Saito examina los usos del documento entre los indígenas después de los jesuitas bajo el doble proceso de evangelización y propagación del material. Los tipos de documentos, según su contenido son: la *Biblia*, manuales de liturgia (calendario, misal, pontifical, ritual, breviario, diurno), de música sagrada (antifonario, salterio, procesionario), catequéticos (cartilla o doctrina, catecismo, confesionario, sermonario). Los “indígenas entraron en contacto con la religión católica junto y mediante el documento”, instrumento apropiado por ellos para negociar un *modus vivendi* con sus primeros portadores, sacerdotes o antepasados (2005: 27-30).

De cualquier forma, el ecosistema de los Llanos no es propicio para la conservación del papel, lo que condiciona la supervivencia del material, aunque promueve la caligráfica; lo que es un hecho es que el proceso de administración del documento sufrió un cambio sustancial: de un sistema centralizado, pero comunal, que optaba por el resguardo en la casa parroquial, pasó a un sistema privado de administración en donde las copias parciales y manuscritas son, aún hoy en día, formatos únicos que se transmiten como herencia familiar. Los cuadernos y folletos en lenguas nativas o en castellano alcanzaron el estatus de objetos preciosos –recuérdese el epígrafe del “Capítulo 3”– y han ido sufriendo el deterioro del clima y la pérdida de información que supone la copia manuscrita. No obstante, la continuidad de este tipo de comunicación remite a la producción y reproducción de documentos que actualmente se conservan en las colecciones del Archivo del Colegio San Calixto en La Paz, en el Archivo Musical de San Ignacio de Moxos, y en las casas-habitación de los actuales residentes de los Llanos.

---

<sup>122</sup> Así lo sugiere un informe del comandante Antonio Aymerich, fechado en Loreto en noviembre de 1768, “en que, dando respuesta al oficio de la Presidencia sobre que se la remitan los libros, manuales de entradas y salidas que tenían los Jesuitas en cada pueblo y doctrina, y las noticias relativas al régimen que llevaban en su correspondencia con sus procuradurías esparcidas en el Alto Perú y Lima... los Jesuitas... quemaron sus archivos según testimonio de los indios” (Moreno 1888: 141-42), quienes al dar esta noticia pudieron convertirse, quizá, en los nuevos custodios.

## 4.2 Patrocinio y producción

Se ha señalado que el aislamiento obligado en los meses de inundaciones condicionaba un tipo de economía autónoma y autosuficiente que decidía la supervivencia de los asentamientos en épocas de incomunicación (Gutiérrez 2005: 36). En estas líneas me propongo demostrar que los vínculos externos, así como la participación en mercados virreinales, hicieron que la economía de la Misión de Moxos fuera dependiente de las acciones tomadas fuera de ella. Existen apuntes sobre la economía misional en varias entradas de la bibliografía final, entre las que destacan la documentación del desarrollo comercial y administrativo en el s. XVIII (Parejas 1976a); el tratamiento de la vida económica desde la frontera (Block 1980b); el artículo de Daniel Santamaría que trata el tema en exclusivo (1987); los datos sobre las riquezas e inventarios al momento de la expulsión (Menacho 1995: 108-12); y el impulso económico para Santa Cruz, punto de enlace del sistema económico jesuita (García Recio 1988, Diez Gálvez 2006: 24).

El sustento dependía de una serie de recursos, los pueblos funcionaron como granjas y como fábricas. David Block opina que, a pesar de sus esfuerzos, las misiones nunca cubrieron los gastos con su propio trabajo (1994: 65). El empleo de utensilios de metal y los bienes suntuarios exigían grandes erogaciones de dinero. La estrategia de inversión en Moxos operaba desde la capital del Virreinato e incluía la conjunción de los aportes de la Corona y los movimientos en la economía civil, gestionados por procuradores de la Compañía en diferentes centros urbanos. La información documental demuestra que la planicie boliviana sostenía enlaces de larga distancia entre espacios económicos altamente desarrollados y políticamente orgánicos, cumpliendo una función activa (exporta e importa) en una red administrada por los jesuitas, que justifica su estudio como nodo mercantilista. Al borde de los límites virreinales florecieron iglesias, casas, ranchos, complejos agrarios y plantas industriales que deslumbraban a sus visitantes.

El comportamiento económico de los jesuitas se relaciona de forma estrecha con técnicas de cultivo y arado, sistemas de trabajo, tipos de estancia campesina y para esclavos, régimen de salarios y comercialización de los productos agrícolas. Las fuentes que hay que consultar son instrucciones y visitas de la Compañía, así como cartillas que reportan el estado de las tierras confiscadas tras la expulsión. La gestión empresarial y el régimen



interno de las propiedades jesuitas denotan una actitud económica plenamente moderna. Las campañas de denuncia sobre su atesoramiento realizadas por competidores comerciales y religiosos tienen sustento (Cushner 1980: 174-80), aunque es un hecho que las ganancias de la Compañía estaban destinadas para el giro anual de sus empresas y para la reinversión (crédito, arriendo de diezmos, adquisición directa) en los diferentes sectores en los que operaban.<sup>123</sup>

La cronología del desarrollo del proyecto misional permite ubicar los momentos en que su economía recibía únicamente influjos y en los que entró de lleno al intercambio con la exportación de sus productos. Las etapas de la expansión jesuita (1682-1700, 1700-1720 y 1720-1767) son de nueva cuenta funcionales; en la última del siglo XVIII es cuando Moxos adquiere fama por su manufactura y consolida posesiones –fuera de los Llanos– a su servicio. En lo subsecuente hay que tener en cuenta que la Corona no recibía diezmo ni tributo de las reducciones, sino que muy por el contrario, la concesión pontificia –es decir, el Patronato Real– cedió a los monarcas desde 1508 la jurisdicción espiritual sobre territorios de ultramar. El compromiso imperial de extender el catolicismo en sus dominios posibilitó que los misioneros pagaran el gravamen de cualquier servicio con las asignaciones reales, liberando así todo tipo de producción o excedente para su reinversión.

Recordemos que desde épocas muy tempranas para Moxos, los Colegios de La Paz y de Cochabamba daban parte de sus rentas a la Misión, administrada por el H. Joseph del Castillo (Cabero 1674: 232 y 1676: 238). Todavía en el siglo XVII, el Superior Marbán pedía recursos materiales y humanos para proseguir con la exitosa empresa. La “Breve noticia de las misiones” solicitaba patrocinio al Virrey Melchor Portocarrero y Lasso de la Vega (Conde de la Monclova), “a cuya generosa cristiana liberalidad deben gran parte de sus aumentos; y esperan crecer en mayor número las conversiones de estas miserables almas de ciegos gentiles, con los socorros fáciles de los fieles”; sin embargo, en el

---

<sup>123</sup> También había acciones en el extranjero. La Procuraduría de la Provincia del Perú tenía invertidos “unos juros sobre los millones de Granada, las salinas de Andalucía y el vino de Madrid, así como 300 escudos en Roma y 100 en Ferrara” (Macera 1966: 8).

cambio de siglo “no hay medios para conducir desde Lima operarios, pues hace de costo un ministro hasta los Mojos cerca de mil pesos” (2005: 62 y 65). La respuesta –una Cédula Real, 9 de agosto de 1702– elevaba a la Corona, previa aprobación del Virrey, las cuentas de gastos presentadas por la Audiencia de Charcas para el fomento de las misiones y los gastos de sus operarios: transporte, manutención y salario por el servicio al reino (Patells y Mateos IV, 1923: 502, Chávez 1986: 224). Las Cajas Reales (de Lima, Oruro y, principalmente, Potosí) patrocinaban el traslado, desde el vestido y alimento hasta el sínodo, un estipendio periódico recibido ya en el destino de trabajo.

En la relación económica entre ciudad y misión se hallan las pistas para el funcionamiento de las reducciones. Tal es el caso del monopolio o cerco gestionado desde la Residencia de Santa Cruz de la Sierra; su política desdeñaba la colaboración de los colonos y empresarios locales; no autorizaban “a los comerciantes asuncenos o cruceños negociar directamente con los indios, o tener acceso a las tribus no todavía contactadas, ni transportar libremente la hierba-mate” (Saignes 1976: 74). Todos los esfuerzos de los jesuitas cruceños se dirigieron a la comunicación estable y regular entre las misiones y Lima o Asunción (en el caso de Chiquitos dependiente de la Provincia occidental de Paraguay). La relevancia que fue adquiriendo el Colegio de Cochabamba provocó que hacia 1710 la Residencia cruceña quedara fusionada en lo administrativo con la Misión de Moxos.<sup>124</sup> No obstante, el procurador de las reducciones compartía su domicilio entre el Puerto de Paila y Santa Cruz, haciendo de esta ciudad el “punto de contacto entre dos de las mayores provincias jesuíticas de Sudamérica” (Limpías Ortiz 2008: 232). Los misioneros coincidieron en la iglesia y el pequeño colegio de la Compañía y de aquí inferimos, a pesar de la poca información en documentos oficiales, un cierto grado de interrelación personal e intercambio de experiencias sobre la labor en ambas zonas.

---

<sup>124</sup> La Misión de Chiriguano tuvo como base de operaciones la residencia de Santa Cruz de la Sierra y en menor medida el Colegio de La Plata. El fracaso del establecimiento hizo que sus religiosos fueran destinados casi siempre a las reducciones de Moxos.

Un historiador del Brasil escribe que “as relações entre os estabelecimentos do Moxo e do Madeira só farão interrompidas por motivos políticos”, e informa que “entre os primeiros e Chiquito havia huma comunicação seguida, que confinava com as missões do Paraguai, d’onde os Jesuítas hespanhoes expedião missionários até o paiz de Chaco, e ás tribus que habitavão as immensas planícies ao sul e ao poente de Buenos-Ayres” (Constâncio 1839: 99).<sup>125</sup> Pero también en Santa Cruz se daban cita las rencillas legales por la posesión y límites de las reducciones de Chiquitos, respecto a las de Moxos (Menacho 1998: 101), “una carrera contra reloj entre Perú y Paraguay por ocupar” los contornos cruceños (Barnadas 1984a: 150). A pesar de que el mismo sistema de administración brindaba autonomía a cada región hubo disputas en el seno de un marco estructural común. La relación con las autoridades civiles y eclesiásticas de Santa Cruz fue compleja y en ocasiones contradictoria, ya que los cruceños eran amenaza, a la vez que defensa en contra de las expediciones portuguesas.

Además de las subvenciones oficiales, otra fuente de ingresos eran las donaciones de benefactores, los llamados amigos de la Compañía, quienes colaboraban a las arcas jesuitas con donaciones exentas de todo pago y listas para su reinversión o préstamo. De entre estas autoridades civiles mencionamos al arzobispo de Chuquisaca, Juan Queipo de Llano y Valdés; al clérigo don Juan de Solórzano, quien testó sus bienes (4,000 pesos de plata y una mina con ingenio para moler metales) para la Sociedad; al corregidor de Oruro, don Luis de Miranda; al general Juan de Murga, quien creó un fondo de 500 pesos anuales, procedentes del interés invertido en sus haciendas, para el transporte de misioneros de Sevilla a Cochabamba y legó la mitad de su patrimonio a favor de Moxos en 1725 (Block 1994: 70). Con este capital la Compañía participaba en la economía civil por medio de sus procuradores –de colegio o el general de la Provincia–, encargados de los préstamos a terratenientes (quienes hipotecaban como garantía sus bienes raíces o

---

<sup>125</sup> Otra fuente decimonónica menciona que hacia 1750, “a *missionary net* was spread over the South-American Continent, its meshes extending in every direction”, y concuerda en que “the Moxo missions adjoined those of the Chiquitos, which again communicated with the reductions in Paraguay, whence the Jesuits extended the net to the Gran Chaco and the Pampas” (Watson 1884: 200).

censos), compras y peticiones de crédito en nombre de la Orden y suministro de bienes a las reducciones.

La logística jesuita de distribución fue eficaz para que misioneros y neófitos indígenas gozaran de una abundancia de productos exteriores. En la historiografía general de los jesuitas en el mundo hispano Javier Burrieza Sánchez apunta que un total de 97 haciendas mantenían a las misiones y a los colegios gratuitos en las provincias americanas (2004b: 200).<sup>126</sup> El conjunto de obrajes, haciendas, fincas y huertas que la Sociedad acumuló desde su llegada al Perú a fines del XVI la hace uno de los dueños más ricos de la tierra durante el virreinato. El historiador inglés John Lynch opina que los jesuitas “marcaron la pauta de la agricultura comercial en Perú” y resume su estrategia: “compraban haciendas descuidadas y las revitalizaban, redondeando sus límites, construyendo molinos de azúcar, invirtiendo en la compra de esclavos negros y convirtiendo el conjunto en una unidad eficiente de producción” (2000: 689).

Las propiedades rurales que aquí nos interesan por sus lazos con Moxos son el viñedo de Callejas la Baja, cedido por escritura pública en 1704 al Procurador del Colegio de Cochabamba; la hacienda vitícola de Chalguañi, cultivada por esclavos, y la de La Habana, vacuna y productora de cereales, ambas adquiridas por compra; así como las de San Antonio de Motocache y San Jacinto (azucareras) al norte de Trujillo, adquiridas en 1709 por el P. Nicolás de Figueroa, Procurador del Colegio Máximo de San Pablo y de la Misión, que solventaron en efectivo la mayor parte de los gastos en Moxos. Es de notar que el mal estado de Motocache llevó a su administrador, el P. Diego de Cárdenas, a solicitar capital al Procurador Figueroa para arar la tierra y hacer del establecimiento una hacienda vinícola (Cushner 1980: 39-40). El criterio de inversión y la evaluación del Procurador lograron rendimiento y ganancias del nuevo viñedo. En febrero de 1739, el mismo Procurador realizó una transacción con “la viña y hacienda de Umai que tiene este

---

<sup>126</sup> “Even as crown officials and local interests disputed the returns from mission produce and trade, contemporary observers agreed that the Province depended on the economic resources that it generated internally. Jesuit missions in the neighbouring province of Moxos had enjoyed income from several haciendas in the eastern foothills of the Andes, managed by the Jesuit order to benefit the missions” (Radding 2005: 81).

colegio [de San Pablo] en el valle de Pisco”, la cual “vendo y doy en venta real desde ahora y para siempre a las misiones de los Mojos” (Figuroa 2007: 103). De los 80000 pesos del costo de esta productora de vinos y aguardiente, Figuroa pagó 5.403 al contado y el resto a censo redimible (préstamo hipotecario) de otra hacienda de Moxos (Macera 1966: 9, Cushner 1980: 47-48, Polvarini de Reyes 2005: 361-65). El doble cargo de procurador de colegio y de misión le permitió a Figuroa vender y comprar propiedades, así como prestar y deber capitales a una u otra dependencia de una misma institución.

A estas propiedades falta agregar las fincas menores como las de Palqa, San Nicolás de Umiriqi y las de Jesús y María, Pampas del Tigre y Cuesta Negra (administradas por el P. polaco Karl Hirschko), que si bien nunca rindieron grandes sumas de dinero, proveían de vino y cereales a la sabana. En el siguiente mapa (figura 14) están localizadas las principales haciendas benefactoras de la Misión de Moxos.

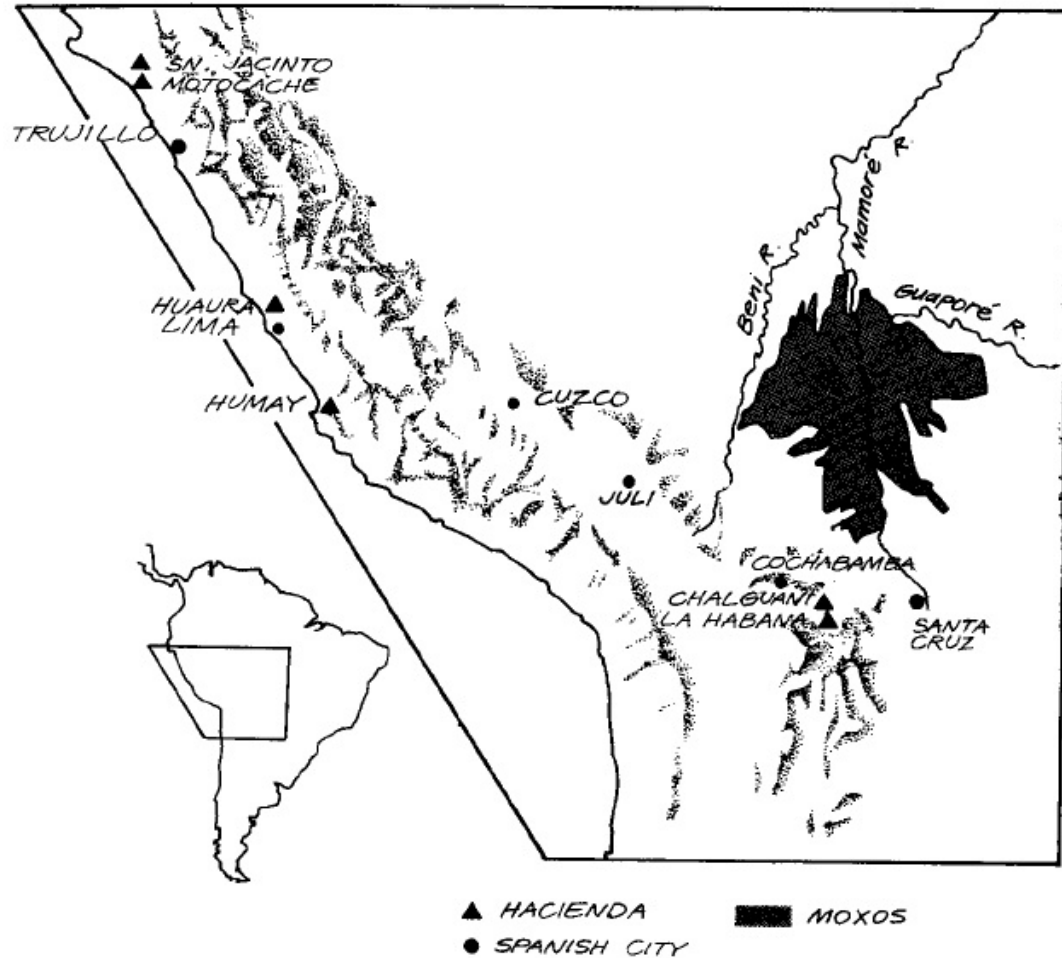


Figura 14. Moxos y sus haciendas (Block 1994: 72)

La unidad de gestión y flexibilidad sobre el patrimonio en común respecto a traspasos, rentas e inversiones hablan sobre la administración económica jesuita (Barnadas 1984a: 156-58, Block 1994: 71-75).

Si bien en un principio el abastecimiento simbólico o de imagería de las manifestaciones artísticas y utilitarias procede en buena parte del Cusco y Potosí, desde muy temprano se tiene noticia, y el mismo Ramón Gutiérrez reconoce, que:

los retablos fueron realizados en las misiones y la fabricación de órganos abasteció inclusive a pueblos del Alto Perú, lo que evidencia que no se estaba ante limitaciones en las capacidades y talentos de los indígenas sino fundamentalmente en el proceso de organización de la producción y de los circuitos de comercialización (2005: 37).

Laura Escobari de Querejazu ya había escrito que “el bargueño, con cajonería tallada, ha sido el mueble español más característico de las casas coloniales. Y en Charcas aquellos provenientes de las Misiones de Mojos y Chiquitos fueron los más cotizados por el fino trabajo de incrustaciones de distintas maderas finas y de nácar de río” (1995: 127).

Aunque cada misión constituía una unidad de producción, consumo y aprovisionamiento, esto no impidió la aparición de flujos de intercambio según necesidades y recursos disponibles en cada reducción (Barnadas 1984a: 153). Así lo declara el Provincial Antonio Garriga en su visita de 1715: “rruego y encargo á los Padres fomenten entre sí la caridad y entre los yndios en permitir saquen de sus distritos lo que no tienen en los suyos, ni en los destinados para el común, pero con la devida moderación” (1906: 42). El tipo de producción agrícola, no siempre recolectada cerca de la misión, consistía en maíz, cacao, caña de azúcar, café, tabaco, yuca o mandioca, arroz, plátanos, maní, que también componían el giro exportador con destino a otras secciones de la red jesuita (normalmente colegios), pero también hacia la economía secular. David Block opina que “this extensive network of agriculture and pasturage is the physical manifestation of changes in Moxos, which transformed dispersed aboriginal settlements into a series of large complexes dedicated to the exploitation of savanna resources in the mission period” (1994: 56).

Entre otros productos que conformaban la industria está el cebo para hacer velas (con destino al mercado potosino), azúcar refinada, tejidos de algodón y cabezas de ganado, que en realidad pocas veces eran vendidas y servían al arado, como animales de carga y para el consumo interno de carne.<sup>127</sup> Los jesuitas mantenían conjuntos de ganado de propiedad común en una vasta área al este de Loreto. En las planicies los indios arreaban a los animales desplazándolos según la resistencia de los pastizales o la llegada de las inundaciones. Las demandas de la cultura misional presionaban al máximo los recursos naturales y los cambios en los patrones de cultivo implicaban que la fertilidad de los

---

<sup>127</sup> El “Estado demostrativo del número de cabezas de ganado de cada clase que se hallaron en los pueblos de Misiones de Mojos al tiempo de la expulsión de los Jesuitas”, registra para el ganado vacuno 56,193 unidades y 26,437 entre yeguas (en su mayoría) y caballos (Brabo 1872: 666).

suelos disminuyese. El P. Garriga también delineó los límites de cada sitio según el tipo de cultivo y actividades de los indios, exigiendo “que cada pueblo se contenga en los límites y términos de su jurisdicción”. Así, “no se permitirá que yndio ó pueblo alguno ocupe tierras, corte palmas, cexa ó madera, arranque paja ó saque bálsamo ó aceite de María en los distritos de cada jurisdicción de pueblo ajeno” (1906: 34). Esto es una clara muestra del manejo para la producción y de las variaciones provocadas en la ecología.

El conjunto de las transacciones registradas en Moxos (débitos y créditos) deja al descubierto su red mercantil, por donde se exportaban manufacturas y productos tropicales. Las mercancías viajaban por el Mamoré hacia la administración de Santa Cruz y Cochabamba, principalmente, pero también a Cuzco y Lima. La Procuraduría del Puerto de Paila, antes aludida, era una localidad clave para el comercio, punto de entronque de la red fluvial y de salida hacia la red comercial urbana (figura 15); servía de estancia para el abasto de canoas, dotaba de animales de carga y carretas para el transporte terrestre; recibía al misionero después del largo viaje, almacenaba bienes y manufacturas, “era hospicio de la Compañía y emporio de efectos de expendio ó en tránsito para el Alto Perú” (Moreno 1888: 18). La residencia del procurador de misión se situaba en Paila, como la del P. Juan Rodríguez al momento del embargo en 1767.



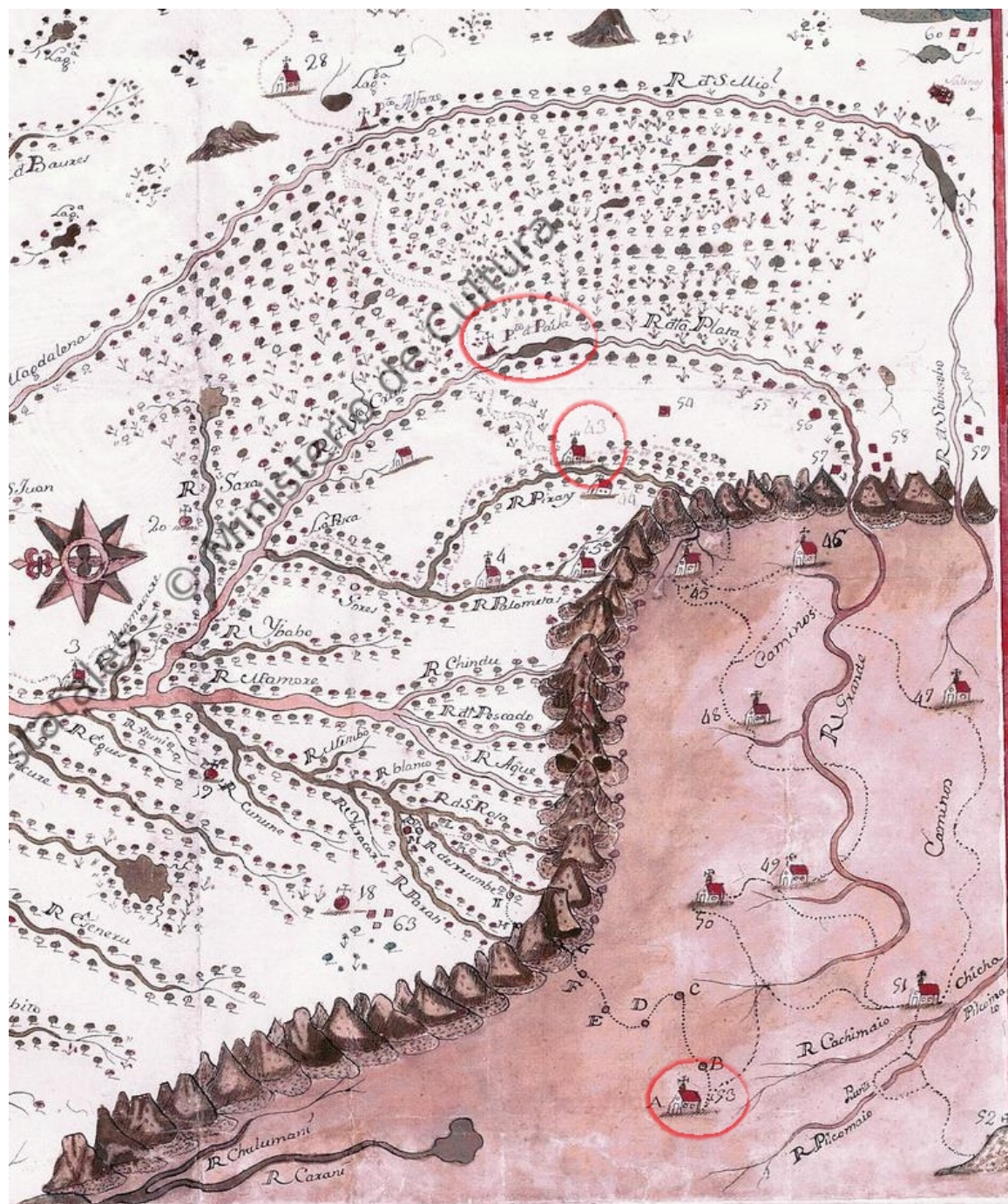


Figura 15. Puerto de Paila, Santa Cruz (no. 43) y Cochabamba (no. 53)  
con el camino hacia las misiones (Blanco y Crespo 1769)

En este contexto de mercado e intercambios, mencionamos la presencia de los portugueses, una constante en la vida misional, siempre interesados en el trato con los Padres y en la obtención de ganancias y territorios. Mencionamos brevemente el

incidente que puso en jaque a las provisiones y en sí, la economía misional en sus últimos años de operaciones.

El crecimiento estable de las misiones se vio interrumpido con disputas jurídicas de los reinos ibéricos sobre sus fronteras. Ciertamente, el problema era bien conocido por las autoridades hispánicas que nunca se inquietaron sobremanera por demarcar y asegurar la línea fronteriza de la Audiencia de Charcas, aunque reconocían la posición estratégica – casi de fortificación– de Moxos, último bastión que junto con las misiones guaraníes, formaban una franja ante los avances portugueses (figura 16) y que tuvieron un papel determinante en el trazado de la frontera sobre el Río Iténez (o Guaporé) en 1771 (Merino y Newson 1995: 136).<sup>128</sup>

La creación de la capitanía de Mato Grosso en 1748 puso a los portugueses aún más cerca de las misiones. En 1750, el *Tratado de Madrid* definía legalmente los límites entre los imperios, el Río Iténez dividía la Audiencia de Charcas de Mato Grosso, quedando la misión de Santa Rosa (la vieja) del lado portugués, por lo que se tuvo que trasladarse al otro lado del río. En los Llanos el *Tratado* no tuvo injerencia inmediata y la demarcación nunca llegó a efectuarse. Para 1760 el *Tratado* mostró su fragilidad con el asenso de Carlos III y con las órdenes del Marqués de Pombal en Lisboa dadas al general Antônio Rolim de Moura para establecer posiciones en el Iténez y fortificar Nossa Senhora da Conceição o la Estacada. Los monarcas ibéricos anularon el primer tratado y firmaron el del *Prado* en 1760 que derogaba la línea fronteriza y que en breve provocó un conflicto armado en el seno misional (Tormo Sanz 1962). Los portugueses atacaron y quemaron la Misión de San Miguel, tomando como prisioneros a sus sacerdotes, al Procurador Juan

---

<sup>128</sup> Al respecto, véase el artículo “Imperios confusos, viajeros equivocados: españoles y portugueses en la frontera amazónica” de Manuel Lucena Giraldo (2003: 24-35). David Block explica que “counterposed to the missions was a series of Portuguese settlements founded by a group of restless explorer-entrepreneurs, the famous *bandeirantes* de Sao Paulo, organized around charismatic leaders whose flags served as emblems for leaders and followers alike” (1994: 47).

Rodríguez y al P. Francisco Espí, quien murió siendo prisionero (Pastells 8, 1949: 991).<sup>129</sup>



Figura 16. Franja de misiones-frontera (Marzal 1994: 771)

La amenaza portuguesa es importante en la economía, no tanto por el comercio que parece no existió, sino por darle a la zona un carácter de frontera en donde las reducciones eran vistas como puntos periféricos y al margen del Virreinato; esto, claro está, ante los ojos de los reales oficiales de Hacienda que no hallaron razón del ingreso y producción de la Misión de Moxos; “hidden from the visitors’ eyes, and from most of the field priests’ as well, was a corporate support network” (Block 1994: 6). Este descuido

<sup>129</sup> En el contraataque cruceño los sacerdotes se vieron involucrados. La relocalización de Santa Rosa (la nueva) sirvió de cuartel y fortaleza en donde el jesuita Francisco Javier de Iraizós, nacido en Cochabamba, asistió a los soldados y perdió la vida.

imperial no impidió la integración de los Llanos al sistema mercantilista mundial, articulado y en marcha desde mediados del siglo XVI y cuya vigencia se extendió hasta las luchas de independencia. Daniel Santamaría apunta que tal sistema constituyó una red de distintos modos de producción (intra o extrarregionales) que “a escala planetaria reguló el volumen y el modo de circulación de mercancías y la apropiación de un excedente económico variable según la tasa de monetización de los espacios económicos involucrados” (1987: 256).

Resumiendo, la economía misional es un entramado de flujos de capital, desde los donativos, limosnas y herencias de civiles afectos a la Compañía (incluyendo bienes raíces), la producción comercializada de cada pueblo, el intercambio interno entre las reducciones, el aporte de la Provincia Peruana (100.000 pesos para 1698), la contribución real (200 pesos anuales por cada jesuita), la renta anual de capitales invertidos, la gestión de haciendas en las tierras altas, hasta la compra directa de terrenos. El historiador económico, Nicholas Cushner concluye que los jesuitas disfrutaron de un “vertically integrated business that produced, stored, and distributed its product with the most –up-to-date business information available” (1983: 164). En 1748 el P. Francisco de Larreta redactó el “Estado temporal de la Provincia del Perú”, dejando una idea clara sobre las “Misiones de gentiles Moxos”, que al contar con “43 sujetos sacerdotes y cuatro coadjutores”, reciben 9400 pesos de la Real Hacienda; cobran de renta anual de capitales invertidos 11,528 pesos; y el avalúo de sus propiedades es de “144,700 pesos de capital de censos y dos estancias de ganado vacuno”. Todo esto para “el sustento de los misioneros y para los donecillos que reparten a los indios infieles en orden a atraerlos a la fe” (Larreta 1900: 140). Por tanto, las inversiones hechas en las costas y en el Alto Perú, así como el manejo financiero de los procuradores, superaban el sínodo real y generaban la mayor parte de las rentas que patrocinaba la experiencia misional.<sup>130</sup> Las diferentes funciones de los establecimientos eclesiales caracterizan el modelo misional: producen

---

<sup>130</sup> D. Block reflexiona sobre la cantidad de recursos y lo redituable de la inversión, y concluye que “the *raison d’être* of the missions –their conversion, social integrative, and defense functions on a central area of the Luso-Spanish frontier– was very much in keeping with the religious and secular policies of both the Society of Jesus and the Spanish Crown” (1994: 77).

bienes, transportan los excedentes negociables, importan mercancía e ingresos que viene de las metrópolis, reinvierten el capital y así, fortalecen constantemente los eslabones de la cadena de tráfico mercantil a favor del bien espiritual de sus habitantes.

### 4.3 La *Cédula Real de supresión* en los Llanos

La salida de los misioneros no coincide con el fin de las reducciones. Los siguientes 70 años después de la expulsión fueron testigo de la evolución de los sistemas que componen la cultura misional. Esta última sección tiene por objeto, más que explorar detalladamente las causas del extrañamiento, ofrecer una secuencia de la orden de expulsión en Moxos para después explorar el momento inmediato al exilio a través de los involucrados y sus acciones.

Una serie de interjecciones políticas convergieron en contra de la Compañía de Jesús hacia 1760; sus detractores ocuparon altos cargos en las distintas monarquías y desde ahí sus acusaciones iban minando la labor de la Sociedad. Una relación causal del porqué de su expulsión podría tomar tantos caminos como motivos que la anteceden,<sup>131</sup> de entre los cuales subrayamos algunos: la subida al trono español de Carlos III, la campaña de Clemente XIV para gobernar la sede pontificia, acompañada de las condenas hacia los métodos de evangelización (inculturación) del Instituto, el movimiento jansenista, las riquezas de la Compañía, su poderío como partido extranjero, su probabilismo moral y espíritu cismático, el ejemplo de expulsión en Portugal (1759) y en Francia (1762), el motín de Esquilache en marzo de 1766 y las acciones de agentes claves para la crucial decisión, como el Marqués de Pombal, Manuel de Roda, José de Moñino (futuro Conde de Floridablanca), el Conde de Aranda y Pedro Rodríguez de Campomanes, fiscal de la Cámara de Castilla.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Para una visión panorámica y bien documentada sobre el acontecimiento, véase la entrada sobre “Expulsión de Hispanoamérica y Filipinas (1767-1770”, de Javier Baptista, en el *DHCH* (2: 1353-59). Para consultar a detalle todo el proceso político y las intrigas que barajaban la expulsión, véase el libro de Teófanos Egido e Isidoro Pinedo sobre *Las causas “gravísimas” y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III* (1994).

<sup>132</sup> De este último vale la pena entresacar unas líneas de su *Dictamen fiscal* de 1766, respecto a los medios de operación de las misiones del Perú: “manejo despósito de los bienes de los indios e independencia

Una razón, quizá sencilla ante la magnitud del evento (Mörner 1965: 3) y a la que se le podrían oponer o sumar una serie de factores, tiene la habilidad de englobar a cada argumento y darle cabal sentido. Se trata de la competencia entre gobiernos como causa mayor del exilio jesuita; es decir, que las reformas borbónicas centralizadas en Madrid eran incompatibles con otra estructura de organización central. Si nos enfocamos en nuestro objeto de estudio tendremos un ejemplo concreto. La idea y práctica de misión prohíbe cualquier tipo de esclavitud y encomienda de los neófitos; el asentamiento reúne a los habitantes en pueblos fijos dotados de un cacique y de un cabildo, o sea, un consejo municipal autónomo; el espacio misional es impenetrable por españoles, portugueses, negros y mestizos, solo por los religiosos y visitas autorizadas. Estas características presentes en Moxos son las mismas de las misiones en Paraguay y al norte de la Nueva España y constituyen los cimientos de la vida comunal con todas las posibilidades (y riesgos para la Corona) de tornarse en estado-nación independiente.

Si la vinculación política y administrativa de los jesuitas con el virreinato peruano fue mantenida intencionalmente en el límite mínimo impuesto por las leyes, es comprensible que el gobierno colonial viera en ellos una traba para la expansión del comercio y el recaudo de impuestos en sus dominios. La expulsión de la Orden y la confiscación de sus tierras suponen en teoría el control del estado de una caudalosa fuente de recursos. Las reacciones ajenas a la Compañía denotan la envidia, propia de la competencia y contribuyeron a las leyendas –la del tesoro, la de una sucesión del Estado guaraní y la leyenda negra– que pesan sobre la Sociedad de Jesús (Macera 1966: 7).

El encargado principal de la toma de decisión en los territorios hispanos fue su monarca, Carlos III, quien dictó la orden de ejecución mediante un decreto cuyo encabezado indica sus alcances: “Pragmatica sancion de su majestad, en fuerza de Ley, para el

---

absoluta del gobierno y ley diocesana”. Y sobre nuestro tema: “consta la tibieza y repugnancia de los jesuitas a las misiones de Los Mojos, su relajación y distracción en visitas y trato político, respondiendo a los cargos que todo es calumnia”. Campomanes lamenta “la indecencia de su comercio y almacenes llenos de paños y bayetas y frasadadas, pareciendo más mercaderes que religiosos” (1977: 123).

estrañamiento de estos Reinos á los Regulares de la Compañía, ocupacion de sus Temporalidades, y prohibicion de su establecimiento en tiempo alguno, con las demás precauciones que expresa”. Así se anunció el 27 de febrero de 1767 “con trompetas y timbales”, en la Villa de Madrid “ante las puertas del Real Palacio, frente del balcón principal del Rey... por voz de pregonero público” (*Colección general de las providencias 1767: 36-45*).

La Cédula Real salió de Cádiz el 2 de abril, viajó por el Atlántico y llegó a Lima el 20 de agosto con orden de ser efectuada para el 4 de septiembre de 1767. El virrey Manuel de Amat mandó la orden al Presidente de la Audiencia de Charcas, Juan Martínez de Tineo, recién ascendido tras la muerte de Juan de Pestaña, quien había tenido participación en la campaña de Moxos contra los portugueses pocos años atrás.

Martínez de Tineo remitió, a su vez, las instrucciones del Virrey al comandante Aymerich, que residía permanentemente en la misión de Magdalena para contrarrestar las entradas paulistas. Podemos especular sobre la posible reacción del comandante a partir del auxilio que le brindaron los misioneros en la defensa de la Fortaleza de Iténez en 1763. Al recibir el comunicado, Aymerich se desplazó a Loreto y despachó el informe a Joaquín de Espinosa, coronel encargado de custodiar la zona de Baures, para que juntos ejecutaran la laboriosa tarea. En ese momento existían 17 reducciones en pleno funcionamiento, más la Procuraduría del Puerto de Paila, todo bajo la supervisión del P, Superior Juan de Beingolea (figura 17).



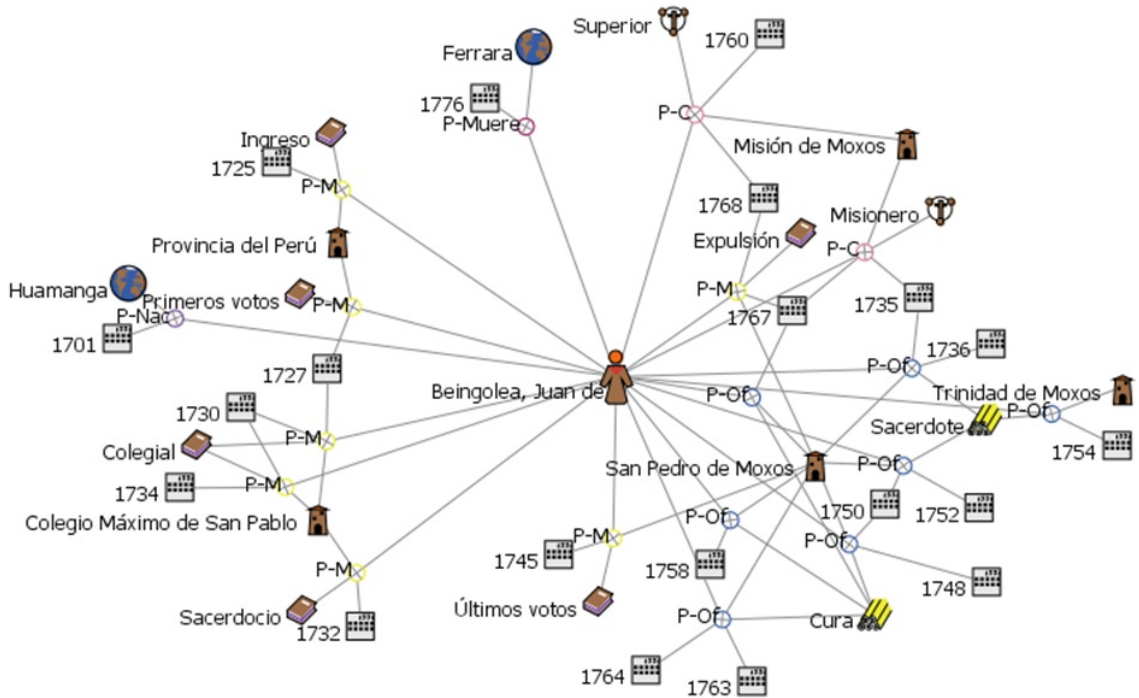


Figura 17. Red personal de Juan de Beingolea

El 5 de octubre Aymerich mandó misiva al Superior, residente en la capital misional de San Pedro, en la cual pide brevedad y que se forme un inventario de lo que es de cada pueblo. El militar teme “alguna irreverencia”, debido al reciente percance en el Puerto de Paila entre soldados y neófitos, e insta al P. Juan de Beingolea, natural de Huamanga, a que traigan,

en su compañía otra canoa con algunos indios principales y justicias del pueblo, cocineros y sirvientes para que en este pueblo reciban a su nuevo cura, pues, como faltos los indios de idioma castellano, se hace preciso les explique el Padre que sale el recibo y demás que conduzca, cuando se les entregue el nominado cura, para que lo conduzcan al pueblo, dejándolos bien impuestos antes de su salida en la resolución de S.M. para quietud y sosiego de estos sus pueblos y vasallos. (Vargas Ugarte 1964, 3: 131)

La carta también contenía un pliego que debía ser remitido al general portugués Antônio Rolim de Moura, con la petición de circular por el río Iténez en libre navegación. Aymerich también solicitaba que “cada doctrinero deje un apunte del método y distribución en los oficios de los empleados en la casa, Iglesia y demás oficinas que en el día tienen, a fin de que sigan sin innovar cosa alguna” (Vargas Ugarte 1964, 3: 132).



Tres días más tarde el experimentado Superior de 66 años respondió con entera obediencia y mencionó que ya había enviado a su compañero, el P. Francisco Javier Quirós, para que diera aviso a las demás misiones (Vargas Ugarte 1964, 3: 134). A pesar de la expectativa de los neófitos respecto a la llegada de curas a las reducciones, los neófitos no se opusieron a su entrada.

El 11 de octubre de 1767 inició el exilio desde la misión de Loreto, proceso que duró poco menos de dos años y estuvo dividido en dos grupos, ya que el viaje, las largas distancias, la edad avanzada de algunos sacerdotes y la falta de provisiones retardaron la evacuación. La travesía diezmó a los Padres; de los 27 jesuitas que salieron de Moxos solo 9 sobrevivieron a la supresión definitiva de 1773, de entre ellos, el P. Eder.

El punto de encuentro fue Santa Cruz para ir de ahí al puerto de Arica y embarcarse hacia el Callao, pasando por Cochabamba y Oruro, a donde llegó la primera comitiva de “diez Padres jesuitas que llegaron de Moxos por falta de mulas” y fue atendida por la principal autoridad de la villa, Diego Antonio Flores, quien proporcionó vestuario y demás provisiones para el viaje a inicios de febrero (*Autos sobre el secuestro del Colegio de la Compañía de Jesús de Oruro, 1768*, 2007: 114-120). En agosto de 1768 llegaron a Oruro los 16 misioneros restantes, ya que el húngaro José Reiter había fallecido en Santa Cruz. El grupo de Beingolea desembarcó en el Callao a fines de junio.

