

# HACER LA GUERRA AL DIABLO EN MUNDOS DE ULTRAMAR: LAS FRONTERAS MISIONERAS DEL CHACO Y EL PARANÁ EN EL SIGLO XVIII\*

Waging war against the Devil in overseas worlds:  
18<sup>th</sup> century mission frontiers in El Chaco and Paraná

BENITA HERREROS CLERET DE LANGAVANT\*\*  
TOMÁS A. MANTECÓN MOVELLÁN\*\*\*

Recibido: 26-11-2012

Aprobado: 18-06-2013

## RESUMEN

El análisis de las complejidades de las misiones del Chaco y el Paraná en el siglo XVIII permite reconstruir el alcance y límites de la acción misional así como de las circunstancias en que se concretó. También se analizan las limitaciones y adversidades que afrontaba aún a fines del periodo colonial español. Desde esta perspectiva se define la *frontera misional* en plural, mostrándose en variados ámbitos, desde los entornos urbanos hasta los confines del Chaco, permitiendo comprobar que encerraba tanto elementos de exclusión y conformación de bordes y límites, como espacios caracterizados por una porosidad social, interétnica y cultural. La misión, a pesar del proyecto de apostólico de aculturación religiosa que encerraba, se concretó como un espacio socialmente participado, utilizado, transformado e históricamente cambiante, que ejemplifica la hibridación o mestizaje cultural en entornos y contextos de frontera.

**Palabras clave:** frontera, misión, Compañía de Jesús, mestizaje cultural, El Chaco, Paraná, siglo XVIII.

## ABSTRACT

The analysis of the missionary experience in the 18<sup>th</sup> century Chaco and Paraná regions allows this reconstruction of the complexities of the Catholic project. Our study considers the limitations and adversities faced by the missionary enterprise in the end of the Spanish colonial period; this perspective contributes to the definition of *the missionary frontier* in plural terms that emerged in multiple contexts, ranging from urban areas to the upper Paraná. By considering this point, this article proves that the missionary frontier comprehended both exclusionary and limitative borders, and social, ethnical and cultural porosity. Catholic mission, in spite of the apostolic religious acculturation Project that enclosed, really was a changing and historically transformed social environment adapted to every social and cultural context, that exemplify cultural hybridization in frontier environments and contexts.

**Key words:** frontier, mission, Society of Jesus, cultural hybridism, El Chaco, Paraná, 18<sup>th</sup> century

\* Esta investigación ha sido realizada dentro del marco del proyecto de investigación '*Policia' e identidades urbanas en la España Moderna* (HAR2009-13508-C02-01), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Universidades (IP: Tomás A. Mantecón Movellán) y coordinado con el proyecto *Cultura e identidades urbanas en la España Moderna* (HAR2009-13508-C02-02) (IP: Ofelia Rey Castelao).

\*\* Universidad de Cantabria. benitahcl@hotmail.com

\*\*\* Universidad de Cantabria. mantecot@unican.es

En una influyente obra de síntesis sobre la época de la expansión del catolicismo titulada *The world of Catholic renewal* el profesor Robert Po-Chia Hsia proclamaba su intención de “no dejar la sociedad fuera de la historia de la religión”<sup>1</sup>. Mucho antes de la edición del libro del profesor norteamericano otro estudioso, en esta ocasión un antropólogo preocupado por la historia, William Christian estudió el fenómeno religioso tal como era vivido en una valle tradicional del norte de España contrastando información antropológica y documentación escrita. En su libro *Religiosidad popular* ofrecía no sólo el análisis del fenómeno y daba claves para interpretar sus formas de expresión y cambios, Christian proponía una forma de explicarlo atendiendo a todo un complejo social que producía, compartía y daba dinamismo a las formas de vivencia religiosa. En realidad también se podría haber titulado *Religiosidad local*, pues agudizaba el punto analítico en contemplar el fenómeno religioso como un *ecotipo*, es decir, como una combinatoria particular en un contexto espacial y temporal determinado, lo que, además de mostrar los evidentes rasgos comunes entre las formas de religiosidad en encuadres campesinos católicos contemporáneos, permitía identificar lo específico, lo que confería personalidad propia a la religiosidad popular *del valle del Nansa*, en Cantabria<sup>2</sup>.