A finales de diciembre los dos grupos se habían reunido en Lima para embarcarse hacia Panamá, cruzaron el istmo y continuaron a Cartagena, donde murió el P. alemán José Reisner y donde salieron a Cuba para llegar a Cádiz en agosto de 1769, en donde falleció el P. Nicolás Sussich, natural de Croacia (Vargas Ugarte 1964, 3: 137-42, Block 1994: 52-54). Aún faltaba distancia para el destino final en Italia. Del Puerto de Santa María de Cádiz, y ya entremezclados con los religiosos de las demás provincias americanas (por lo que la documentación es imprecisa), algunos jesuitas pasaron a Córcega en medio de una guerra civil en donde el P. italiano Antonio Magio, redactor del *Arte de la lengua de los indios baures*, perdió la vida. Finalmente, los misioneros llegaron al estado pontificio de Ferrara, ‘puerta trasera’ de la sede papal, en donde aguardaban noticias favorables mientras veían la desarticulación completa de su Instituto. En esa ciudad 14 jesuitas

provenientes de Moxos (Beingolea, Quirós, el Procurador Rodríguez, entre otros) dejaron de existir.

Javier Lozano Yalico y Joan Morales Cama, editores de valiosas fuentes documentales del siglo XVIII, apuntan que “parecerá contradictorio, pero gracias al cumplimiento de las órdenes por parte de quienes ejecutaban la expulsión, han quedado documentos muy útiles para la reconstrucción de la labor realizada por los jesuitas en América” (2007: 72). El caso concreto es el interrogatorio hecho por los funcionarios coloniales en Lima al Superior sobre el estado en que dejaba las misiones (julio de 1768). Beingolea termina el cuestionario con “tres advertencias necesarias” referentes al atractivo de los dones: que se mantengan “los socorros acostumbrados de sal, ropa, costales, cuchillos, cuñas, machetes, y demás que fuesen precisos para sus usos indispensables”; a la justicia del trabajo: “Que se evite sumamente todo género de injusticias, y extorsiones, así en los que los gobiernan, como en los otros que tratan con ellos”; y al trato con los fieles: “Que sean tratados con benignidad y caridad, sin excederse en los castigos, que fuese necesario usar con ellos, ni imponerles cargas que no puedan soportar” (2007: 133-32).

A pesar del fin que tuvieron los misioneros y las indicaciones –con dejos de nostalgia– del último Superior de Moxos, las reducciones sobrevivieron al esfuerzo institucional e indígena de un siglo y al edicto real fraguado en unos cuantos meses.

#### 4.4 Supervivencia de la red

El periodo post-jesuita es el que mejor ilustra la fuerza de la cultura misional y de eso trataremos aquí. El objetivo de esta última sección es resaltar el salto de una época tan próspera hacia otra en donde el cambio de gestión alteró el modelo anterior pero no lo cortó de raíz. Tras la caída de la red de comunicación tendida sobre los Llanos de Moxos y las metrópolis del reino hispano, algunas prácticas subsistieron durante los siguientes gobiernos, tanto en el militar-colonial, como en el republicano, e incluso hasta nuestros días.<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> Son varios los trabajos que tratan sobre problemáticas actuales y realizan la misma conexión hacia el pasado misional. Richard Gott recrea en un excelente libro las entradas, fundaciones, viajes históricos y

La riqueza y producción de la tierra para los sucesores de los jesuitas fue ilusoria. La orientación mercantil predominó sobre la importancia de los intereses espirituales. En el periodo inmediato a la expulsión la Corona debía suplir la ausencia de los Padres en el ámbito religioso y en el civil. Los nuevos sistemas de organización exigían pagos y exportaciones que no generaban los suficientes ingresos; además, el tráfico y contrabando en una frontera traspasada por los portugueses produjeron la quiebra en la producción y el abandono de los lugares de trabajo. Todo esto propició la emigración paulatina de los pueblos o algunas rebeliones locales que añoraban el antiguo régimen y sus estructuras organizativas, permeables a los intereses de los colonizadores y republicanos después del extrañamiento (Bazoberry 2008: 93-94). La dispersión de las misiones en los Llanos y las etnias aún no reducidas esbozaron una frontera móvil que impidió la organización integral en las tierras cercanas al Mamoré.

La historia colonial de Moxos está descrita por la aplicación de planes de gobierno y la resistencia o reacciones de los indios ante esas medidas. En los primeros 25 años se sucedieron tres regímenes administrativos distintos, cada uno acompañado de papeleos y planes de gobierno que entre la planeación, la promulgación de Carlos III y su implementación en los Llanos (5 años aproximadamente) perdían vigencia. Desarticulada la red de comunicación jesuítica cada establecimiento quedó al arbitrio de curas que de forma individual abrieron la zona de intercambio, podríamos decir, ilícito. Las irregularidades del abasto externo, la falta de apoyo logístico en las posiciones lusitanas y el déficit de personal especializado para la administración, justificaban las acciones de los eclesiásticos; es decir, que el carácter auto-abastecedor que los misioneros tenían implantado en la Misión de Moxos se subvirtió en fuente de producción para el tráfico inter-colonial. Dichos cambios significaron una amenaza para la supervivencia de la

---

utópicos y el colapso de las diferentes misiones (1993); Álvaro Diez Astete (1995) e Ismael Guzmán Torrico (2004) trabajan sobre la interculturalidad contemporánea; Oscar Bazoberry estudia el avance de la participación en los poderes locales y su impacto en el desarrollo de los municipios de Charagua y Moxos; y finalmente, Wilder Molina escribe sobre las autonomías y posiciones identitarias en la región amazónica de Bolivia (2008).

cultura reduccional de Mojos, pero serían los indios quienes buscaron nuevas estrategias para mantenerla durante el último medio siglo del periodo colonial (Block 1997: 182).

La “Consulta del Consejo y minuta del Real Decreto sobre el gobierno espiritual y temporal de las misiones de Mojos y Chiquitos” (1906: 84-92), estableció en 1772 que un gobernador sujeto a la autoridad del de Santa Cruz de la Sierra residiría en las reducciones para su administración. El comandante de la fuerza española que protegía la frontera del Iténez, ya antes mencionado, heredó el cargo interino y así Antonio Aymerich se erigió al mando de un gobierno militar. Don Francisco Ramón de Herboso, Obispo de Santa Cruz, consiguió que el segundo cargo fijo fuera el de cura doctrinero, plaza destinada a cuidar el bienestar espiritual de los neófitos bajo la dirección del gobernador secular. Esta división de poderes provocó que los gobernadores acusaran a los curas de abusar de los indios y de hacer uso de los recursos económicos, mientras que los curas culpaban a las interferencias civiles de obstaculizar su eficacia.

El *Nuevo plan de gobierno* de Lázaro de Ribera en 1789 establecía “administradores seculares para la dirección y manejo temporal de los pueblos, dejando a los eclesiásticos reducidos a las funciones del altar” (1989: 207). El plan intentaba centralizar el comercio, pero el 80% de las ganancias pagaba la burocracia interna de las misiones (Bastos 1974: 49-51). Su gobierno reactivó la exportación de los Llanos, con la diferencia de que la creación del Virreinato del Río de la Plata (1776) reorientó los núcleos de comercio hacia Buenos Aires, distanciándolos de Lima y de que el sistema de intendencias, nombre ilustrado de la encomienda, centralizaba el capital en las alcaldías y facilitaba su fuga hacia España.

A su llegada a Moxos Lázaro de Ribera realizó una visita a las reducciones para recopilar datos estadísticos y formular sus reformas administrativas. El nuevo gobernador ponderó las virtudes de los indios moxos: “Creo que en ninguna parte del mundo cristiano asistirán los fieles a los actos religiosos con más devoción que éstos”; y se sorprende de que “a excepción de la misa, confesiones y bautismos, los indios por sí solos sostienen y cultivan los demás principios de la moral cristiana”. Los doctrineros se encargan de la enseñanza; los sacristanes atienden el aseo del templo, músicos y cantores asisten

puntualmente a su oficio, la música “mueve y eleva el alma a la contemplación del Creador, los indios principales acompañan al sacramento del enfermo y, en sí, “todos tienen la liturgia en la cabeza y muchos sacristanes mayores la han enseñado a varios eclesiásticos que han venido de Santa Cruz recién ordenados a ser curas” (1989: 208).

Otro dato que nos parece realmente significativo para sostener la tesis de la continuidad, es la fundación de pueblos bajo el mismo modelo urbano de las reducciones; es decir, templos post-jesuíticos que ya sea por reacomodo en nuevos sitios –en el caso de Loreto, San Ignacio, San Joaquín y San Pedro– o por la creación de asentamientos después de la expulsión, como Carmen de Guarayo en 1791 y San Ramón Nonato un año después, mantuvieron la tradición del régimen jesuita emulando el trazado y organización de de las misiones (Gutiérrez y Gutiérrez 1995: 334, Limpías Ortiz 2008: 232). Bajo el gobierno de Lázaro de Ribera (1788-1793) se impulsó el establecimiento de nuevos pueblos. San Ramón Nonato (o de la Ribera) estaba en asiento y actividades hacia 1792, mediante:

la diligencia y empeño de los naturales de Magdalena á la nueva reducción destinados, y á que del extinguido San Borja se mandaron allá herramientas de labranza, enseres para la elaboración de la azúcar y telares para la manufactura del algodón, y á que ornamentos en número de 53 y vasos sagrados en la cantidad de 613 marcos de plata, se mandaron de Loreto, donde estaban depositados. (Moreno 1888: 184)

La fundación se debió al celo del gobernador de Moxos, quien consiguió la aprobación de la Real Audiencia. Él mismo confirma que “el nuevo pueblo de San Ramón tampoco necesita [instrumentos para el oficio] porque ya se le remitieron seiscientos trece marcos, con varios ornamentos del depósito de Loreto pertenecientes a los pueblos antiguos” (Ribera 1989: 213). Veamos la calidad del templo con su colegio (figura 18)

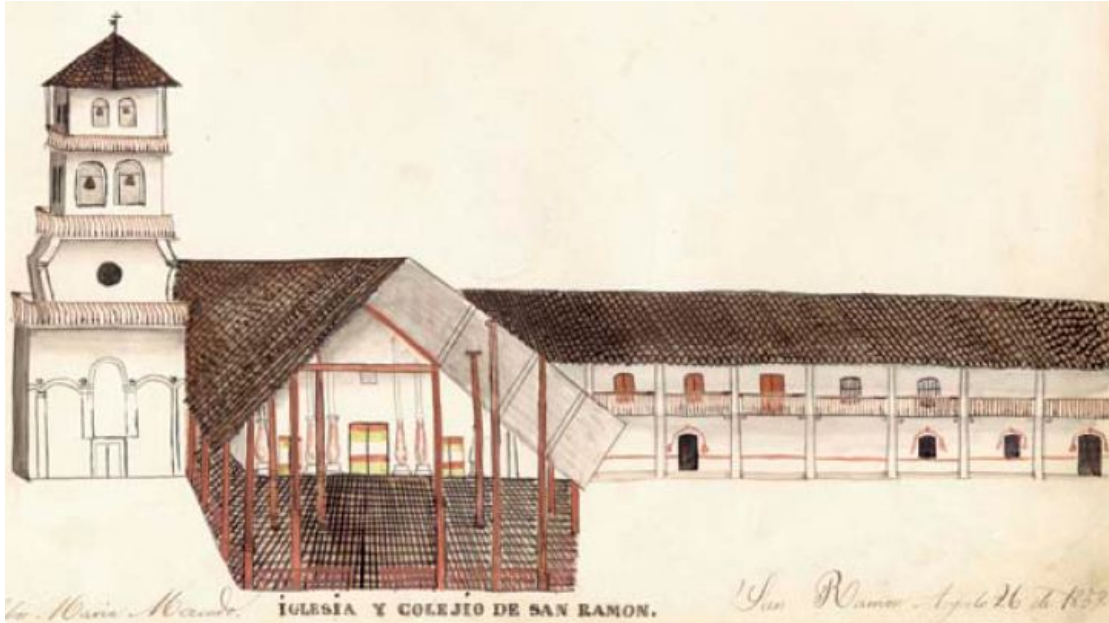


Figura 18. Dibujo de Melchor María Mercado (1991: 74)

Sobre la fuerza productora y artística, Ribera afirma que en toda la zona “se encuentran buenos músicos y en algunos, *compositores*, escultores, arquitectos, organeros, fundidores, ebanistas, torneros, herreros, tejedores, sastres, bordadores” (1989: 211). Para el buen gobierno de la provincia no se debe “permitir que los curas abusen de la confianza que de ellos se hace” (1989: 213). Ribera también señalaba que el cambio de la propiedad comunal a la individual tendría como consecuencia que los indígenas volvieran a sus actividades de caza debido a la poca oferta de trabajo doméstico.

Sin embargo, Ribera dejó para otros la ejecución de su propuesta y un año después de la promulgación de su *Plan*, dejó las reducciones para viajar a España y, en 1794, hacerse cargo de la Intendencia del Paraguay. Correspondió a sus sucesores (como Miguel Zamora y Treviño) llevar a la práctica el nuevo *modus vivendi* bajo la vigilancia de administradores seculares, quienes restaron autonomía a los curas, pero también al cabildo. Para 1801 Zamora quedó excomulgado y Juan Maraza, cacique de San Pedro, llevó al ex gobernador rumbo a Santa Cruz. “Estos hechos demuestran el poder de la jefatura indígena y su apoyo por la población de las reducciones” (Block 1997: 187). Es así que la incapacidad de los curas y administradores favorecieron el poder de la dirección autóctona. El siguiente gobernador, Antonio Álvarez de Sotomayor, llegó en

1804 y a su llegada encarceló al responsable de unos saqueos, Pedro Ignacio Muiba, cacique de San Javier lo que provocó una insurrección armada y la suspensión general de la autoridad europea (Carvalho Urey 1977). Al año siguiente, el nuevo gobernador, Andrés Urquieta tuvo que entrevistarse con varios caciques para hacer una toma de posesión (bastante simbólica). Su sucesor, Pedro Urquijo quiso aplicar la legislación con mano dura y su gobierno terminó con su huída en 1811 tras enfrentar una resistencia armada al frente del cacique Maraza (Roca 2007: 257-300).

El desfile de gobernadores interinos termina con Francisco Javier Velasco, coronel del Ejército Real, quien asesinó a Maraza en la plaza de San Pedro en abril de 1822 ante la negación del cacique de entregarle el bastón de mando. El cabildo recogió el cuerpo mientras Velasco, soldados y curas tomaban cuartel en el antiguo colegio de los jesuitas. A los pocos días, el edificio, junto con su archivo, biblioteca y gobierno civil, se vieron extinguidos por las llamas. Los indios canichana de San Pedro alertaron a las demás misiones y resguardaron el Mamoré (río arriba) de la posible llegada de refuerzos españoles. El brigadier Francisco Javier de Aguilera, gobernador de Santa Cruz, envió a sus tropas, no por la ruta del Guapay-Mamoré, sino por el río San Miguel, pasando por Magdalena. Esto evitó un enfrentamiento y dio tiempo para que el cabildo de San Pedro – en gobierno autónomo durante 8 meses– escondiera el Cristo de plata de su templo. La primera acción del brigadier Aguilera al entrar al pueblo fue la incautación de los bienes de todas las iglesias de la provincia. Su victoria duró poco ya que en 1825 fue capturado por fuerzas anti-realistas para ser ejecutado tres años después (Chávez 1986: 486-95, Gott 1993: 262-63, Block 1997: 190).

Durante la República hubo un nuevo optimismo y las misiones, ahora llamadas ciudades, recibieron inmigrantes y un impulso comercial destinado a la agricultura, a los textiles de algodón y a la recolección de la goma y el caucho en el Amazonas (Block 1994: 7-8). Entre 1840 y 1880 hubo cambios radicales que llevaron a la disolución del legado jesuita: burocracia, inmigración, propiedad privada, fuerza laboral, explotación del caucho<sup>134</sup> y,

---

<sup>134</sup> El siglo XIX y el boom de la explotación del caucho goma es un tema relevante debido a que conlleva a la disolución de la vida comunitaria en las misiones en un escenario de conflictividad ideológica. Así lo

sobre todo, la incorporación, auspiciada por el clero secular, de villancios en español en un intento por castellanizar al grueso de la población.

Cerramos estos dos capítulos con la mención al P. Francisco Xavier Eder, quien desde el exilio, describía –casi al mismo tiempo que el gobernador Ribera– una vida misional tan sofisticada que podría ser auto-regulada por el grueso de la población, tal y como sucedía al otro lado del Atlántico sin la presencia jesuita. En las reducciones se consolidó el cabildo y obtuvo mayor autoridad, se formaron nuevos pueblos y una clase emergente de artistas se dedicó a la conservación de las prácticas artísticas (artesanos, talladores, maestros de capilla, copistas, fabricantes de instrumentos, músicos, etc.), tarea aún vigente.



## Capítulo 5

### 5 Red social y cultural de jesuitas en Moxos

... y al fin, cada misionero se hace todo a todos, padre y madre de los indios, para ganarlos por estos medios para Cristo.

D. Altamirano, “Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las misiones”, 2005: 73.

Este capítulo explora las posibilidades de aplicación del análisis y modelación de redes sociales al estudio de la organización de la Compañía de Jesús y sus medios comunicativos, teniendo como punto topográfico base la Misión de Moxos. La aplicación también contempla el método de trabajo y las técnicas que han permitido el manejo, la identificación de estructuras y el rastreo de la movilidad de los misioneros y de los objetos culturales que circulan a través de la red.

La perspectiva de redes está íntimamente ligada a la modelación computacional basada en grafos, entre cuyas aplicaciones está el análisis organizacional. Por un lado, las reglas asignadas a los agentes se derivan de teorías sociales que pueden ser aplicadas de forma simultánea; mientras que las técnicas digitales pueden ser implementadas en la recolección de datos o proyectadas a través de la simulación. Normalmente, la simulación computacional se usa para inferir el comportamiento de sistemas caracterizados por su dinamismo. Dichas características son obtenidas desde la teoría y son después articuladas en la simulación por medio de distintas ecuaciones. El objetivo de la modelación es evaluar el comportamiento del sistema a partir de la definición formal de las relaciones entre los elementos que lo conforman.

Si en el apartado sobre comunicación del capítulo inicial enfatizábamos la interacción social como condición *sine qua non* del acto comunicativo, ahora definiremos el tipo de relaciones a partir de los agentes y la fuerza de aquellos de sus vínculos que intervienen en el acto. De dichos actores conocemos sus atributos biográficos, su formación y cargos

en la Compañía de Jesús, el tipo de oficios que realizaron en la Misión de Moxos y su producción escrita.

Los grafos permiten modelar infinidad de sistemas en los que diferentes elementos de un conjunto están relacionados entre sí. En estos sistemas se intenta resolver ciertos problemas que, en esencia, son instancias de un par de cuestiones prototípicas que de forma abstracta se pueden enunciar mediante el problema del camino más corto y el del cálculo de los componentes conexos.<sup>135</sup> La solución de estas cuestiones aporta conocimiento sobre el objeto de estudio y atiende a problemas concretos.

Un esquema compuesto de puntos (llamados vértices) unidos por medio de líneas (llamadas aristas o arcos) que conectan algunos pares de esos puntos (conjunto de pares de puntos ordenados) representa visualmente la red de comunicación y es de gran utilidad para formalizar las ideas y apuntes hasta ahora realizados. De cierta forma, este ejercicio alcanza los linderos de otros ámbitos, como el epistemológico dirigido hacia el tipo de conocimiento al que accedemos por este camino, el metodológico, que concierne a los procedimientos ideados y desarrollados para modelar la propia red social y el interpretativo, que da cuenta de fenómenos particulares de la realidad observada a partir de las preguntas de investigación respecto a las rutas a través de las que se puede recorrer la red y la conexión de sus componentes.

El diseño de este capítulo traza un recorrido que va de la planeación a los resultados. Un primer apartado explica a detalle cómo es que la implementación de una base de datos relacional nos llevó a la conceptualización y descripción del agente y de sus relaciones. Posteriormente, ofrecemos las descripciones y medidas tradicionales con las que se describe cualquier tipo de red. Con la migración de los datos esquematizados hacia un programa de modelación computacional obtuvimos grafos en donde los vértices aparecen interconectados sobre un plano. Las distintas visualizaciones del sistema nos llevaron a formular preguntas, en el tercer apartado, sobre los posibles recorridos o caminos (*traversals*) con los que podemos explorar el grafo a partir de sus conjuntos de aristas.

---

<sup>135</sup> Véase el libro sobre teoría de grafos de Daniel Marcus (2008: 1-20).

Otro punto importante, del que nos ocuparemos en la siguiente sección, es la geografía simbólica de la Misión a partir de las diferentes localidades visitadas por los jesuitas que trabajaron en Moxos, respecto al grado de conexión con personas ajenas a los Llanos y los lugares geográficos mencionados en los escritos de los misioneros. Finalmente, el quinto apartado describe la red en términos de la producción de conocimiento, según los oficios de los operarios y la distribución de productos culturales que recorrieron la extensión temporal de la Misión y lograron trascenderla.

Los resultados de la modelación serán calibrados con el devenir histórico de Moxos, en donde un Padre o uno de los neófitos podían ocupar diferentes posiciones a lo largo del tiempo. Así lo expresa la “Breve noticia” de 1713 (utilizada en el epígrafe) sobre la dedicación de los misioneros, “personas de letras y talentos”, que se emplearon “en los más humildes ministerios”. El Visitador Altamirano nos habla de las múltiples funciones de los Padres, “médicos y cirujanos... enfermeros del pueblo”, compartidas a través de la enseñanza de oficios: “alarifes, carpinteros, doradores, zapateros, sastres, músicos, herreros, etc.” (2005: 73). La multifuncionalidad de los agentes de la red nos habla de una forma dinámica de organización y del papel activo de cada uno de sus miembros.

## 5.1 Base de datos relacional

El primer paso para poblar la red de comunicación del Moxos jesuita fue la identificación de cada uno de los agentes que hicieron labor misional en los Llanos. Posteriormente se identificó la tecnología capaz de soportar una gran colección de datos con todo y sus asociaciones.<sup>136</sup> En este sentido, se decidió usar MS Access como motor de trabajo debido a su portabilidad y facilidad de uso, así como al hecho de que es la herramienta adecuada para que un solo usuario trabajara en ella. El almacenamiento de datos, la

---

<sup>136</sup> Una base de datos sirve para definir el elemento que almacena. “To be worthy of being called a database, a system must have two essential properties: It holds data as an integrated system of records, and it contains self-describing information”. La forma más simple de conceptualizar la característica relacional de las bases de datos “is that they represent the application data as two-dimensional tables. Using file-processing terminology, the columns of the table represent component field of the record and each row details an instance of the record” (Ritchie 2002: 5 y 8).

estandarización y el consenso entre las fuentes, cumplen un rol fundamental, ya que de ellos dependen la recuperación y el manejo de la información para el modelado posterior.

La selección de las fuentes fue otro requisito para cubrir el primer paso. En la discriminación del material hemos seleccionado dos tipos de discursos sin jerarquía alguna para el llenado de la base de datos: historiográfico e histórico-literario.<sup>137</sup> El *Catálogo de misioneros de Moxos (1668-1768)*, elaborado por Javier Matienzo (2011), sirvió de texto base como fuente historiográfica.<sup>138</sup> Además de haber consultado las investigaciones del siglo pasado, el *Catálogo* incorpora material de archivo disperso en varios recintos, como el ARSI (Roma), el AGI (Sevilla) o el ABNB (Sucre), y ofrece un acomodo estándar de la información biográfica, propuesto por Hugo Storni (1980: xxviii), de un total de 271 misioneros (figura 19). De los cuales, 225 trabajaron en o para Moxos. El resto perteneció a la Residencia de Santa Cruz de la Sierra, fusionada administrativamente a la Misión entre 1700 y 1710. El *Catálogo* marca con un asterisco a los procuradores residentes en Santa Cruz de la Sierra o en los diferentes colegios de La Paz y Cochabamba.

---

<sup>137</sup> Un tercer tipo de discurso es la red de comunicación actual, mantenida por jesuitas que militan en distintas provincias a través de sitios de internet y blogs en donde es evidente un sentido de continuidad y pertenencia. Si bien el formato de escritura no es académico (historiográfico), los mismos autores publican en revistas especializadas, como en el caso del P. Javier Baptista, aunque en estos foros se dan un poco de libertad para reescribir el origen de sus antiguas misiones.

<sup>138</sup> Los dos volúmenes del *Catálogo*, al cuidado de Piotr Nawrot y Matienzo, cuentan además con el “Catálogo de copistas de música manuscrita” por Ana Luisa Arce, el “Catálogo inicial de cuadernos doctrinarios” por Víctor Rondón y algunas notas sobre educación, artes y música por Roberto Tomichá. La presentación oficial de la obra será a finales de agosto de 2011 en Santa Cruz de la Sierra.

- Nombre (destino y fechas extremas de permanencia)**
1. **Nacimiento: fecha y lugar**
  2. **Ingreso en la Compañía: fecha, lugar y provincia de la orden**
  3. **Primeros votos: fecha y lugar**
  4. **Llegada al Perú: fecha, lugar y expedición**
  5. **Sacerdocio: fecha y lugar**
  6. **Último votos: profesión (4 o 3 votos, coadjutor temporal), fecha y lugar.**
  7. **Última noticia conocida: fecha y lugar**
  8. **Dimisión: fecha y lugar**
  9. **Expulsión: fecha y lugar**
  10. **Fallecimiento: fecha y lugar**
- Obras**  
**Fuentes y bibliografía**

Figura 19. Datos biográficos de cada misionero (Matienzo)

Del segundo tipo de discurso –el histórico-literario– ya hemos hablado en el “Capítulo 2” al respecto del sistema de comunicación jesuita. Dijimos que estas fuentes primarias, normativas (preceptivas, instrucciones, constituciones), narrativas (cartas, crónicas, descripciones) o de reporte (formularios, listas, catálogos), son el mejor testimonio de la forma de actuar y de pensar de los involucrados. En algunas entradas Matienzo lista la producción escrita del misionero, pero dicha bibliografía no es exhaustiva ni fue consultada para la realización del *Catálogo*. Ciertas imprecisiones e incluso omisiones indican el valor del discurso literario en la labor historiográfica. Para estudiar la red de comunicación y todos sus canales cualquier mensaje es valioso, sobre todo los contemporáneos a sus propios emisores.

Sin embargo, el rigor historiográfico de Matienzo y la calidad de su investigación son indudables y fueron de gran provecho para capturar en una base de datos relacional el recorrido biográfico de cada uno de los jesuitas. El esquema relacional que se siguió es relativamente complejo, ya que se deseaban almacenar relaciones ternarias que requieren varias tablas intermedias, dando un total de una base de datos con aproximadamente 24 tablas. La implementación de esta herramienta comenzó desde su diseño, para lo cual, y con una primera versión del esquema de asociaciones de fondo (figura 20), se trazaron las

relaciones de la *persona* con el lugar y fecha de su nacimiento y muerte.<sup>139</sup> La geografía administrativa ha quedado reflejada en la adscripción de cada ‘Lugar’ a la institución jesuita a la que pertenecía. Si la persona es jesuita la asociamos con cada uno de los *módulos* de su formación; con los *cargos* administrativos según sus respectivas provincias y tipo de *institución* a las que estuvo adscrita dentro de la Compañía.<sup>140</sup>

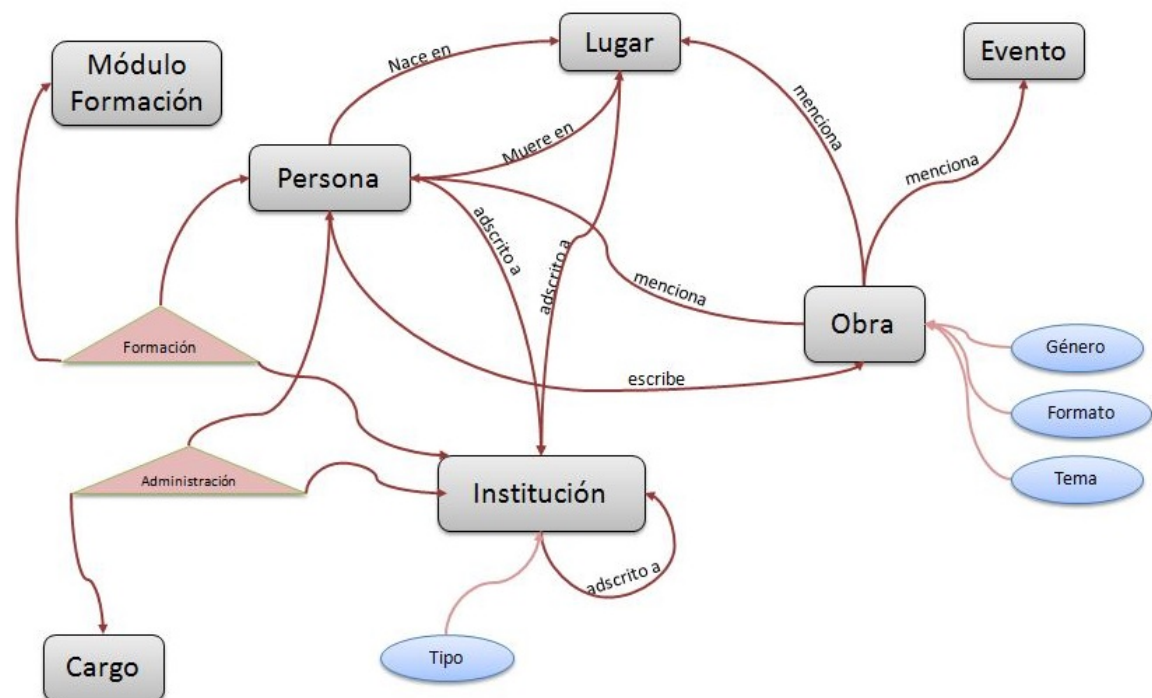


Figura 20. Esquema de asociaciones de la base de datos relacional

Toda persona quedó también asociada con las obras que haya escrito, en las que fortalece sus vínculos personales e institucionales de forma explícita (en una carta con un destinatario particular residente en alguna dependencia identificada) o implícita al

<sup>139</sup> Hemos especificado el tipo de persona: jesuitas (en su mayoría), indígenas (reducidos y no reducidos), administrativos dependientes de la Corona, religiosos del clero secular, portugueses y esclavos (de los *bandeirantes* o indios cautivos).

<sup>140</sup> Módulos de formación: ingreso, noviciado, primeros votos, colegial, sacerdocio, tercera probación, cuarto voto y si es el caso, viaje a América, dimisión y ubicación en el momento de la expulsión en 1767. Cargos: general, secretario, provincial, superior, rector, procurador, visitador, misionero, coadjutor, prefecto, profesor-catedrático, y administrador (entre los más importantes). Si estuvo en una institución, pero no sabemos sus funciones, le hemos asignado el cargo de miembro. También en este rubro hemos añadido otras funciones específicas: fundador, expedicionario y participación en congregaciones. Tipos de institución: asistencia, provincia, iglesia-residencia, casa profesa, colegio (noviciado, seminario, universidad), doctrina, misión, procuraduría y hacienda.

incorporar en el discurso a otros jesuitas –incluido él como personaje–, lugares, instituciones, eventos y otras obras. La siguiente imagen (figura 21) representa la ficha con la que se vaciaron los datos de la “Relación” de 1668 del P. Julián de Aller:

Panel de control | Obras | Personas | Lugares | Lista Módulos CV | Lista Cargos CV | Lista Oficios | Eventos

Id:

Título: Relación que el Padre Julian de Aller, de la Compañía de Jesús, de la

Autor: Aller, Julián de

Género: Crónica

Formato: Manuscrito

Tema: Histórico

Escribe para: Luis Jacinto de Contreras

Fecha Publicación: 09-09-1668

Lugar Publicación: Moxos

Localización Actual: Biblioteca de Madrid, Real Archivo de Historia, Madrid, Papel

Notas: Relacion que el Padre Iulian de Aller, de la Compañía de Jesús, de la Provincia del Perú, y Superior de la nueva Mission de los Indios Gétiles, de las dilatadas tierras de los Mohos

Eventos Mencionados	Personas Mencionadas	Lugares Mencionados	Instituciones Mencionadas
Nombre	Nombre	Nombre	Nombre
Expedición a Moxos por Jul	Fernández de Castro Andrac	Moxos	Compañía de Jesús
Julián de Allér llega a Moxos	Contreras, Luis Jacinto de	Santa Cruz de la Sierra	Provincia del Perú
Juan de Soto llega a Santa Cru	Soto, Juan de	Bolivia	Misión de Moxos
Caciques comercian producto	Bermudo, José	San Lorenzo de la Frontera	*
Virrey pide al gobernador de	Cacique no reducido	Callao	
Cacique retira a la gente de su	Solabarrieta y Arancibia, Sebas	Perú	
Entrevista de Julián de Allere	Indio no reducido	Puerto de Baila (Moxos)	

Registro: 1 de 20

Registro: 1 de 15

Registro: 1 de 8

Registro: 1 de 3

Obras Mencionadas
Título
Catecismo y oraciones en lengua moxa
*

Figura 21. Ficha de la base de datos para el llenado de Obras

Este tipo de catalogación y captura de la información fue fundamental para afrontar el análisis cultural de la red, del que nos ocupamos en el quinto apartado de este capítulo. El siguiente esquema es una versión revisada del anterior y tiene la forma de grafo (figura 22).

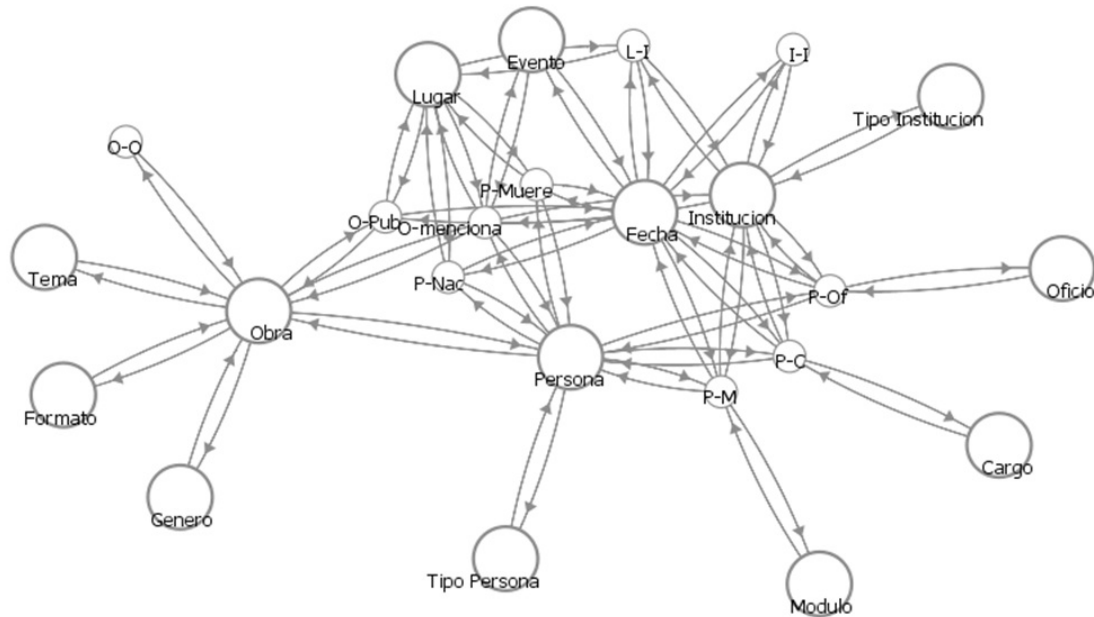


Figura 22. Esquema de la base de datos en grafo

Comúnmente a este tipo de grafo (figura 20 y 22) se le denomina ‘dirigido’, debido a que cada arco es una flecha que tiene un sentido, por lo que hay un vértice de partida u origen y otro de llegada o destino. En el diagrama (figura 22) se aprecia que hay dos aristas uniendo los vértices ‘Obra’ y ‘o-o’: la arista (Obra, o-o) y la (o-o, Obra). Son aristas distintas, pues el orden con el que aparecen los vértices es diferente, y de ahí decimos que las aristas son pares ordenados. La dirección elegida para la lectura del grafo determinará si leemos Obra que menciona a otra obra (o-o), u obra mencionada en Obra.

La lectura es más sencilla con un grafo etiquetado, es decir, cuando la arista tiene una función que lo asocia con una acción o un rol. En la figura 20 la arista que ordena el par de vértices ‘Persona’ y ‘Obra’ está etiquetada con el verbo ‘escribe’. Cada etiqueta indica una relación entre los dos elementos que enlaza y, por ende, la dirección de la arista significa y afecta a la lectura. El grado de salida de un vértice dado es el número de sucesores que tiene; y el grado de entrada, el número de predecesores. Un vértice sin sucesores es un sumidero y un vértice sin predecesores es una fuente. El grado de salida del vértice ‘Lugar’, en la misma figura 20, es igual a 1 (adscrito a ‘Institución’), mientras que su grado de entrada es 3 (‘Persona’ nace en, ‘Persona’ muere en, y ‘Obra’ menciona a).



Cuando varios agentes interactúan en coordenadas espacio-temporales hay *eventos* que sobresalen debido a sus reiteraciones, ya sea por la frecuencia con la que son mencionados o porque varios personajes coinciden en ellos. Los eventos en Moxos se refieren al desarrollo del propio ministerio, por ejemplo, la primera expedición en 1667 del Hermano Juan de Soto, el comercio de caciques indígenas en Santa Cruz, la llegada de Marbán en 1675, la fundación de Loreto en 1682, la evaluación de algún visitador, el hallazgo de una nueva ruta, la publicación del *Arte de la lengua moxa* en 1701, la construcción o traslado de una iglesia, el martirio de algún Padre, expediciones de misioneros traídos por el procurador, la adquisición de una hacienda, el decomiso de la carga del Procurador Castillo, las entradas portuguesas, los contraataques cruceños o la noticia del extrañamiento.

Adicionalmente hemos asociado al misionero con los *oficios* desempeñados en Moxos (figura 23). Al respecto, es poca la información que se tiene y el *Catálogo* sólo ofrece algunas pistas. Si el jesuita tuvo el cargo de ‘Profesor’ de primeras letras, de catedrático de gramática o de retórica antes de entrar a los Llanos, suponemos su tipo de formación y, por tanto, le hemos dado el oficio de ‘Humanista’. El cargo de ‘Fundador’ está conectado con el oficio de ‘Arquitecto’ y las labores afines: trazado y diseño urbano, matemático, constructor o albañil (alarife); por su parte, el de ‘Coadjutor’ se refiere a todo tipo de labores domésticas, de industria y de gerencia –temporal o espiritual– con las que los Hermanos auxiliaban a los Padres.

Id	Oficio
1	Doméstico
2	Arquitecto
3	Humanista
4	Intérprete
5	Cartógrafo
6	Sacerdote
7	Cronista
8	Cura
9	Suministrador
11	Músico
12	Ganadero
13	Médico
14	Tejedor
15	Artesano
16	Carpintero
17	Defensor
18	Mártir
19	Administrador
20	Evaluador
21	Ciencias
22	Miembro de cabildo
23	Recursos humanos
24	Escultor
25	Bibliotecario

Figura 23. Lista de oficios de la base de datos

Un ‘Cura’ es todo aquel Padre que está al frente de una reducción y que puede tener por compañero a otro ‘Sacerdote’ o a un Hermano. Cuando sabemos que algún misionero estuvo presente en los ataques de los portugueses, lo hemos asociado con el oficio de ‘Defensor’. Un ‘Administrador’ es aquél que con el cargo de ‘Procurador’ gestionó la economía en las reducciones. A los procuradores que trabajaban para la Misión, pero que no residían en Moxos les hemos dado el oficio de ‘Suministrador’, ya sea de capital o de bienes materiales enviados desde colegios o haciendas del Alto Perú y la zona costera. Si en este último rubro el *Catálogo* prescinde de varios jesuitas, tampoco menciona a ninguno de los procuradores generales del Perú encargados de la provisión de ‘Recursos humanos’, es decir, de las expediciones que llevaron misioneros desde Sevilla o Cádiz hasta Moxos. Estos últimos procuradores, 14 en total, son agentes en movimiento con la tarea de llevar los reportes anuales a Roma, de obtener la licencia de embarque en el

Consejo de Indias de Madrid, y de conseguir todos los suministros para el viaje en la Casa de la Contratación en Andalucía.

Si recapitulamos sobre la procura en el ámbito reduccional veremos que hubo tres tipos de procuradores a los que hemos distinguido según su oficio. El de misión fue el ‘Administrador’ de las temporalidades desde el Puerto de Pailas o Santa Cruz, el de colegio (Cochabamba, La Paz y Lima, principalmente) era el ‘Suministrador’ de bienes monetarios o materiales para Moxos y el de provincia se encargaba de la provisión de ‘Recursos humanos’ para las misiones. Los dos últimos no residían en los Llanos.<sup>141</sup>

## 5.2 Descripción de la red mediante grafos

Los fundamentos para el análisis de redes pertenecen al trabajo de Peter Monge y Noshir Contractor, para quienes “network analysis is an analytic technique that enables researchers to represent relational data and explore the nature and properties of those relations” (35). El análisis de red consiste, en términos generales, en la evaluación de un conjunto de relaciones para un conjunto de entidades. En el marco de comunicación organizacional, este tipo de análisis normalmente identifica uno o más vínculos de conexión, como ‘provee información a’, ‘recibe información de’, ‘conoce algo sobre’, o ‘se comunica con’. Las entidades también pueden ser agentes no humanos como objetos (repositorios de información) o instituciones.

El traslado-conversión de la base de datos a un grafo permite aplicar conceptos desarrollados por las matemáticas, propios para la medición y descripción de todo tipo de red. Para este paso se utilizó un gestor de Bases de Datos en Grafo (GDB) experimental desarrollado en *The CulturePlex Lab* (en la Universidad de Western Ontario) que facilita las tareas de manipulación y de consulta necesarias para los pasos siguientes.<sup>142</sup> El resultado fue un grafo con un total de 6125 vértices-nodos y aproximadamente 20000 aristas (figura 24).

---

<sup>141</sup> Si Javier Matienzo cataloga a 225 jesuitas que trabajaron en o para Moxos (excluyendo a los de Santa Cruz), nosotros tenemos un total de 243 debido a la presencia de todos los procuradores.

<sup>142</sup> Véase la página del laboratorio: <http://www.cultureplex.ca/>

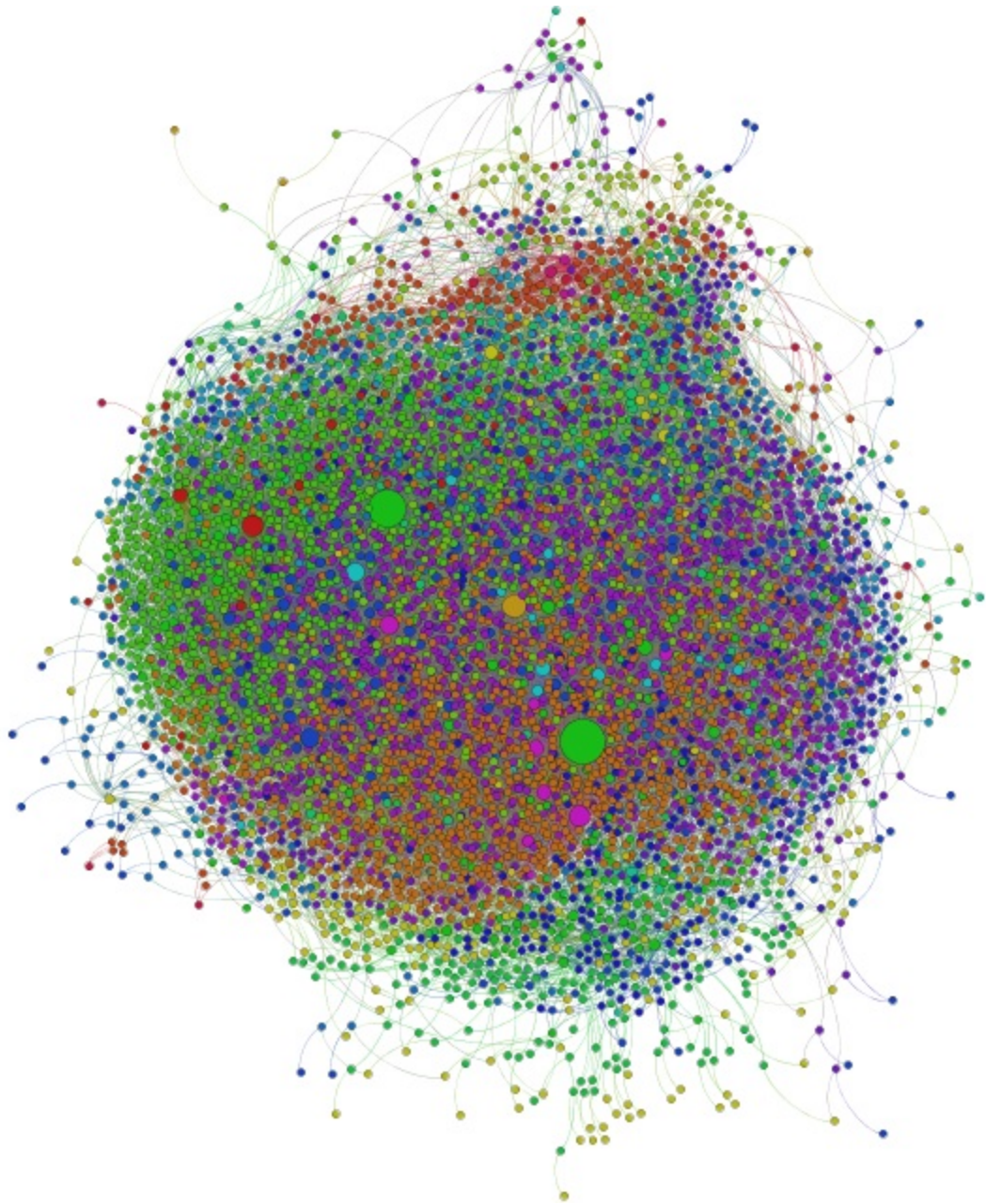


Figura 24. Red completa

Sin embargo, la densidad de conexión en este grafo no permite la abstracción de información o lectura alguna, por lo que el investigador decidirá qué aspectos o segmentos de la red serán analizados para así, generar representaciones idealizadas del fenómeno observado. El etiquetado de los vértices más relevantes (figura 25) sugiere la cercanía, el agrupamiento de algunos componentes y las posibles secuencias de vértices para trazar caminos.

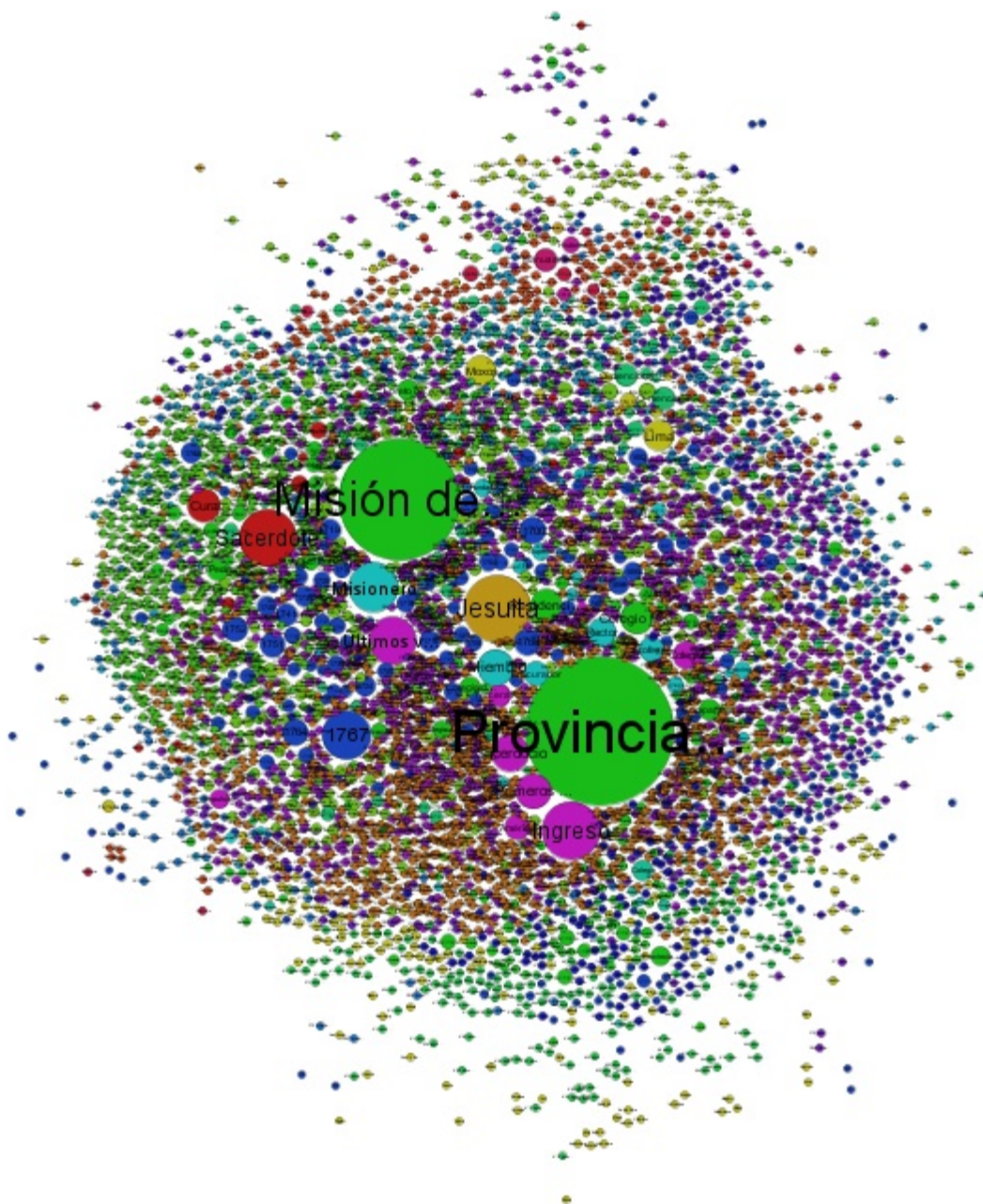


Figura 25. Red completa etiquetada

El alto grado de agrupación o de clusterización (*clustering*) del grafo no implica que todos los vértices están conectados entre sí, sino que sabiéndose vincular adecuadamente a los diferentes puntos de aglutinamiento (*clusters*) los vértices pueden llegar a conectar con cualquier otro en la red. En el siguiente grafo (figura 26) vemos que la capacidad que tienen los agentes entre sus pares para formar *clusters* se concentra en las ‘Obras’ (cartas,



reseñas, patentes, informes, etc.) escritas por otros miembros de nuestra red con una posición sobresaliente.

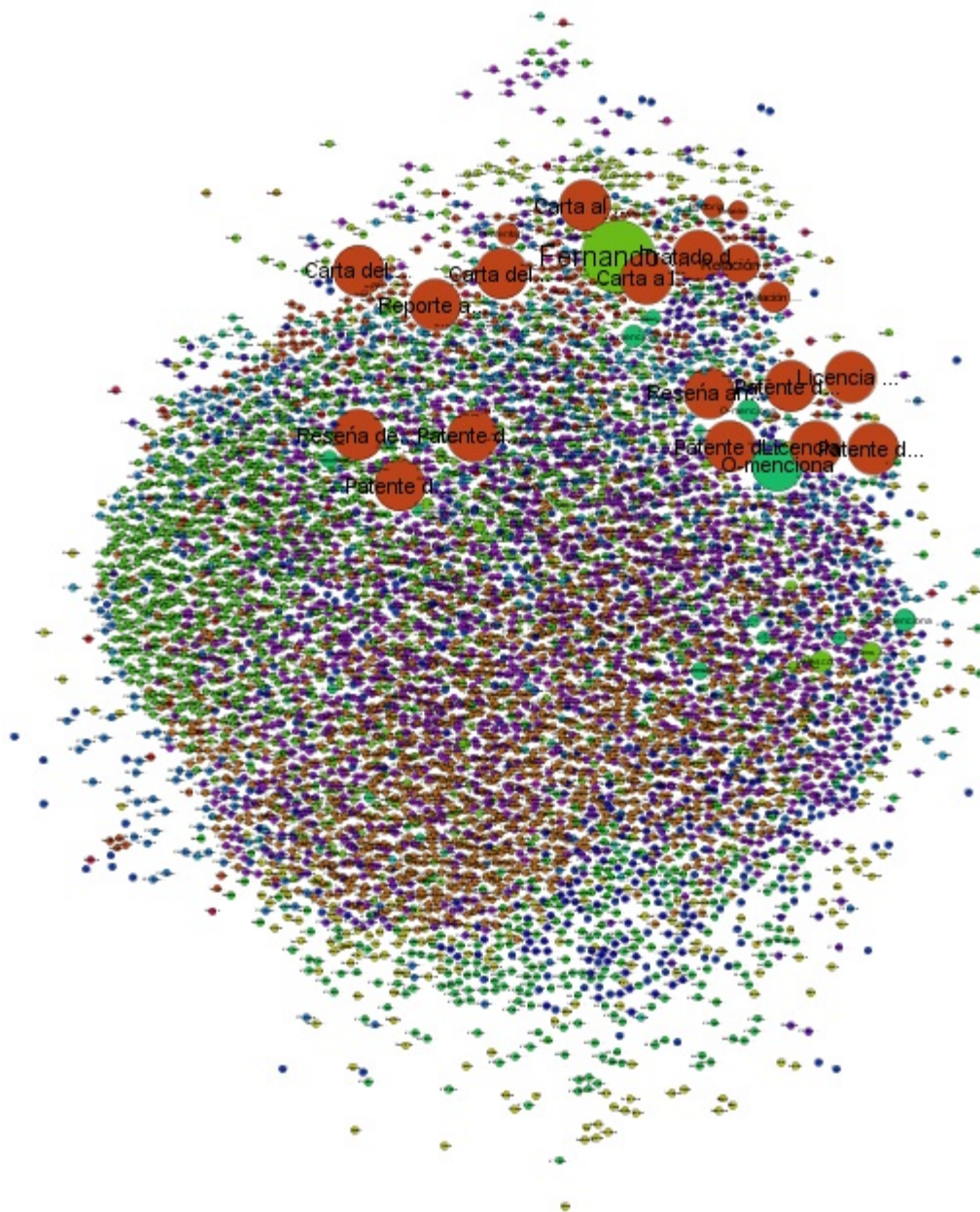


Figura 26. Puntos de aglutinamiento o *clusters*

Es en las obras donde reside la capacidad de distribución de vínculos en la red. El hecho de que sean las obras las que tienen mayor coeficiente de clusterización indica que estamos más ante una red cultural que social, ya que las relaciones se producen por medio de objetos culturales.

El tipo de investigación que se puede hacer sobre los grafos se realiza usando un lenguaje de consultas específico que da como resultado un grafo ponderado (*weighted graph*) que debe ser interpretado posteriormente. Éste es un caso particular de grafo etiquetado y se le llama así ya que una función asigna un peso numérico (función de ponderación) a cada arista. El peso de un recorrido o camino en un grafo ponderado es la suma de los pesos de todas las aristas atravesadas. Hay que recalcar la importancia de este tipo de grafo para las Ciencias Sociales y Humanidades, ya que el peso o valor de las aristas posee contenido semántico. A continuación (figura 27) se muestra un ejemplo de consulta que proporciona las relaciones entre las obras almacenadas en la base de datos y las personas que hay en ella, bien porque las hayan creado, o porque sean mencionadas en su contenido:

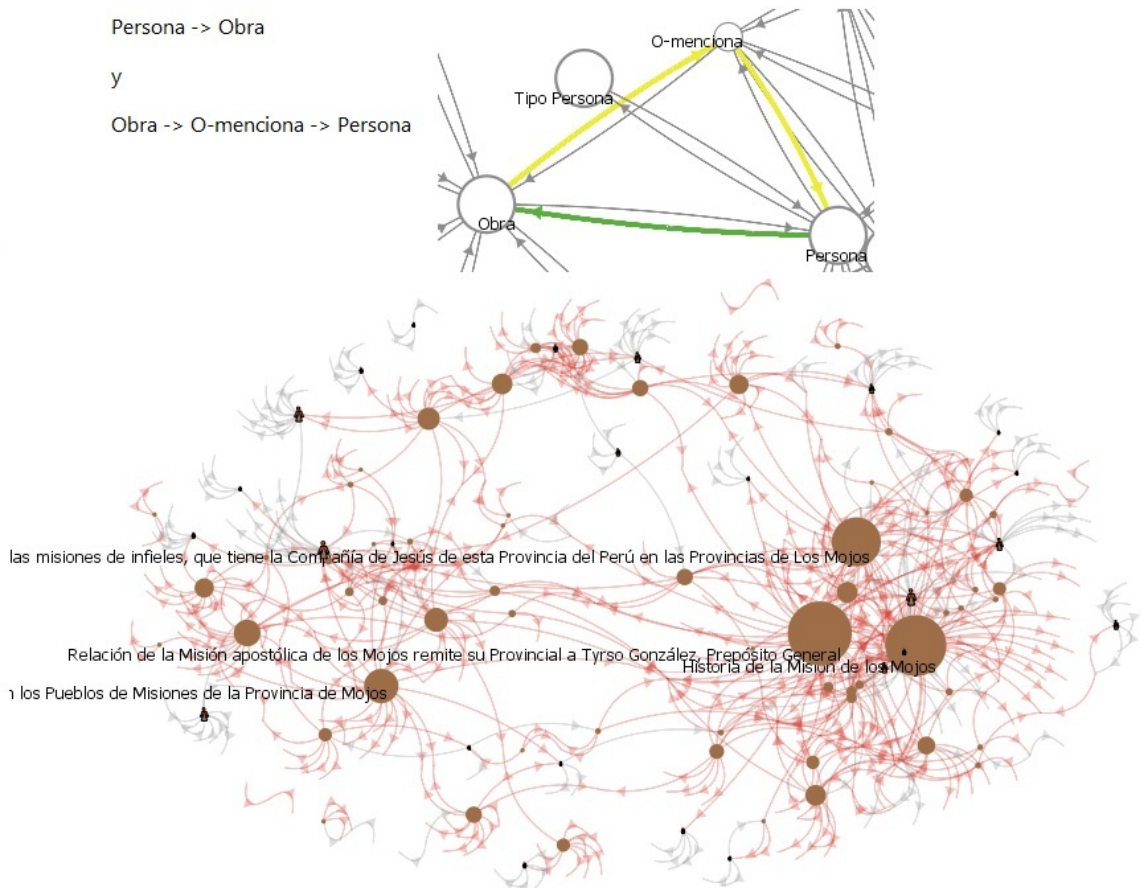


Figura 27. Tipos de consulta

El siguiente paso es la formulación explícita de preguntas, seguido de la interpretación de los resultados a partir del análisis crítico realizado sobre la documentación histórica y de su verificación con las distintas visualizaciones obtenidas en los grafos, para así fortalecer las conclusiones de la tesis.

### 5.3 Recorrido administrativo de los misioneros

Tras haber modelado el sistema de comunicación mediante un grafo y obtener varias representaciones hemos formulado nuestras preguntas de investigación en términos de equivalencia con uno de los problemas prototípicos sobre grafos, o sea, el camino que recorre un agente para alcanzar otro punto de la red.

Las preguntas son: 1, ¿cuál es la relación entre el lugar de origen del misionero y los cargos e instituciones previos a su llegada a Moxos? Intentamos con esto ahondar sobre la cualidad, y no tanto la cantidad, que la Provincia del Perú estaba dispuesta a invertir en el proyecto de sus misiones. Y 2, ¿cuál es el impacto de la estadía en los Llanos en la carrera administrativa del misionero? Aquí queremos averiguar qué cargos y a qué instituciones eran enviados tras su salida de las reducciones. Los oficios y los cargos desempeñados en Moxos también pueden ofrecer ayuda para responder a las cuestiones previas.

El siguiente paso fue encontrar un método resolutivo para nuestros planteamientos, aplicarlo en el acomodo del grafo y así darle sentido por medio de una interpretación que ofreciera soluciones a los cuestionamientos iniciales. Entonces, uno de los algoritmos más comunes para este tipo de problemas es el del recorrido de los vértices de un grafo a partir de diferentes criterios. Para este caso, existen otros algoritmos resolutivos de carácter auxiliar: cálculo del árbol de recubrimiento mínimo y obtención del camino más corto entre dos vértices.

De un total de 271 operarios en Moxos el índice de lugar de nacimiento, según el *Catálogo* de Matienzo, corresponde a los siguientes porcentajes: 109 misioneros peruanos, en su mayoría de Lima (43% del total); 63 españoles (27%); 18 de Bolivia (8%); 15 de Alemania (6%); 14 italianos (6%); y el otro 10% repartido entre los 4



operarios checos, 4 franceses, 3 de Polonia, 2 austriacos, 2 suizos, 2 eslovacos, 2 húngaros, 2 de Chile, un croata, un irlandés, un mexicano, un colombiano y un panameño. El siguiente par de grafos nos muestra la relación entre el lugar de origen –el de nacimiento– y los cargos (figura 28) e instituciones (figura 29) más poblados que el agente ocupaba y en donde ejerció sus funciones.

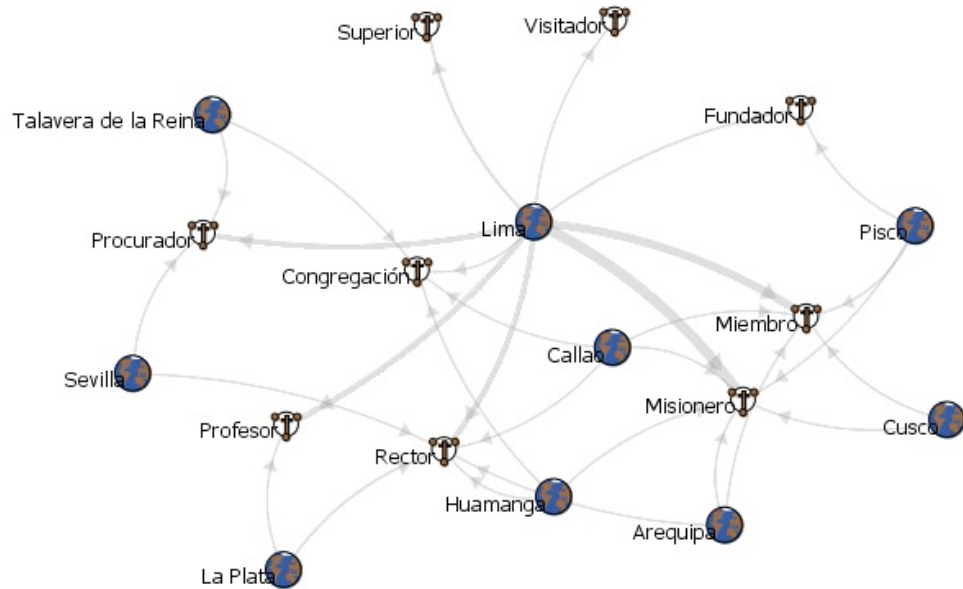


Figura 28. Relación entre lugar de origen y cargos

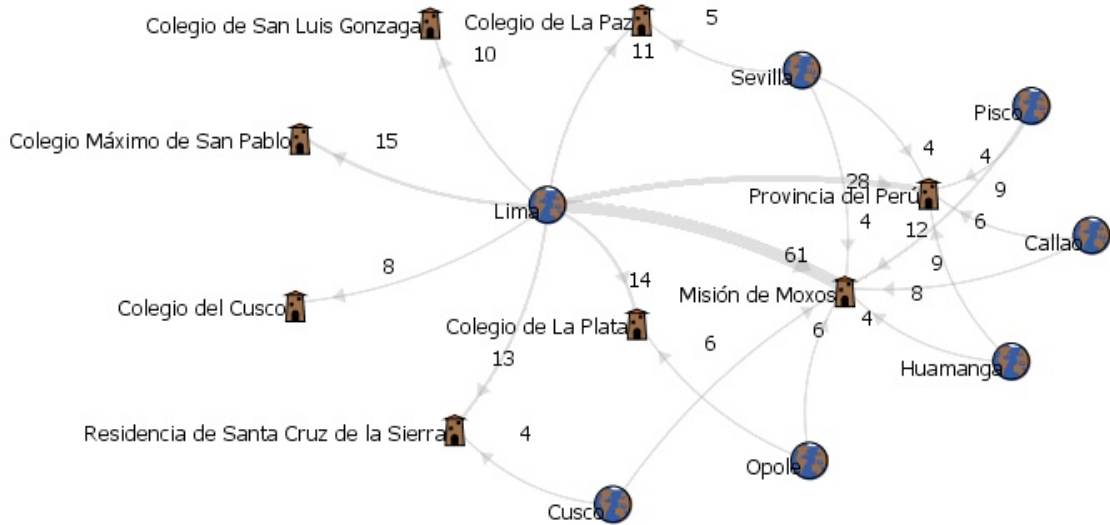


Figura 29. Relación entre lugar de origen e instituciones

En la figura 28 la función de ponderación está reflejada con el grosor de la arista, confirmando que Lima fue la mayor proveedora de misioneros. La figura 29 insiste sobre lo mismo, pero ahora con una función de ponderación numérica que le da un valor de 61 a la Ciudad de los Reyes, respecto a la Misión de Moxos. Nos esperábamos la aparición de la Residencia de Santa Cruz debido a la cercanía con las reducciones y al empalme administrativo de ambas instituciones, pero hay que destacar la presencia del Colegio Máximo de San Pablo de Lima, centro intelectual de gran fama debida al nivel académico de sus programas en Humanidades, artes y teología (Martín 1968), como lugar de estudio y preparación donde los misioneros completaban el par de años de colegiales.

Sin embargo, el grafo discrimina las localidades con poca recurrencia, ya que son considerados como ruido en la visualización final. Además, los lugares corresponden a la topología actual. La ciudad de Opole, por ejemplo, nos interesa no tanto por su ubicación al sur de la actual Polonia, sino por haber sido la capital histórica de la Alta Silesia y, por tanto, haber pertenecido a la Provincia de Alemania Superior de la Compañía de Jesús desde 1556 y a la de Bohemia desde 1623 hasta 1773. Es así que para incorporar la geopolítica contemporánea a la Misión fue más significativo adscribir cada lugar a la provincia jesuítica al que pertenecía y nos replantearnos la pregunta inicial. ¿Cuál es la relación entre la provincia de ingreso y los cargos e instituciones previos a la llegada a Moxos? La siguiente gráfica (figura 30) indica en qué provincia el agente se incorporó a las filas de la Sociedad de Jesús.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> La base de datos registra un total de 401 personas, de las que 346 son jesuitas, de los que 243 pertenecieron administrativamente a Moxos (trabajando en o para las misiones), 213 obras, 115 eventos, 170 instituciones y 249 lugares. Del total de jesuitas tenemos el dato de ingreso de 289 de ellos, con los que preparamos la gráfica.

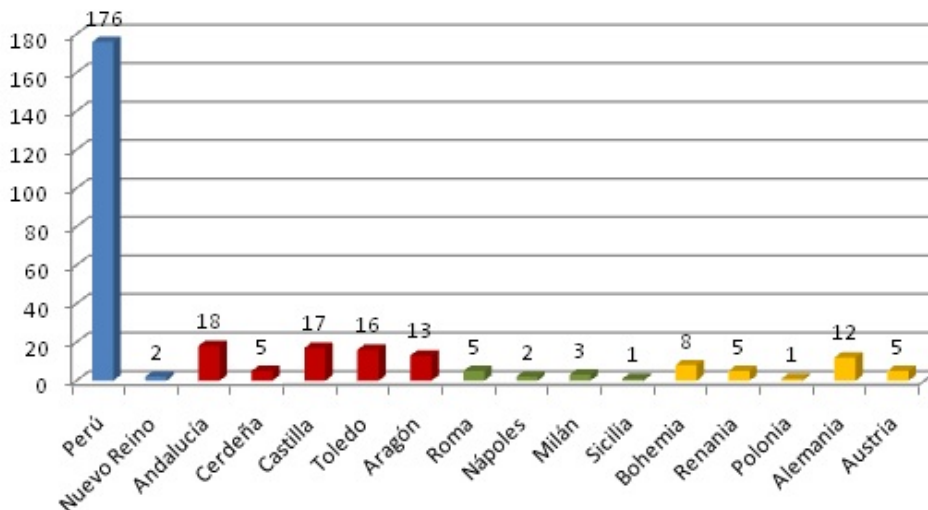


Figura 30. Número de misioneros según la provincia jesuita de ingreso

Los jesuitas enviados a las misiones de ultramar desde sus respectivas asistencias europeas suman un total de 111 (69 españoles, 11 italianos y 31 germanos) frente a los 176 que ingresaron en la Provincia Peruana. Si en la gráfica no aparecen las provincias francesas es porque los 4 misioneros galos ingresaron a la Compañía ya en América y se desconoce cómo cruzaron el Atlántico. Lo mismo sucedió con algunos italianos y españoles. La fecha de ingreso también determinó la adscripción a tal o cual provincia, conforme éstas iban alcanzando independencia administrativa.

La información hasta aquí presentada reduce el número de nacionalidades y se atiene a la misma gestión que venimos estudiando. La Provincia del Perú sigue siendo el sostén de sus misiones y eso se puede consultar en las fuentes bibliográficas ya mencionadas. Lo interesante ahora será explorar en qué momento de su recorrido por la Compañía son enviados a Moxos. En la siguiente gráfica (figura 31) tenemos la relación de cargos previos a la llegada de misioneros a los Llanos.

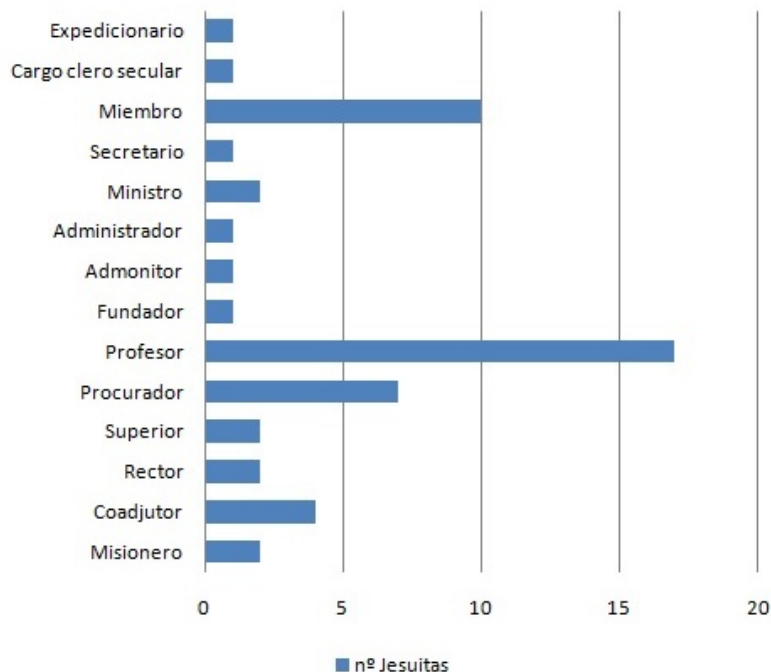


Figura 31. Cargos ocupados antes de Moxos

Designamos ‘Miembro’ cuando no sabemos la función desempeñada. Suponemos que la falta de esa información se debe a que el cargo era inferior y no quedaba registrado en los reportes (coadjutor, misionero-operario, profesor, fundador, administrador o expedicionario). Es interesante el caso de los ‘Procuradores’ que después de un cargo superior (el de más importancia en la gráfica después del de ministro, rector, superior y secretario) dejan de abastecer a la casas de su provincia para brindarse a sí mismos en Moxos. Sobre los ‘Profesores’ el programa de estudios de la Compañía ofrece información sobre las cualidades para desempeñar el cargo. Las reglas del *Ratio Studiorum* especifican que los profesores deben ser “doctos, diligentes y asiduos, y tomen con empeño el adelanto de los estudiantes, así en las lecciones como en otros ejercicios literarios” (1992: 67).

Ahora observemos las instituciones de las que procedían y en las que ocuparon los cargos antes referidos (figura 32):

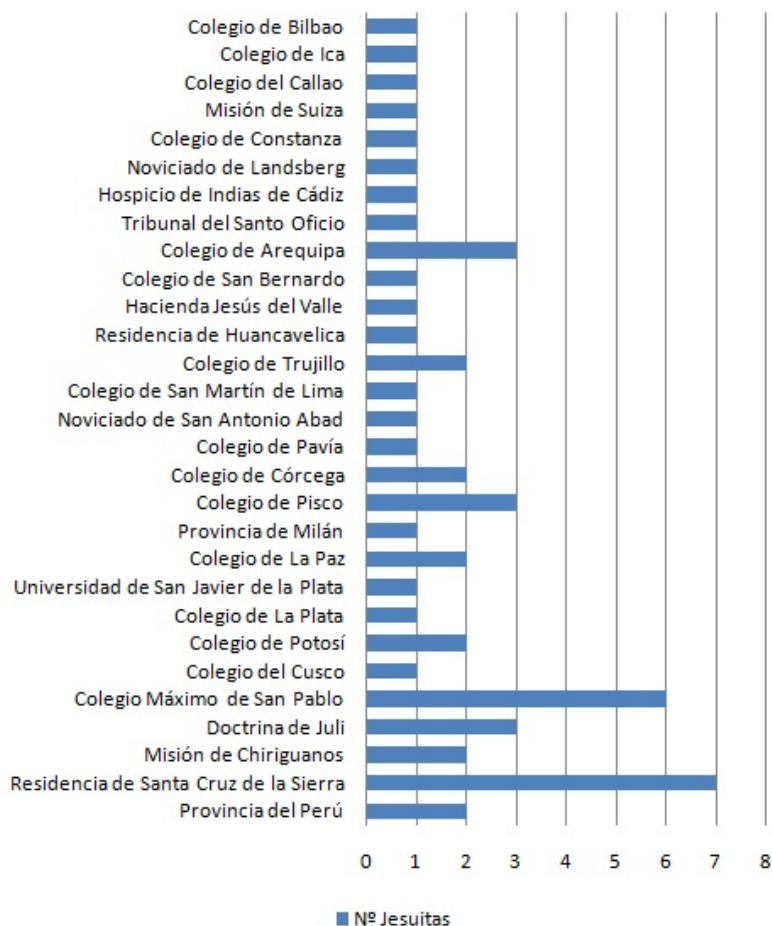


Figura 32. Instituciones anteriores a Moxos

En su mayoría son instituciones de formación donde podían ser profesores de internos o de alumnos externos e, incluso, dar servicio misional en las inmediaciones de la ciudad tanto a indígenas o a españoles (y recibían la designación de obreros). En la gráfica vuelve a sobresalir el Colegio Máximo de San Pablo al que le secundan otros colegios peruanos como el de Arequipa y Pisco. Con la misma instancia de misión aparecen la Doctrina de Juli, considerada una escuela de lenguas indígenas para misioneros, y la Misión de Chiriguano, más conocida por las iniciativas para ponerla en marcha que por su verdadera operación. En términos generales, la carrera de los misioneros iba en ascenso al momento en que son enviados a las reducciones. Esto tiene dos razones, primero, las condiciones climáticas exigen el pleno uso de las facultades físicas y, segundo, podríamos intuir una cierta prudencia de la Provincia que equipa sus misiones no con sus mejores elementos sino con los de más empeño.

Ya en Moxos, los Padres y Hermanos emplearon su conocimiento, lo transmitieron y desempeñaron varias labores. La siguiente gráfica muestra la distribución de oficios en la Misión (figura 33).

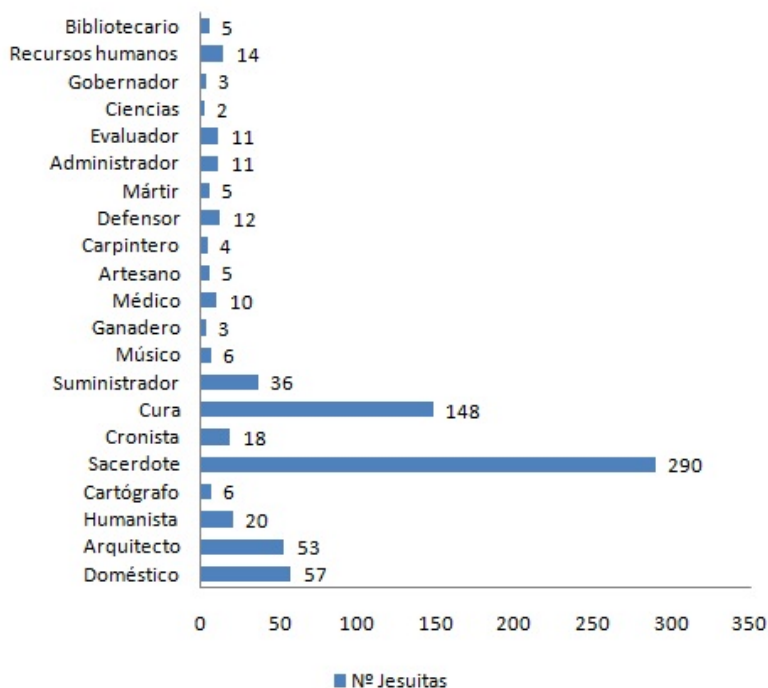


Figura 33. Distribución de oficios en Moxos

Ya mencionamos cuál fue el criterio para la nomenclatura de estos atributos. Si un misionero recién ordenado sacerdote llegaba a Moxos y era asignado a una misión en específico, pero no sabemos nada de sus oficios, entonces le asignábamos el oficio de ‘Sacerdote’ en esa misión. Si a los 5 años era electo ‘Cura’ de esa misión entonces hacíamos el cambio de oficio correspondiente, y, si después de estar al frente de una misión era asignado a otra en Moxos, pero sin el oficio de ‘Cura’, entonces le volvimos a dar el oficio de ‘Sacerdote’. Es por eso que un mismo misionero puede tener dos o más veces un mismo oficio. Veamos un caso concreto. La siguiente imagen (figura 34) pertenece a la ficha de oficios del autor-cronista más editado y traducido en el panorama literario de Moxos, el P. Antonio de Orellana, que estuvo presente en la inauguración de la misión de Loreto, fue fundador-arquitecto de varias reducciones y superior de Moxos (1700-1712), el primero natural de Perú.

Id:       Jesuita      Notas:

Nombre:

Fecha\_Nacimiento:

Lugar\_Nacimiento:  ▼

Fecha\_Muerte:

Lugar\_Muerte:  ▼

Tipo:  ▼

Formación   Cargos   Oficios   Obras

Oficio	Fecha_inicio	Fecha_fin	Institución	Notas
Sacerdote	--1681	--1685	Loreto de Moxos	
Arquitecto	--1682		Loreto de Moxos	
Arquitecto	--1689		San Ignacio de Moxos	
Cura	--1698	--1699	San Ignacio de Moxos	
Cura	--1699	--1700	Loreto de Moxos	
Sacerdote	--1704		San Ignacio de Moxos	
Sacerdote	--1705		San José de Moxos	
Arquitecto	--1708		Concepción de Baures	
Humanista	--1681	--1712	Misión de Moxos	
Cronista	--1681	--1712	Misión de Moxos	

Figura 34. Oficios de Antonio de Orellana (base de datos)

De vuelta a la gráfica de oficios, llamamos la atención sobre los coadjutores que como Juan Soto y Joseph del Castillo contribuyeron a la prosperidad de los asentamientos con sus funciones domésticas; y sobre los ‘Suministradores’ y reclutadores de ‘Recursos humanos’ que proveían de bienes y operarios a Moxos. El visto bueno del visitador-‘Evaluador’ demostraba a los superiores de la Provincia el provecho de la empresa. La tradición humanista floreció en los colegios de los Llanos a través de la formación intelectual y enseñanza de los sacerdotes. Un ‘Mártir’ no es un oficio en sí, pero así logramos incluir a los 5 Padres que perdieron la vida durante el ministerio. Dos de estos murieron siendo ‘Defensores’ de sus misiones ante la irrupción armada de los portugueses. En el siguiente capítulo nos detendremos en el caso particular de un martirio y sus consecuencias dentro y fuera de Moxos.

Nuestra segunda pregunta indagaba sobre la influencia del paso por las misiones en la trayectoria profesional de sus agentes. Las siguientes gráficas (figura 35) indican los cargos e instituciones posteriores a la estancia en Moxos.

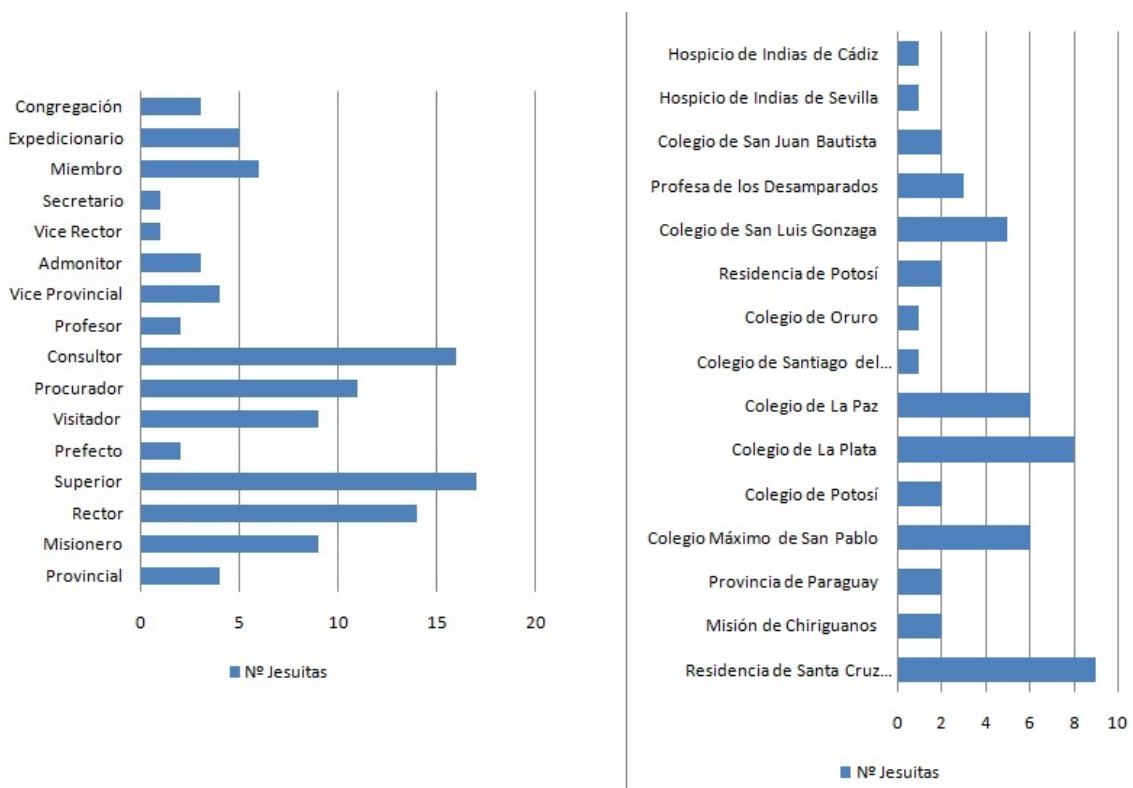


Figura 35. Cargos e instituciones posteriores a Moxos

En estos resultados discriminamos a los jesuitas que murieron en las reducciones y aclaramos que el cargo de ‘Superior’ puede estar solapado con la estancia como ‘Misionero’ en Moxos, ya que al hacer la consulta sobre el recorrido posterior a la llegada a la Misión, obtuvimos todos aquellos cargos ocupados después de esa fecha. Los 15 Padres que alcanzaron el cargo más alto en Moxos están representados en esta última gráfica. Lo que sí hay que subrayar es el asenso que se nota en su carrera ocupando los puestos más altos (provincial, rector, visitador, procurador, consultor, admonitor) de la Provincia del Perú e incluso de la del Paraguay.

Es así que el impacto de la estadía en los Llanos en la carrera administrativa del misionero está en estrecha correlación con la fama de Moxos, de la que hacía gala la Provincia de Perú en las congregaciones generales en Roma. En el caso de continuar su carrera después de ser misioneros ocuparon posiciones superiores en colegios, residencias, casas profesas, así como puestos administrativos de provincial y procurador general. De aquí intuimos que este sistema de reubicación tenía un objetivo implícito de



retroalimentación, ya que es lógico pensar que el rector de un colegio, antiguo misionero en Moxos, influirá en el ánimo de sus novicios para que tuvieran la voluntad de ir a las reducciones.

La tendencia general indica que la Provincia Peruana designa a sus jóvenes sacerdotes más adelantados y contrarresta su inexperiencia laboral con el entrenamiento y formación completa en los colegios y residencias de mayor renombre antes de llegar a Moxos (promedio de edad de 20 a 25 años). La Asistencia Española envía a los suyos a las misiones de ultramar muy al inicio de su carrera; en ocasiones, es el procurador provincial quien ingresa al novicio en el mismo puerto de embarque (por decirlo de alguna manera) o invita a los recién ordenados. Estos jesuitas completan su carrera –colegial o sacerdotal– en las dependencias peruanas y alcanzan las misiones con la experiencia necesaria para profesar en ellas su cuarto voto (promedio de edad de 25 a 30 años). En cambio, la competencia de los extranjeros por oficiar en las reducciones americanas es tanta que limita la expedición de novicios, colegiales o profesos de primeros votos. Debido a que son limitados los lugares y la manutención del jesuita es mayor cuando se encuentra de viaje, la Compañía sólo invierte en sus mejores elementos que han solicitado el embarque, ya sean sacerdotes de cuatro votos o hermanos coadjutores destacados por sus conocimientos artísticos o científicos, dispuestos a ofrecer sus servicios al otro lado del Atlántico (promedio de edad 28 a 33 años).