Ambos libros enfatizan el entorno o contexto en que se expresa el fenómeno religioso para poder delimitar sus ámbitos, su implantación y dinamismo. Obviamente, es posible estudiar la historia de las religiones sin esta perspectiva, pero se estaría optando por hacer una reflexión concretada bien en las cuestiones doctrinales y siempre dejaría en el aire la controvertida incógnita sobre si la religión tiene un origen meramente intelectual o cultural<sup>3</sup>, incluso si la interacción cultural implicaba aculturación o propiciaba el intercambio, la hibridación o mestizaje. Analizar los espacios fronterizos en que se ubicó la misión católica en el Río Paraná y el área del Chaco permite revisar algunos de estos planteamientos y explicar no sólo el proyecto misional y su poliédrica interpretación en el encuadre colonial español del siglo XVIII, sino también, sobre todo, sus anclajes sociales, sus condicionantes y los usos de la misión por los destinatarios de la misma, ofreciendo puntos de vista complementarios a los que se han ofrecido en interesantes obras de conjunto sobre la propaganda misionera de la fe en los siglos de la Edad Moderna<sup>4</sup>.

1. R. Po-Chia Hsia, *The world of Catholic renewal, 1540-1770*, Cambridge, 1998, pág. IX.

2. Christian, W.A. (Jr.): *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid, 1978 (1ª ed. 1972).

3. Jack Goody comentó algunos de estos puntos de vista con brillantez en “Religion and ritual: the definitional problema”, *British Journal of Sociology*, 12 (1961), pág. 149.

4. Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, 2004.

A fines de la época colonial española aún latían en la sociedad argentina conflictos que se explicaban por la persistencia de profundos problemas de convivencia interétnica e intercultural. En el punto de interacción entre las sociedades indígenas y la administración e intereses coloniales, los misioneros cobraron un protagonismo esencial de muy variadas formas a lo largo de todo el Antiguo Régimen. Aún en el otoño del periodo colonial irrumpieron en el siempre controvertido diálogo entre los gobernantes y los gobernados algunos conflictos impregnados de argumentaciones que tenían como telón de fondo connotaciones de confrontación interétnica e intercultural.

El importante papel que las misiones adquirieron como institución de frontera, con un programa religioso armónico con la ortodoxia católica asentada en los principios tridentinos, en los márgenes del imperio colonial, fue uno de los factores que favorecieron su constitución como escenario de frecuentes conflictos interétnicos e interculturales. En uno de estos márgenes, el que lindaba con la región del Gran Chaco, se llevaron a cabo, igualmente, sucesivas campañas militares durante todo el siglo XVIII. Éstas iban dirigidas contra los indígenas del interior del Chaco para, entre otras cosas, incorporar al dominio colonial los diversos pueblos del grupo lingüístico guaycurú. Estos indígenas realizaban frecuentes asaltos contra ciudades, estancias, pueblos de encomienda y caminos, así como contra las misiones que jesuitas y franciscanos habían fundado en las fronteras de este territorio sin conquistar.

Dentro de este contexto en el que, a pesar de los también muy habituales contactos pacíficos entre indígenas y españoles, predominaba un discurso de confrontación, la política de guerra fronteriza apoyó el establecimiento de misiones católicas. Esta política combinaba las campañas de guerra ofensiva con el establecimiento de lo que Nacuzzi denomina “enclaves fronterizos”<sup>5</sup>: fuertes, presidios y misiones con los que se pretendía dotar de estabilidad a la frontera, tratando de convertirla en un espacio cerrado y estable en lugar de un espacio móvil y fluctuante, como también se intentaría en las regiones de Pampa y Patagonia.

Las misiones tenían una finalidad apostólica, que implicaba un grado heterogéneo y cambiante, pero, en todo caso, activo, de penetración cultural en las sociedades indígenas. Debían funcionar también como una especie de colchón para atenuar la tensión social, un resguardo que protegiera los asentamientos urbanos coloniales de los ataques de los grupos no sometidos, pero quizá influidos por la labor de los misioneros. Los indígenas que las habitaban debían participar en las expediciones y campañas punitivas españolas, incluso contra indígenas de su misma adscripción étnica. Sin embargo, la “barrera” formada

5. L. Nacuzzi, “Introducción”, en L. Nacuzzi, C. Lucaioli, y F. Nesis, *Pueblos nómadas en un estado colonial. Chaco, Pampa, Patagonia, siglo XVIII*, Buenos Aires, 2008, págs. 7-11.

por construcciones militares y misiones en realidad no fue tal, sino un espacio poroso por el que transitaban, en ambas direcciones, españoles e indígenas, tanto incorporados como no perfectamente integrados dentro de las estructuras gestadas al amparo del sistema colonial, además de aquellos que no estaban ni integrados, ni sometidos.