Para terminar con esta sección ofrecemos nuestra interpretación de lo que arroja la base de datos. Tenemos a un total de 15 superiores (sin contar a los interinos) distribuidos en los 100 años de régimen jesuita. En la siguiente lista (figura 36) hemos acomodado el cargo cronológicamente.

fecha_inicic	fecha_fin	Notas
- -1668	- -1673	1 Aller - 50 - Aragón
- -1681	- -1700	2 Marbán - 27 - Castilla
- -1700	- -1712	3 Orellana - 47 - Perú
- -1713	- -1719	4 Murillo - 47 - Toledo
- -1720	- -1724	5 Delgado - 49 - Perú
- -1724	- -1728	6 Sánchez - 57 - Perú
- -1728	- -1730	7 Fernández - 59 - Perú
- -1730	- -1733	8 Castillo - 50 - Perú
- -1733	- -1737	9 Benavente - 59 - Perú
- -1737	- -1740	10 Vargas - 45 - Perú
- -1741	- -1742	11 Casas - 63 - Perú
- -1742	- -1744	12 Arcaya - 58 - Perú
- -1744	- -1752	13 Altogradi - 56 - Milán
- -1753	- -1759	14 Ponce - 46 - Perú
- -1760	- -1768	15 Beingolea - 59 - Perú

Figura 36. Superiores de Moxos

Vemos también la edad en la que alcanzaron el puesto, así como la provincia jesuita en la que ingresaron. Sorprende la juventud de Marbán, designado Superior desde el momento de la expedición a los Llanos. El promedio de edad, discriminando lo extremos, es de 52 años y nadie cumple la función sin haber sido misionero por lo menos 8 o 10 años. El gobierno de Moxos es bastante coherente en este aspecto, como lo es también en el origen de los Superiores, 11 de ellos nacidos en el Virreinato Peruano y formados en la Provincia jesuítica del Perú, 3 de la Asistencia Española y un extranjero. Una vez con la Misión en plenas funciones ningún español vuelve a ocupar el cargo después de 1720. Podemos decir que el gobierno de las reducciones fue americano y que dependía del sistema organizativo de una Compañía (también con minúscula) multinacional que proveía de recursos a la Provincia Peruana, quien al final de cuentas decidía cómo suministrarlos y distribuirlos en el espacio misional.

## 5.4 Geografía simbólica de la Misión

Aquí nos interesan los diferentes lugares, de los que tenemos noticia, en los que el misionero desempeñó funciones para la Compañía y en los que coincidió con otros jesuitas, para lo cual hemos utilizado como método de trabajo el algoritmo del



particulares. Hemos seleccionado a dos que se encuentran en los extremos del progreso de la Misión (1674 y 1768) y a otro par que intervinieron, uno como visitador en la primera década del siglo XVIII y, otro, como misionero de 1718 a 1741. Ninguno de los casos es aislado dentro de este trabajo. Del Provincial Hernando Cabero explicamos la importancia de sus órdenes e instrucciones para la aprobación del proyecto misional. Sus escritos son la base de la estrategia fundacional descrita en el “Capítulo 3” en donde se puede consultar su red personal. Al P. Diego Francisco de Altamirano (figura 38) lo hemos venido citando en varias ocasiones debido al grado de detalle con el redacta la *Historia de la misión de los Mojos*, producto de una escrupulosa evaluación por un experimentado miembro de la Compañía que llegó a los Llanos a sus 75 años para realizar la visita.

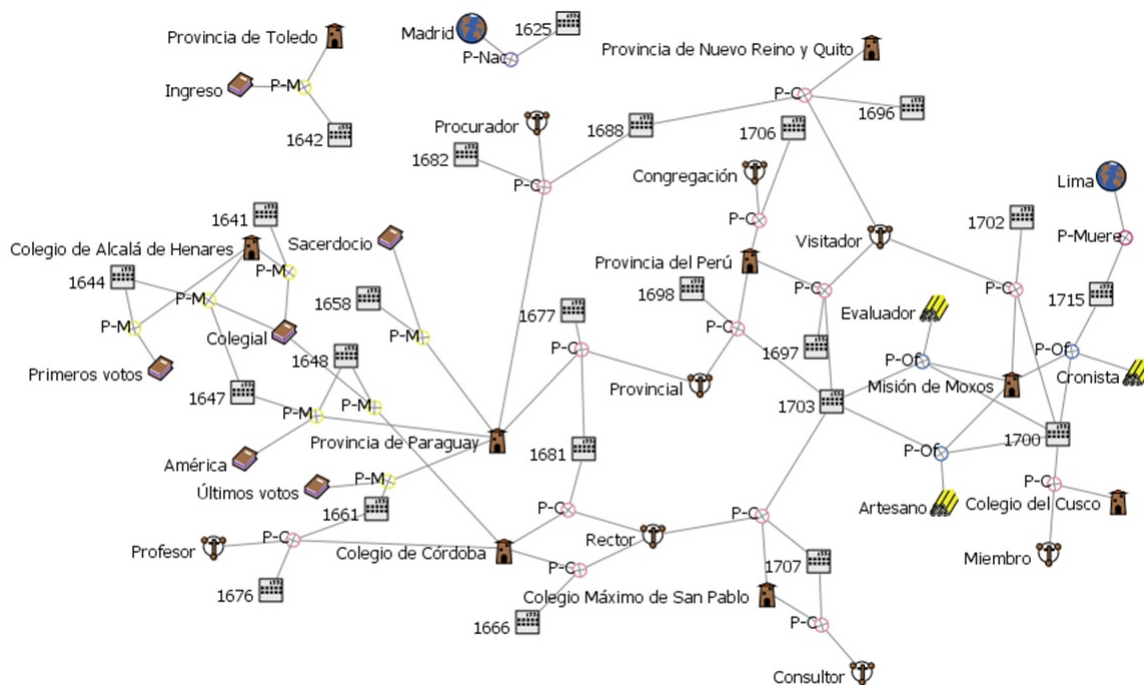


Figura 38. Red personal de Diego Francisco de Altamirano

El tercer autor es el P. Dominik Mayr, proveniente de la Provincia jesuita de Alemania Superior, del que conservamos varias cartas y que hemos seleccionado como estudio de caso en el siguiente capítulo. Finalmente, en el otro extremo ubicamos al P. peruano Juan de Beingolea, último superior de Moxos de quien ya hemos tratado en el “Capítulo 4” en donde puede consultarse su red personal. Así que procedemos al escrutinio de las obras.

De Cabero (1599-1697) analizamos la “Instrucción” de 1674, las “Órdenes” de 1676 y parte de sus reportes anuales enviados a Roma durante su provincialato (1672-1678) y dirigidas al General Giovanni Paolo Oliva. El grafo (figura 39) es el siguiente.

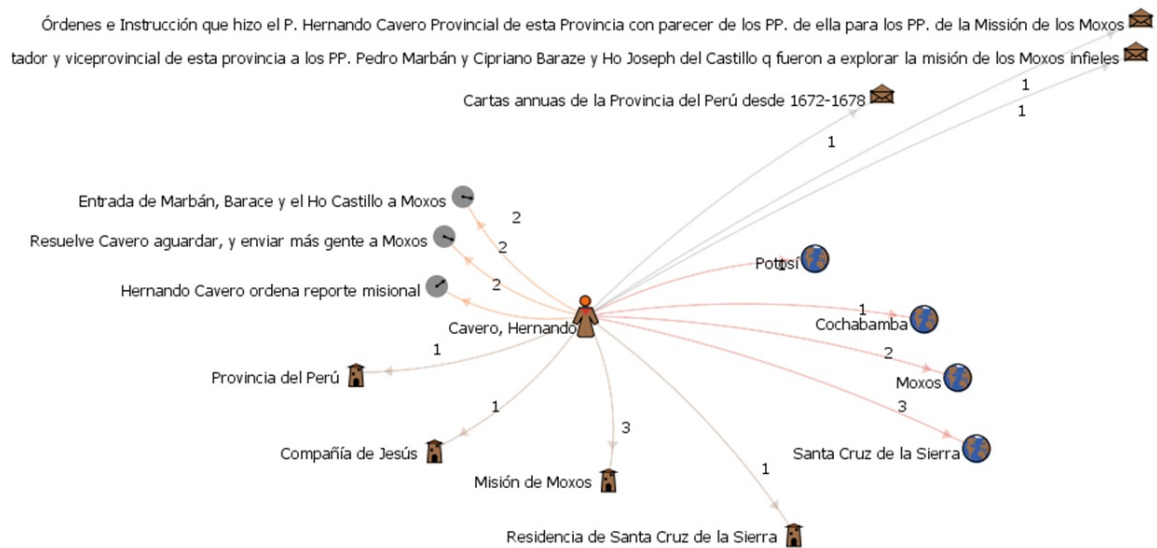


Figura 39. Obras de Hernando Cabero

En la visualización están representados las tres obras, los lugares, instituciones y eventos mencionados. El recorrido de este personaje por la Compañía fue de 79 años y estuvo vinculado con las provincias de Aragón (ingreso y colegial en Valencia), Nuevo Reino de Granada y Quito (tercera probación en Tunja, sacerdocio en Popayán, misionero en Casanares, miembro en Cartagena, prefecto en Quito, consultor en Mainas, profesor, secretario, rector y provincial en Bogotá), Toledo (procurador en Madrid), Roma (procurador), Andalucía (procurador en Sevilla), México (visitador en Sonora y Sinaloa, provincial en la capital) y Perú (rector en Panamá, provincial, visitador y consultor en Lima). Todos estos lugares, así como las personas y obras (*Vocabulario* de Julián de Aller) referidas en las instrucciones son contemporáneas a Cabero. Sin embargo, para él Moxos, Santa Cruz de la Sierra, Cochabamba y Potosí son parte de su geografía simbólica, ya que nunca las visitó y supo de ellas solo por los reportes que el H. Joseph del Castillo le llevó hasta Lima. Recordemos que en los inventarios quedó registrada una de sus obras, el *Ritual mexicano*, que sí alcanzó la latitud de Moxos. La naturaleza de sus escritos, sobre todos los enviados a los PP. Marbán y Barace, no daba lugar a la inventiva

o a las digresiones. No obstante, las órdenes contienen una referencia clásica para la Compañía: “Primeramente se encarga a todos tengan cada día sus *exercicios espirituales*”, así como el “examen de conciencia lección espiritual” (1674: 238).

Ya hemos visto la red personal de Altamirano (1625-1715), otro miembro veterano en la Sociedad de Jesús al momento en que se adentró en los Llanos. Su carrera en el instituto está más cercana con la Provincia de Paraguay y sus famosas misiones. Veamos el grafo de sus obras (figura 40).

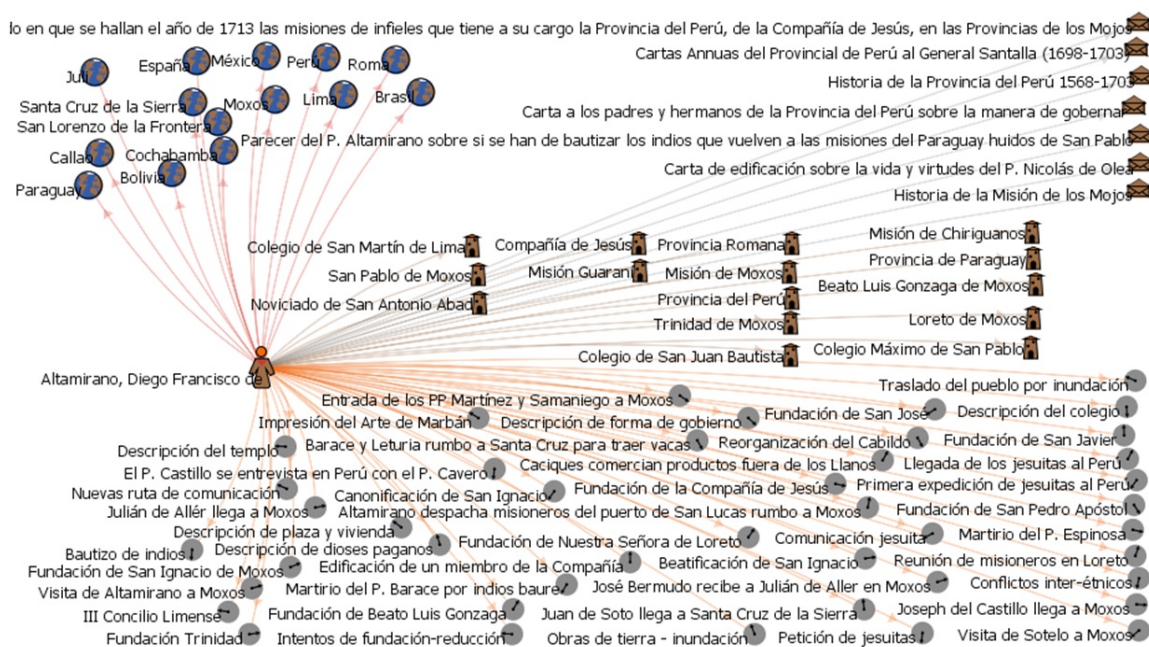


Figura 40. Obras de Diego Francisco de Altamirano

Altamirano entró a la Compañía –con la carrera de leyes terminada– en la Provincia de Toledo (Villarejo de Fuentes) donde pronunció sus primeros votos y fue colegial (Alcalá de Henares). Se embarcó en Sevilla en 1647 con rumbo a Buenos Aires. En la “Licencia para volver al Paraguay al Procurador” se lee que “Diego Altamirano, de Madrid, artista, 20 años” (Pastells 1915: 166). Ya en América continuó con su carrera, de colegial, sacerdote, profesor, y rector (en el Colegio Máximo de Córdoba en Tucumán), defensor de las misiones guaraníes, provincial de Paraguay y de Perú, procurador a Madrid y Roma, consultor del Hospicio de Indias y Colegio de San Hermenegildo en Sevilla, visitador en la Provincia del Nuevo Reino de Granada y Quito, fundador de la Provincia

de Quito, visitador en Cusco y Moxos, editor del *Arte* de Marbán y consultor y rector del Colegio Máximo de San Pablo.

Las menciones a estos lugares y a los jesuitas que llegó a conocer en ellos expanden su red social como se ve en grafo, al grado que la identificación de lugares y personas – reales o simbólicas– es una difícil tarea. Sus escritos son ricos en descripciones y detalle. En la “Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las misiones de infieles” trata sobre la “religión supersticiosa” de los moxos y afirma que “en punto de religión parece conservaban desde la predicación de Santo Tomé alguna escasa luz de un solo Dios” (2005: 56), referencia bien conocida sobre los esbozos del catolicismo en cualquier lugar de infieles e incorporada en el *Flos Sanctorum de las Vidas de los Santos*, de los jesuitas Pedro de Ribadeneira y Juan Eusebio Nieremberg. También localizamos menciones a Jerónimo de Andión (1555-1623), primer explorador jesuita en los Llanos; al agustino Fray Baltasar de Campozano y Sotomayor, escritor del *Planeta Católico* en 1646, en donde se habla de Moxos; y, a los mártires jesuitas de Chile, Nicolás Mascardi, y de las Marianas (Filipinas), Diego Luis de Sanvítores.

Sobre el envío de misioneros extranjeros a Moxos hablaremos en el siguiente capítulo. Dominik Mayr (1680-1741) es un buen ejemplo de este tipo de suministro y de largos viajes, de los que se conservan los propios testimonios del jesuita germano (figura 41). Su recorrido por la Compañía también quedará descrito en esa sección.



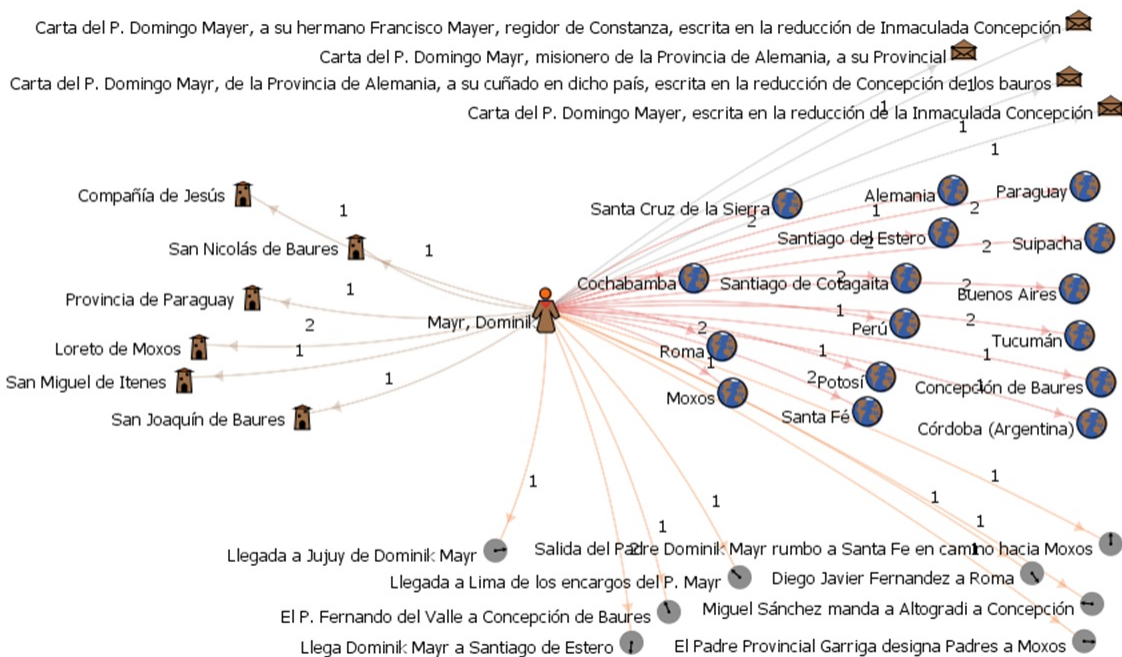


Figura 41. Obras de Dominik Mayr

El grafo ilustra los eventos y las ciudades del itinerario de la travesía del sacerdote hacia los Llanos. Las personas mencionadas en sus 4 cartas –personales y profesionales– son compañeros de viaje o jesuitas de la Provincia de Paraguay que conoció durante la expedición. Sin embargo, nos llaman la atención dos menciones que son ejemplares ante el entusiasmo del misionero, o sea, Cipriano Barace, martirizado por los indios baures, y San Francisco Xavier, muerto antes de llevar el evangelio a China.

Por último, llegamos a los escritos de Juan de Beingolea (figura 42), nacido en Huamanga-Ayacucho en 1701 y muerto en el exilio en el estado pontificio de Ferrara en 1776.



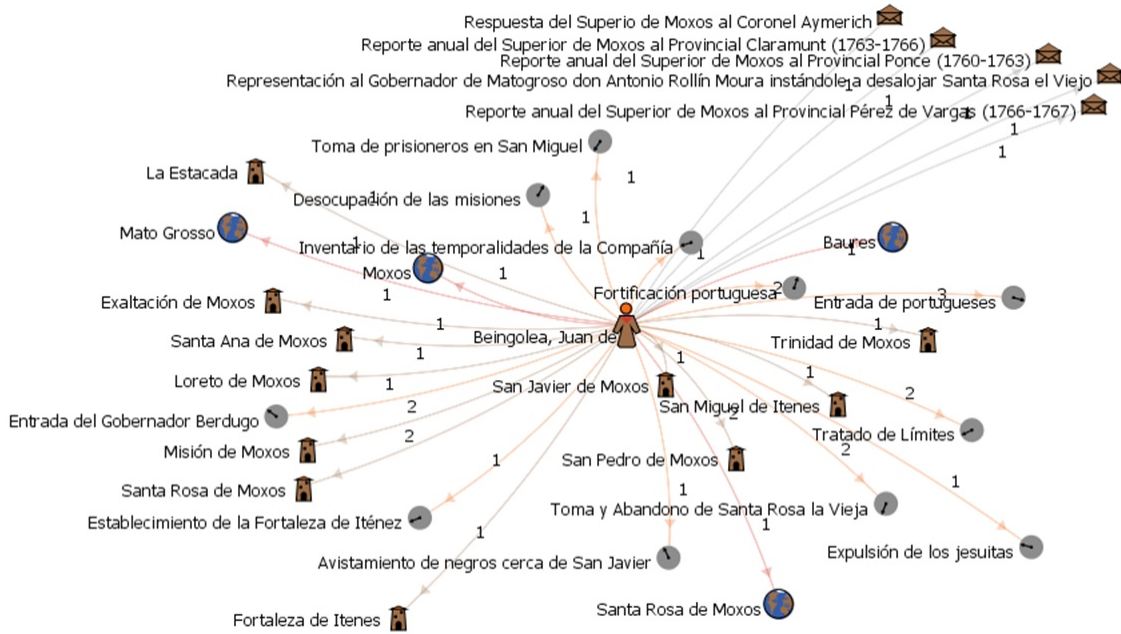


Figura 42. Obras de Juan de Beingolea

Toda la formación de Beingolea se la debe a la Provincia Peruana y al Colegio Máximo de San Pablo en Lima, donde estudió filosofía y teología. De ahí fue enviado en 1735 a Moxos, en donde profesó sus últimos votos en la capital misional de San Pedro, algo bastante común en todos los misioneros. Le sorprendió la noticia de expulsión en un momento de crisis en la Misión. La presencia armada española tras los ataques portugueses diezmó las reservas alimenticias y los recursos económicos. Los escritos del Superior reportan estos acontecimientos que fueron parte de su gobierno. Si bien nunca hubo esclavos en las reducciones, los personajes negros, propiedad de los *bandeirantes*, atravesaban los Llanos ya sea como fugitivos o en las entradas de sus amos. Este personaje quedó estereotipado, como mencioné en la “Introducción” en los villancicos que incorporaban el lenguaje y cosmología de esta figura de origen africano. En su “Noticia de la Misión de Moxos. 1764”, Beingolea va más allá de esos percances y demuestra su conocimiento sobre el desarrollo de la Misión al mencionar a todos aquellos que intervinieron desde mediados del siglo XVII para el bien de Moxos, como Miguel de Urrea, Diego Martínez, Bernardo Reus, el H. Juan de Soto, Hernando Cabero, José Bermudo, Julián de Aller, el H. Castillo, Pedro Marbán, Cipriano Barace, Martín de Leturia, Antonio de Orellana, entre otros.

En suma, las menciones de lugares conocidos y los vínculos con personas coetáneas al autor superan por mucho la aparición de personajes y localidades simbólicas; sin embargo, en cada caso verificamos referencias pertenecientes a un bagaje cultural (o bolsa de conocimiento) propio de la Compañía del que Moxos se sirve, pero también va aportando elementos para ampliar el repertorio. Dichas referencias que aluden a los cuatro continentes son clave en la disposición de los textos. Cada atisbo de incertidumbre o novedad queda asociado con algún texto o situación que la Compañía ya ha asimilado e incorporado en su discurso. Cabero toma importantes decisiones a distancia sobre un espacio que ha configurado a través de la lectura, siempre y cuando el texto de Ignacio de Loyola acompañe al ministerio. Altamirano describe los ritos de los moxos con una cita a las poliantas de la Compañía y saca de los martirologios las referencias a célebres jesuitas que han perdido la vida. Mayr ha leído esas vidas ejemplares, como la de San Francisco Xavier, y afronta su labor en las reducciones de Baures con la misma tenacidad con la que el mártir de Moxos inició la conversión de aquellos indígenas. Ante los problemas que enfrenta la Misión en la década de 1760, Beingolea ofrece un compendio de los misioneros ilustres que solucionaron dificultades y se ubica dentro de esa cadena de logros. A la geografía física del territorio y a los vínculos personales se les añaden pocas referencias a instancias simbólicas, pero con el suficiente significado para dotar de sentido a los lugares, personas y situaciones aludidas.

## 5.5 Red cultural de Moxos

En este último apartado nos ocupamos del aspecto cultural con el que la red puede ser descrita en términos del conocimiento producido por la población, distribuido y puesto al día en cada una de las reducciones por medio de diferentes prácticas, almacenado en soportes físicos y reinterpretado por futuros residentes, alejados del siglo jesuita, que le dan vigencia y continuidad a dicho conocimiento. De nueva cuenta nos preguntamos sobre los cargos y oficios, ahora respecto a la producción escrita del agente. Con esto queremos saber, ¿cuál es la relación entre los oficios en la Misión y los cargos respecto a la producción escrita del misionero? Este examen puede aportar información sobre la creación literaria y una implícita regulación por parte de la Compañía, es decir, quién

escribe sobre tal o cual tema o género determinados. Y 2, ¿qué nos puede decir el número de menciones distribuidas de un autor y su obra en otras obras?

Con el siguiente grafo (figura 43) podemos trazar una continuidad de un documento escrito entre el cargo del misionero que escribe una obra histórica para que el superior o rector la revise y la mande al provincial para una nueva lectura y edición. Como cada añadidura implica autoría, los tres cargos convergen en el tema histórico.

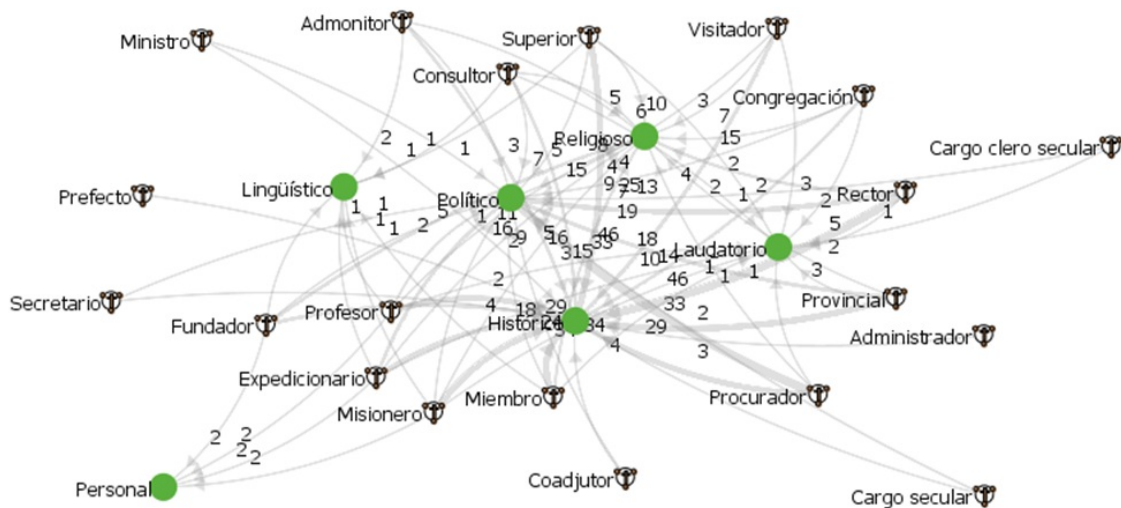


Figura 43. Relación entre cargo y tema de la obra

Con este podemos confirmar que la Historia oficial de la Compañía de Jesús se escribe desde los cargos más altos, aunque las fuentes originales sea la experiencia del misionero en el trabajo de campo. También es de notar la labor política desempeñada por los procuradores, que como veremos en la defensa jurídica que se hizo de un embargo en 1737, fue responsabilidad de otro procurador todo el papeleo en torno al pleito.

En esta misma línea, pero en el ámbito misional, podemos ver con el siguiente grafo (figura 44) que las obras de tema histórico en Moxos son escritas por los curas, al frente de una reducción, o por los sacerdotes con la formación completa.

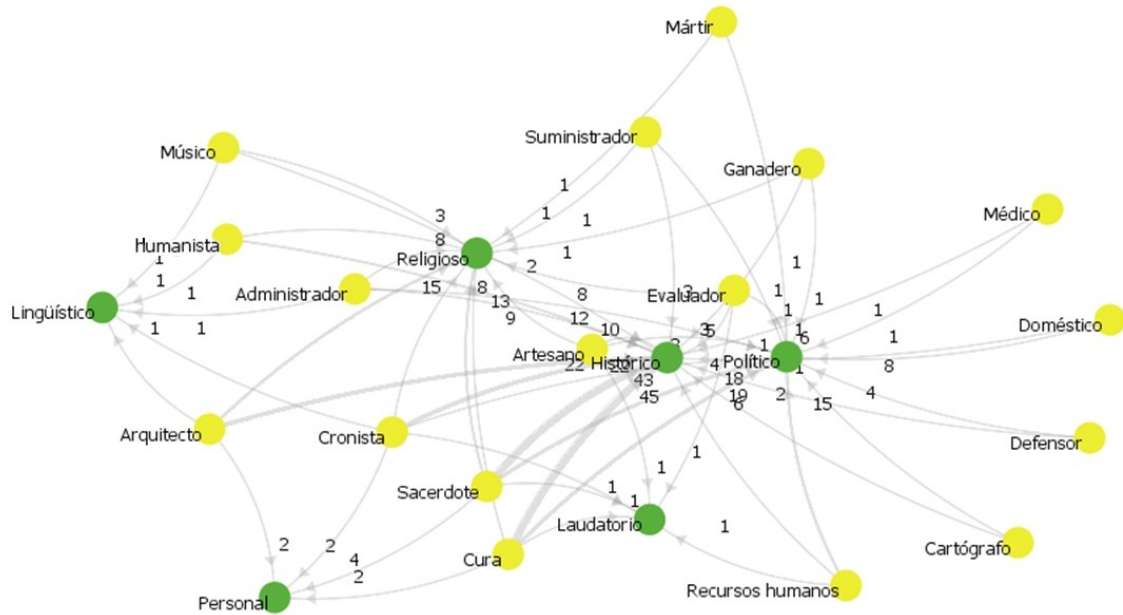


Figura 44. Relación entre los oficios y tema de obra

La labor del humanista está al margen debido a que son en realidad pocas las obras de ellos que se llegaron a imprimir y de las que tenemos noticia. Sus documentos son para uso interno y de ahí que no tengan una presencia numérica relevante. Esto nos lleva a pensar que los cargos y oficios se relacionan con el tema, en especial el histórico y el político, de la obra en el caso de que el documento trascienda la esfera en donde fue creado y pertenezcan al sistema administrativo jesuita general. De lo contrario cada caso necesita de un estudio en función de la formación del autor, de las características de la obra y del público a quien va dirigida.

Lo que vale la pena apuntar es la cantidad de arcos que llegan a converger en un vértice dado. La repetición sobre ciertos temas denota convención entre quienes lo practican. Más arriba dijimos que el grado de clusterización permite que los vértices se vinculen a los diferentes puntos de aglutinamiento para que alcancen otro punto de la red y que esa capacidad para hallar o para formar *clusters* se concentra en las obras escritas por los misioneros. Esto será valioso en tanto que permite profundizar sobre el grado de información común a través de un producto cultural. Y da pistas sobre el margen temporal más amplio en que una obra aparece mencionada. Suponemos que éste será

mayor a la longevidad de un autor, e incluso podría superar a la de un régimen administrativo.

Decimos que una red es cultural en el sentido de que cuenta con un sistema organizativo para producir y distribuir productos culturales, y de aquí la importancia de las menciones de una u otra obra a través del tiempo. En una red cultural hay símbolos explícitos que facilitan la comunicación entre comunidades y, a la vez, la demarcación de límites respecto a otras. Para el mejor traslado del significado en una red cultural, éste se organiza de forma simbólica y está a disposición para que sea interpretado por sus miembros (Dimaggio 2011: 286-87).

Las redes de larga distancia estudiadas por los sociólogos John Law y Bruno Latour, mencionadas en el “Capítulo 2”, sirven para reflexionar sobre las prácticas organizacionales jesuitas. En el caso estudiado por Law, el comercio portugués de especias, los agentes involucrados son de tres tipos: material tecnológico, expertos (instructores de la Corona sometidos a una autoridad central, que ponían su interés personal al servicio de fines corporativos) y documentos (para el registro y coordinación de actividades de navegación). La relación entre los documentos –compendio de saber práctico con relevancia inmediata y en constante revisión– con el comercio aseguraba el éxito del viaje y la calidad de los productos (Law 1986: 254-56).

Sobre este razonamiento, Latour reflexiona sobre el cómo actuar a distancia sobre eventos, lugares y personas. La durabilidad de los registros, objetos móviles con contenidos inmutables, permite que la información sea fidedigna y que una administración central refuerce su posición al obtener reportes confiables. Si este proceso es iterativo entonces surgen ciclos en donde la información es reunida desde la periferia, recopilada, extraída y dispuesta para la siguiente ronda. Es así que el conocimiento es inseparable de los medios por los que se adquiere (1987: 219-22). Una red de larga distancia necesita la conjunción de tres elementos –medios-tecnología, agentes y documentos– que además, deben estar caracterizados por su fidelidad (en cuanto al personal) y durabilidad (de sus acciones).

En una red cultural la comunicación se describe por medio de los patrones de conexión que son creados por el flujo de mensajes entre sus usuarios a través del tiempo y del medio ambiente; es decir, a través de coordenadas espacio-temporales. Un mensaje es cualquier forma simbólica que pueda moverse de un punto a otro de la red, o que pueda ser interpretado, y así recreado, por sus miembros. El mensaje prototípico en nuestra red es un objeto cultural, que tiene una frecuencia de distribución, potencial para definir el comportamiento de los agentes dentro de una comunidad y un rango de vida que atestigua su huella informativa más allá del momento de su creación.

## Capítulo 6

### 6 Estudios de caso: nodos espacio-temporales

... es en las Misiones de Indias, y con especial en la célebre de los Moxos donde veréis varones europeos, que de las partes de España, y Flandes, Ytalia, y Alemania concurren operarios al culto de aquella fuerte viña, y unidos en un zelo, como en la charidad del Instituto, mezclan méritos, y trabajos con los Peruanos jesuitas... emprenden una accio, que, dando a Dios tanta gloria immortaliza su denuedo.

N. Urbano de Mata, “Prólogo al lector de la *Relación sumaria de la vida y dichosa muerte Cipriano Barace*”, 1704: xiv-xv.

Como he venido anunciando concluyo el presente trabajo con cuatro estudios de caso en la red de comunicación de los Padres de la Compañía en el oriente boliviano, con los que intentamos cubrir el siglo del régimen jesuita (1667-1767). Aunque para la selección teníamos ciertas intuiciones, la modelación de la red social confirmó la relevancia de cada caso y destacó el valor de ciertos nodos que no son agentes (personas) en sí, sino obras o eventos que aparecen una y otra vez interconectados con varios elementos de la red; algo que no teníamos contemplado al inicio de la investigación. Otro criterio de selección fue la suficiencia de información historiográfica y la disponibilidad de las fuentes históricas sobre el agente, el objeto o el evento en cuestión. Por último, hemos querido reflejar la presencia de los misioneros según el índice de su lugar de nacimiento, el cual los agrupa en tres conjuntos (americanos, españoles y extranjeros) de los que seleccionamos a por lo menos uno de cada grupo. El mismo Obispo de La Paz, Nicolás Urbano de Mata, de quien copiamos unas líneas en el epígrafe, reconoce el encuentro de naciones en los Llanos hacia 1704.

Debido a que en el “Capítulo 3” tratamos a fondo sobre los primeros vínculos y la estrategia de conocimiento con la que los Padres se establecieron de forma permanente en la zona, no vamos a insistir sobre el periodo que va de 1667 a 1682, año de la fundación de Loreto por el P. Pedro Marbán, a quién le atribuimos nuestro primer estudio de caso.

De igual forma, ya hemos hablado de las condiciones alrededor y al momento de la expulsión.

Con el *Arte de la lengua moxa* pretendemos demostrar que este documento –en sus distintas formas impresas y en copias manuscritas– fue distribuido por toda la red, recorriéndola en su totalidad en tiempo y espacio. La gramática realizada por Marbán, natural de Valladolid y enviado a Moxos en 1674, funcionó como membresía o documento de entrada a la red de comunicación misional, no solo para los Padres que suministraban el evangelio en la lengua general, sino también para el grueso de la población indígena. Partimos de la idea de que el aprendizaje de una lengua ajena establece los cauces de un intercambio.

El segundo caso es un evento en particular. En pleno momento de epidemia misional la red marca claramente sus límites territoriales en 1702 con la muerte de uno de sus principales mentores, el P. Cipriano Barace, oriundo de Navarra, a manos de los indios baure. La narración del suceso, redactada por un compañero del mártir, alcanzó varias latitudes. La impresión de la obra del jesuita peruano Antonio de Orellana en Lima y Madrid –así como sus versiones resumidas, traducciones y su incorporación en las *Lettres édifiantes et curieuses*–, muestran cómo el martirio del sacerdote Barace en los Llanos devino en una proyección mediática de los ministerios y finalmente en la infusión de bienes materiales y de recursos humanos a la Misión de Moxos. Aquí lo importante es el evento en sí, sus causas, los peligros fuera de la red, la publicación del suceso y las consecuencias del martirio a nivel local y en la escena internacional.

El siguiente caso responde a la etapa más fecunda de Moxos, consecuencia directa –mas no única– de la llegada de misioneros extranjeros que se intensificó a partir de 1715. Nos interesa ahondar en el ministerio pastoral y la “cosecha javeriana” del jesuita alemán Dominicus Mayr que sirvió en Moxos desde 1717 hasta su muerte en 1735. En su correspondencia personal (a su cuñado y hermano) y profesional (al Provincial de Alemania Superior) él se declara fiel seguidor de San Francisco Xavier, de quien trata de imitar sus pasos. La publicación póstuma de sus cartas y el relato de viaje hacia las Indias Occidentales también lo emparentan con la figura del santo patrono de los misioneros.



El último estudio de caso es un agente comercial y recoge todo lo que hemos venido apuntando sobre la economía religiosa en manos de los miembros especializados de la Compañía. Se trata del P. Felipe del Castillo y del decomiso que sufrió la carga de más de 60 cajas en Cartagena de Indias en 1737. El percance en la expedición, que iba de Cádiz hacia Moxos como destino final, puso de lleno a este jesuita peruano con doble título administrativo –Procurador General de Provincia y Procurador de Misiones– en un pleito jurídico que duró cerca de 10 años, en el que la Misión apareció como tema recurrente y fue defendida en ambos lados del Atlántico.

Así, el ciclo completo de la Misión de Moxos queda cubierto con los estudios de caso en donde intervienen las acciones de varios misioneros, dispuestas a partir de una obra impresa, el evento del martirio, el ministerio de un extranjero alemán y el suministro y comercio de las misiones.

## 6.1 *Arte de la lengua moxa*: distribución del documento

La figura lingüística del P. Pedro Marbán Arias (figura 45), nacido en el pueblo castellano-viejo de Tiedra (Valladolid) en abril de 1647, marcó un hito en la comunicación dentro del espacio misional. La gramática del moxeño (o lengua moxa de la familia arawak o aruaca) permitió, en primera instancia, la conversión de la población indígena y, a la larga, la continuidad de la cultura escrita.<sup>144</sup>

La formación humanista de Marbán, desde su paso por la Universidad de Salamanca y su entrada al Instituto a los 16 años, lo puso al frente de las aulas en Bilbao (c1668), precisamente como profesor de gramática. Después de estudiar teología en Valladolid se ofreció para ir a las Indias. Sabemos que a partir de 1670 estuvo en Sevilla, en donde obtuvo el sacerdocio, en espera de ser enviado a suelo americano, lo que consiguió con la expedición del Procurador de Indias, el P. Juan de Ribadeneira, rumbo a la Ciudad de los Reyes en diciembre de 1671 (Vargas Ugarte 1963, 2: 162, Borja Medina 2005: 213). Ya

---

<sup>144</sup> Sobre cuestiones lingüísticas y la evolución de la lengua hasta nuestros días pueden consultarse las aportaciones de Harold y Mary Key (1967: 126-28); Čestmír Loukotka (1968: 142); Baptista Morales (1993: 17); Alexandra Aikhenval'd (1999); Mily Crevels (2002); Enrique Jordá (2003); y la *Gramática moja ignaciana*, junto con su introducción (Olza Zubiri, *et al.* 2005).

en Lima, sus superiores lo remitieron a las residencias de Ica y de Juli, desde donde partió en 1674, por órdenes de Hernando Cabero, en la expedición hacia los Llanos de Moxos junto con el P. Cipriano Barace para encontrarse en Santa Cruz con el H. Joseph del Castillo.

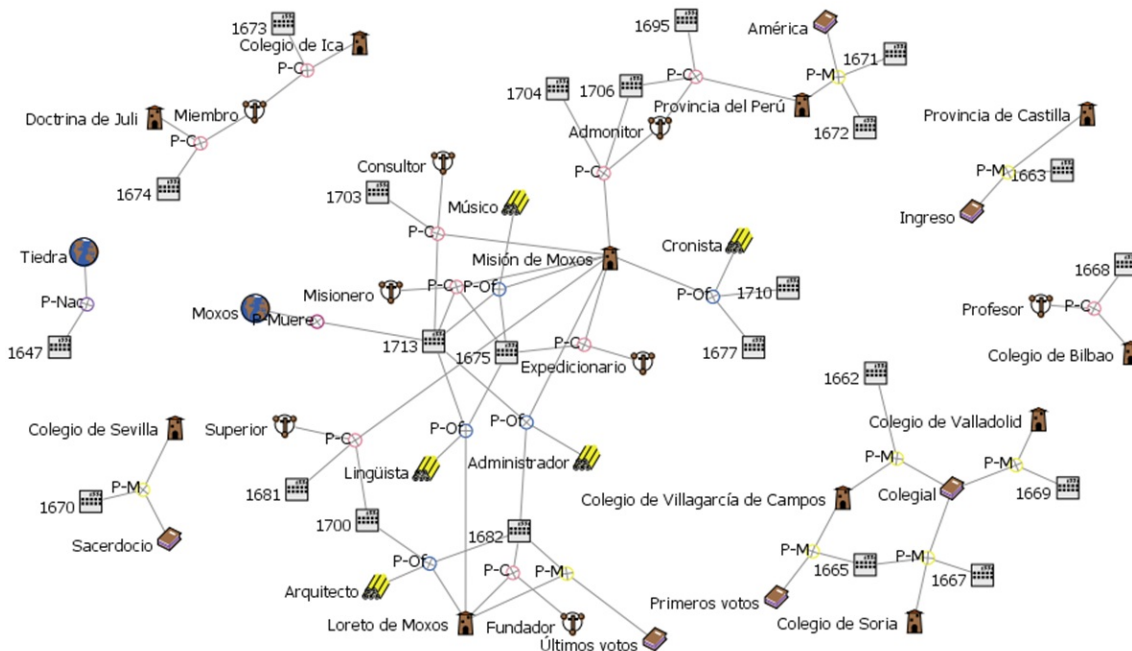


Figura 45. Red personal de Pedro Marbán

Aunque algunos documentos señalan al P. Julián de Aller como primer Superior, es en realidad Marbán quien merece ese título, ya que no fue hasta la fundación de Nuestra Señora de Loreto en marzo de 1682, tras 8 años de labores y negociaciones, que podemos hablar de un proyecto aprobado por la Provincia en un asentamiento estable con licencia para el bautizo. En esa misma misión, en donde residió hasta su muerte en 1713, “enseñó personalmente los oficios de fabricante de violines, albañil, sastre y zapatero” (Palomera Serreinat 2002: 129). El Visitador Diego Francisco de Altamirano, primer biógrafo de Marbán, da testimonio de su “inteligencia de las notas... en el canto gregoriano... que no poco le ayudó para introducir la música” en las parroquias de Moxos (1979: 175).

La producción escrita del Superior Marbán que aquí interesa es su estudio sobre el moxeño y la traducción del catecismo. Si bien la lengua hablada por determinada comunidad se conservaba entre el grupo, la política uniformadora en el terreno lingüístico

eliminó varias lenguas y dialectos. Es así que los jesuitas orillaron a los neófitos a emplear la llamada lengua general. El debate sobre este tema es de amplia tradición y nos remite a cuestiones legales. En la Indias la imprenta fue instrumento de control en lenguas nativas que reprodujo idéntica y masivamente una única doctrina a partir de la autorización de 1584.<sup>145</sup> Las prensas jesuitas tironeaban entre la aprobación, la enmienda y la censura. En el caso de la estampa en las reducciones de Paraguay, se creía que la permanencia de las lenguas indígenas era muestra de libertad e independencia (Thompson 1962: 51). Los esfuerzos por castellanizar a los indios chocaban contra argumentos a favor de la entera comprensión del mensaje evangélico en el idioma que fuere, ya que por medio de la lengua se da la transmisión del mensaje que se realiza a través de la palabra inteligible: *fides ex auditu*.

Los ecos de esas preocupaciones llegaron también a Moxos. El P. Diego de Eguiluz escribe en su *Historia* de 1696, que en la misión de Loreto “aunque hay muchas varias lenguas, ya todos entienden y hablan *la general* del pueblo, con que se les puede predicar y hacer igualmente a todos la doctrina cristiana”. Más adelante, Eguiluz agradece que los bautizados en Trinidad “se hayan sujetado á aprender *la moxa*, que ya hablan los más”. En el pueblo de San Francisco Javier los neófitos van a misa; “la ofician los muchachos del pueblo... después entona otro coro de indiesitas un romance al Santísimo Sacramento, á que se sigue el acto de contrición en verso, todo *en su lengua*”; sin embargo, la alabanza se canta “en castellano por no tener vocablos la otra lengua” (1884: 17, 21 y 32).

La obra de Marbán aparece mencionada mucho antes de su publicación y 16 menciones en total en la base de datos. El propio Superior agradece en una epístola el trabajo lingüístico de Julián de Aller (Marbán, *et al.* 1898: 133-34), que sirvió de base para su extenso tomo –cerca de 500 folios– compilado en la década de 1690. La visita de

---

<sup>145</sup> El *Tercer Concilio Limense*, finalizado un año antes, resolvía a favor de que “los indios sean adoctrinados en su lengua. La finalidad fundamental de la instrucción cristiana y de la catequesis es la percepción de la fe, pues creemos con el corazón para obtener justicia lo que confesamos con la boca para alcanzar la salvación. Por ello, cada uno ha de ser instruido de manera que entienda; el español, en español, el indio, en su lengua” (ed. Lisi 1990: 129).

Altamirano en 1700 inspiró la impresión de la obra redactada por Marbán (1979: 92-93). El Visitador llevó los originales a la capital y fue acompañado por el P. Antonio Garriga, experto lenguas indígenas y doctor en teología, para que estuviera al cuidado de la edición. El impreso, dedicado al Virrey del Perú, fue publicado con licencia del propio Altamirano por Joseph de Contreras en la Imprenta Real ubicada en la Plaza Mayor de Lima, desde donde salió en diciembre de 1701 de vuelta a la Misión de Moxos.

El *Arte de la lengua moxa, con su vocabulario y catecismo*, contiene, como el nombre indica, la historia de la pasión del Redentor, así como cánticos sagrados en dicho idioma. A pesar de su extensión el volumen es portátil (100x150 mm. aprox.), ya que su lector ideal era el misionero con destino a Moxos. La obra está dividida en tres partes principales: la gramática, el vocabulario en español-moxeño (fols. 1-664) y un catecismo en 10 capítulos (fols. 1-202), aunque el noveno, dedicado a las oraciones, no tiene numeración, como si hubiera sido un añadido de última hora, que además termina en un folio con las tablas de multiplicar.

La paginación e índices independientes sugieren la partición del libro; hecho confirmado un año después con la publicación en la misma imprenta del *Cathecismo en lengua española, y moxa* (1702a: fols. 1-42). Los últimos dos capítulos, “De las oraciones” y “Declaración del Padre Nuestro”, no figuran en el impreso de 1702. Es curioso que el índice incluye el noveno capítulo, aunque éste no aparece en el cuerpo del texto, a pesar de que en el último folio queó impreso el título “Cap. IX. De las Oraciones”, seguido de la mención a la tabla para que los indios “aprendan a contar” (1702a: fols. sin numerar). Las razones de estos descuidos sólo las supo el editor, pero lo que hay que subrayar es la maleabilidad de una obra (des)compuesta en fragmentos, a la que todavía hay que añadir uno. Me refiero a la “*Cartilla y doctrina cristiana*”, publicada junto con el mencionado capítulo 9 en un folleto independiente, también en 1702 (figura 46). A éste se refiere Altamirano, quien dio noticia de que en Lima “se imprimieron también ocho mil cartillas con las oraciones en lengua Moja” para los niños escolares de las misiones (1979: 93).

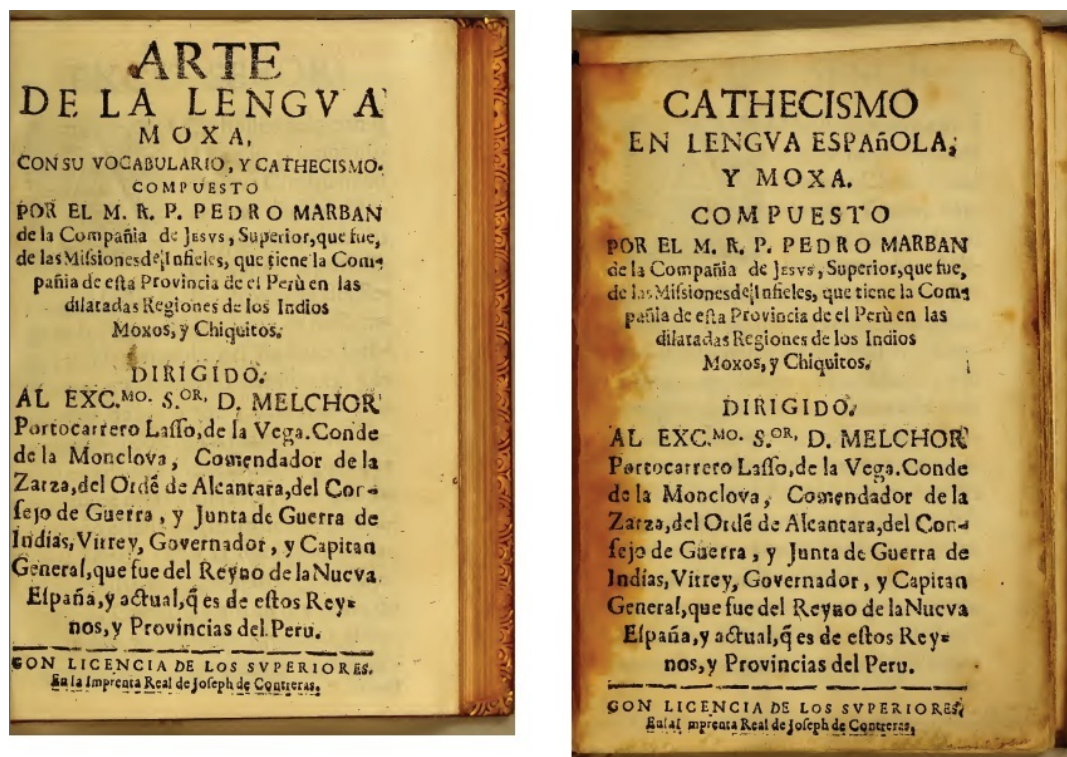


Figura 46. Portadas de las obras de Marbán (1701, 1702a, 1702b)

Recordemos que el Superior había solicitado la ayuda financiera al virrey en 1668. La dedicatoria del *Arte* agradece el “catholico zelo” del mecenas de las misiones, en donde

trabajan “treinta sujetos de la Compañía” para “diez, y nueve mil” indios ya reducidos. Marbán es consciente de que el “methodo” de la lengua moxa, “la más general en aquellas Provincias”, permite que ellos sean “dueños de la significación”; que manejen “como armas propias las voces ajenas”; y que los nuevos ministros gocen “el fruto del trabajo de los otros” (1700: i-iv).

El *Arte* incorpora las condiciones del ecosistema y el carácter anfíbio del estilo de vida, siempre en dependencia del manejo de los cauces de agua. El “Vocabulario” recoge 7 expresiones para designar río, según su tamaño, la corriente, si es navegable o si se ha secado (1701: 329). Las fuentes jesuitas y los estudios etnográficos mencionan que los indios se agrupaban en parcialidades y reconocían ancestros míticos, fuentes de identidad. En lo que toca a “Nombres de parentesco”, el *Arte* enlista 21 diferentes roles, desde los más elementales (padre, madre, hijos, tíos, abuelos) hasta otros más generales para designar a “nuestros antepasados”, al “mayor de edad”, a todos los parientes del marido o mujer, a toda la familia y “á todos aquellos, con quien tiene amistad, y comunicación” (1701: 115-17). El autor capta no solo el vocabulario, sino también la mentalidad de sus usuarios con el propósito de acomodar los elementos esenciales del dogma católico a su más exacta equivalencia. La reducción, ahora de conceptos abstractos y misterios, tuvo que lidiar con otro sistema de pensamiento.

Desde su aparición como libro a finales de 1701 hasta su mención explícita en los inventarios de temporalidades en septiembre de 1767 –“dos Artes de Lengua Moja” en Desposorios (Tormo Sanz 1985: 178) y “Arte de la lengua moxa” en la Procuraduría del Puerto de Paila (Romero 1992: 918)–, la obra fue un objeto de uso cotidiano que recorrió la distancia física que ocuparon las misiones y la duración temporal de todo el ministerio. Podemos afirmar, debido a que la obra tuvo vigencia hasta su revisión en el s. XX y de que no hubo otra de la misma índole (a excepción de la obra de Magio), que cada mención a vocabularios, catecismos, confesiones y oraciones entre 1701 y 1767 se realizó bajo el auspicio del *Arte* de Marbán, atrio sobre el que se oficiaba la misa en las reducciones de los Llanos. Si bien el moxeño como lengua general sirvió como membresía en la red social de las misiones, el *Arte*, como objeto físico, configuró una red cultural que se extiende mucho después de la expulsión de los seguidores de Ignacio.

Además, la división interna del libro permitió que el objeto físico tuviera distintos formatos y formas de ser reproducido en varios fragmentos. Los 8 mil cuadernillos que salieron de la estampa en 1702 para ser repartidos entre los jóvenes escolares son el mejor testimonio, al que podemos añadir los muchos documentos post-jesuitas que se encuentran en la colección del Archivo de San Calixto en La Paz: “copias manuscritas del libro del P. Marbán fielmente hechas, imitando las letras de imprenta y reproduciendo aún los detalles superfluos” (Saito 2005: 40).

En el inventario de la misión de Magdalena, perteneciente a la región de Baures, quedaron registrados dentro de los “Efectos que pertenecen a la casa e indios... algunos libritos pequeños de varias lenguas” (Brabo 1872: 584-85). *El Arte de la lengua de los indios baures de la Provincia de los Moxos*, del P. Antonio Magio, fue publicado hasta 1880, por lo que quizá la referencia apunte a su versión manuscrita de 1749. Es bastante probable que en la hechura de este *Arte* el lingüista haya cotejado sus apuntes con los de Marbán, ya que la estructura de la obra –en los primeros 6 capítulos– sigue la misma división: acento y declinación, pronombres, verbo substantivo, verbo activo, transición, voz pasiva.<sup>146</sup> Los demás incisos (verbo frecuentativo y derivativo, relativos, comparativos y superlativos, diminutivos, numerativos ordinales, partitivos y compuestos, preposiciones, adverbios, interjecciones y conjunciones) siguen el mismo orden pero con distinta capitulación. Con esto queremos plantear la idea de que *El arte de la lengua moxa* sirvió de punto partida e incluso de posibles traducciones a otras lenguas de la misma familia lingüística que se hablan en los Llanos.<sup>147</sup>

El legado de la cultura escrita en un contexto en donde escaseaban los especialistas en la liturgia aumentó la competencia de las lenguas y la propagación de los documentos que contienen las prácticas religiosas. Los cuadernos, folletos y hojas sueltas se convirtieron en objetos preciosos que sufren el deterioro del clima y, por tanto, deben de ser

---

<sup>146</sup> El capítulo séptimo del *Arte* de Marbán está dedicado a un caso específico del moxeño: “De la conjug. de los verbos que no acaban en Co. ó no siguen su conjugacion” (1701: 664).

<sup>147</sup> Aunque la colección del Archivo del Colegio S. Calixto, tenga “reproducciones post-jesúiticas, hay muchos documentos cuyo original se remonta a la época anterior; el ejemplo más obvio son las copias del libro del P. Marbán: *Arte de la lengua moxa*”: ejemplares del catecismo menor, de la exhortación breve, de la cartilla y doctrina cristiana en lengua canichana, mobima y castellano (Saito 2005: 34).

reproducidos manualmente. Sobre el oficio indígena de copista, el P. Julián Knogler, misionero en Chiquitos, escribe que:

Su caligrafía es digna de elogio y no cambia con el tiempo, respecto a la manera de escribir las letras... Los que están encargados de copiar libros corren peligro de desmejorar y de perder su buena letra porque por lo general se apuran y tratan de terminar pronto con su tarea. Pero para este oficio no se destina nadie que no sea firme como calígrafo; la habilidad en este arte es requisito indispensable, pues nadie puede tirar esgrima si no tiene una espada buena. Los que cumplen con esta condición, tienen la importante función de reemplazar a los tipógrafos, copiando libros que necesitamos con urgencia, como catecismos, misales, calendarios y piezas de música. (1979: 156)

Las colecciones del Archivo Musical de Moxos y el de La Paz están compuestas por cuadernos de hojas sueltas con partituras de música polifónica, cancioneros, villancicos, sermones, oraciones, manuales, catecismos, confesionarios o disertaciones. En ambos archivos hay mención a diferentes roles realizados por indígenas: sacristanes, maestros de capilla, autores, copistas, músicos, cantores, doctrineros y confeccionadores de documentos (Eichmann y Seoane 1997, Nawrot 2000). De hecho, en el acervo de la capital boliviana aparecen los nombres de los PP. Pedro Marbán y Antonio Mayorana en la misma categoría de autor que la indígena María Asunción Nojuni (Saito 2005: 59-60). Todos ellos conforman una clase social emergente con funciones creativas, vinculada a las prácticas jesuíticas que fueron reconfigurando la vida diaria. Bajo los apellidos de Moiba, Noco Mae, Moye, Nosa, Nojuni, etc., la cultura misional logró ser conservada, adquiriendo nuevos significados y dando vigencia a las antiguas devociones.

## 6.2 La palma del martirio fuera de la red: el P. Barace

El segundo caso es el evento del martirio sobre el sacerdote navarro Cipriano de Barace Mainz (figura 47), nacido en el pueblo de Isaba (Izaña) en mayo de 1640. Lo que queremos resaltar no es tanto el cómo se dio la muerte del misionero, sino el impacto que tuvo en el ámbito misional y, posteriormente, en Lima, en donde la narración del martirio salió a la estampa al año y medio del suceso y de ahí a Madrid, París y Londres, provocando que sus lectores a nivel mundial incorporaran a su imaginario o a su cartografía simbólica las reducciones de Moxos.



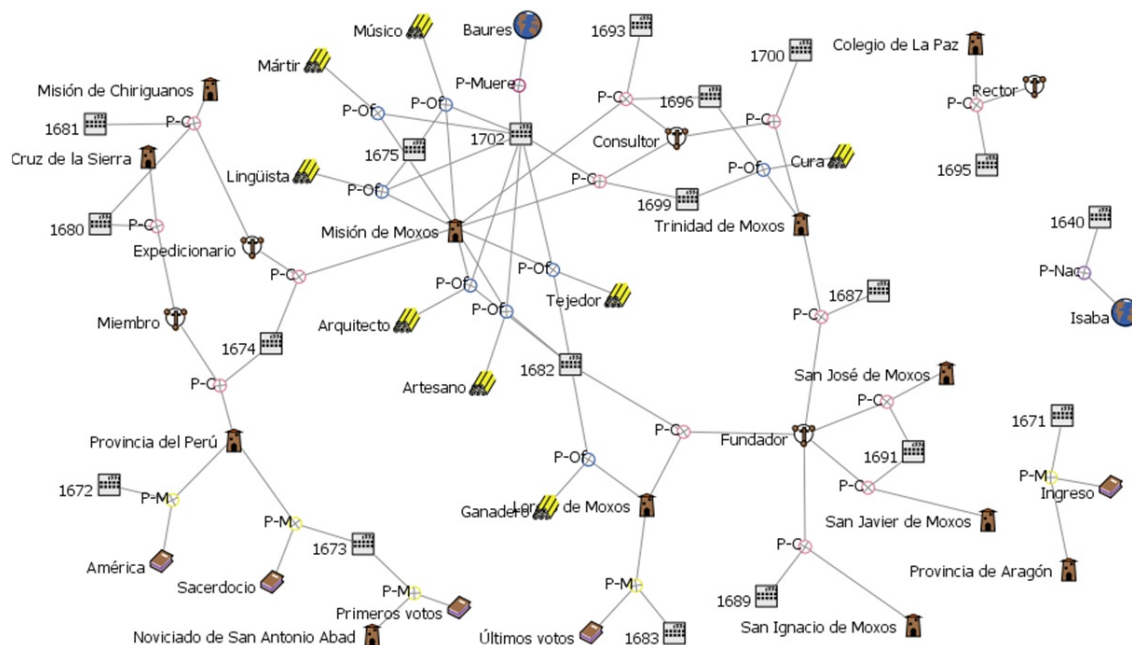


Figura 47. Red personal de Cipriano Barace

Hijo menor de una familia de rancio ablenego, pero con el capital suficiente para invertir en los estudios del primogénito, el joven Cipriano vio truncada su carrera universitaria y eclesiástica en Valencia, por lo que decidió entrar en marzo de 1671 a la Compañía de Jesús en el Noviciado de Tarragona, dependiente de la Provincia jesuítica de Aragón. Esta edad de ingreso es atípica, ya que normalmente los novicios son aceptados cuando tienen entre 15 y 19 años. Por ese entonces el Procurador general del Perú, el P. Juan de Ribadeneira se encontraba en la Asistencia Española reclutando a jóvenes misioneros para pasar a las Indias. El Procurador, oriundo de Bogotá, fue enviado a Roma desde 1663 y había obtenido licencia de embarque en julio de 1664, así que decidió llevar consigo al experimentado Barace de 31 años de edad hacia Lima en 1671. En esa misma expedición el novicio en cuestión conoció al joven sacerdote de 24 años, Marbán.

Inmediato a su llegada a suelo americano Barace continuó con sus dos años de escolar que finalizaron con sus primeros votos, probablemente en el Noviciado de San Antonio Abad (Universidad de San Marcos) en marzo de 1673. A los dos meses se ordenó como sacerdote, algo aún más extraño en la formación jesuita. Su mismo biógrafo reconoce que “es loable costumbre de nuestra Compañía, que nadie reciba las sagradas ordenes, hasta q

cumpla cinco años de religión”, como en el caso de Marbán, pero que “la madurez, y virtud sólida de Cypriano, y la firmeza en su vocación necessitaron a q los Superiores dispensassen en el tiempo acostumbrado” (Orellana Cap. 1).<sup>148</sup> Esto nos habla de la flexibilidad que tiene el Instituto respecto a sus propias leyes según el caso y tipo de persona.

Su deseo de trabajar en las misiones de infieles se dio tras la lectura de las vidas de jesuitas que componen el “escuadrón fortísimo de sus invictos Mártires” (Urbano de Mata 1704: xii); es decir, la del P. Nicolás Mascardi, mártir en Chile, y la del “Apostol de las Marianas el Venerable P. Diego Luis de Sanvitores”, que tuvo la misma muerte. Estos dos ejemplos alteraron el espíritu de Barace “que voló á Roma, por medio de una carta, en que con lágrimas, mas que con tinta, pedía licencia a nuestro Padre General” para ir a aquellos parajes (Orellana Cap. 1). La respuesta del P. Oliva fue positiva, pero en esos momentos se gestaba en Lima el proyecto de la Misión de Moxos; por lo que el Provincial Cabero lo envió a Santa Cruz de la Sierra en 1674 como compañero de Marbán para que planearan la entrada definitiva a los Llanos. De nueva cuenta observamos la plasticidad política de la Compañía que puede modificar las órdenes del mismo General, mientras que la infraestructura comunicativa permitía la correspondencia directa de un miembro en las provincias americanas con la oficina central del Instituto en Roma.

Sobre las instrucciones de Cabero al Superior Marbán tratamos a fondo en el “Capítulo 3” en la sección sobre la estrategia fundacional; ahí también mencionamos que durante el provincialato de Francisco del Cuadro (1678-1681) hubo contratiempos para la aprobación final del proyecto en Moxos debido a la opinión desfavorable de Barace, quien agradecía en septiembre de 1680 la dilación de la licencia para el bautizo y arremetía contra el H. Joseph del Castillo “que quando nos traxo a esta misión como a bisoños nos hizo tragar muchas cosas apócrifas” y decía que el primer informe enviado a Cabero, pero también firmado por él, “fue por dirección suya [de Castillo] con aparato de

---

<sup>148</sup> La paginación del impreso de 1704, al que me remito como fuente original de la historia, no es numérica, sino alfabética y cada letra, desde el “Proemio”, aparece una sola vez cada 4 folios (reverso y vuelta); por tanto, para su mejor ubicación solo apunto el capítulo de donde extraigo las referencias.

muchas gentes y naciones y sin fundamento”. Barace se retracta de sus reportes y le pide al Provincial que no se fie en Castillo “ni en sus secuaces”; o sea, el Visitador Sotelo y su “compañero” (valgan las comillas) Marbán. Y Barace prosigue: “Las cosas deste Hermano son pa[ra] perder el juicio y las arenas quisiera convertir en hombres para apoyo de su empeño” (1964: 163). La propuesta es que si la Provincia quiere gastar esfuerzos debería de ser en “una nación numerosa y de una mesma lengua, la qual por sí sola sea suficiente pa[ra] una gloriosa misión, como son esa nación de los Chiriguanas” (Barace 1964: 164). Ante la insistencia, el Superior de la Residencia de Santa Cruz, Martín de Leturia, lo mandó junto con el P. limeño Clemente de Igarza a entablar la Misión de los Chiriguanos que fracasó a los 8 meses (Borja Medina 2005: 229). A su regreso a Moxos, “con increíble júbilo del Padre Cypriano” (Orellana Cap. 3), fue testigo del bautizo masivo con que el P. Marbán y el H. Castillo inauguraban la misión de Loreto en marzo de 1682.

Ciertamente es difícil de explicar la actitud categórica y negativa de Barace de 1680, quien se separa de los suyos y delata el optimismo injustificado del Superior. Gran parte de las historiografías omiten el hecho de que antes de ser el célebre fundador de Trinidad en 1687 y el protomártir de la Misión, el jesuita abogó por el abandono de los moxos. Ni Joseph Barnadas ni David Block mencionan estos informes de Barace, a pesar de que uno de ellos (el citado anteriormente) fue publicado en la obra, por todos conocida, de Vargas Ugarte.

Después de este percance, también omitido por el P. Orellana, Barace se unió al esfuerzo común de los miembros de la Compañía en los Llanos, donde trabajó durante 20 años, siempre cerca de la misión de Trinidad (de mayor población que la de Loreto), aunque “su carácter le llevaba a explorar y buscar nuevos campos de trabajo” (Barnadas 2002: 263) y vías de comunicación. En Trinidad introdujo “artes mecánicas útiles al buen ser de la República, como es el cultivar los campos con arado, y los oficios de Arquitecto, Carpintero, Herrero, Ensamblador y Tejedor y otras cosas menores pertenecientes a la buena economía, y policia” (Orellana Cap. 4). En sus expediciones se entrevistó con enemigos de los moxos, como los guarayos, quienes ofrecieron “dar paso por sus tierras y

conservar buena ley con las Reducciones” y además dieron noticia de la fiera nación de los baure (Orellana Cap. 5).<sup>149</sup>

La segunda área de expansión durante la epidemia misional fue al noroeste Trinidad, tierra de estos indios baures, a donde Barace se dirigió a mediados de 1702 junto con un grupo de neófitos de su reducción. “A su llegada fueron bien recibidos y quedaron a disposición suya de inmediato”; la comitiva siguió su camino y visitó varios de los pueblos en donde unos mensajeros los invitaron a su asentamiento. Los indios de Trinidad sospecharon del convite, pero el Padre aceptó y se pusieron en camino. “A la noche inquietó el sosiego de nuestros indios, el sonido pavoroso de un tambor... indicio de alguna fatal novedad”. Los suyos le aconsejaron “la vuelta con el mayor secreto, que el tiempo y ocasión merece”, pero Barace quiso mitigar los ánimos del pueblo. Cuando el peligro era irremediable prepararon las cabalgaduras, pero “le salieron al encuentro cuadrillas de gente armada”. El cacique lo instó a que no abandonara el pueblo; Barace se retiró con cortesía, seguido del “tropel de gente... hasta que al pasar un mal paso que hacía un pantano, dispararon una lluvia de flechas”. Herido el misionero y sin soltar la cruz,

huyeron los indios cristianos que le acompañaban y los bárbaros arremetieron con furor dándole muchas heridas que recibía repitiendo los nombres de Jesús y María y dándole un recio golpe de macana, o herida en la cabeza, le acabó de quitar la vida preciosa en el divino acatamiento... Los bárbaros rodearon el cadáver, y metiéndole entre el agua cenegoza, le cubrieron de yerbas como si pretendiesen apagar con el agua el fuego de tanta caridad, que les deslumbraba. (Orellana Cap. 6)

La noticia llegó enseguida a Trinidad. El Superior Antonio de Orellana pidió al gobernador de Santa Cruz, Benito Rivera y Quiroga, una campaña armada “y en respuesta sale un escuadrón de soldados españoles comandados por el General Félix Cortés, con indios cristianos y dos misioneros”. La fuerza de cerca de mil soldados atacó,

---

<sup>149</sup> La instrucción de 1567 del General Borja dada al primer provincial del Perú determina que “no se pongan fácilmente en peligro notable de la vida entre gente no conquistada; porque aunque sea provechoso para ellos el morir en esta demanda del divino servicio muy presto, no sería útil para el *bien común*, por la mucha falta que ay de obreros para aquella vigna, y la dificultad que tenía la Compañía en embiar otros en su lugar” (1956: 123).

colgó a los principales agresores y tomó 250 cautivos de la nación baure. El cuidado de los jesuitas “era recoger los venerables huesos del P. Cipriano: no lo pudieron conseguir al precio de exquisitas diligencias, ni con las amenazas y castigos que hizo ejecutar en algunos el celo del General” Cortés (Orellana Cap. 6). Para 1708, el P. limeño Lorenzo de Legarda fundaba la primera misión en la zona: Concepción de Baures, seguida de San Joaquín un año después (Block 1994: 43).

Como hemos visto, el Superior de la Misión también fue el encargado de la redacción del evento, que pasó a la stampa en mayo de 1704 en la capital del Virreinato, en la misma imprenta que el *Arte* de Marbán (figura 48). La *Relacion summaria de la vida, y dichosa muerte del V.P. Cypriano Baraze de la Compañia de Iesus, muerto á manos de barbaros en la Mission de los Moxos de la Provincia del Perú*, está dividida en 7 capítulos (en 75 folios): su nacimiento, entrada y progreso en la Compañía, hasta llegar a los Llanos; digresión sobre el estado en que se encontró a los moxos; entrada de Barace hasta la fundación de Loreto; fundación de Trinidad; expediciones y descubrimiento de varias naciones; trato con los baures y muerte que le propinan; y virtudes del mártir.



Figura 48. Portada de la obra Orellana y dibujo de A. Chave (1704)



El proselitismo permea toda la relación que agrada por su materia “como por el buen juicio de el Author de la Carta, que como empleado en ministerios apostólicos, imita en el assumpto las Epístolas de S. Pablo” (Urbano de Mata 1704: xxiii). En el “Proemio”, Orellana declara que “estas voces de Martyrio, de virtudes admirables, y sucesos, que parecen milagrosos, que se hallarán en el discurso de esta breve narración, de tal suerte las entiendo, publico y propago”. Desde la “Aprobación” se advierte que el lector escrupuloso hallará “fértil materia para su edificación y liciones para avivar la fe”; un epigrama insiste en que la muerte de Barace “de mil almas será grano fecundo”; el “Prólogo al lector” añade que la obra intenta “imprimir en los ánimos de los que le leyeren, generosos alientos de imitarle”; y Orellana concluye con la esperanza de que se haya despertado “el fervor de muchos, para la imitación de tan ilustre ejemplo” (Cap. 7).

Sobre el martirio del 15 de septiembre de 1702, también se conservan un par de registros gráficos, pertenecientes al impreso de 1704 y al mapa del Procurador Rotalde, presentado en las cortes de Madrid y en las oficinas de Roma en 1717 (figura 49). Sabemos que la primera noticia pública que se tiene del evento en Europa pertenece a la carta del P. Antonio Niel, fechada en mayo de 1705 e incorporada al volumen 8 de las *Lettres édifiantes et curieuses* (1708: 9-10).



Figura 49. Muerte de Cipriano Barace (Rotalde 1715)

La voluntad de propaganda es evidente, ya que “el bien común” que se ve minado con la muerte de algún misionero –en palabras del P. General Borja en 1567– debe ser subsidiado por otros medios y el impreso fue más adecuado para esta ocasión; al grado de

que la historia textual de la obra de Orellana sobrepasaría los límites del capítulo. Para demostrar la proyección mediática del martirio, basta mencionar sus diferentes ediciones y traducciones:

1. *Compendio de la vida del V. Padre Cypriano Baraze, de la Comp. de Jesus*, Madrid, en la Imp. de Blas de Villanueva (1711).
2. “Abregé d’une relation espagnole, de la vie & de la mort du Père Cyprien Baraze, de la Compagnie de Jesus, & fondateur de la Mission des Moxes dans le Pérou”, *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, editada por Charles Le Gobien (1713, 1732) y reimpressa después de la expulsión (1781, 1810 y 1819).
3. “An Extract of a Spanish Relation Printed at Lima in Peru, by Order of the Lord Bishop of la Paz, Giving an Account of the Life and Death of F. Cyprian Baraza of the Society of Jesus, Founder of the Mission of the Moxos, a People of Peru”, en *The Travels of Several Learned Missioners of the Society of Jesus into Divers Parts of the Archipelago, India, China, and America*, traducida del francés, publicada en Londres e impresa por R. Gosling (1714).
4. Un resumen en el volumen 16 de las *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las misiones estrangeras, y de Levante por algunos misioneros de la Compañia de Jesus*, editadas por Diego Davin, junto con un mapa (1757).

Los Llanos de Moxos ingresaron al bagaje literario y a la cartografía simbólica del público lector, miembros o no de la Compañía, del siglo XVIII. Así como en sus años de estudio Barace se entusiasmó con los martirologios, los novicios en las diferentes provincias del Instituto leían la relación del protomártir de las misiones peruanas. La difusión del impreso y el impacto de lectura lograron la infusión de capital y de recursos humanos.

La expedición del Procurador Francisco de Rotalde, de Sevilla a las Indias en 1717, es la primera que la Casa de la Contratación autoriza con el destino final de Moxos. 11 de los 17 misioneros que se embarcaron en Andalucía fueron destinados a las reducciones; 7 de ellos eran extranjeros; uno de la provincia de Milán, y el resto de la de Alemania Superior. La palma del martirio de Barace es la antesala de la etapa más fértil en Moxos.

El sacrificio del jesuita navarro logró ser orientado hacia el auge del proyecto misional a través de la lógica comunicativa e institucional de la Compañía y podría ser visto como

un fenómeno de mercado cimentado en el intercambio entre un suministro relativamente pequeño de mártires y un número mucho mayor de “consumidores” que se benefician de los actos del mártir.<sup>150</sup> Barace sobresale por el recorrido atípico con el que llegó a los Llanos; en su figura convergen el descrédito total y el entusiasmo hacia la empresa misional. En su intento de expandir el terreno de la red de comunicación en Moxos encontró la muerte, que fue utilizada por los miembros de la Compañía con el mismo objetivo; a nivel local, de una forma violenta con la entrada cruceña que amedrentó a la población y sentó las bases para los futuros asentamientos en Baures; y a nivel internacional, en el mercado editorial de la grandes urbes virreinales e imperiales. Las múltiples ediciones de su martirio nos dan una idea de lo global que pudo ser el acontecer y crecimiento de la Misión de Moxos.

### 6.3 Ministerio pastoral y “cosecha javeriana” del P. Mayr

De entre los misioneros que formaron parte de la expedición del Procurador Rotalde, antes mencionada, encontramos al personaje de origen germano que ahora seleccionamos con la voluntad de ubicar el viaje, ministerio y producción epistolar de un jesuita extranjero en el momento de máximo esplendor en los Llanos. La idea de circulación es clave para la geografía humana; su dinámica genera cambio en las distintas regiones por las que cruzan objetos y personas. El éxito de la labor misional jesuita por las cuatro partes del mundo para mayor gloria de Dios (*ad maiorem gloriam Dei*), dependía en gran medida del movimiento de sus miembros y del conocimiento (en ciencias y artes) que implementaban en sus diferentes campos de acción.

Para hablar sobre la presencia de extranjeros en Moxos, hay que remontarse a la gestión política con la que la Compañía obtuvo el permiso para el envío de misioneros no españoles a las provincias americanas y poner un punto de partida en diciembre de 1664, cuando la gestión jesuita en la Corte de Felipe IV levantó la prohibición del envío de

---

<sup>150</sup> En 1709 el P. Baltasar de Espinosa, nacido en Pisco, halló la muerte a mano de los mobima. Para el estudio del martirio desde una perspectiva económica véanse los estudios de Laurence Iannaccone (“The Market for Martyrs” 2006) y del profesor de la Universidad de Western Ontario, Mario Ferrero (“Martyrdom Contracts” 2006).



extranjeros a las Indias Orientales y la Cédula Real autorizaba que una cuarta parte de las expediciones de la Sociedad de Jesús fuera de otras naciones.<sup>151</sup> Uno de los argumentos de mayor peso aducía la falta de personal en las provincias hispanas para las misiones de Ultramar. Con esto, nos informa el máximo historiador del tema, Vicente Sierra, “se inician los envíos de jesuitas alemanes, primero en pequeñas cantidades, luego en número cada vez mayor, pero siempre regulares” (1944: 106).<sup>152</sup>

Si bien la barrera política debida al éxito de la Reforma protestante mostró no ser invencible, sí fue un impedimento para el movimiento de los religiosos germanos en territorio español, sobre todo por no estar acostumbrados al atuendo (veste talar) de los de la Compañía en la Asistencia Española. A pesar del decreto de 1664, el Consejo de Indias presentaba cláusulas restrictivas al sistema de reclutamiento y envío de misioneros: solo se daba licencia a los provenientes de territorios de la casa de Austria, que tengan permiso del General y que permanecieran un año en la Provincia de Toledo.

Por lo que el P. Sebastián Izquierdo, asistente en Roma por la Asistencia Española, dirigió en 1673 un razonado *Memorial* al Procurador General de Indias en la Corte de Madrid, en donde reafirma la obligación que el monarca español tenía, so pena de cargos de conciencia, respecto a la evangelización de los naturales gentiles de sus dominios. Además, la cuestión podía ser reducida a términos estadísticos: los 9.139 operarios de las 9 provincias europeas (4 alemanas con 6.601 y cinco italianas con 2.538) superaban por mucho a los 2.040 jesuitas de las 5 provincias españolas (Andalucía, Aragón, Castilla, Toledo y Cerdeña). El número de voluntarios aptos para el arduo trabajo de misión también superaba la aportación hispana. El Procurador pedía paso franco y exento de limitación a los extranjeros de la Compañía (Izquierdo 1944: 407-12). Es de notar que ese

---

<sup>151</sup> Existían dos categorías de extranjeros ante las autoridades imperiales: ‘sospechosos’ (franceses, holandeses y portugueses) y ‘fiabes’ (los de Nápoles, Sicilia, Milán, Flandes, Alemania y el Franco Condado). La prohibición del paso a América para el primer grupo data de 1640. Se tienen noticias de que 4 jesuitas alemanes llegaron a las Indias en 1617. Pero también hubo otra prohibición en 1654 contra el viaje de los súbditos de los Austrias en Italia, Alemania o Flandes (*DHCJ* 3: 3061).

<sup>152</sup> Actualmente la presencia de estudiantes y voluntarios alemanes en comunidades indígenas bolivianas es bastante significativa. Al respecto pueden consultarse todos los proyectos bilaterales e instituciones participantes en la página de la Embajada Alemana en La Paz, Bolivia: <http://www.la-paz.diplo.de/>.

mismo documento está al día con los avances peruanos: misiones de Juli y Santa Cruz de la Sierra “y ahora han entrado algunos Padres a convertir otros, comenzando por la nación de los Mojos, y han descubierto tantas multitudes de infieles que, para irlos convirtiendo, es necesario una grande multitud de operarios” (1944: 407).

El *Memorial* de Izquierdo tuvo su efecto y por fin las autoridades dieron a conocer en marzo de 1674, la “Real Cédula de la Reina Gobernadora [Mariana de Austria] al General de la Compañía de Jesús”, que le daba aviso al P. Paolo Oliva, “que para las misiones de las Indias pueda su religión enviar la tercia parte de religiosos extranjeros... siendo Vasallos de esta Corona y de los estados hereditarios de la casa de Austria”. Las condiciones eran que “la aprobación la traygan los religiosos extranjeros que se eligieren del Prouincial de la prouincia donde estuuieren asta que bayan a embarcarse, con calidad que no se ayan de emplear en otros ussos que los que predicare el Santo Euangelio a los Indios” (Pastells 1918, 3: 79-83). La noticia fue festejada en las casas europeas de la Compañía y de hecho, la última restricción fue rápidamente absuelta, ya que eran los superiores del Instituto y no la administración real quienes dispusieron del destino y funciones de sus miembros.

La gran afluencia de misioneros de origen germano halló sus cauces propios ante la falta de información concreta de los funcionarios españoles sobre los límites del imperio (Sierra 1944: 108). Además, los extranjeros cambiaban sus nombres para ajustarse tanto a la fonética castellana como a la extensión territorial hispana. Sin embargo, el bloqueo de las vías marítimas durante la Guerra de Sucesión española (1701-1714) postergaría el envío de operarios al Nuevo Mundo. Los permisos bajo la dinastía borbónica se renovaron e incluso se extendieron en beneficio de la Compañía, siempre presente en la Corte española. En 1715, Felipe V concedió el pase a jesuitas de Polonia, Baviera (Alemania Superior), Bélgica y algunos estados italianos (Venecia y Génova), lo que logró “calmar las ansias de los muchos que pedían ser enviados a las misiones” (Sierra 1944: 113). La mayoría de los jesuitas de habla alemana en América ejercieron el apostolado en un espacio de frontera –lugar implícito de su escritura–, ya fuera en los márgenes exteriores al norte (Nueva España) o al sur (Chile, Río de la Plata); así como en los límites interiores del Chaco, el Altiplano andino y la Amazonía.

Esta digresión es suficiente para contextualizar la presencia del P. Dominik (Dominicus o Domingo) Mayr en la Misión de Moxos, precisamente en Concepción de Baures (figura 50). Nacido en agosto de 1680 en Wald, en la región de Suabia (actual estado de Baden-Württemberg), ingresó a la Compañía a sus 18 años en el Noviciado de Landsberg (en Baviera) para concluir sus estudios de filosofía que había realizado en la Universidad de Friburgo. En 1700 terminó sus años de novicio en la misma casa de Landsberg, dependiente de la Provincia Jesuita de Alemania Superior. Durante los siguientes 5 años fue profesor de gramática en la Universidad de Friburgo hasta que en 1705 regresó a la Universidad a estudiar teología, esta vez en Ingolstadt. Para 1709 recibía las sagradas órdenes en la catedral de Eichstätt y daba cátedra de Humanidades en la Universidad de Dillingen (Dilinga) donde profesó sus cuartos votos en 1713 y residió hasta marzo de 1716 (Stadelmann 2002: 280-83).

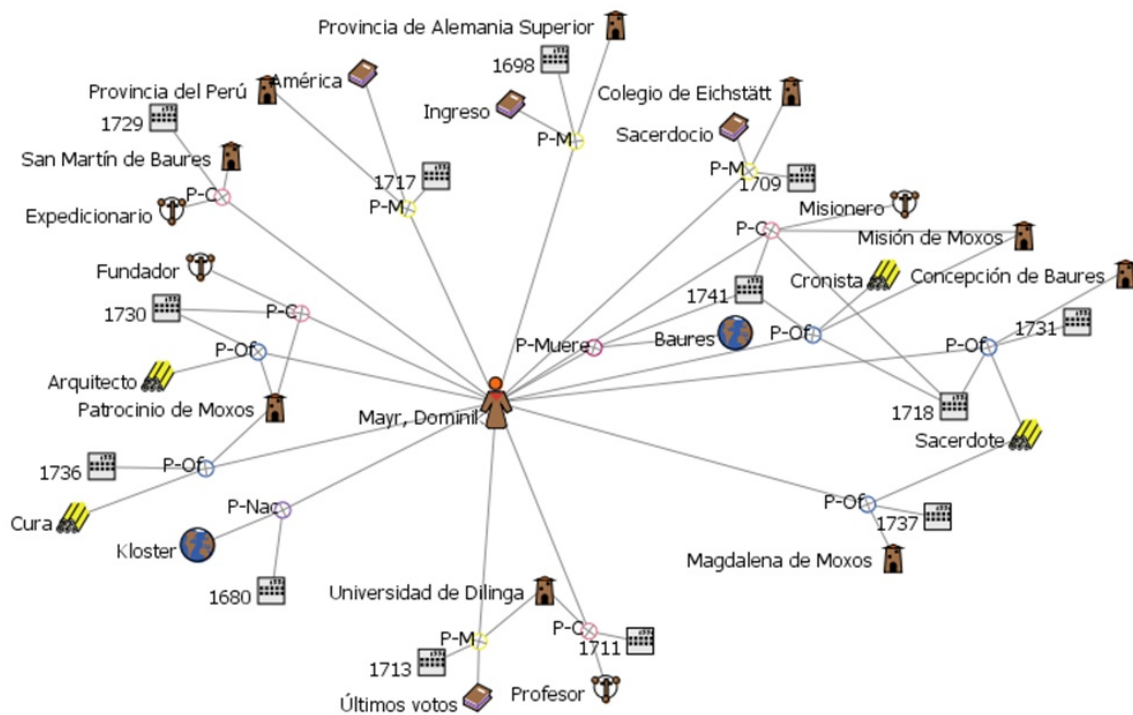


Figura 50. Red personal de Dominik Mayr

Sobre su paso a las Indias también tenemos noticia. A partir de 1710 el P. Mayr dirigía anualmente una carta al Padre General de Roma solicitando el traslado a América. Formaba parte de un grupo de jesuitas que perseguían el mismo fin y que se reunía en el

Colegio de Constanza. A inicios de abril de 1716 Mayr y otros 5 Padres recibieron la aprobación de sus superiores y el día 24 emprendieron el viaje con dirección a Marsella para embarcarse hacia Sevilla. Ya en el Hospicio de Indias la comitiva germana, de un promedio de 36 años, se entrevistó con el Procurador Rotalde, quien había conseguido la concesión de embarque en 1716 (Pastells 1946, 6: 79-82).<sup>153</sup>

La expedición salió de Sevilla el 12 de junio de 1717, llegó a Buenos Aires el mismo año y de ahí comenzó un nuevo viaje por tierra de casi un año pasando por Santiago del Estero, Tucumán, Jujuy, Tarija, Potosí el 11 de enero de 1718, Oruro, Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra el 9 de abril, en donde Mayr recuerda que ese día “era también justamente el segundo aniversario de mi partida de Dillingen a América” (1969a: 228). Vicente Sierra afirma que estos dos años son tiempo record de duración del viaje (1944: 119). En la Residencia de Santa Cruz, narra Mayr, “el P. Superior nos retuvo 4 meses... No podíamos reunir antes las embarcaciones y los remeros que necesitábamos para llegar por los ríos Marmoré y Guapaix a nuestros lejanos puestos misioneros” (1969a: 228).

Finalmente, el 1 de septiembre de 1718 la comitiva llegó a la misión de Loreto en Moxos. Mayr habla del recibimiento por parte del Padre Superior Antonio Morillo a su llegada a Loreto, un día antes de ser designados a Baures.