Durante el siglo XVIII era común que indígenas que habitaban la región chaqueña acudieran a las misiones, donde permanecían durante periodos de tiempo prolongados con el objetivo de comerciar o superar crisis de subsistencia. También era ordinario que indígenas de las misiones las abandonaran temporalmente para dedicarse a actividades de caza o recolección, o para reencontrarse con parte de su grupo étnico y participar en celebraciones y actividades rituales que integraban parte importante de su acervo cultural inmaterial. Las relaciones entre la misión y los nativos eran, por lo tanto, muy flexibles y heterogéneas, más, al fin, de interacción que de aculturación religiosa y moral.

A su vez, la gran masa de mano de obra que formaban los miles de indígenas que habitaban las misiones jesuitas permanecía fuera del alcance de los hacendados que aspiraban a emplearlos como conchabados o incluso como indios de encomienda, institución que pervivió hasta época tardía en el área del Tucumán. Esta competencia por el control de la mano de obra indígena generó una importante animosidad contra los misioneros entre los hacendados del área. Eventualmente éstos llegaron incluso a incitar protestas de la población indígena contra los religiosos incluso en épocas posteriores a la expulsión de la orden ignaciana.

La misión, la cuestión religiosa en general, incluso la apostasía, debido a esta conformación de las fronteras, sean cuales fueren, llegaron a cobrar relieve en el marco de estos conflictos y controversias que latían en el seno de una sociedad indiana en que lo nativo llegaba a las calles centrales de ciudades como Buenos Aires, y no sólo a través del mestizaje<sup>6</sup>, aunque, más frecuentemente, se manifestara en el interior del país de muy variadas formas, entre las cuales aún latían de forma privilegiada la hechicería y la apostasía<sup>7</sup>. La cuestión religiosa, en estos casos, afloraba incluso sobre cimientos que evidenciaban confrontaciones culturales y sociales más globales. La discrepancia o renegar de la fe cristiana,

6. Sara Ortelli ha subrayado recientemente este rasgo de la sociedad colonial argentina. Sara Ortelli, "La frontera pampeana en las últimas décadas del periodo colonial: las delegaciones de indios y el comercio con Buenos Aires", en M.A. Ladavazo, (coord.), *Territorio, frontera y región en la historia de América. Siglos XVI al XX*, México, 2003, págs. 94-95.

7. Los estudios de Judith Farberman sobre magia y hechicería permiten comprobarlo. J. Farberman, *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, 2005. El fenómeno de la apostasía requiere investigaciones específicas. En este artículo se analiza esta materia en relación con el estudio de la misión y la tensión social en el interior del territorio argentino.

en los casos más extremos, formaba parte de todo un conjunto de conflictos de distinto grado e intensidad que evidenciaban problemas profundos que latían en el seno de la sociedad colonial. La cuestión religiosa era relevante en sí misma y como parte de la compleja cuestión colonial. Las guerras guaranícas dieron buena cuenta de todo esto<sup>8</sup>.

En las siguientes páginas se reconstruyen los rasgos de estas fronteras misionales atendiendo al análisis de las circunstancias que dificultaban el desarrollo del proyecto religioso que implicaba la misión, así como las complejidades de los contactos e interacciones interétnicas y de cruce cultural que propiciaba el espacio misional. Se analizan los fenómenos de integración y exclusión, así como las formas en que éstos fueron definidos en el siglo XVIII, atendiendo al binomio analítico que encerraban las nociones de *civilización* y *barbarización* sobre las que se había edificado la justificación de la expansión de la fe y de la construcción del imperio español desde los primeros tiempos de la conquista. Si *civilización* aludía a la reducción de los indios a formas de vida, moral y sistemas religiosos, políticos y culturales más influidos por los patrones europeos coloniales, *barbarización* implicaba un distanciamiento de los mismos después de haber adoptado los rasgos de la cultura y civilización occidental.