Apenas desembarcados a orillas del Marmoré, nos recibieron en compañía de muchos indios que tocaban trompetas, clarinetes, flautas y otros instrumentos, haciendo hermosa música y bailando todos al son de ella. Nos condujeron por arcos de triunfo, hechos de ramas entrelazadas, a través del apretado gentío indígena a la iglesia, dedicada a Nra. Señora de Loreto. Cantamos el Tedeum, dando gracias a Dios y a su Santísima Madre por haber superado tan largo y penoso viaje y ofreciendo de nuevo nuestras vidas al servicio espiritual de los paganos. (1969a: 229)

Este testimonio es único en cuanto a que da noticia de los componentes (teatro, música, baile) y del carácter escénico (arquitectura efímera) de una fiesta –en este caso de

---

<sup>153</sup> Los otros 5 jesuitas de la Provincia de Alemania Superior con destino a Moxos y compañeros de Mayr fueron Franz Xaver Dürrhaim (de Augsburg), Pedro Pyron (Neuhausen), Sebastián Schmid (Altötting), José Schwentner (Ellwangen) y Kaspar von der Weide (Nidwalden), quien no aparece en la patente de salida de la Casa de la Contratación (Galán 1995: 207), pero sí en las cartas de Mayr (1969a: 227 y 1969b: 244), de Dürrhaim (1969: 194) y en el trabajo de Vicente Sierra (1944: 372).

recibimiento— en los Llanos. El Padre también informa que los intérpretes indios tocaban música de compositores alemanes, acompañada de bailes españoles, ya que uno de ellos había sido alumno del P. Antonio Sepp, reconocido músico de academias de Europa, de origen tirolés (Mayr 2002: 124-25, Meier 2007a: 267).

Al mes de su llegada Mayr manda una carta personal a su cuñado en Alemania (30 de septiembre de 1718) y narra con detalle la ruta terrestre por Sudamérica en la que “innumerables fueron las penalidades y peligros que pasamos, pero, gracias a Dios, estamos bien de salud y animosos” (1969a: 222). En su correspondencia aparece un despliegue de personajes contemporáneos entre los que destacan sus compañeros de viaje, pero además figuras que sentaron las bases para las reducciones adonde él fue asignado, como el P. Cipriano Barace. El deseo de Mayr respecto a su antecesor es el siguiente: “quiera Dios que también yo reciba aquella corona que pocos años ha tocó en suerte a nuestro P. Cipriano Barraza, cuando estos mismos bauros lo mataron a causa del evangelio” (1969a: 230). Tanto en su correspondencia personal como en la institucional Mayr presenta a otro de sus modelos y se declara fiel seguidor de San Francisco Xavier, de quien trata de imitar sus pasos. La referencia aparece en su carta dirigida al Provincial Antonio Garriga y fechada el 31 de diciembre de 1719:

Estoy persuadido de que hay muchos jóvenes en Alemania que nada desearían más ardientemente que predicar el Evangelio a los paganos, especialmente en estas misiones tan arduas si meditasen las palabras que escribe San Francisco Javier, espejo y maestro de misioneros, en el libro IV de sus *Epístolas*, capítulo 4: «Muchos estudiantes sacrificarían toda su solicitud y ciencia por la conversión de los paganos, una vez que hubieran gustado las delicias celestiales que producen tales trabajos» ...si su Rev. llegase a conocer jóvenes de buena disposición entre los estudiantes de nuestros colegios, hermanos u otros solicitasen su admisión en la Compañía, le ruego que se digne confirmarlos en su vocación, así como me confirmó y consolidó a mí, enviándome a las Indias. (1969b: 244)

A casi diez años de su llegada, Mayr se muestra agradecido y conforme con sus labores en Moxos. En su carta del 20 de julio de 1727 al Provincial Juan de Espejo, le presenta su “obediencia, si no es por presencia, al menos por la pluma” (1969c: 366). Esto nos remite al ‘fin de la escritura’ del que hablara el secretario Juan de Polanco en 1547 y que se volvió un motivo literario con las epístolas del santo patrono de los misioneros, debido a que, explica Mayr, “el poder y el afecto de un sincero y fraternal amor como escribía San

Francisco Javier a los suyos, es tan fuerte y penetrante, que incluso muy alejados el uno del otro, el amigo está tan presente al amigo como si se vieran cara a cara” (1969c: 366).<sup>154</sup>

Insistimos que estas referencias –la de Barace y las de San Javier– ilustran claramente la difusión e impacto de la publicación de las vidas de los mártires jesuitas. Mayr declara en 1729 que en su camino ha recogido una gran “cosecha javeriana” (“*und recht Xaverianische Erndt einsammeln mögen*”, 2002: 76). El misionero alemán falleció el 31 de diciembre de 1741 en Baures y aunque su muerte no fue lo violenta que él deseaba, la impresión póstuma de sus cartas y el relato de viaje también lo emparenta con la propaganda jesuita mediante la actualización de uno de sus mayores iconos con el llamado Francisco Javier sudamericano. De hecho, el investigador Dietrich Briesemeister nos recuerda la promoción que hubo en las décadas de 1740-1760 sobre la posible beatificación de Mayr (2007: 359). A ésta hay que añadirle otra campaña que culminó con la declaración de Francisco Javier como el Santo Patrono de Oriente en 1748 (González Magaña 2007: 120).

La obra póstuma de 1747 (*Neu-aufgerichteter Americanischer Mayerhof*, 1747) incorpora 5 retratos de Dominik Mayr. Los textos de 2 de ellos (figura 51) señalan el olor de santidad con el que murió. A los dos años de su deceso se abrió su tumba y hallaron al cadáver “*integrum, flexible, et recenti sanguine manans*”.

---

<sup>154</sup> También en julio de 1727, Mayr escribe a su hermano, regidor de Constanza, notificándole de su buen estado de salud y de espíritu, “enviándoles cada día mi bendición sacerdotal desde América hasta Europa. Espero que en cambio allá se acuerden de mí y de mis intenciones en estas bárbaras soledades, a fin de que no me vea privado del cielo, después de haber enviado a tantos a él” (1969d: 375).



Figura 51. P. Dominicus Mayr (*Terra Amazonum* 2002: 233 y 235)

En estos retratos ideales (*versus verae efigies*) se despliega el repertorio iconográfico tradicional (cruz, bautizo, redención, pirámide-perfección, palmera, montañas, fortificación-reducción) para la alabanza de cualquier misionero que deja su nación para adentrarse a tierra de infieles con riesgo –pero también con ánimo de perder la vida.<sup>155</sup> A través de la red de comunicación jesuita circularon los viajeros que iban a sus destinos misionales y después de su ministerio la misma los llevaba de vuelta, no como individuos sino como vidas ejemplares que promovían la retroalimentación del empeño en Ultramar. Fue en la fuerza de voluntad y en el convencimiento de estos jesuitas que llegaban a los

<sup>155</sup> Al respecto, véase la “Tipología iconográfica de San Francisco Javier” de Gabriela Torres Olleta en *Redes iconográficas* (2009: 415-50), así como las ilustraciones en el mismo libro que pudieron haber servido de inspiración para estos retratos de Dominik Mayr (2009: 558 y 622).

Llanos donde yacen los cimientos del máximo esplendor de la Misión de Moxos durante el primer tercio del siglo XVIII.

## 6.4 El Procurador Castillo: mercados en conflicto

Sobre los procuradores jesuitas ya hemos hablado lo suficiente en las secciones sobre economía religiosa de la Compañía (“Capítulo 2”) y el patrocinio y producción de la Misión de Moxos (“Capítulo 4”). Por tanto, pasamos directamente al estudio del caso referente al procurador limeño, el P. Felipe (Phelipe) del Castillo. La detención en Cartagena de Indias de su expedición a inicios de 1737 nos traslada al ámbito jurídico en el que la Compañía destinó a sus especialistas a favor de las preciadas misiones de la Provincia del Perú. El evento generó una peculiar polémica de la que conservamos documentos con los que es posible realizar un esbozo del asunto en términos jurídicos y económicos.

La información biografía y bibliográfica sobre Castillo es realmente escasa. Fue elegido procurador a Roma en la congregación provincial peruana de diciembre de 1726 (Guglieri Navarro 1966: xli). No sabemos en qué año viajó a Europa, aunque la siguiente noticia lo ubica en Madrid en octubre de 1734 cuando “se concedió licencia al Padre Phelipe del Castillo, Procurador General por su Provincia del Perú de la Compañía de Jesvs, para conducir una Mission de Jesuitas à aquel Reyno, con sus libros, matalotaje, avio, &c.” (Altamirano 1737: 3r).

Es a partir de este momento cuando podemos dilucidar el paso de Castillo por el Instituto (figura 52). Dichas concesiones o licencias se expedían en el Consejo de Indias donde se daban cita el procurador de Corte y los procuradores generales de las provincias americanas para obtener el primer requisito de las expediciones hacia Indias. Los procuradores provinciales llegaban a la sede cortesana después de haber asistido a las congregaciones generales que se celebraban cada tres años en Roma (Mörner 1953: 2 y 6). Una vez otorgada la concesión se dirigían al Hospicio del Puerto de Santa María en Cádiz (en funciones desde 1717), donde eran recibidos por el procurador general de Indias con quien concretaban la planeación del viaje.



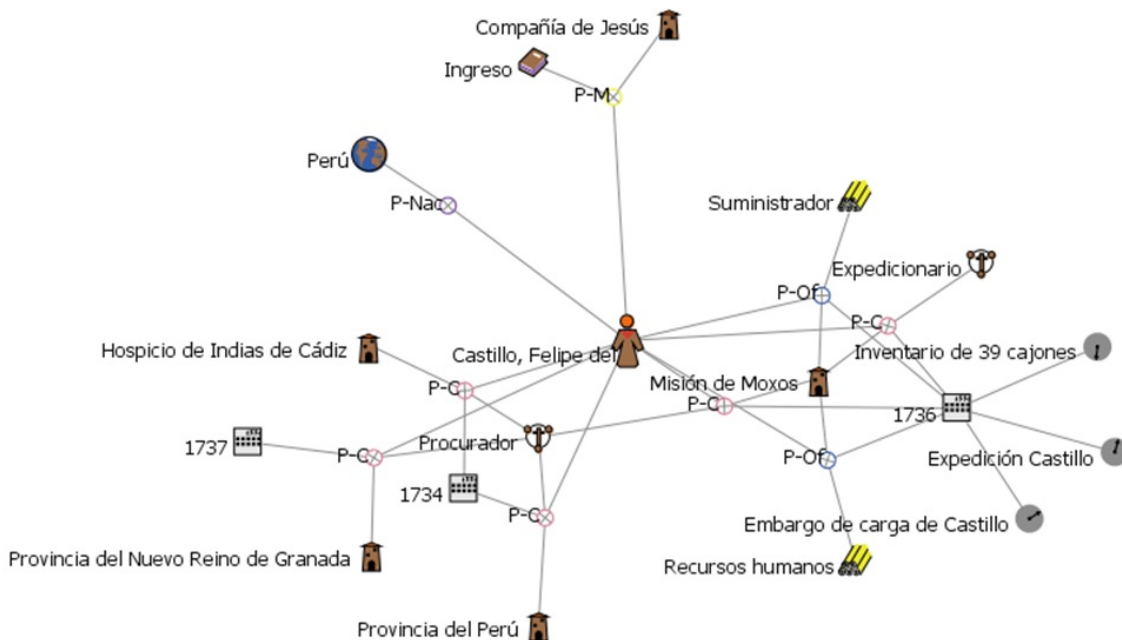


Figura 52. Red personal de Felipe del Castillo

El Procurador de Corte, el P. Carlos Roldán y el de Indias, el P. Francisco Castañeda fueron quienes auxiliaron, respectivamente, a Castillo. Sin embargo, su expedición no tuvo el éxito acostumbrado de las travesías transatlánticas de la Compañía, ya que el envío directo de suministros y de recursos humanos de Cádiz hacia Moxos se vio interrumpido en Cartagena de Indias. Del percance tenemos noticia por un ir y venir de acusaciones y defensas jurídicas en el que el Procurador Provincial y de las Misiones se vio envuelto durante casi 10 años.<sup>156</sup>

Según la patente de salida de la Casa de Contratación, archivada en el AGI y en la sección de “Jesuitas” del AHN de Madrid, un total de 21 miembros de la Compañía se embarcaron bajo la supervisión de Felipe del Castillo el 6 de julio de 1736 (Galán 1995:

<sup>156</sup> En la *Bibliotheca Boliviana Antiqua: impresos coloniales (1534-1825)*, Josep Barnadas cataloga las piezas “del pleito puesto por la Compañía de Jesús contra la incautación que la aduana de Cartagena de Indias hizo de las mercancías que el procurador peruano traía de Europa para la Misión de Mojos” (2008: 275, 733, 741-42 y 754).

316). De los cuales 8 llegaron hasta Moxos.<sup>157</sup> El maestre Agustín Fernández de Lara iba al mando de la fragata de Nuestra Señora del Buen Aire y San Francisco, que salió de Cádiz e iba con registro al Puerto de Santiago de Cuba. Así se lee en la *Defensa jurídica, en que se manifiesta la nulidad, è injusticia, con que procedieron el Governador, y oficiales reales de Cartagena, en los autos, que formaron contra el Padre Phelipe del Castillo, procurador general por su provincia del Perú*, escrita por el P. Pedro Ignacio Altamirano (1737: 3r).<sup>158</sup>

Las vicisitudes del viaje durante la Carrera de Indias eran de varias índoles: carenado del buque, matalotaje, carga-descarga de mercancía y compra-venta de más productos. El objetivo mercantil de la empresa orillaba a estadías obligatoria en varios puertos, como en Canarias, Panamá y en La Habana. Así, el promedio de viaje de entre 6 y 8 semanas podía alargarse a todo un año.<sup>159</sup> Podemos decir que la fragata donde iba nuestro Procurador navegó con premura y no vislumbraba nada anormal. Entonces, ¿qué originó el decomiso? Todo parece indicar que esta expedición se encuentra al final de una cadena de acontecimientos previos.

La compra por encargo en vez de la adquisición comercial de objetos europeos disponibles en América reducía el costo de los productos. Además del mejor precio sin intermediarios los procuradores jesuitas gozaban de exención de impuestos, siempre y cuando los bienes pasaran como materiales para suministro de las misiones. El Consejo de Indias sabía que aquel privilegio daba pie para numerosas irregularidades, contrarias a

---

<sup>157</sup> Extranjeros: Athanasio Theodori, natural de San Cesario di Leche, en Nápoles; y Juan Francisco Bravo (John Brand), de County Wicklow, Irlanda. Españoles: Bartolomé Bravo, de Jaén; Claudio José Fernández, de Cádiz; Gaspar Frances, de Valencia; Feliciano Gutiérrez, de Alija del Infantado en León; Ramón Laynes, de Lerín en Navarra; y Juan Rodríguez, de Jerez de la Frontera, futuro procurador de misión.

<sup>158</sup> Altamirano nació en Málaga en 1693; entró a la Compañía en Sevilla (Provincia de Andalucía) en 1708; 10 años después obtuvo el sacerdocio en la capital de la Nueva España (Provincia Mexicana). Fundó el Colegio de la Habana en Cuba en 1719. De vuelta en México enseñó filosofía en el Colegio del Espíritu Santo en Puebla, en donde también profesó sus últimos votos en agosto de 1726. Fue electo procurador provincial de México en 1736 y viajó hacia Cádiz en donde quizá conoció a Felipe del Castillo. En 1738 presentó en Madrid una *Defensa canónica y real por las Provincias de la Compañía de Jesús de la Nueva España y Filipinas*. De 1742 a 1756 fue procurador general de Indias; la noticia de expulsión le llegó en el Colegio de Córdoba (Andalucía) y murió en el destierro en 1770 en Rimini, Italia (*DHCJ* 1: 85).

<sup>159</sup> Véase la monografía de Manuel Bustos Rodríguez sobre el papel de Cádiz en el sistema Atlántico, sobre todo el capítulo dedicado a las rutas y tiempos (2005: 60-69).

los intereses de la Real Hacienda. Ante todo, el envío de mercancías y las concesiones seguía apoyado en la ley.

Agustín Galán informa que en 1733 “se había introducido un nuevo trámite que consistía en fijar anualmente el número de religiosos que estaban sujetos a cada casa o colegio para conocer así las necesidades de cada uno de ellos”, pero ni en Cádiz ni en las Indias se practicó aquella asignación. El “Informe de la Administración de la Aduana de Cádiz” es contundente y advierte “que sino se les contubiese en parte, lo mas crecido del comercio se traficaría en cabeza de estos religiosos y por consecuencia el Herario no tendría el equivalente para lo preciso y en estos Padres se hallaría lo superfluo” (Galán 1995: 102). En medio de este clima de tensiones, nada alentador para la Compañía, el Procurador Castillo salía a la mar desde Andalucía.

Su fragata llegó a Cuba el 20 de agosto de 1736. Castillo llevaba órdenes para que lo asistieran los oficiales de los puertos reales, por lo que el maestre Fernández dirigió la nave a Portobelo (Panamá). En su camino se detuvieron en el “Castillo de Boca Chica, cercano a Cartagena” y ese día, 4 de diciembre, “se proveyó Auto por el Gobernador, y Oficiales Reales de aquella Ciudad, en que mandaron se pasase hacer reconocimiento de la Fragata” y se puso en guarda (Altamirano 1737: 3v). Al llegar a Cartagena, los oficiales reales procedieron con la descarga, apertura y reconocimiento habitual de la carga. El resto de la expedición fue atendido por los miembros del Colegio de la Compañía en el puerto. El 9 de febrero de 1737 el gobernador y los oficiales reales de Cartagena de Indias pronunciaron una sentencia en contra del Procurador Provincial del Perú. En ella se autorizaba la incautación de 60 cajones que el Padre traía de Europa con destino a la Misión de Moxos, en donde también ocupaba el cargo de procurador.

De ese mismo día (9 de febrero) es la *Glosa del Padre Felipe del Castillo de la Compañía de Jesús... al auto y sentencia fulminados en su causa por los Señores Gobernador Don Antonio de Salas y oficiales Reales de Cartagena Don Sebastián de Iglesias y Don Antonio Navarro*. En los 6 folios –sin datos de impresión ni portada– Castillo acusa “las manifiestas injurias, y notorias violencias padecidas” (1737: 1r) y afirma que “no se me esconden a mi los verdaderos motivos, no hallada en la Carga del

Capitan la cargazon, que se esperaba, y no persuadida la temeridad de algunos, à que la mia no hacia sombra à carga de otros incurra en fraude” (1737: 1v). La acusación es sencilla y directa, las causas son la competencia y envidia: “por muchissimos títulos sobradamente expuestos, de exempcion, posesión, licencia, costumbre, y paridad de las pacas” (1737: 2r).

Según los despachos oficiales en Cartagena, la carga servía para introducir “la violencia... para los Moxos, y también para toda la Provincia, y sus Colegios” (Castillo 1737: 2r). El Procurador denuncia el exceso, siendo la mercancía “efectos, que pueden servir para el Culto Divino... que no exceden el numero de sus Despachos” de salida (2v) y prosigue con el cálculo de los cajones. Los “418 cajones” de libros fueron “vistos por el Santo Tribunal” (5r). Sin embargo, la *Glosa* presenta irregularidades. Castillo justifica que si hay repetición en el número de registro “no està al defecto de la repeticion en averle rotulado dos Cajones con vn mismo numero, sino en aver pasado dos veces un mismo Cajon al Registro” (5v). Durante la confiscación también hubo anomalías del otro bando. Castillo escribe que han desaparecido “un Cajon de medicamentos. Debe pagarmelo quien fuere causa de su falta”, “98 Cajones de libros” y “treinta y ocho Cajones de Mercerias, y otros efectos”. El Procurador arremete contra el supuesto “buen deseo de los Señores Juezes, que an querido regalarme” y les pide que le den lo que los despachos le conceden “y no me obliguen con sus generosidades” (1737 6r). Suponemos los efectos de este documento y sus acusaciones tan abiertas.

La carga valuada en más de 20 mil pesos iba libre de impuesto y consistía en distintos productos provenientes de Nápoles, Roma, Flandes, Bohemia, etc. El inventario del envío quedó documentado en siete despachos emitidos entre los meses de abril y julio de 1736 en Cádiz. La remesa conforma una de los mayores registradas por la Casa de la Contratación. Veamos:

24 cajoncillos de letra de imprenta, 36 cajones en géneros de botica y medicina, 418 de libros registrados y con pases de la Inquisición, 250 cajones rotulados con altarines, cruces, reliquias, arañas o lamparines, marcos con pinturas sagradas, cristal, madera y bronce dorado, vidrios y espejos, mallas y frontales, hacheros y blandones grandes de cobre plateado, ornamentos de brocado hechos ya y 10 cortes de telas varias, manteles, badanas prensadas y pintadas, algún lienzo y encajes para

albas, sobrepellices, unas cabezas para bultos de madera, 214 niños de cera, un reloj mediano y 3 chicos, mapas y estampas, cristos y medallas, estuches, abalorios, cuchillos, alfileres, agujas, trompetas, clarines, campanillas, cascabeles, libros etc., 12 balones de papel, 13 marquetas de Zara doble, 155 quintales de hierro, 80 de bruto y 75 de vergajón, con instrumentos de herrería, 50 quintales de Acero mas 18 cajas, 3 baules y 16 petacas en que se incluyen ropa blanca y de color y papeles de la misión. (Castillo 1737: 5r-6v, Galán 1995: 103)

Si comparamos esto con la descripción de los despachos oficiales de la “Carta del P. Phelipe del Castillo al Sr. Presidente” en Cádiz (25 de abril de 1736) veremos anomalías: 266 cajas de libros revisadas por la Inquisición, premios para los estudiantes indios, papeles, una multitud de medallas e imágenes sacras, chaquiras, camas, cuchillos, hachas con sus fundas, agujas, anzuelos y otras pequeñeces para la atracción de gentiles y neófitos (Block 1980b: 167).

Como ya dijimos, el apoyo oficial a Felipe del Castillo corrió a cargo del P. Pedro Ignacio Altamirano. La *Defensa jurídica*, escrita en noviembre de 1737, no tiene datos de impresión (figura 53) y está dividida argumentalmente en tres puntos, en los que el jurista probará “la nulidad, con que obraron dichos Jueces”, hará “patente la injusticia de dicha Sentencia, cotejando los generos comissados con los Despachos” y, finalmente, fundará “en derecho, como aun, en el caso negado, que los generos comissados... se deben restituir à la parte de la Mission en el caso presente, como también 294 y mas pesos, de los bienes comissados” (4v).<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> Véase la contribución jesuita al desarrollo de las ciencias jurídicas (*DHCJ* 2: 1085-96).

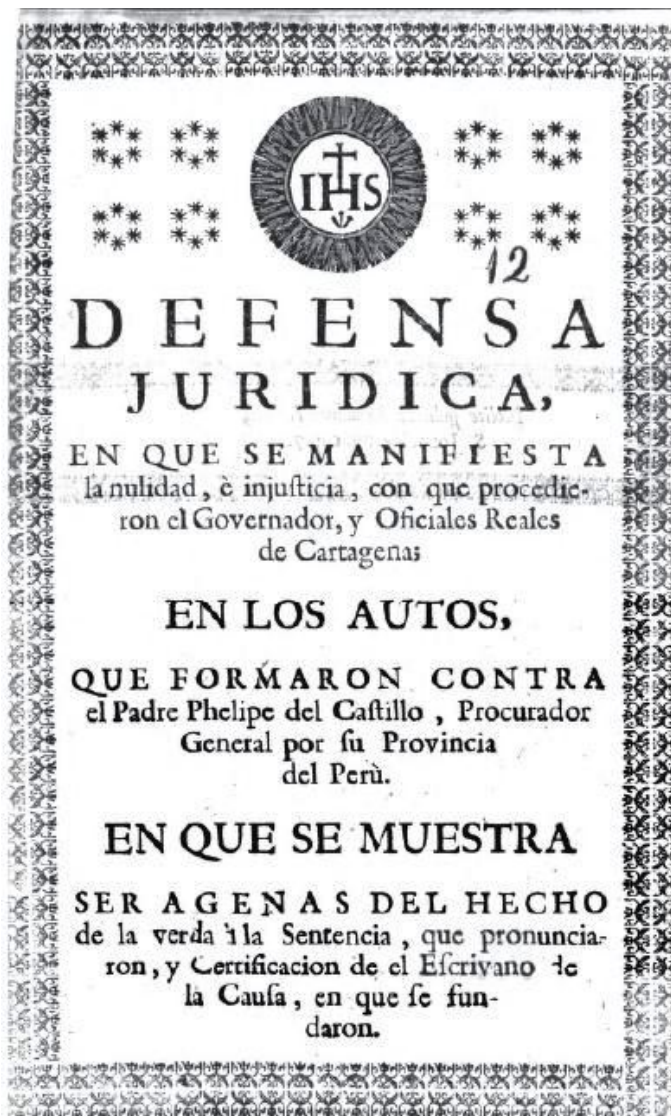


Figura 53. Portada del documento legal de Pedro I. Altamirano

Los 23 folios conforman un alegato dirigido a Felipe V que intenta demostrar que las causas del decomiso son ajenas del hecho de la verdad. La *Defensa* es un texto jurídico que cita a las autoridades de la materia, su estilo es moderado y tiene una disposición certera en contra de las causas de los oficiales de Cartagena, a quien no se les ataca sino se les comprende, ya que “no es nuevo, ni raro caso el que los Jueces yerren, se apasionen, y procedan con nulidades, è injusticias notorias, como supone el derecho, prescribiendo el remedio para estos desordenes, y excessos” (Altamirano 1737: 2r).

Punto por punto, la *Defensa* de Altamirano va asentando razones y alcanzando sus cometidos. La precipitación, capricho y poca reflexión para el dictamen de la sentencia

son principio de su anulación (1737: 5r-7r). Las licencias obtenidas en Madrid y Cádiz hacían que el acto en Cartagena estuviera en contra del propio Consejo de Indias, instituciones dependientes de una misma instancia imperial (1737: 10v-13r). Sobre la restitución de lo incautado, Altamirano expresa que es un punto “ocioso; porque habiéndose manifestado con urgentísimas pruebas la nulidad... parece del todo inútil el asunto propuesto” (1737: 16v).

Sin embargo, al año siguiente Altamirano reiteró la nulidad de la sentencia y afirmaba “por su Religión” que “se ve precisado de su obligación a instar de nuevo”. Después del manifiesto de marras denuncia los “autos mal entendidos, y efectos injustamente comissados, en la sentencia fulminada contra el Procurador General de la Provincia de Lima”. La máxima argumentación del jesuita es asegurar que al no revocar la sentencia, el rey y toda su autoridad “perpetúan agravios e injusticias manifiestas en contravención de los Derechos Humano y Divino” (Barnadas 2008: 741-42).

Para 1740 el pleito aún no se resolvía y sabemos que la carga nunca fue restituida en su totalidad. Como se ve, el contenido secular y económico formaban un todo con los argumentos jurídicos, espirituales y religiosos. El embargo en la aduana dio un toque de alerta sobre el incumplimiento de ciertos trámites, pero en realidad el pleito denunciaba la inconformidad sobre los derechos que poseía la Compañía, como bien lo reconoció el propio Castillo, y lo que esto acarrearía para el comercio virreinal.

El volumen y descripción del embarque que el Procurador no logró pasar hacia la Provincia del Perú nos muestra el tipo de productos que viajaba en las expediciones de la Compañía. En contraste con el énfasis dado “to the zeal and resourcefulness of individual priests in the foundation and maintenance of missions, the Moxos experience suggests the critical importance of material in the reduction process” (Block 1980b: 167). Si Marbán pedía apoyo económico a sus superiores y al Virrey para comprar cuchillos y chaquiras para agasajar a los indios y echar a andar la empresa; la mercancía declarada por el procurador de Indias en Cádiz, más de 40 años después, sigue dando primacía a la cultura material y de consumo en el área misional. De las 200 expediciones jesuitas de las que hay registro hay 24 localidades de destino final (Galán 1995: 199-352), que en su

mayoría llevan el nombre de una provincia (Paraguay, México, Filipinas-Marianas, Nuevo Reino de Granada y Perú) o de algún centro urbano (Lima, Santa Cruz de la Sierra, Tucumán, Quito, Santa Fe, Río de la Plata). Son de notar las 7 expediciones ocurridas entre 1717 y 1763 que van directo desde Cádiz hacia la Misión Moxos.<sup>161</sup>

Más que una oposición entre centro y periferia –que además parece no existir durante todo el ministerio en Moxos–, la expedición del Procurador Castillo demuestra una conexión entre nodos centrales y fijos relativamente bien comunicados. Estas dependencias comparten información, participan en el auxilio una de la otra (Misión de Moxos, Corte en Madrid, Hospicio en Cádiz, oficinas centrales en Roma, Provincia Mexicana, la del Nuevo Reino de Granada y la del Perú), y entran en contacto, en este caso para arremeter contra otro sistema judicial y de comercio. Además, la perspectiva global y local asumida por el propio procurador al servicio de la Misión de Moxos, pero también de la Provincia del Perú, permite reflexionar sobre la doctrina de la salvación como razón jurídica, mecanismo económico y tecnología religiosa.

Sabemos que el procurador representa el nodo central del sistema administrativo y que por su movilidad a través de la red comercial de la Compañía es el encargado del comercio de exportación, de la evasión de los elevados precios de los comerciantes limeños y de la incorporación de los bienes jesuitas en el sistema mercantil civil. Es lógico pensar que cuando uno de ellos necesita ayuda se levanten las voces desde varias provincias.

A diez años del pleito en Cartagena, el H. Esteban Troconis, natural de Cusco, fue nominado en 1747 para ocupar el cargo de procurador de Misión con las funciones de supervisar el tráfico de mercancías y de dinero desde y hacia Moxos, así como de servir de enlace entre las reducciones y la administración en Lima. El suministro de bienes e inyección de capital continuó funcionando y el sistema económico jesuita se repuso rápidamente del incidente de Castillo. Llegamos al punto en donde es válido cuestionar el por qué de estos subsidios periódicos y regulados por la Provincia. ¿Por qué el rol de

---

<sup>161</sup> Otros destinos misionales con un solo envío son Orinoco, Juli, Nayarit y Maynas; y con dos, Marañón.



procurador pudo ser compartido entre diferentes casas cuando las *Constituciones* estipulan claramente un manejo administrativo propio para cada unidad?<sup>162</sup>

Una auditoría interna registra, entre junio de 1747 y mayo del 51, los desembolsos de Moxos que contaba en ese momento con 21 reducciones y 50 Padres y Hermanos.<sup>163</sup> El rubro sobre necesidades de sacerdotes e indios suma casi 14.000 pesos. Entre los gastos también figuran los viáticos para dos especialistas y dos Padres enviados a Europa; es decir, el Procurador encargado de realizar la compra de bienes europeos para su importación y el representante de la Provincia Peruana en la Congregación General de 1748 en Roma, auspiciados por la Misión de Moxos. En este último caso, los gastos pudieron haber sido solventados sin dificultad por la Provincia quien optaba por el suministro directo de capital a las reducciones y el logro indirecto de que sus misiones lucieran en el ámbito internacional como patrocinadoras de los representantes peruanos en Roma, tal y como lo hacía la Provincia de Paraguay.

Lo que es cierto es que en este sistema de gestión de capitales en donde a cada casa se le asignaba un presupuesto para su funcionamiento, hubo colegios que invirtieron tiempo, dinero y esfuerzo para la manutención de otras posesiones de la Compañía a gran distancia de su centro de administración. Parece ser que un texto normativo tan temprano como la *Constituciones*, no contemplaba la posible competencia y cuestiones de orgullo entre las Provincias.

---

<sup>162</sup> En “De lo que toca a los Colegios cuanto a lo material de ellos”, está escrito que la “posesión de los Colegios con lo temporal que a ellos toca, tomará la Compañía, poniendo Rector que para ello tendrá más apropiado talento. El cual tomará cargo de conservar y administrar las cosas temporales de ellos, proveyendo a las necesidades, así del edificio material, como de los escolares que están en los Colegios”. Con la renta pueden “expendir en todos los que hacen provecho a los tales Colegios, así como cuando algunos hubiere administradores, predicadores, lectores, confesores, visitadores, y otros profesos o personas símiles, que atienden al tal provecho espiritual o temporal de los tales Colegios”, pero no hay indicaciones sobre patrocinio, capital o humano, a otro tipo de residencia (170-73).

<sup>163</sup> “Resumen de la procuradoría de las misiones de Moxos, 1747-1751”, consultado por David Block en el Archivo de Límites del Perú, Lima (1994: 66). En las mismas fechas el P. Larreta reporta los gastos hechos en 1748 donde incluye a los jesuitas “distribuidos por sus reducciones... dos sacerdotes y dos coadjutores que cuidan de dos haciendas pertenecientes a las misiones” (1900: 140).

## Conclusiones

El objetivo del estudio era demostrar la conexión y funcionamiento en red de la Misión de Moxos en la actual Bolivia dentro del aparato de gobierno de la antigua Compañía de Jesús. El marco cronológico de los años más fértiles de la cultura misional y, por ende, el de su red de comunicación, es de un siglo; va desde la entrada del H. Juan de Soto y el P. Bermudo en 1667, la fundación de la primera reducción en 1682 por el P. Pedro Marbán, hasta el último tercio del siglo XVIII con el cierre de operaciones definitivo a finales de 1767, cuando los hijos de Ignacio administraban 17 reducciones pobladas por cerca de 20 mil neófitos. La red de comunicación es el soporte por donde los jesuitas creaban nexos entre ellos, sus fieles y sus prácticas.

Las tres vertientes repasadas en el “Capítulo 1” –Humanidades Digitales, teoría de la comunicación y redes sociales y contexto histórico– cumplieron la función de introito que fue necesario para contextualizar el tema y objetivos del trabajo. Una metodología en plena formación tiene como base un armazón teórico proveniente de las Ciencias Sociales y fue aplicado en un periodo histórico del que conservamos los documentos suficientes como para reconstruir y modelar los lazos comunicativos de una organización con injerencia en varios puntos de los dominios hispánicos a inicios de la era moderna.

En la sociedad red la conexión entre todos los tipos de nodos, a pesar de las limitaciones humanas respecto al ecosistema y avance tecnológico, permite la distribución de la información y de una ideología en común. La comunicación determina el devenir cotidiano; sus medios son tangibles a través de recursos accesibles para cada uno de sus individuos, quienes experimentan de forma auto-reflexiva con la construcción de la identidad y la imagen personal al proyectarse en otro medio. La multiplicidad de las formas o registros que adoptan dichos medios y la velocidad con las que son transmitidos, hacen que la comunicación dictamine la vida diaria y provea la materia prima con la que la construcción de una imagen del ‘yo’, se convierta en un proyecto colectivo de un ‘nosotros’.

También en el capítulo inicial mencionamos que la explotación de la red de comercio atlántico está en función de un axioma que Pedro Rueda Ramírez enuncia de la siguiente

forma: “cuantos más conocidos y cuanto mejor situados en la sociedad colonial, el autor tendrá mejores oportunidades para la redistribución y venta en destino” (2005: 161). La búsqueda del lector y de las ganancias descansaba entonces, en la interconectividad de cada parte involucrada durante el largo proceso de distribución de impresos en la carrera de Indias. Así, la producción y circulación de documentos impresos estableció los protocolos culturales para el entendimiento de lectores interconectados a través de la lectura, de prácticas que garantizaban la conservación del documento y de una red de libros que facilitaba su adquisición y movimiento.

El texto, como objeto físico maniobrable y que no puede existir fuera de su forma material, requiere de cuidados para su propagación. Desde su gestación y durante todo el proceso de difusión intervienen una multitud de agentes con habilidades específicas: autor, calígrafo, impresor, patrón o mecenas, distribuidor o librero, autoridades políticas y eclesiásticas (censores), vendedor y, finalmente, el ávido lector. En tiempos de Reforma y su contraparte romana, protestantes y católicos compitieron por el control de los medios de producción y difusión del documento y, a través del material impreso, por sus seguidores y sus creencias.

La mecanización de la imprenta creó un contexto donde la escritura alfabética y la competencia para su decodificación eran pieza clave para mantener la organización y vínculos entre miembros geográficamente dispersos y en constante movimiento. No sólo personas, sino también textos trazan patrones de interacción y cambian el curso de sociedades y culturas. Si la extensión del territorio y la diversidad de civilizaciones en la Monarquía Hispánica ponen en riesgo el sentido de unidad y el funcionamiento de la red de comunicación, entonces el nivel de descripción en los mismos registros y la frecuencia con que éstos se emiten, aumentan.

En este contexto la Compañía de Jesús formaba intelectualmente a sus operarios a través de la *Ratio studiorum*, que permitía la especialización de cada uno (predicación, administración-comercio, lingüística, enseñanza); mientras que la *Formula scribendi* regulaba el sistema de comunicación mediante normas oficiales que son en sí una forma de gestión del conocimiento o de catalogación practicada por los jesuitas donde se

especifica qué es lo que se expone –según su importancia– y qué se oculta. La Sociedad de Jesús destaca sobre otro tipo de organizaciones, ya que ellos mismos controlan todo el proceso educativo y administrativo de su Orden.

Si el pensamiento católico-teológico resistió los embates reformistas se debe no sólo a la necesidad de un proceder dirigido a la incertidumbre en un ambiente de opuestos equiparables (leyes, obligaciones, latitudes o lealtades), sino a su adaptación a otros géneros literarios de mayor alcance. La búsqueda de nuevos modelos morales afrontó la variedad de posibles ecosistemas y contextos culturales en donde los sacerdotes jesuitas ofrecían sus ministerios. Los escenarios de sus crónicas y epístolas esbozan espacios narrativos donde los personajes, a base de prueba y error, exploran esos mundos sobre los que han puesto pie y cruz. Las normas cristianas de comportamiento sirven como punto de referencia para calibrar actitudes y ocasiones. La solución de las cartas *annuas* multiplica instancias con las que el religioso adquiere recursos mentales para evaluar la aleatoriedad del caso y responder a su incertidumbre. De paso, la lectura de un público externo a la Compañía también podía generar favores políticos o económicos. Como instrumento de poder, la labor misional absorbe mentalidades y estados morales que se encuentran al margen y quedan incluidos dentro de patrones cristianos. El programa educativo jesuita promueve dichos estándares a través de la síntesis de lo absoluto divino y del libre albedrío. La interacción de cada casa con su sociedad se da también en la escritura, que entre propaganda, conteo y ficción tocaba cuestiones morales y delineaba el sendero a la salvación. La participación del público lector aseguraba que el modelo moral y el ejercicio de gestión fueran producto del consentimiento.

Las acciones para llevar a cabo el ejercicio de gobierno de la Sociedad de Jesús en los Llanos de Moxos son el resultado del trabajo de sus principales actores, es decir, indígenas reducidos y miembros de la Compañía. La producción escrita de los misioneros da cuenta de la geografía americana, al tiempo que convierte la experiencia del autor en conocimiento reutilizable para toda la Compañía y sus fieles. La comunicación entre sus casas tiene como sostén la religiosidad fiel a la curia romana –punto geográfico de encuentro, acopio y distribución– y la jerarquía política-espiritual propia del Instituto. La religión para los jesuitas rige la vida económica y regula las relaciones diarias según el

orden político de cada reino. La cosmovisión del jesuita también configura a un ‘otro’ que hay que evangelizar, sobre el que se diseñaba un plan para convertirlo y al que se le incluye en el proceso de salvación, pero que también tenía la habilidad para discriminar ese proyecto y consumir el contenido que más se acoplaba con su personalidad y la de los suyos.

Es posible afirmar que la comunicación fluvial prehispánica en la cuenca del Beni se consiguió por la excavación y mantenimiento de calzadas artificiales, depósitos de agua o cortes en las corrientes naturales. Las calzadas y canales conectaban entre sí pueblos, ríos, sitios ceremoniales y zonas de cultivo. La tarea de su preservación continuó siendo supervisada por autoridades misionales o municipales, aunque la construcción de los canales es anterior al contacto. En plena época de inundación es relativamente sencillo transportarse sobre el agua, pero cuando la vegetación es muy densa, la temporada inicia o termina, las calzadas, construidas en medio de zanjas a ambos lados, eran las conexiones para recorrerse a pie; mientras que los canales servían para transportar cosecha o materiales para la construcción sobre las canoas. El objetivo principal no eran los viajes largos sino el movimiento, provisión y una voluntad de mantener comunicación entre distintas comunidades.

El éxito en Moxos tiene su raíz en las condiciones culturales de los grupos que habitaban la planicie amazónica antes de la llegada de los Padres. Las diferentes y fallidas entradas de los conquistadores a los Llanos finalizan durante la llamada *Pax Jesuitica* alrededor de 1670; es decir, con la presencia permanente de los Padres de la Compañía en las mismas zonas cercanas a Santa Cruz de la Sierra dependientes de la Audiencia de Charcas. El empeño de los primeros misioneros se convirtió en una obsesión por dar cuenta de sus avances y actividades; lo cual refleja una preocupación por evaluar las posibilidades y hacer propaganda de las misiones en tierras altas. Los registros de los misioneros jesuitas configuraron en papel una imagen literaria de la vida y población indígena, la cual justifica su labor –primero como supuestos civilizadores y luego como promotores de un nuevo orden social.

Durante el siglo jesuita florecieron complejos arquitectónicos denominados comúnmente misiones de Moxos, a pesar de que la extensión geográfica de los asentamientos alcanzó a otras etnias de igual importancia como los baure, mobima, itonama, cayubaba y canichana. El programa simbólico-religioso adquiere mayor sentido al contemplar la dimensión industrial de las reducciones, en donde el espacio misional aseguraba una mayor eficiencia productiva, ya que los complejos urbanos sostenían a la población, Padres y neófitos, en una prosperidad sustentable.

Los complejos urbanos misionales como centros productores tienen su justificación en que, primero, los indígenas seguían siendo poseedores de la tierra, eran gobernados por sus propios líderes del cabildo y supieron adaptar sus formas tradicionales de elaboración a los usos europeos, lo cual suministraba a las misiones de fuerza de trabajo de gran esmero. Y segundo, los misioneros y su corporación religiosa echaron a andar una infraestructura europea con habilidad para el manejo financiero y grandes infusiones de capital obtenido por la Provincia Jesuítica del Perú en el virreinato homónimo. Es de subrayar el control de mando completamente americano realizado en Lima, desde donde el Provincial designaba al superior de Moxos, en su gran mayoría, naturales del Virreinato Peruano. En este sentido, la cultura misional es el antecedente a los proyectos de gobiernos autónomos y a las ideas de independencia.

La actividad económica misional sólo fue posible con la integración de la periferia al sistema mercantilista global. Su industria mantuvo lazos financieros con los grandes centros urbanos en las tierras altas del Perú (Potosí, Cochabamba, La Paz, La Plata-Sucre, Cusco y Lima) e incluso con la corte madrileña, el Consejo de Indias y los puertos de salida y entrada hacia las Indias Occidentales (Sevilla, Cádiz y Cartagena de Indias). Las cantidades invertidas, los gastos de las reducciones y los subsidios dados por los superiores, son testimonio del valor que tenía Moxos en las actividades jesuíticas en el Perú. Las ganancias de la gestión empresarial urbana dieron frutos en el proyecto misional en la frontera.

Además de estos vínculos institucionales entre provincias, asistencias, audiencias, arzobispados, casas y colegios, de los que tenemos registro por medio de una nutrida

colección epistolaria y de documentos legales, no hay que descartar la comunicación personal entre indígenas, criollos y europeos en los Llanos, así como en Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra, puntos de engarce para misioneros y tratos económicos. En contraste con el énfasis tradicional dado al celo o a la inventiva individual de los Padres respecto a la fundación y mantenimiento de posesiones, la experiencia de Moxos sugiere una importancia crítica a la labor en red y a la cultura material como sustento del proceso misional.

El análisis de redes sociales tiene como punto de partida la premisa de que la vida social se genera principalmente por las asociaciones y los patrones formados por éstas. Las conexiones entre agentes o las coincidencias espacio-temporales son evidentes a partir de la reconstrucción de eventos específicos que los misioneros relatan. Los grafos, conjunto de vértices que están vinculados por uno o más tipos de relaciones, han permitido visualizar distintos acomodos según las conexiones que sostienen la organización de la Compañía.

La investigación utiliza una herramienta digital que modela las asociaciones entre agentes, su formación, cargos, oficios, producción escrita, y lugares y fechas. A partir de estos datos, proporcionados por el *Catálogo* de Javier Matienzo, ha sido posible proyectar varios grafos que muestran una red social densamente conectada entre los misioneros e instituciones dependientes de la Compañía con localizaciones específicas que cubren gran parte de los territorios americano y europeo, pero también entre los Padres y los neófitos que poblaron las misiones. La modelación trasciende las propiedades de los individuos, da una idea del uso y reutilización del conocimiento y permite explorar un fenómeno social que sentó las bases de las relaciones interpersonales de los pueblos americanos.

Los grafos ofrecen una nueva perspectiva para pensar la organización global de la Compañía, las misiones en una localidad específica y las relaciones de los agentes que las poblaron (Padres e indígenas). En la red cultural de Moxos existe un alto grado de agrupación alrededor de documentos escritos; son estas obras las que permiten vincular al agente con una serie de referencias simbólicas (lugares y personas) que validan las prácticas misionales del día a día.

Los estudios de caso verifican la interpretación de los grafos. El *Arte de la lengua moxa*, como repositorio de conocimiento, recorrió la red en la escala temporal y promovió la interrelación entre las misiones. La crónica del martirio del P. Barace fue un evento que participó en el mercado mundial de lectores los cuales incluyeron en su geografía simbólica los lejanos Llanos de Moxos. Los novicios miembros de la Compañía disfrutaban de los martirologios y se aventuraban hacia las Indias. Dominik Mayr es ejemplo del empeño puesto por las provincias extranjeras que aportaron misioneros a la América española. El pleito jurídico del Procurador Felipe del Castillo muestra la unión entre dependientes de la Sociedad que reclaman sus favores y comparten el esfuerzo.

La Compañía halló lo que los exploradores buscaban sin éxito en las mismas latitudes. Las ganancias de El Dorado o el Paitití yacen en sus moradores originales. La supresión de los jesuitas en 1767 desmanteló por completo su red de comunicación. Sin embargo, aunque el exilio de los religiosos marcó el fin de una época, la cultura misional no culminó en ese momento y los indígenas extendieron su apropiación del modelo enseñado por los Padres. De hecho, los cien años que siguieron a la expulsión son el mejor laboratorio para ahondar sobre la permanencia de las misiones, su organización y para demostrar que aunque los jesuitas facilitaron la cultura misional, no fueron los únicos responsables ni los protagonistas.

London, Ontario, julio de 2011.



## Bibliografía

### Fuentes

- Aller, Julián de. “Relación que el P. Julián de Aller de la Compañía de Jesús de la Provincia del Perú y Superior de la nueva Misión de los indios gentiles de las dilatadas tierras de los Mohos.” *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. T. III*. Ed. Rubén Vargas Ugarte. Burgos: Aldecoa, 1964. 155-62.
- Altamirano, Diego Francisco de. *Historia de la misión de los Mojos*. Ed. Manuel Ballivián y Enrique Torres Saldamando. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura. 1979.
- . “Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las misiones de infieles que tiene a su cargo la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesús, en las Provincias de los Mojos.” *Mojos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763*. Ed. Josep Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana. 2005. 67-76.
- Altamirano, Pedro Ignacio. *Defensa jurídica, en que se manifiesta la nulidad, è injusticia, con que procedieron el Governador, y oficiales reales de Cartagena, en los autos, que formaron contra el Padre Phelipe del Castillo, procurador general por su provincia del Perú*. S. imp., 1737.
- “*Annua* de la Compañía de Jesús – Tucumán y Perú – 1596.” *Relaciones geográficas de Indias II*. Ed. Marco Jiménez de la Espada. Madrid: Atlas, 1965. 86-113.
- Argomosa, Manuel Antonio. “Informe de Don Manuel Antonio Argomosa, Governador de Santa Cruz de la Sierra, sobre el estado de las misiones de Mojos y Chiquitos. 6 de Febrero de 1737.” *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Vol. 10.2: Mojos*. Ed. Víctor M. Maurtua. Madrid: Imp. Hijos de M. Hernández, 1906. 49-56.
- Arlet, Stanislaus. “Letter to the General of the Society, Concerning a New Mission in Peru. Sept. 1, 1698.” *Travels of the Jesuits, into Various Parts of the World; Compiled from their Letters*. Vol. 1. Ed. John Lockman. London: John Noon, 1743. 93-101.
- . “Carta del P. Estanislao Arlet, S.J., de la provincia de Bohemia, y misionero entre los indios mojos, al R.P. Tirso González, prepósito general de la Compañía de Jesús, escrita el 1º de septiembre de 1698.” *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Vol. 1. Ed. Mauro Matthei. Santiago: Univ. Católica de Chile, 1969. 234-37.
- Arriaga, José de. “*Annua* de la Provincia del Peru del año de 1596, Lima 24 de agosto 1597.” *Monumenta Peruana VI (1596-1599)*. Ed. Antonio de Egaña. Romae: Institutum Historicum SI, 1974. 276-441.

- “Autos sobre el secuestro del Colegio de la Compañía de Jesús de Oruro, 1768.” *Poblando el cielo de almas: las misiones de Mojos: fuentes documentales (siglo XVIII)*. Eds. Javier Lozano Yalico y Joan Morales Cama. Lima: s. imp., 2007. 109-20.
- Barace, Cipriano. “Copia de la relación que envió el P. Cipriano Barace sobre la conversión de los infieles. Sta. Cruz. 10 sept. 1680.” *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú III*. Ed. Rubén Vargas Ugarte. Burgos: Aldecoa, 1964. 162-68.
- Beingolea, Juan. “Noticia de la Misión de Mojos. 1764.” *Mojos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763*. Ed. Josep Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana, 2005. 167-92.
- “Relación del estado de las misiones de Mojos escrita por el Padre Juan Beingolea S.J. 1768.” *Poblando el cielo de almas: las misiones de Mojos: fuentes documentales (siglo XVIII)*. Eds. Javier Lozano Yalico y Joan Morales Cama. Lima: s. imp., 2007. 121-34.
- Bermudo, José. “Carta del P. José Bermudo al P. Provincial. 26 Jun. 1669.” *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. T. III*. Ed. Rubén Vargas Ugarte. Burgos: Aldecoa, 1964. 173-74.
- Blanco y Crespo, Miguel. *Mapa que comprende las Misiones de Moxos y Chiquitos, marcado el terreno de S.M. Católica que ocupan los portugueses, según las más exactas noticias y observaciones hechas en las dos expediciones de Moxos en 1763 y 1766*. La Plata, 1769. Archivo General de Indias: MP-BUENOS\_AIRES,78.
- Borja, Francisco de. “Instrucción de las cosas que se encargan al Padre Portillo y a los otros Padres que van a las Indias de España en Março 1567.” *Monumenta Peruana I*. Ed. Antonio de Egaña. Roma: Institutum Historicum SI, 1956. 121-24.
- Brabo, Francisco Javier, ed. “Inventarios de los bienes hallados en los pueblos de misiones de la Provincia de Mojos.” *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III*. Madrid: Imp. de M. Rivadeneyra, 1872. 538-628.
- Cabero, Hernando. “Instrucción que dio el P. Hernando Cabero visitador y viceprovincial de esta provincia a los PP. Pedro Marbán y Cipriano Baraze y Ho. Joseph del Castillo q fueron a explorar la misión de los Moxos infieles. Arequipa, 25 de junio de 1674.” Ed. Francisco de Borja Medina. *La Misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Madrid: CSIC, 2005. 231-33.
- “Órdenes e instrucción que hizo el P. Hernando Cavero Provincial de esta Provincia con parecer de los P.P. C.C. de ella para los P.P. de la Misión de los Moxos en 8 de Diciembre de 1676 años.” Ed. Francisco de Borja Medina. *La Misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Madrid: CSIC, 2005. 234-38.

- Campomanes, Pedro R. de. *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*. Eds. Jorge Cejudo y Teófanos Egido. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1977.
- Castillo, Felipe del. *Glosa del Padre Felipe del Castillo de la Compañía de Jesús. Procurador General de la Provincia del Perú y Superior de su misión. Al auto y sentencia fulminados en su causa por los Señores Gobernador Don Antonio de Salas y oficiales Reales de Cartagena Don Sebastián de Iglesias y Don Antonio Navarro, en 9 de Febrero de 1737*. S. imp.
- Castillo, Joseph del. “Relación de la Provincia de Mojos: descripción de la Provincia, ríos y sitios de los pueblos [1674].” *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia. Tomo 1. Las Provincias de Mojos y Chiquitos*. Ed. Manuel Ballivián. La Paz: Ministerio de Colonización y Agricultura, 1906. 294-395.
- Colección general de las providencias hasta aquí tomadas por el Gobierno sobre el estrañamiento y ocupación de temporalidades de los Regulares de la Compañía, que existían en los dominios de S.M. de España, Indias, e Islas Filipinas*. Madrid: Imp. Real de la Gazeta, 1767.
- Constâncio, Francisco Solano. *Historia do Brasil: desde o seu descobrimento por Pedro Alvares Cabral até á abdicação do imperador D. Pedro I*. Paris: Aillaud, 1839.
- Constituciones de la Compañía de Jesús*. Eds. Jesús Corella y J.M. García-Lomas. Bilbao: Sal Terrae, 1993.
- “Consulta del Consejo y minuta del Real Decreto sobre el gobierno espiritual y temporal de las misiones de Mojos y Chiquitos. Año de 1772”. *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Vol. 10.2: Mojos*. Ed. Víctor M. Maurtua. Madrid: Imp. Hijos de M. Hernández, 1906. 84-92.
- Cusi Yupanqui, Tito [Diego de Castro]. *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*. Ed. Horacio Urteaga. Lima: Sanmartí, 1916.
- Davin, Diego, ed. *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las misiones estrangeras, y de Levante por algunos misioneros de la Compañía de Jesus*. Vol. 16. Madrid: Vda. de Manuel Fernández, 1757.
- Dürrhaim, Franz Xaver. “Carta del R.P. Francisco Javier Dirrheim, misionero de la Compañía de Jesús, de la Provincia de Germania Superior, al R.P. Pedro Mantelo, rector; al P. Nicolas Kost, su padre espiritual, y a Marcquardo, su primo, escrita en la Reducción de Sta. Ana, reino del Perú, el 20 de sept. de 1732.” *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Vol. 3. Ed. Mauro Matthei. Santiago: Univ. Católica de Chile, 1969. 293-97.
- Eder, Francisco Javier. *Descripción de la provincia de los Mojos en el Reino del Perú*. La Paz: Imp. El Siglo Industrial, 1888.

- . *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. Ed. Josep M. Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana, 1985.
- Eguiluz, Diego de. *Historia de la Misión de Mojos en la Republica de Bolivia*. Ed. Enrique Torres Saldamando. Lima: Imp. del Universo, 1884.
- Epístolas de S. Pablo apóstol, traducidas de la Vulgata*. Ed. Francisco Jiménez. Madrid: Oficina de Benito Cano, 1788.
- Figueroa, Nicolás de. “Venta de la Hacienda Humay: el Colegio de San Pablo a las misiones de Mojos. 1739.” *Poblando el cielo de almas: las misiones de Mojos: fuentes documentales (siglo XVIII)*. Eds. Javier Lozano Yalico y Joan Morales Cama. Lima: s. imp., 2007. 103-06.
- Flores, José. “Memorial presentado á la Real Audiencia de la Plata por el Rector del Colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad de la Plata, en vista de los poderes que el P. Manuel de Hería, Provincial del Perú, le tiene dados. 1703.” *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay IV*. Eds. Pablo Pastells y Francisco Mateos. Madrid: CSIC, 1923. 538-40.
- “*Formula escribendi*.” *Documenta Indica IX, 1573-1575*. Ed. Joseph Wicki. Roma: Institutum Historicum SI, 1966. 717-22.
- Garriga, Antonio. *Instrucción práctica para ordenar santamente la vida*. Loreto, Paraguay: Imp. de la Compañía, 1713.
- . “Linderos de los pueblos de las misiones de Mojos, declarados y confirmados por el Padre Provincial Antonio Garriga en su visita de 10 de Octubre de 1715.” *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Vol. 10.2: Mojos*. Ed. Víctor M. Maurtua. Madrid: Imp. Hijos de M. Hernández, 1906. 34-42.
- Hervás y Panduro, Lorenzo. *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas I*. Madrid: Imp. del Real Arbitro de Beneficencia, 1800.
- Ignacio de Loyola, San. “*Diario espiritual*.” *Obras completas*. Ed. Ignacio Iparraguirre. Madrid: Editorial Católica, 1963a. 301-86.
- . “Parte 7<sup>a</sup>: de lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía para con los próximos, repartiéndose en la viña de Cristo Nuestro Señor.” *Obras completas*. Ed. Ignacio Iparraguirre. Madrid: Editorial Católica, 1963b. 543-55.
- . “Al P. Pedro Fabro, 10 diciembre 1542.” *Obras completas*. Ed. Ignacio Iparraguirre. Madrid: Editorial Católica, 1963c. 648-50.
- “Instrucción para el Procurador de Indias.” Ed. Antonio de Egaña. *Monumenta Peruana II: 1576-1580*. Roma: Monumenta Historica SI, 1958. 469-74.

*Instrucciones a los hermanos Jesuitas administradores de haciendas: manuscrito mexicano del siglo XVIII.* Ed. François Chevalier. México: UNAM, 1950.

Izquierdo, Sebastián. “Memorial que el P. Sebastian Izquierdo, asistente en Roma por las Provincias de España, envió al Procurador General de Indias, en la Corte de Madrid, el año de 1673, para dar a la estampa.” Ed. Vicente Sierra. *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América.* Buenos Aires: Tall. Gráf. de Padilla y Contreras, 1944. 407-12.

Keller-Leuzinger, Franz. *The Amazon and Madeira River: Sketches and Descriptions from the Note-book of an Explorer.* New York: Chapman and Hall, 1874.

Kircher, Athanasius. *Ars magna lucis et umbrae in decem libros digesta.* Roma: Sumptibus Hermanni Scheus, 1645.

Knogler, Julián. “Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sud y las misiones en su territorio, redactado para un amigo.” *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos.* Ed. Werner Hoffman. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979. 119-85.

Larreta, Francisco de. “Estado temporal de la Provincia del Perú. Año de 1748.” *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 3.5 (1900): 132-140.

*Leyes de Burgos de 1512 y Leyes de Valladolid de 1513.* Ed. facsimilar. Ed. Ma. Luisa Martínez de Salinas. Madrid: Egeria, 1991.

Lisi, Francesco, ed. *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.

Lizarazu, Juan de. “Informaciones hechas por Don Juan de Lizarazu sobre el descubrimiento de los Mojos [1638].” *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Vol. 9: prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina.* Ed. Víctor M. Maurtua. Barcelona: Imp. de Henrich y Cía., 1906: 124-216.

Macera, Pablo, ed. *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú, ss. XVII-XVIII.* Lima: Univ. Nacional Mayor de San Marcos, 1966.

Magio, Antonio. *Arte de la lengua de los indios baures de la Provincia de los Moxos.* Eds. L. Adam y C. Leclerc. París: Maisonneuve, 1880.

Marbán, Pedro, et al. “Carta de los Padres que residen en la Misión de los Mojos para el Padre Hernando Cavero de la Compañía de Jesús, Provincial de esta Provincia del Perú, en que se le da noticia de lo que han visto, oído y experimentado en el tiempo que há que están en ella [1676].” Ed. Manuel Ballván. *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz* 1.2 (1898): 129-61.

- Marbán, Pedro. “Breve noticia de las misiones de infieles, que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las Provincias de Los Mojos [Lima, 1700].” *Mojos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763*. Ed. Josep Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana, 2005. 53-66.
- . *Arte de la lengua moxa, con su vocabulario, y cathecismo*. Lima: Imp. Real de Joseph de Contreras, 1701.
- . *Cathecismo en lengua española, y moxa*. Lima: Imp. Real de Joseph de Contreras, 1702a.
- . “*Cartilla y doctrina cristiana en lengua moxa*.” Lima: Imp. Real de Joseph de Contreras, 1702b. 20 fols.
- Mayr, Dominicus. “Carta del P. Domingo Mayr, de la provincia de Alemania del Sur, a su cuñado en dicho País, escrita en la reducción de Concepción de los Baures, en el país de los indios mojos, el 30 de septiembre de 1718.” *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Vol. 2. Ed. Mauro Matthei. Santiago: Univ. Católica de Chile, 1969a. 222-30.
- . “Carta del P. Domingo Mayr, misionero de la provincia de Alemania del Sur, a su Provincial, escrita en la reducción de la Inmaculada Concepción de María de los bauros, país de los Mojos, 31 de diciembre de 1719.” *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Vol. 2. Ed. Mauro Matthei. Santiago: Univ. Católica de Chile, 1969b. 242-47.
- . “Carta del P. Domingo Mayer S.J, traducida del latín al alemán, a su Provincial, escrita en la reducción de la Inmaculada Concepción de los baures o mojos, el 20 de julio de 1727.” *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Vol. 3. Ed. Mauro Matthei. Santiago: Univ. Católica de Chile, 1969c. 365-74.
- . “Carta del P. Domingo Mayer S. J. a su hermano, Francisco Juan Ignacio Mayer, regidor de Constanza, escrita en la reducción de Inmaculada Concepción de Baures, el 30 de julio de 1727.” *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Vol. 3. Ed. Mauro Matthei. Santiago: Univ. Católica de Chile, 1969d. 374-75.
- . *Terra Amazonum oder Landschaft der streitbahren Weiber*. Ed. Karl-Heinz Stadelmann. Konstanz: Isele, 2002.
- Méndez, Diego. *Peruviae Auriferae Regionis typus* [1574]. “Cartografía histórica de Bolivia.” *Atlas de Bolivia*. La Paz: Instituto Geográfico Militar, 1997. 28.
- Mercado, Melchor María. *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia, 1841-1869*. Ed. Gunnar Mendoza. Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, 1991.

- Molina, Luis de. *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Ed. Juan Hevia Echevarría. Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español, 2007.
- Moreno, Gabriel René. *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos*. Santiago de Chile: Gutemberg, 1888.
- . *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Librería Editorial Juventud, 1973.
- Niel, Juan Antonio. "Lettre du Pere Nyel, missionnaire de la Compagnie de Jesus, au R. Pere Dez de la mesme Compagnie, recteur du College de Strasbourg. 20 May 1705." *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*. Vol. 8. Ed. Charles Le Gobien. Paris: Nicolas le Clerc, 1708. 1-27.
- . "Carta del Padre Niel, misionero de la Compañía de Jesús, al reverendo Padre Dez, de la misma Compañía, rector del Colegio de Strasburg, sobre dos nuevas misiones establecidas de algunos años a esta parte en la América Meridional. Lima, Capital del Perú, a 20 de mayo de 1705." *Cartas edificantes y curiosas*. Vol. 5. Ed. Diego Davin. Madrid: Vda. de Manuel Fernández, 1754. 133-53.
- Nieremberg, Juan Eusebio. *Vida del glorioso patriarca San Ignacio de Loyola fundador de la Compañía, aumentada con la vida de San Francisco Xavier*. Madrid: Imprenta Real, 1636.
- Orbigny, Alcide d'. *Viaje a la América meridional, realizado de 1826 a 1833*. 4 vols. Ed. Alfredo Cepeda. Buenos Aires: Futuro, 1945.
- Orellana, Antonio. "Carta del Padre Antonio de Orellana, sobre el origen de las misiones de Mojos. 18 Octubre 1687." *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*. Vol. 10.2: *Mojos*. Ed. Victor M. Maurtua. Madrid: Imp. Hijos de M. Hernández, 1906. 1-24.
- . *Relacion summaria de la vida, y dichosa muerte del V.P. Cypriano Baraze de la Compañía de Iesus, muerto á manos de barbaros en la Mission de los Moxos de la Provincia del Perú*. Lima: Imp. Real de Joseph de Contreras, 1704.
- . *Compendio de la vida del V. Padre Cypriano Baraze, de la Comp. de Jesvs*. Madrid: Blas de Villanueva, 1711.
- . "An Extract of a Spanish Relation Printed at Lima in Peru, by Order of the Lord Bishop of la Paz, Giving an Account of the Life and Death of F. Cyprian Baraza of the Society of Jesus, Founder of the Mission of the Moxos, a People of Peru." *The Travels of Several Learned Missioners of the Society of Jesus into Divers Parts of the Archipelago, India, China, and America*. London: R. Gosling, 1714. 230-54.
- . "Abregé d'une relation espagnole, de la vie & de la mort du Père Cyprien Baraze, de la Compagnie de Jesus, & fondateur de la Mission des Moxes dans le

Pérou.” *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jesus. X.* Ed. Charles Le Gobien. Paris: Nicolas le Clerc, 1732. 186-252.

Ortiz, Lorenzo. *Memoria, entendimiento y voluntad. Empresas que enseñan y persuaden su buen uso en lo moral y lo político.* Sevilla: Juan Francisco de Blas, 1677.

Pablo, Santo Apóstol. *Epístolas.* Ed. Francisco Ximénez. Madrid: Josef Collado, 1804.

Polanco, Juan de. “Universae Societati Jesu. Roma 27 Julii 1547.” *Monumenta Ignatiana: epistolae et instructiones.* Vol. 1. Madrid: Gabriel López del Horno, 1903a. 536-41.

-----. “Reglas que se deuen observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparzidos fuera de Roma. 27 Julii 1547.” *Monumenta Ignatiana: epistolae et instructiones.* Vol. 1. Madrid: Gabriel López del Horno, 1903b. 542-49.

-----. “*Del offiçio del secretario que estará en Roma.*” Ed. Mario. Scaduto. “Uno scritto ignaziano inedito: il *Del offiçio del secretario* del 1547.” *Archivum Historicum SI* 29 (1960): 313-28.

*Ratio studiorum.* Eds. Eusebio Gil y Carmen Labrador. Madrid: UPCO, 1992.

Rebello, Amador, ed. *Algvs capitvlos tirados das cartas que vieram este anno de 1588 dos Padres da Companhia de Iesv que andam das partes da India, China, Iapão, & Reino de Angola.* Lisboa: Antonio Ribeyro, 1588.

*Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad católica del Rey don Carlos II.* Vol. 1. Madrid: Julián de Paredes, 1681.

Ribera, Lázaro de. *Moxos: descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú.* Ed. Mercedes Palau Baquero y Blanca Sáiz. Madrid: El Viso, 1989.

Rotalde, Francisco de. *Mission de Mojos de la Compañía de IHS de el Perú* [mapa]. España: P. Ganiere, 1715.

Soto, Juan de. “Relación de lo sucedido en la jornada de los Mojos en el año 1667, por el Hermano Juan de Soto.” *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú III.* Ed. Rubén Vargas Ugarte. Burgos: Aldecoa, 1964. 168-72.

-----. “Carta al P. Provincial del Hmno. Juan de Soto. 3 noviembre 1668.” *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú III.* Ed. Rubén Vargas Ugarte. Burgos: Aldecoa, 1964. 172-73.

*The Travels of Several Learned Missioners of the Society of Jesus into Divers Parts of the Archipelago, India, China, and America.* London: R. Gosling, 1714.



- Urbano de Mata, Nicolás. "Prólogo al lector del Illmo. señor Obispo de La Paz." Antonio de Orellana. *Relacion summaria de la vida, y dichosa muerte del U.P. Cypriano Baraze de la Compañia de Iesus, muerto á manos de barbaros en la Mission de los Moxos de la Provincia del Perú*. Lima: Imp. Real de Joseph de Contreras, 1704. xii-xxiii.
- Vázquez-Machicado, Humberto y José Vázquez-Machicado. *Obras completas*. 7 vols. Eds. Guillermo Ovando-Sanz y Alberto M. Vázquez. La Paz: Don Bosco, 1988.
- Vega, Garcilaso de la. *Comentarios reales de los incas*. Vol. 2. Ed. Aurelio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.
- Verdugo, Alonso. "Informe que don Alonso Verdugo, gobernador de Sta. Cruz que en el año 1760 visitó las misiones de S. Lorenzo, 8 enero 1761." *Historia de la Compañia de Jesús en el Perú III*. Ed. Rubén Vargas Ugarte. Burgos: Aldecoa, 1964. 174-77.
- Watson, Robert Grant. *Spanish and Portuguese South America during the Colonial Period*. Vol. 2. London: Trübner & Co., 1884.

## Estudios

- "A Digital Humanities Manifesto." *Mellon Seminar in Digital Humanities*. UCLA, 2008. Web. 4 Aug. 2010.
- Abé, Takao. "What Determined the Content of Missionary Reports? The Jesuit Relations Compared with the Iberian Jesuit Accounts." *French Colonial History* 3 (2003): 69-83.
- Acosta Rodríguez, Antonio, A. González y E. Vila, eds. *La Casa de la Contratación y la navegación entre España y las Indias*. Sevilla: Univ. de Sevilla, 2003.
- Aikhenval'd, Alexandra. "The Arawak Language Family." *The Amazonian Languages*. Eds. Robert Dixon, and A. Aikhenval'd. Cambridge: Cambridge UP, 1999. 65-106.
- Albó, Xavier y Josep M. Barnadas. *La cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: Unitas, 1990.
- Alborta Velasco, Oscar. *En la ruta de Ñuflo de Chaves: el oriente boliviano*. La Paz: Fundación Universitaria Simón I. Patiño, 1953.
- Alcalá, Luisa Elena. "'De compras por Europa': procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España." *Goya* 318 (2007): 141-58.

- Alcina Franch, José y Héctor Sáinz Ollero. "Los indios moxo y sus vecinos." Lázaro de Ribera. *Moxos: descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú*. Ed. Mercedes Palau Baquero y Blanca Sáiz. Madrid: El Viso, 1989. 8-37.
- Alden, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford UP, 1996.
- Antón Priasco, Susana. "Las prácticas musicales de los jesuitas en las misiones de Mojos. Un acercamiento para la comprensión de lo europeo y lo indígena como componentes de la cultura misional." *El discurso artístico norte y sur: eurocentrismo y transculturalismo I*. Eds. José Luis Caramés Lage, et al. Oviedo: Univ. de Oviedo, 1999. 73-88.
- . "La educación musical en el proyecto misional jesuítico. El caso de Mojos." *VI Encuentro Corredor de las Ideas*. Montevideo 2004. Web. 28 jul. 2010.
- Arellano, Fernando. *El arte hispanoamericano*. Caracas: Univ. Católica Andrés Bello, 1988.
- Arnold, Dean, and Kenneth Prettol. "Aboriginal Earthworks near the Mouth of the Beni, Bolivia." *Journal of Field Archaeology* 15 (1988): 457-65.
- Arze Aguirre, René Danilo. "Algunas notas más sobre las fuentes históricas relativas a Mojos." *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuitas en Bolivia*. Ed. Juan Siles Guevara. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987. 23-32.
- Arze Quiroga, Eduardo. "La comunicación de Cochabamba – Mojos en las Colonia: la expedición Pestaña." *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuitas en Bolivia*. Ed. Juan Siles Guevara. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987. 191-97.
- Assadourian, Carlos, A. Challu, and J. Coatsworth. "Agriculture and Land Tenure." *The Cambridge Economic History of Latin America I: The Colonial Era and the Short Nineteenth Century*. Eds. Victor Bulmer-Thomas, et al. Cambridge: Cambridge UP, 2006. 275-314.
- Astráin, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España. Tomo VII: 1705-1755*. Madrid: Razón y Fe, 1925.
- Atran, Scott, and Douglas Medin. "Cultural Epidemiology." *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature*. Cambridge: MIT, 2008. 209-23.
- Aunger, Robert. *The Electric Meme: A New Theory of How We Think*. New York: Free P, 2002.
- Auyang, Sunny Y. "Synthetic Analysis: How Science Combats Complexity." *Creating Technology* (2000). Web. 28 Mar. 2007.

- Balderas Vega, Gonzalo. *La Reforma y la Contrarreforma: dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*. México: Univ. Iberoamericana, 2007.
- Ballivián, Manuel. *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia. Tomo 1. Las Provincias de Mojos y Chiquitos*. La Paz: 1906.
- Baptista Gumucio, Mariano. *La fe viva: misiones jesuíticas de Bolivia*. La Paz: Fundación Cultural Quipus, 1994.
- . *Una utopía cristiana del oriente boliviano: historia de las misiones jesuíticas de Moxos y Chiquitos*. La Paz: Garza Azul; Levylibros, 2003.
- Baptista Morales, Javier, SJ. "Los jesuitas: los llamaron y los expulsaron." *Cuarto Intermedio* 20 (1991): 90-112.
- . "Los jesuitas y las lenguas indígenas." *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglo XVII y XVIII*. Córdoba: Junta de Andalucía, 1993. 11-21.
- . "La formación de los jesuitas en la época del virreinato (1569-1767)." *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica de Bolivia* (1995): 15-23.
- . "Las misiones de los jesuitas en Bolivia: Mojos y Chiquitos." *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Vol. 2. Eds. Manuel Marzal y Luis Bacigalupo. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Univ. Católica del Perú, 2007. 51-68.
- . *Blog de Historia de la Compañía de Jesús en América Latina*. Web. 30 abr. 2011.
- Barba, Josep, ed. *Moxos: una limnocultura: cultura y medio natural en la amazonia boliviana*. Barcelona: Centro de Estudios Amazónicos, 2003.
- Barcelos, Artur. *Espaço e arqueologia nas missões jesuíticas: o caso de São João Batista*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- Barnadas, Josep M. "Las reducciones jesuíticas de Mojos." *Historia Boliviana* 4 (1984a): 135-66.
- . "The Catholic Church in Colonial Spanish America." *The Cambridge History of Latin America. V. 1 Colonial Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge; New York: Cambridge UP, 1984b. 511-40.
- . "Introducción." Francisco Javier Eder. *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. Ed. J. M. Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana, 1985. i-civ.
- . *La crónica oficial de las Indias Occidentales y la historia eclesiástica*. Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos Monseñor Taborga, 1996.

- . *Bibliotheca Boliviana Antiqua: impresos coloniales (1534-1825)*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2008.
- Barnadas, Josep M., dir. *Diccionario histórico de Bolivia*. 2 vols. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, 2002.
- Barnadas, Josep M. y Manuel Plaza, eds. *Mojos: seis relaciones jesuíticas. Geografía, etnografía, evangelización 1670-1763*. Cochabamba: Historia Boliviana, 2005.
- Barrera-Osorio, Antonio. *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*. Austin: Texas UP, 2006.
- Bastos, Uacury. *Os jesuítas e seus sucessores, Moxos e Chiquitos, 1767-1830*. São Paulo: Revista de História, 1974.
- Bauer, Arnold. *La iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*. México: INAH, 1986.
- Bazoberry, Oscar. *Participación, poder popular y desarrollo: Charagua y Moxos*. La Paz: Univ. para la Investigación Estratégica en Bolivia, 2008.
- Becerra Casanovas, Rogers. *Retablos coloniales del Beni: obras de arte religioso*. Santa Cruz: P. Godoy, 1984.
- . "Orígenes y naturaleza de las danzas y música moxeñas." *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuitas en Bolivia*. Ed. Juan Siles Guevara. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987. 67-75.
- . *Reliquias de Moxos*. La Paz: Proinsa, 1990.
- Bell, Daniel. *The Coming of Post-industrial Society*. New York: Basic Books, 1973.
- Berelson Bernard. "Communications and Public Opinion." *Communications in Modern Society*. Ed. Wilbur Schramm. Urbana: U of Illinois P, 1948. 167-85.
- Berg, Hans van den. *En busca de una senda segura: la comunicación terrestre y fluvial entre Cochabamba y Mojos, (1765-1825)*. La Paz: Plural, 2008.
- Bert, F., et al. "Mitochondrial DNA Diversity in the Llanos de Moxos: Moxo, Movima and Yuracare Amerindian Populations from Bolivia Lowlands." *Annals of Human Biology* 31.1 (2004): 9-28.
- Block, David. *In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos, a Tropical Frontier, 1550-1767*. Ph.D. Diss. Austin: U of Texas, 1980a.

- . "Links to the Frontier; Jesuit Supply of Its Moxos Missions, 1683-1767." *The Americas* 37.2 (1980b): 161-78.
- . "Missionary Libraries on the Amazonian Frontier: The Jesuits in Moxos, 1680-1767." *The Journal of Library History* 18.3 (1983): 292-303.
- . "La visión jesuítica de los pueblos autóctonos de Moxos, 1667-1700." *Historia Boliviana* 6 (1986): 73-88.
- . *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise and Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: U of Nebraska P, 1994.
- . "Fuentes para la historia de Moxos." *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (1995): 153-62.
- . *La cultura reduccional de los llanos de Mojos: tradición autóctona, empresa jesuítica y política civil, 1660-1880*. Sucre: Historia Boliviana, 1997.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969.
- Boccaletti, Stefano, *et al.* "Complex Networks: Structure and Dynamics." *Physics Reports* 424 (2006): 175-308.
- Boglár, Lajós. "The Ethnographic Legacy of Eighteenth Century Hungarian Travellers in South America." *Acta Ethnographica* 4 (1955): 313-59.
- Boisot, Max, and Agustí Canals. "Data, Information and Knowledge: Have We Got it Right?" *Journal of Evolutionary Economics* 14 (2004): 43-67.
- Borges, Charles. "Jesuits Globally." *The Economics of the Goa Jesuits, 1542-1759*. New Delhi: Concept, 1994. 109-24.
- Borges Morán, Pedro. *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid: CSIC, 1960.
- . *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Univ. Pontificia, 1977.
- Borja Medina, Francisco de. "El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el Virreinato del Perú (siglo XVII)." *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997. 127-76.
- . "¿Exploradores o evangelizadores? La Misión de los Mojos: cambio y continuidad (1667-1676)." *La Misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767*:

- cambios y permanencias*. Eds. José Hernández Palomo y Rodrigo Moreno. Madrid: CSIC, 2005. 187-238.
- Boswell, Grant. "Letter Writing among the Jesuits: Antonio Possevino's Advice in the 'Bibliotheca Selecta' (1593)." *Huntington Library Quarterly* 66.3-4 (2003): 247-62.
- Böttcher, Nikolaus, B. Hausberger y A. Ibarra, eds. *Redes y negocios globales en el mundo ibérico, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Iberoamericana, 2011.
- Bouza Álvarez, Fernando. *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*. Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000.
- Boxer, C.R. *Portuguese India in the Mid-seventeenth Century*. Delhi: Oxford UP, 1980.
- Briesemeister, Dietrich. "José Domingo Mayr en tierras de las mujeres guerreras." *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Eds. Karl Kohut y María Cristina Torales. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2007. 357-76.
- Brown, Kendall. "Jesuit Wealth and Economic Activity within the Peruvian Economy: The Case of Colonial Southern Peru." *The Americas* 44 (1987): 23-43.
- Burrieza Sánchez, Javier. "Retrato del jesuita." *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Coord. Teófanos Egido. Madrid: Marcial Pons; Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004a. 27-48.
- ". "Los misioneros en la Monarquía." *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Coord. Teófanos Egido. Madrid: Marcial Pons; Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004b. 179-223.
- Buschiazzo, Mario. *Arquitectura en las misiones de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Univ. Mayor de San Andrés, 1972.
- Bustos Rodríguez, Manuel. *Cádiz en el sistema atlántico: la ciudad, sus comerciantes y la actividad mercantil (1650-1830)*. Cádiz: Univ. de Cádiz, 2005.
- Bustos Santelices, Víctor. *Investigaciones arqueológicas en Trinidad, Departamento del Beni*. La Paz: Instituto Nacional de Arqueología, 1976.
- Cajías de la Vega, Fernando. "Crónica de un día en San Ignacio de Moxos." *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuitas en Bolivia*. Ed. Juan Siles Guevara. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987. 187-90.

- Calandra, Horacio, and Bernard Dougherty. "Pre-hispanic Human Settlement in the Llanos de Moxos, Bolivia." *Quaternary of South America and Antarctic Peninsula II*. Ed. Jorge Rabassa. Rotterdam: Balkema, 1984. 163-199.
- Calandra, Horacio y Susana Alicia Salceda. "Amazonia boliviana: arqueología de los Llanos de Mojos." *Acta Amazónica* 34.2 (2004): 155-63.
- Calmotti, Franca. "La actividad del hermano Adalberto Martereer en las misiones de Mojos." *III Reunión Científica: Festival Internacional de Música Misiones de Chiquitos*. Santa Cruz: APAC, 2000. 151-76.
- Cárdenas, Inmaculada. "Los festejos en la provincia de Mojos con motivo de la coronación de Carlos IV." *Anuario de Estudios Americanos* 34 (1977): 759-74.
- Carvalho Urey, Antonio. *Pedro Ignacio Muiba, el héroe*. Trinidad: s. imp., 1977.
- . *Visión del Beni*. Trinidad: s. imp., 1978.
- Castells, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 1. La sociedad red*. Madrid: Alianza, 2001.
- Castilho Pereira, Ione Aparecida. *Missão jesuítica colonial na Amazônia Meridional: Santa Rosa de Mojo: uma missão num espaço de fronteira (1743-1769)*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Univ. Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2008.
- Certeau, Michel de. *The Writing of History*. New York: Columbia UP, 1988.
- Chang Rodríguez, Raquel. *Prosa hispanoamericana virreinal*. Barcelona: Hispam, 1978.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Chávez Suárez, José. *Historia de Moxos*. La Paz: Don Bosco, 1986.
- Christakis, Nicholas, and James Fowler. *Connected: The Surprising Power of Our Social Networks and How They Shape Our Lives*. New York: Little, Brown and Co., 2009.
- Cilliers, Paul. *Complexity and Postmodernism: Understanding Complex Systems*. London: Routledge, 1998.
- Claro, Samuel. *La música en las misiones jesuítas de Moxos*. Santiago: Univ. de Chile, Instituto de Investigaciones Musicales, 1969.

- Clanchy, Michael. *From Memory to Written Record, England 1066-1307*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Clément, Jean-Pierre. "El Padre Eder, naturalista del país de los moxos (1750-1768)." *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Eds. Karl Kohut y María Cristina Torales. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2007. 481-506.
- Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. New York: Cambridge UP, 2008.
- Coello de la Rosa, Alexandre. "Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)." *Revista Complutense de Historia de América* 33 (2007): 151-75.
- Colmenares, Germán. *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*. Bogotá: Univ. Nacional de Colombia, 1969.
- Cortés Rodríguez, Jorge. *Caciques y hechiceros: huellas en la historia de Mojos*. La Paz: Univ. de la Cordillera, 2005.
- Correia-Afonso, John. *Jesuit Letters and Indian History, 1542-1773*. Bombay: Oxford UP, 1969.
- Crevels, Mily. "Speakers Shift and Languages Die: An Account of Language Death in Amazonian Bolivia." *Current Studies on South American Languages*. Eds. M. Crevels, et al. Leiden: CNWS, 2002. 9-30.
- Cushner, Nicholas. *Lords of the Land: Sugar, Wine, and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767*. Albany: State U of New York P, 1980.
- . *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767*. Albany: State U of New York P, 1982.
- . *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767*. Albany: State U of New York P, 1983.
- Davidson, Cathy. "The Changing Profession. Humanities 2.0: Promise, Perils, Predictions." *PMLA* 123.3 (2008): 707-17.
- Davidson, Peter. *The Universal Baroque*. Manchester: Manchester UP, 2007.
- Denevan, William. "Cattle Ranching in the Mojos Savannas of Northeastern Bolivia." *Association of Pacific Coast Geographers* 25 (1963): 37-44.



- . "Pre-Spanish Earthworks in the Llanos de Mojos of Northeastern Bolivia." *Revista Geográfica* 32 (1964): 17-25.
- . *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Berkeley: U of California P, 1966.
- . *La geografía cultural aborigen de los Llanos de Mojos*. La Paz: Librería Editorial Juventud, 1980.
- Desdevizes du Desert, Georges. "Les Missions des Mojos et Chiquitos de 1767 a 1808." *Revue Hispanique* 103.43 (1918): 365-430.
- DHCJ: Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. 4 vols. Eds. Charles O'Neill y Joaquín María Domínguez. Roma; Madrid: Institutum Historicum; Univ. Pontificia Comillas, 2001.
- Diez Astete, Álvaro. "Interculturalidad en Moxos." *Reunión Anual de Etnología 1994*. La Paz: MUSEF, 1995. 275-83.
- Diez Gálvez, María José. *Los bienes muebles de Chiquitos: fuentes para el conocimiento de una sociedad*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2006.
- DiMaggio, Antonio. "Cultural Networks." *The Sage Handbook of Social Network Analysis*. Eds. John Scott, and Peter J. Carrington. Los Angeles: Sage, 2011. 286-300.
- Domínguez Ortiz, Antonio. "La procuraduría de Indias de la Compañía de Jesús en Sevilla." *Estudios americanistas*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998. 311-30.
- Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, 1977.
- Egaña, Antonio de. *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid: Católica, 1965.
- Egido, Teófanos e Isidoro Pinedo. *Las causas "gravísimas" y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1994.
- Egido, Teófanos. "Introducción." *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Ed. T. Egido. Madrid: Marcial Pons, 2004. 13-23.
- Eichmann, Andrés y Carlos Seoane Urioste. "El Archivo de San Calixto: informaciones de la vida cultural de Moxos (ss. XVIII-XIX)." *Data: Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* 7 (1997): 59-94.

- Eisenberg, José. "A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno." *Análise Social* 170 (2004): 7-35.
- Eisenstein, Elizabeth. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. New York: Cambridge UP, 1993.
- Ekelund, Robert, et al. *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. New York: Oxford UP, 1996.
- Ekelund, Robert, et al. *The Marketplace of Christianity*. Cambridge: MIT, 2006.
- Elliott, John Huxtable. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830*. New Haven: Yale UP, 2006.
- Equipo Pastoral de Mojos. *Historia cultural de Mojos*. 2 vols. Trinidad: Parroquias de Moxos, 1988-1989.
- Erickson, Clark. "Sistemas agrícolas prehispánicos en los Llanos de Mojos." *América Indígena* 40.4 (1980): 731-55.
- , "Los caminos prehispánicos de la Amazonia boliviana." *Caminos precolombinos: las vías, los ingenieros y los viajeros*. Eds. Leonor Herrera y Marianne C. de Schrimppff. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000. 15-42.
- Escandell, Ma. Victoria. *La comunicación*. Madrid: Gredos, 2005.
- Escobari de Querejazu, Laura. "Elites en la colonia, españoles y caciques." *Los bolivianos en el tiempo*. Ed. Alberto Crespo. La Paz: Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, 1995. 124-27.
- Febvre, Lucien y Henri-Jean Martin. *La aparición del libro*. México: FCE, 2005.
- Fernández de Arrillaga, Inmaculada. "El Archivo de Loyola en tiempos de expulsión y las aportaciones de los jesuitas llegados de Italia." *Revista de Historia Moderna* 15 (1996): 137-48.
- Ferrero, Mario. "Martyrdom Contracts." *The Journal of Conflict Resolution* 50.6 (2006): 855-77.
- Fifer, Valerie. "The Empire Builders: A History of the Bolivian Rubber Boom and the Rise of the House of Suarez." *Journal of Latin American Studies* 2.2 (1970): 113-46.
- Finot, Enrique. *Historia de la conquista del oriente boliviano*. Buenos Aires: Librería Cervantes, 1939.

- . *Nueva historia de Bolivia; ensayo de interpretación sociológica*. La Paz: Gisbert, 1964.
- Frazão de Lima e Costa, Ivanice. “Chiquitos: estrutura das missões jesuíticas do oriente boliviano no século XVIII.” *A experiência missioneira: um marco histórico para a integração latino-americana*. Santa Rosa, Rio Grande do Sul: UNIJUÍ, 1994. 151-67.
- Frías, Miguel. “La Escuela de Música de San Ignacio de Moxos pasará por Bolivia, Argentina y Uruguay su tesoro barroco misional.” Programa de concierto. *Gira Internacional del Coro y Orquesta de San Ignacio de Moxos*, 2005. 1-13.
- Friedrich, Markus. “Circulating and Compiling the *Litteræ Annuæ*: Towards a History of the Jesuit System of Communication.” *Archivum Historicum SI* 153 (2008a): 1-39.
- . “Government and Information-Management in Early Modern Europe. The Case of the Society of Jesus (1540-1773).” *Journal of Early Modern History* 12 (2008b): 539-63.
- . “Archives as Networks: The Geography of Record-keeping in the Society of Jesus (1540–1773).” *Archival Science* 10 (2010): 285-98.
- Fülöp-Miller, René. *The Power and Secret of the Jesuits*. New York: Viking, 1930.
- Furlong, Guillermo. “Lázaro de Ribera y su breve *Cartilla Real*.” *Humanidades* 34 (1954): 15-70.
- Galán García, Agustín. *El "oficio de Indias" de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús*. Sevilla: Fundación Fondo de Cultura de Sevilla, 1995.
- Gantier, Bernardo y Antonio Menacho. “Anexo II: fuentes bibliográficas sobre las reducciones jesuíticas de Moxos.” *Moxos: una limnocultura: cultura y medio natural en la amazonia boliviana*. Ed. Josep Barba. Barcelona: Centro de Estudios Amazónicos, 2003. N.p.
- García de Castro, José. “Cartas.” *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Vol. 1. Santander: Sal Terrae, 2007. 294-306.
- García Recio, José María. “El obispado de Santa Cruz de la Sierra en el siglo XVII. El fracaso de una institución.” *Caravelle* 47 (1986): 5-23.
- . “Las reducciones de Moxos y de Chiquitos: autonomía y condicionamientos de la acción misional.” *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuitas en*

- Bolivia*. Ed. Juan Siles Guevara. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987. 95-117.
- . *Análisis de una sociedad de frontera: Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial, 1988.
- Gaya Abrego, Daniela. *Santa Cruz de la Sierra, entre el aislamiento y la autonomía: análisis sociológico de la historia del oriente boliviano, 1561-1825*. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal de Santa Cruz de la Sierra, 2000.
- Gerbner, George. "Toward a General Model of Communication." *AV Communication Review* 4 (1956): 171-99.
- . "The Symbolic Context of Action and Communication." *Contextualism and Understanding in Behavioral Science*. Eds. Ralph Rosnow, and Marianthi Georgoudi. New York: Praeger, 1986. 251-68.
- Giard, Luce. "The Jesuit College: A Center for Knowledge, Art, and Faith 1548–1773." *Studies in the Spirituality of Jesuits* 40.1 (2008): 1-31.
- Gil Mendieta, Jorge y Samuel Schmid. *Laboratorio de Redes (LARS)*. México: Departamento de Modelación Matemática de Sistemas Sociales, UNAM, 2010.
- Gisbert, Teresa. "Arte y arquitectura en Moxos." *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuitas en Bolivia*. Ed. Juan Siles Guevara. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987. 161-73.
- . "Las misiones jesuíticas de Mojos y Chiquitos." *Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1991. 223-43.
- Gonzalbo, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*. México: Univ. Iberoamericana, 1989.
- González Magaña, Jaime Emilio. "Del triunfo del mundo a la alegría del servicio. Itinerario de Francisco Javier hacia la santidad." *San Francisco Javier entre dos continentes*. Eds. Ignacio Arellano, et al. Madrid: Iberoamericana, 2007. 101-22.
- González Mora, Felipe. *Reducciones y haciendas jesuíticas en Casanare, Meta y Orinoco ss. XVII-XVIII: arquitectura y urbanismo en la frontera oriental del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Pontificia Univ. Javeriana, 2004.
- González Sánchez, Carlos. *Los mundos del libro: medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1999.

- Gott, Richard. *Land without Evil: Utopian Journeys across the South American Watershed*. London: Verso, 1993.
- Granovetter, Mark. "The Strength of Weak Ties." *The American Journal of Sociology* 78.6 (1973): 1360-80.
- Grant, David, *et al.* "Organizational Discourse: Exploring the Field." *Sage Handbook Organizational Discourse*. Eds. Grant, D., *et al.* Thousand Oaks: Sage, 2004. 1-36.
- Gruzinski, Serge. "Del barroco al neobarroco en las fuentes coloniales de los tiempos posmodernos (el caso de México)." *El corazón sangrante*. Eds. Olivier Debrouse, *et al.* Boston: Washington UP, 1991. 62-88.
- Guglieri Navarro, Araceli. *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional*. Madrid: Razón y Fe, 1966.
- Guiteras, Anna. "El Beni de fines del siglo XIX. ¿Escenario de conflictividad ideológica?" *Boletín Americanista* 59 (2009): 177-97.
- Gutiérrez, Ramón y Rodrigo Gutiérrez. "Territorio, urbanismo y arquitectura en Moxos y Chiquitos." *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*. Ed. Pedro Querejazu. La Paz: Fundación BHN; Línea Editorial; La Papelera, 1995. 303-81.
- Gutiérrez, Ramón. "*Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: continuidad, rupturas y cambios (siglos XVII-XX)*." *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*. Madrid: Mapfre Tavera, 2005.
- Guzmán Torrico, Ismael. *Provincia Mojos: tierra, territorio y desarrollo*. La Paz: CIPCA; Fundación Tierra, 2004.
- Harris, Steven J. "Confession-Building, Long-Distance Networks, and the Organization of Jesuit Science." *Early Science and Medicine* 3.1 (1996): 287-318.
- "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge." *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Eds. John W. O'Malley, *et al.* Toronto: Toronto UP, 1999. 212-40.
- Hassig, Ross. "Road, Routes, and Ties that Bind." *Ancient Road Networks and Settlement Hierarchies in the New World*. Ed. Charles Trombold. Cambridge: Cambridge UP, 1991. 17-27.
- Heath, Robert, and Jennings Bryant. *Human Communication Theory and Research: Concepts, Contexts, and Challenges*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2000.

- Hermosa, Walter. *Tribus selvícolas y misiones jesuitas y franciscanas en Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1986.
- Hill, Jonathan. "Indigenous Peoples and the Rise of Independent Nation-states in Lowland South America." *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol. 3, Part 2: South America*. Eds. Frank Salomon, and Stuart Schwartz. Cambridge: Cambridge UP, 1999. 704-64.
- Höpfl, Harro. "Ordered Passions: Commitment and Hierarchy in the Organizational Ideas of the Jesuit Founders." *Management Learning* 31.3 (2000): 313-50.
- Huber, Ludwig. *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado: estudios de caso en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- Iannaccone, Laurence. "Sacrifice and Stigma: Reducing Free Riding in Cults, Communes, and Other Collectives." *Journal of Political Economy* 100.2 (1992): 271-91.
- "Introduction to the Economics of Religion." *Journal of Economic Literature* 36.3 (1998): 1465-95.
- "The Market for Martyrs." *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2 (2006): 1-29.
- Ibarra, Antonio y Guillermina del Valle Pavón. "Redes sociales e instituciones: una nueva mirada sobre viejas incógnitas." *Historia Mexicana* 223 (2007): 717-23.
- Ibarra, Antonio y Guillermina del Valle Pavón, eds. *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*. México: UNAM; Instituto Mora, 2007.
- Innis, Harold. *Empire and Communications*. Toronto: Dundurn, 2007.
- Iskenderian, Emir, ed. *Centro de Documentación Santosnoco*. Web. 30 abr. 2011.
- Jaureguizar, Antonio Jesús de. "Organización socio-política de las reducciones jesuíticas y su espiritualidad." *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuíticas en Bolivia*. Ed. Juan Siles Guevara. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987. 79-94.
- Jones, James. *Conflict between Whites and Indians on the Llanos de Moxos, Beni Department*. Ph.D. Diss. Gainesville: U of Florida, 1980.
- Jordá, Enrique. "Pueblos mojos y su aportación al quehacer nacional de Bolivia." *IV Jornadas Internacionales Sobre Misiones Jesuíticas, Asunción de Paraguay, 15-17 de octubre de 1990*. Centro de Estudios Amazónicos. Web. 23 jul. 2010.

- . “La realidad lingüística de Moxos: la grandeza de un pueblo a través de sus idiomas.” *Moxos: una limnocultura: cultura y medio natural en la amazonia boliviana*. Ed. Josep Barba. Barcelona: Centro de Estudios Amazónicos, 2003. N.p.
- Julien, Catherine. *Desde el oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja, 1542-1597*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal, 2008.
- Just, Estanislao. “La misión jesuítica de Santa Cruz de la Sierra en la correspondencia de sus misioneros (1587-1608).” *Yachay* 21 (1995): 39-67.
- . “Las visitas pastorales a las reducciones de Moxos y Chiquitos (ss. XVII-XVIII).” *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 5 (1999): 89-109.
- Kadushin, Charles. “The Motivational Foundation of Social Networks.” *Social Networks* 24 (2002): 77-91.
- Kaufner, David, and Kathleen Carley. *Communication at a Distance: The Influence of Print on Sociocultural Organization and Change*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1993.
- Kaufmann, Thomas DaCosta. *Toward a Geography of Art*. Chicago: Chicago UP, 2004. 239-71.
- Kelley, Dean. *Why Conservative Churches Are Growing*. Macon: Mercer UP, 1986.
- Key, Harold, and Mary Key. *Bolivian Indian Tribes; Classification, Bibliography, and Map of Present Language Distribution*. Oklahoma: Summer Institute of Linguistics of the U of Oklahoma, 1967.
- Klapper, Joseph. “What We Know About the Effects of Mass Communication: The Brink of Hope.” *The Public Opinion Quarterly* 21.4 (1957-1958): 453-74.
- Knuth, Donald. *Things a Computer Scientist Rarely Talks About*. Stanford: CSLI, 2001.
- Konrad, Herman. *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico: Santa Lucía, 1576-1767*. Stanford: Stanford UP, 1980.
- Krackhardt, David. “The Strength of Strong Ties: The Importance of Philos in Organizations.” *Networks and Organizations: Structure, Form, and Action*. Eds. Nitin Nohria, and Robert Eccles. Boston: Harvard Business School P, 1992. 216-39.

- Laborie, Jean-Claude. "Le laboratoire épistolaire jésuite." *Les normes du dire au XVIIe siècle*. Eds. Jean-Claude Arnould et Gérard Milhe. Paris: Champion, 2004. 39-53.
- Labrana, Rolando. *La gestion communautaire de l'eau en Amazonie bolivienne: Le cas d'une pratique de l'ong hoyo Amazonica-Hoyam Mojos, a San Ignacio de Mojos, Bolivie*. Ma. Diss. Moncton: Univ. de Moncton, 2010.
- Lacouture, Jean. *Jesuitas I: los conquistadores*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Lamalle, Edmond, SJ. "L'archivio di un grande ordine religioso. L'archivio generale della Compagnia di Gesù." *Archiva Ecclesiae* 24-25 (1981-1982): 89-120.
- Lange, Francisco. "El extrañamiento de la Compañía de Jesús del Río de la Plata (1767): los bienes musicales y la constancia de su existencia a través de los inventarios practicados." *Revista Musical Chilena* 40.165 (1986): 4-59.
- , "El extrañamiento de la Compañía de Jesús del Río de la Plata (1767): los bienes musicales y la constancia de su existencia a través de los inventarios practicados. Segunda parte." *Revista Musical Chilena* 45.176 (1991): 57-96.
- Lasso Varela, Isidro. *Influencias del cristianismo entre los chiquitanos desde la llegada de los españoles hasta la expulsión de los Jesuitas*. Tesis doctoral. Madrid: Departamento de Historia Moderna, UNED, 2008.
- Lasswell, Harold. "The Structure and Function of Communication in Society." *The Communication of Ideas*. Ed. Lyman Bryson. New York: The Institute for Religious and Social Studies, 1948. 37-51.
- Lathrap, Donald. *The Upper Amazon*. Nueva York: Praeger, 1970.
- Latour, Bruno. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge: Harvard UP, 1987.
- Law, John. "On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation, and the Portuguese Route to India." *Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge*. London: Routledge, 1986. 234-63.
- Ledda, Giuseppina y Vittoria Stagno, eds. *Gonzalo Pérez de Ledesma (José de Ormazá): Censura de la elocuencia (Zaragoza, 1648)*. Madrid: Crotalón, 1985.
- Lee, Kenneth. "Obras hidráulicas de Moxos." *El Deber* (6 ago. 2004): Web. 28 dic. 2010.
- Leonard, Irving. *Romances of Chivalry in the Spanish Indies: With Some registros of Shipments of Books to the Spanish Colonies*. Berkeley: U of California P, 1933.



- Limpas Chávez, Francisco. "La expulsión de los jesuitas de las misiones del oriente boliviano." *Investigaciones históricas sobre el oriente boliviano*. Eds. Ingrid Steinbach y Franca Calmotti. Santa Cruz de la Sierra: UPSA, 2003. 9-28.
- Limpas Ortiz, Víctor. "Misiones de Moxos: arquitectura religiosa, residencial e industrial." *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Eds. Sandra Negro y Manuel M. Marzal. Lima: Pontificia Univ. Católica del Perú, 2005. 519-41.
- . "El Barroco en la misión jesuítica de Moxos." *Varia Historia* 39 (2008): 227-54.
- Limpas Saucedo, Manuel. *Los gobernadores de Mojos*. La Paz: Escuela Tipográfica Salesiana, 1942.
- Livi Bacci, Massimo. *El Dorado in the Marshes: Gold, Slaves and Souls between the Andes and the Amazon*. Cambridge: Polity, 2010.
- López Estrada, Francisco. "Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV." *Viajes y viajeros en la España medieval*. Ed. José Luis Hernando. Madrid: Polifemo, 1997. 59-82.
- López-Gay, J. "Evolución histórica del concepto de 'evangelización'." *Evangelisation*. Ed. Mariasusai Dhavamony. Roma: Univ. Gregoriana, 1975. 161-90.
- Loukotka, Čestmír. *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: UCLA, 1968.
- Lozano Yalico, Javier y Joan Morales Cama. *Poblando el cielo de almas: las misiones de Mojos: fuentes documentales (siglo XVIII)*. Lima: s. imp., 2007.
- Lozares, Carlos, José Luis Molina y Alejandro García Macías. "El análisis de redes sociales en España y Latinoamérica." *Redes* 1.1 (2002): 3-5.
- Lucena, Manuel. "Imperios confusos, viajeros equivocados: españoles y portugueses en la frontera amazónica." *Revista de Occidente* 260 (2003): 24-35.
- . "La constitución atlántica de España y sus Indias." *Revista de Occidente* 281 (2004): 29-44.
- Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- Lynch, John. *Los Austrias 1516-1700*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Macera, Pablo. *Mojos y Chiquitos 1768-1856*. 2 vols. Lima: Biblioteca Andina, 1988.

- Maeder, Ernesto. "La organización de la Provincia de Chiquitos en la época postjesuítica." *Revista de Historia del Derecho* 16 (1988): 153-69.
- Maigret, Éric. *Sociología de la comunicación y de los medios*. México: FCE, 2005.
- Mano González, Marta de la. *Mercaderes e impresores de libros en la Salamanca del siglo XVI*. Salamanca: Univ. de Salamanca, 1998.
- Marcos Marín, Francisco. "Filología textual e informática." *Informática y Humanidades*. Madrid: Gredos. 1994. 303-63.
- Marcus, Daniel. *Graph Theory: A Problem Oriented Approach*. Washington: Mathematical Association of America, 2008.
- Mariluz Urquijo, José. "Las escuelas de dibujo y pintura de Mojos y Chiquitos." *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas* 9 (1956): 37-51.
- Marin, Alexandra, and Barry Wellman. "Social Network Analysis: An Introduction." *The Sage Handbook of Social Network Analysis*. Eds. Peter Carrington, and John Scott. Los Angeles: Sage, 2011. 11-25.
- Maryks, Robert, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Martín, Luis. *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. New York: Fordham UP, 1968.
- Martinez-Serna, Gabriel. "Procurators and the Making of the Jesuits' Atlantic Network." *Soundings in Atlantic History: Latent Structures and Intellectual Currents, 1500-1830*. Eds. Bernard Bailyn, and Patricia Denault. Cambridge: Harvard UP, 2009. 181-209.
- Marzal, Manuel. *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial 1549-1767*. Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica. 1994.
- Massimi, Marina. "Engenho e temperamentos nos catálogos e no pensamento da Companhia de Jesus nos séculos XVII e XVIII." *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.* 11.4 (2008): 675-87.
- Mateos, Francisco. "Avances portugueses y misiones españolas en la América del Sur." *Missionalia Hispánica* 15 (1948): 459-504.
- "Jesuitas españoles en Bolivia." *España Misionera* 23 (1949): 210-23 y 319-33.
- Matienco, Javier. *Catálogo de misioneros de Moxos (1668-1768)*. Santa Cruz de la Sierra: Asociación pro Arte y Cultura, 2011.

- Mattelart, Armand y Michèle Mattelart. *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Matthei, Mauro, ed. *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica: selección, traducción y notas*. 3 vols. Santiago: Univ. Católica de Chile, 1969.
- Maurtua, Víctor M., ed. *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Vol. 10.2: Mojos*. Madrid: Imp. Hijos de M. Hernández, 1906.
- McCarthy, Dennis. "Religious Empires." *International Economic Integration in Historical Perspective*. Abingdon: Routledge, 2006. 71-90.
- McCoog, Thomas M., ed. *Scriptis tradere et fideliter conservare: Archives as Places of Memory within the Society of Jesus*. Rome: Institutum Historicum SI, 2003.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: U of Toronto P, 1962.
- Mead, George H. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Ed. Charles Morris. Chicago: U of Chicago P, 1934.
- Medina, José Toribio. *La imprenta en Lima (1584-1824)*. Santiago de Chile: s. impr., 1904.
- Meier, Johannes. "La importancia de la música en las misiones de los jesuitas de habla alemana en Iberoamérica (siglos XVII y XVIII)." *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Eds. Karl Kohut y María Cristina Torales. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2007a. 265-88.
- "«Totus mundus nostra fit habitatio». Jesuitas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española." *São Francisco Xavier, nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006*. Ed. Zulmira Santos. Porto: Univ. do Porto, 2007b. 57-86.
- Mejía Méndez, Arnaldo. *Moxos: simbiosis de leyenda, historia y realidad*. Trinidad, Beni: A. Mejía Méndez, 2002.
- Menacho, Antonio. "As missões entre os mojos." *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais: IX Simpósio Latino-Americano da CEHILA, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981*. Ed. Eduardo Hoornaert. São Paulo: Paulinas, 1982. 191-204.
- "Crónica de una expulsión." *Yachay* 21 (1995): 91-118.

- . “Las cartas de los Padres Generales de la Compañía de Jesús a los Provinciales de Paraguay (1691-1719).” *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 4 (1998): 89-101.
- Mendonça, Délio de. “The Knowledge Creating Society of Jesus and its Cultural Impact.” *St. Francis Xavier: His Times and Legacy*. Eds. Kala Acharya, and Carlos Mata. Mumbai: Somaiya, 2007. 107-21.
- Merino, Olga, and Linda A. Newson. “Jesuit Missions in Spanish America: The Aftermath of the Expulsion.” *Conference of Latin Americanist Geographers*. Ed. David Robinson. Austin: Texas UP, 1995. 133-48.
- Mesa, José de y Teresa Gisbert. “Apéndice: periodo colonial.” Enrique Finot. *Historia de la literatura boliviana*. La Paz: Gisbert, 1981. 443-90.
- . “El oriente y las misiones jesuíticas.” *Monumentos de Bolivia*. La Paz: Gisbert, 2002. 239-67.
- Métraux, Alfred. *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. Washington: Smithsonian, 1942.
- . “The Social Organization and Religion of the Mojo and Manasi.” *Primitive Man* 16.1/2 (1943): 1-30.
- Millar, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers between Europe and China (1582-1773): Shaping European Views of the Middle Kingdom*. London: London School of Economics, 2007.
- Millones Figueroa, Luis y Domingo Ledezma, eds. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt am Main: Vervuert, 2005.
- Moles, Abraham. *Sociodinámica de la cultura*. Buenos Aires: Paidós, 1978.
- Monge, Peter, and Noshir Contractor. *Theories of Communication Networks*. Oxford: Oxford UP, 2003.
- Montiel, Carlos-Urani. “Labor jesuita en Nueva Francia y hagiografía en Nueva España: un ensayo de replicación cultural.” *Transitions* 5 (2009): 79-96.
- . “Estrategias del conocimiento y la red de comunicación desde la Misión de Moxos.” *XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. Fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas*. CD-ROM. Mato Grosso do Sul: Univ. Federal da Grande Dourados. 2010a. 1-19.

- . “Comunicación, economía religiosa y procuradores jesuitas: el caso de Felipe del Castillo en la Misión de Moxos.” *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* (2010b): en prensa.
- . “Registro de representantes: imprenta y personajes-tipo en la España de 1570.” *Bulletin of the Comediantes* 62.2 (2010c): 119-31.
- Montiel, Carlos-Urani y Shiddarta Vásquez Córdoba. “Metáfora conceptual y dominio corporal en la predicación jesuita.” *Artificium* 1.1 (2010): 171-81.
- Mörner, Magnus. *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region: The Hapsburg Era*. Stockholm: Vietor Petersens Bokindustri, 1953
- . *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: Knopf, 1965.
- Mumby, D., and R. Clair, R. “Organizational Discourse.” *Discourse as Social Interaction*. Vol. 2. Ed. Teun A. van Dijk. London: Sage, 1997. 181-205.
- Nawrot, Piotr. “Donde la selva se hizo música.” *Cuarto Intermedio* 34 (1994): 46-63.
- . “El barroco en las misiones jesuíticas.” *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (1995): 57-72.
- . *Indígenas y cultura musical de las reducciones jesuíticas. Guaraníes, Chiquitos, Moxos*. Cochabamba: Verbo Divino, 2000.
- Nawrot, Piotr, Claudia Prudencio y María Soux. *Nacimiento de NS Jesucristo: música de los archivos coloniales de Bolivia, siglos XVII y XVIII*. La Paz: Cooperación Española, 2000.
- Negro, Sandra y Manuel Marzal, eds. *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima: Pontificia Univ. Católica del Perú, 2005.
- Nexon, Daniel. *The Struggle for Power in Early Modern Europe: Religious Conflict, Dynastic Empires, and International Change*. Princeton: Princeton UP, 2009.
- Nonaka, Ikujiro, and Hirotaka Takeuchi. *The Knowledge-creating Company*. New York: Oxford UP, 1995.
- Nonneman, Walter. “On the Economics of the Socialist Theocracy of the Jesuits in Paraguay (1609-1767).” *The Political Economy of Theocracy*. Eds. Mario Ferrero, and Ronald Wintrobe. New York: Palgrave Macmillan, 2009. 119-42.
- Nordenskiöld, Erland. *The Ethnography of South America Seen from Mojos in Bolivia*. New York: AMS P, 1979.

- Núñez Beltrán, Miguel. *La oratoria sagrada de la época del barroco*. Sevilla: Univ. de Sevilla, 2000.
- O'Malley, John W. "To Travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation." *Studies in the Spirituality of Jesuits* 16.2 (1984): 1-18.
- . *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard UP, 1993.
- . "Mission and the Early Jesuits." *The Way*, supplement 79 (1994): 3-10.
- . "How the First Jesuits Became Involved in Education." *The Jesuit "Ratio studiorum"*. Ed. Vincent J. Duminuco. New York: Fordham UP, 2000a. 57-74.
- . *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge: Harvard UP, 2000b.
- Ollé, Manel. *La invención de China: percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.
- Olsen, Dale. "Música vespéral mojo en San Miguel de Isiboro, Bolivia." *Revista Musical Chilena* 30.133 (1976): 28-46.
- Olson, James. *The Indians of Central and South America: An Ethnohistorical Dictionary*. New York: Greenwood, 1991.
- Olza Zubiri, Jesús, et al. *Gramática moja ignaciana: morfosintaxis*. Caracas: Univ. Católica Andrés Bello, 2002.
- Orozco Díaz, Emilio. *Manierismo y barroco*. Madrid: Cátedra, 1975.
- Otero, Edison. *Teorías de la comunicación*. Santiago: Universitaria, 2004.
- Pacquier, Alain, and Edouard Pommier. "Chiquitos and Mojos." *Domenico Zipoli: Zipoli à Chiquitos*. France: AFAA, 1993. 55-61.
- Palau, Mercedes y Blanca Sáiz. "Las reducciones jesuíticas de Moxos y el gobernador Lázaro de Ribera." Lázaro de Ribera. *Moxos: descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú*. Ed. Mercedes Palau y Blanca Sáiz. Madrid: El Viso, 1989. 38-59.
- Palomera Serreinat, Lluís. *Un ritual bilingüe en las reducciones del Paraguay: el Manual de Loreto (1721)*. Cochabamba: Verbo Divino, 2002.

- Palomo, Francisco. "Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI." *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* 4 (2005): 57-81.
- Paredes, Rigoberto. "Las misiones de Mojos y Chiquitos." *Revista de la Biblioteca y Archivo Nacional de Bolivia (Anuario)* (1943): 22-9.
- Parejas Moreno, Alcides. *Historia de Moxos y Chiquitos a fines del siglo XVIII*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, 1976a.
- . "Don Lázaro de Ribera, gobernador de la Provincia de Moxos (1784-1792)." *Anuario de Estudios Americanos* 33 (1976b): 949-62.
- . "Los pueblos indígenas del oriente boliviano en la época de su contacto con los españoles." *Estudios sobre política indigenista española en América* 5-7. Valladolid: Univ. de Valladolid, 1977. 167-90.
- . *Historia del oriente boliviano: siglos XVI y XVII*. Santa Cruz: Univ. Gabriel René Moreno, 1979.
- . *Documentos para la historia del Oriente boliviano, siglos XVI y XVII: catálogo de documentos de la sección V (Audiencia de Charcas) del Archivo General de Indias*. Santa Cruz: Escuela de Artes Gráficas del Colegio Don Bosco, 1982.
- . "El patrimonio cultural como factor de desarrollo: caso de las misiones jesuitas de Moxos y Chiquitos." *La cultura chiquitana: ensayos y artículos*. Santa Cruz de la Sierra: Itos; La Hoguera, 2006. 109-42.
- Park, Robert Ezra. "Human Ecology." *The American Journal of Sociology* 42.1 (1936): 1-15.
- Parker, Geoffrey. *The Grand Strategy of Philip II*. New Haven: Yale UP, 1998.
- Pastells, Pablo y Francisco Mateos. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. 8 vols. Madrid: CSIC, 1912-1949.
- Pérez Diez, Andrés. "Las misiones jesuíticas en los llanos de Mojos (oriente boliviano) y el conocimiento etnográfico de la región." *Folia Histórica del Nordeste* 6 (1984): 145-56.
- Pérez Morales, Edgardo. "Vida material, religiosidad y sociedad colonial. Espacios, objetos y prácticas de consumo en el colegio jesuita de la ciudad de Antioquia. 1726-1767." *Historia Crítica* 38 (2009): 70-95.

- Pinckert Justiniano, Guillermo. *Historia colonial de Santa Cruz, 1561-1810*. Santa Cruz de la Sierra: Universitaria, 1999.
- Pinto Mosqueira, Gustavo. *La cultura de los Mojos del Beni-Bolivia: fines del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII*. Cochabamba: Univ. Católica Boliviana, 2002.
- Pinto Parada, Rodolfo. "El panorama geográfico que encontraron los jesuitas en Mojos." *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuitas en Bolivia*. Ed. Juan Siles Guevara. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987. 55-65.
- . *Pueblo de leyenda*. Trinidad: Tiempo del Beni, 1987.
- Pires de Lima, Durval. "As cartas dos Jesuítas." *Revista da Biblioteca Nacional* 3 (1983): 215-43.
- Polvarini de Reyes, Alicia. "Las haciendas de la Compañía de Jesús: la vid y el mercado de aguardiente en el Perú del siglo XVIII." *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Eds. Sandra Negro y Manuel M. Marzal. Lima: Pontificia Univ. del Católica del Perú, 2005. 345-76.
- Popescu, Oreste. *El sistema económico en las misiones jesuíticas. Un vasto experimento de desarrollo indoamericano*. Barcelona: Ariel, 1967.
- Prince, Carlos. *Bosquejo de la literatura peruana colonial: causas favorables y adversas a su desarrollo*. Lima: s. imp., 1910.
- Quarleri, Lía y Guillermo Wilde. "Presentación del número dedicado a las misiones jesuíticas de América." *Memoria Americana* 12 (2004): 7-9.
- Quattrone, Paolo. "Accounting for God: Accounting and Accountability Practices in the Society of Jesus (Italy, XVI–XVII Centuries)." *Accounting, Organizations and Society* 29 (2004): 647-83.
- Querejazu Lewis, Roy. *Trayectoria histórica y cultural de los trinitarios*. Cochabamba: Poligraf, 2008.
- Radding, Cynthia. *Landscapes of Power and Identity: Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*. Durham: Duke UP, 2005.
- Ramírez Alvarado, María. "La reproducción de la imagen y su impacto en la construcción de nuevas realidades: historia del papel y la imprenta en el Continente Americano." *Ámbitos: Revista Andaluza de Comunicación* 13-14 (2005): 247-63.



- Requena Santos, Félix, ed. *Análisis de redes sociales: orígenes, teorías y aplicaciones*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2003.
- Rétif, André, SJ. "Brève histoire des *Lettres édifiantes et curieuses*." *Neu Zeitschrift für Missionswissenschaft* 7 (1951): 37-50.
- Reynoso, Carlos. "Redes libres de escala en Ciencias Sociales: significado y perspectivas." *I Reunión Latinoamericana de Análisis de Redes Sociales*. La Plata: Univ. Nacional de la Plata, 2008. Web. 10 may. 2011.
- Rice, Eugene, and Anthony Grafton. *The Foundations of Early Modern Europe, 1460-1559*. New York: WW Norton, 1994.
- Richerson, Peter, and Robert Boyd. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: U of Chicago P, 2005.
- Ricupero, Rubens. "Los jesuitas en el proceso de globalización del mundo moderno." *La globalización y los jesuitas: orígenes, historia e impactos*. Caracas: Univ. Católica Andrés Bello, 2008. 57-81.
- Rienstra, Howard M. *Jesuit Letters from China 1583-84*. Minneapolis: Minnesota UP, 1986.
- Riester, Jürgen. *En busca de la Loma Santa*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1976.
- Riley, James. "Santa Lucía: desarrollo y administración de una hacienda jesuita en el siglo XVIII." *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. Ed. Enrique Florescano. México: Siglo XXI, 1975. 238-83.
- Riley, John, and Matilda Riley. "Mass Communication and the Social System." *Sociology Today: Problems and Prospects*. Eds. Robert Merton, L. Broom, and L. Cottrell. New York: Basic Books, 1959: 537-78.
- Ritchie, Colin. *Relational Database Principles*. London: Continuum, 2002.
- Roa Bastos, Augusto. "Entre lo temporal y lo eterno." *Tentación de la utopía: las misiones jesuíticas del Paraguay*. Eds. Jean-Paul Duviols y Rubén Bareiro. Barcelona: Tusquets, 1991. 9-38.
- Robbins, Jeremy. *The Challenges of Uncertainty: An Introduction to Seventeenth-century Spanish Literature*. London: Duckworth, 1998.
- Roca, José Luis. "Insurrección de los indios de Mojos." *Ni con Lima ni con Buenos Aires: la formación de un Estado nacional en Charcas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007. 257-300.

- Rodríguez Moñino, Antonio. *Catálogo de los documentos de América existentes en colección de jesuitas en la Academia de la Historia*. Badajoz: Real Academia de la Historia, 1949.
- Rogers, Everett, and Rekha Agarwala. "Communication Networks in Organizations." *Communication in Organizations*. New York: Free P, 1976. 108-48.
- Roldán, Waldemar Alex. "Catálogo de los manuscritos de música colonial de los Archivos de San Ignacio y Concepción." *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega* 11 (1992): 225-478.
- Romero Romero, Catalina. "Tres bibliotecas jesuitas en pueblos de misión: Buenavista, Paila y Santa Rosa, en la región de Moxos." *Revista de Indias* 195-196 (1992): 889-921.
- Rommel, Thomas. "Literary Studies." *Companion to Digital Humanities*. Eds. Susan Schreibman, et al. Oxford: Blackwell, 2004. 88-96.
- Rueda Ramírez, Pedro. *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*. Sevilla: Univ. de Sevilla, 2005.
- Ruiz, Elisa. "Arqueología del libro impreso: la *Passio sanctorum martyrum Facundi et Primitivi*." *El escrito en el Siglo de Oro: prácticas y representaciones*. Eds. Pedro Cátedra, et al. Paris: Univ. Sorbonne, 1999. 253-88.
- Ruiz Jurado, Manuel. "Espíritu misional de la Compañía de Jesús." *La Misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Eds. José Hernández Palomo y Rodrigo Moreno. Madrid: CSIC, 2005. 17-42.
- Saignes, Thierry. "El desenclavamiento de Charcas oriental (contribución a la historia geopolítica)." *Historia y Cultura* 2 (1976): 63-88.
- . "Salvajes y misioneros: las sociedades del oriente boliviano según las fuentes misioneras recientemente edificadas." *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuitas en Bolivia*. Ed. Juan Siles Guevara. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987. 39-51.
- Saito, Akira. "Las misiones y la administración del documento: el caso de Mojos, siglos XVIII-XX." *Uso del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia*. Eds. Clara López Beltrán y Akira Saito. Osaka: National Museum of Ethnology, 2005. 27-72.
- . "Art and Christian Conversion in the Jesuit Missions on the Spanish South American Frontier." *Anthropological Studies of Christianity and Civilization* 62 (2006): 71-201.

- . "Creation of Indian Republics in Spanish South America." *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 31.4 (2007): 443-77.
- Sanabria, Hernando. *Breve historia de Santa Cruz*. La Paz: Librería Editorial Juventud, 1973.
- . *Crónica sumaria de los gobernadores de Santa Cruz, 1560-1810*. Santa Cruz de la Sierra: Univ. Gabriel René Moreno, 1975.
- Santamaría, Daniel. "Fronteras indígenas del oriente boliviano: la dominación colonial en Moxos y Chiquitos (1675-1810)." *Boletín Americanista* 36 (1986): 197-228.
- . "La economía de las misiones de Moxos y Chiquitos (1675-1810)." *Ibero-Amerikanisches Archiv* 13.2 (1987): 255-95.
- Scaduto, Mario. "La corrispondenza dei primi Gesuiti e le Poste Italiane." *Archivum Historicum Societatis Iesu* 19 (1950): 237-53.
- Schoop, Wolfgang. *Ciudades bolivianas*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1981.
- Schramm, Wilbur. "How Communication Works." *The Process and Effects of Mass Communication*. Ed. W. Schramm. Urbana: U of Illinois P, 1954. 3-26.
- Sculley D., and Bradley Pasanek. "Meaning and Mining: The Impact of Implicit Assumptions in Data Mining for the Humanities." *Literary and Linguistic Computing* 23.4 (2008): 409-24.
- Shannon, Claude, and Warren Weaver. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana: U of Illinois P, 1964.
- Sierra, Vicente D. *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América*. Buenos Aires: Tall. Gráf. de Padilla y Contreras, 1944.
- Siles Guevara, Juan, ed. *Simposio sobre la importancia de las misiones jesuitas en Bolivia*. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987.
- Simmel, Georg. "The Triad." *Sociology of Georg Simmel*. Ed. Kurt Wolff. Illinois: The Free P, 1950. 145-69.
- . *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Buenos Aires: Univ. Nacional de Quilmes, 2002.
- Smelser, Neil. *Theory of Collective Behavior*. New York: Free P, 1971.
- Sperber, Dan. *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell, 1996.

- Stadelmann, Karl-Heinz. "Anhang." Dominicus Mayr. *Terra Amazonum oder Landschaft der streitbahren Weiber*. Ed. K. Stadelmann. Konstanz: Isele, 2002. 267-302.
- Steinbach, Ingrid. "Buena Vista: aproximaciones a su historia." *Investigaciones históricas sobre el oriente boliviano*. Eds. Ingrid Steinbach y Franca Calmotti. Santa Cruz de la Sierra: UPSA, 2003. 53-86.
- Storni, Hugo, SJ. *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata), 1585-1768*. Roma: Institutum Historicum SI, 1980.
- Suárez, Federico. *Reflexiones sobre la Historia y sobre el método de la investigación histórica*. Madrid: Rialp, 1977.
- Thompson, Lawrence. "Printing in the Reducciones of Old Paraguay." *Printing in Colonial Spanish America*. Hamden: Archon, 1962. 45-55.
- Torales Pacheco, María Cristiana. "Cartas de jesuitas y comerciantes en la Nueva España (XVI-XVIII)." *La carta como fuente y como texto: las correspondencias societarias en el siglo XVIII*. Eds. José Urkia Etxabe y Antonio Risco. San Sebastián: Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, 2005. 363-86.
- Tomichá, Roberto. "Los primeros contactos misionales en el Oriente Boliviano (1560-1604)." *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (2001): 273-341.
- Tormo Sanz, Leandro. "Notas y Textos. El Padre Julián de Aller y su *Relación de Mojos*." *Misionalia Hispánica* 13 (1956): 371-80.
- "La campaña de Moxos contra los Portugueses del Brasil." *Revista de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno* 9.18 (1962): 6-28.
- "Situación y población de los Mojos en 1679." *Revista Española de Antropología Americana* 7.2 (1972): 151-59.
- "Algunos datos demográficos de Moxos." *Estudios sobre política indigenista española en América II: evangelización, régimen de vida y ecología, servicios personales, encomienda y tributos*. Valladolid: Univ. de Valladolid, 1976. 191-202.
- "Una biblioteca perdida en los llanos del Mamoré." *Fuentes para la historia de la Iglesia en Bolivia (una guía preliminar)*. La Paz: Cehila y Ceprolai, 1985. 174-78.
- Torres Olleta, Gabriela. *Redes iconográficas: San Francisco Javier en la cultura visual del Barroco*. Madrid: Iberoamericana, 2009.

- Vargas Ugarte, Rubén, SJ. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. 4 vols. Burgos: Aldecoa, 1963-1964.
- . *Jesuitas peruanos desterrados a Italia*. Lima: s. imp., 1967.
- Velez, Karin Annelise. *The Virgin of Loreto, the Jesuits and the Miracle of Portable Catholicism in the Seventeenth-Century Atlantic World*. PhD Thesis. New Jersey: Princeton U, 2008.
- Villalba, M.J., et al. "Investigaciones arqueológicas en los Llanos de Moxos (Amazonía boliviana). Una aproximación al estudio de los sistemas de producción precolombinos." *Bienes Culturales* 3 (2004): 201-15.
- Villanueva, Daniel, SJ. *The Jesuit Way of Going Global: Outlines for a Public Presence of the Society of Jesus in a Globalized World in the Light of Lessons Learned from the Jesuit Refugee Service*. Thesis. Cambridge: Weston Jesuit School of Theology, 2008.
- Von Baeyer, Hans. *Information: The New Language of Science*. London: Weidenfeld and Nicolson, 2003.
- Waisman, Leonardo. "La contribución indígena a la música misional en Mojos (Bolivia)." *Memoria Americana* 12 (2004): 11-38.
- Walker, John H. "The Llanos de Mojos." *The Handbook of South American Archaeology*. Eds. Helaine Silverman, and William H. Isbell. New York: Springer, 2008. 927-39.
- Wasserman, Stanley, and Katherine Faust. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge UP, 1997.
- Weaver, Warren. "Science and Complexity." *The Scientists Speak*. New York: Boni & Gaer, 1947. 1-13.
- Wellman, Barry. "Structural Analysis: From Method and Metaphor to Theory and Substance." *Social Structures: A Network Approach*. Eds. Barry Wellman, and Stephen Berkowitz. Cambridge: Cambridge UP, 1988. 19-61.
- Welshons, Marlo, ed. "Our Cultural Commonwealth", *The Report of the American Council of Learned Societies Commission on Cyberinfrastructure for the Humanities and Social Sciences*. Connexions. American Council of Learned Societies, 2006. Web. 4 Aug. 2010.
- Wenger, Etienne. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge UP, 1998.

- . "Communities of Practice: The Key to Knowledge Strategy." *Knowledge and Communities*. Ed. Eric Lesser. Boston: Butterworth, 2000. 3-20.
- White, Hayden. "The Historical Text as Literary Artifact." *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1978. 81-100.
- Wilder, Molina. "Autonomías y posiciones identitarias en la región amazónica de Bolivia." *Tinkazos* 11 (2008): 149-70.
- Yun Casalilla, Bartolomé, ed. *Las redes del imperio: élites sociales en la articulación de la Monarquía Hispánica, 1492-1714*. Sevilla: Univ. Pablo de Olavide, 2009.
- Zack, Michael. "Developing a Knowledge Strategy." *California Management Review* 41.3 (1999): 125-45.
- Zermeño, Guillermo. "Entre el saber y la edificación: una relación inestable." *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII: travesías, itinerarios, testimonios*. Ed. G. Zermeño. México: Univ. Iberoamericana, 2006. 17-57.
- Zubillaga, Félix, ed. *Monumenta antiquae Floridae, 1566-1572*. Roma: Institutum Historicum SI, 1946.
- . "El procurador de la Compañía de Jesús en la Corte de España." *Archivum Historicum SI* 16 (1947): 1-55.
- . *El procurador de las Indias Occidentales de la Compañía de Jesús*. Roma: Institutum Historicum SI, 1953.
- Zupanov, Ines G. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. New Delhi; Oxford: Oxford UP, 2001.

## Curriculum Vitae

**Name:** Carlos-Urani Montiel-Contreras

**Post-secondary Education and Degrees:** Universidad Autónoma Metropolitana  
Iztapalapa, Ciudad de México  
2001-2006 B.A.

The University of Western Ontario  
London, Ontario, Canada  
2006-2011 Ph.D. (direct entry)

**Honours and Awards:**

Mexican National Council for Science and Technology (CONACYT)  
Scholarships for Postgraduate Studies  
2010-2011

Western Graduate Research Scholarship (WGRS)  
Doctoral Fellowship  
2006-2011

**Related Work Experience**

Teaching Assistant  
The University of Western Ontario  
2006-2008

Research Assistant  
The University of Western Ontario  
2009-2011

**Publications:**

Montiel, Carlos-Urani. (2009). Labor jesuita en Nueva Francia y hagiografía en Nueva España: un ensayo de replicación cultural. *Transitions: Journal of Franco-Iberian Studies*, 5, 79-96.

Vásquez Córdoba, Shiddarta y Carlos-Urani Montiel. (2010). Metáfora conceptual y dominio corporal en la predicación jesuita. *Artificium: Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual*, 1.1, 171-81.

Montiel, Carlos-Urani. (2010). Registro de representantes: imprenta y personajes-tipo en la España de 1570. *Bulletin of the Comediantes*, 62.2, 119-31.

Montiel, Carlos-Urani. (in press). Comunicación, economía religiosa y procuradores jesuitas: el caso de Felipe del Castillo en la Misión de Moxos. *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*.