#### *LA MISIÓN EN SUS ENTORNOS Y CONTEXTOS, LOS CONDICIONANTES*

Los problemas secularmente larvados entre los misioneros jesuitas y los productores de yerba mate en la región de La Plata y el curso del Paraná fueron tan crónicos como agudos durante la mayor parte del periodo colonial, obligando en más de una ocasión a la mediación y arbitraje institucional, tanto de las autoridades eclesiásticas como, después de su fundación, de la propia audiencia de Buenos Aires. Este tipo de conflictos crónicos da idea de que la moral que proyectaba la misión competía con otro tipo de valores e intereses también llegados con los europeos.

En los primeros días de septiembre de 1797, por ejemplo, se difundieron en la región incluso libelos anónimos con connotaciones anticlericales. Estos textos de denuncia, que se presentaban como expresión de una información y querrela de los indios ayaviris de Sacaca, eran en realidad escritos por dos hombres

8. En los últimos años se están reconsiderando, no obstante, algunos planteamientos sobre el protagonismo de los misioneros jesuitas en el conflicto, al tiempo que se aborda más directamente la cuestión indígena. Una excelente lectura sobre estos enfoques puede leerse en M.E. Barral, “*Guarianíes misioneros* reexaminados. Acerca del discutido papel de los curas y la religión en la conflictividad política latinoamericana (fines del siglo XVIII y principios del XIX)”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2010, [En línea], Debates, Puesto en línea el 18 diciembre 2009, consultado el 13 septiembre 2012. URL : <http://nuevomundo.revues.org/58055> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.58055.

llamados Don José Manuel de Paniaguado y Don Tadeo Céspedes al dictado de algunos caciques indígenas. Se lamentaban “del tratamiento de Don Felipe Ayavire y su hijo el presbítero Don Toribio, teniente de párroco de la doctrina de Sacaca”, porque tenían que trabajar en espacios comunitarios y porque los hijos del cacique eran obligados por otros potentados colonos a trabajar para ellos en las que eran sus propias tierras<sup>9</sup>.

También los párrocos de Chayrapata, Pocoata, Chayala y otras poblaciones del entorno estaban en el centro de la crítica articulada por la comunidad indígena de cada una de las parroquias de estas regiones. Los indios de Chayala y Pocoata, por ejemplo, insistían en el punto de que los encargados de sus parroquias les requerían dineros de forma abusiva por razón de realizar los servicios religiosos propios de la parroquia<sup>10</sup>. Además de este tipo de abusos, se subrayaba también que los indios eran utilizados de forma injusta para labores en la “iglesia de indios”, aunque recibían por su jornal diario un real de plata y “la ración ordinaria de coca”, además del almuerzo de *chicha* y pan o *yerba mate*. Sin embargo, esta compensación no era realmente un salario injusto, sino ordinario, mucho más si se tiene en cuenta que la situación económica de estas parroquias no era boyante y las rentas de que disponían en absoluto eran cuantiosas<sup>11</sup>.

Todo este conflicto que describe la tensión entre las parroquias y las comunidades indígenas se asentaba sobre una muy larga y compleja relación de las sociedades nativas con los entornos construidos por la presencia española en la zona. Sin embargo, era presentado como si fuera un problema puntual y localizado, fruto de abusos protagonizados por los clérigos parroquiales. A pesar de esta argumentación, lo cierto es que, al fin, los clérigos fueron exonerados de todos los cargos que se formularon contra ellos, una vez que fue comprobado que la mayor parte de las imputaciones de que se hacían eco los libelos redactados contra sus supuestas malas artes y abusos eran simples dicerios sin mayor fundamento.

En la Real Audiencia de Buenos Aires se consideró que las imputaciones contra los eclesiásticos de estas parroquias eran motivadas por intereses particulares que no tenían una relación directa con cuanto se decía en los escritos de denuncia, sino que se entendían mejor si se tenían en consideración otros factores. Las acusaciones habían sido “guiadas” u orientadas en este sentido desde fuera de las propias comunidades indígenas. Ciertamente, no habían sido las comunidades, sino sus caciques, los artífices originarios de las imputaciones. En las denuncias, el problema estaba en su “imaginación malévola [la de

9. Archivo General de la Nación (Buenos Aires) [AGN], *Justicia*, Sala IX, sig. 31-8-6, doc. 10, fols. 11-12.

10. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-8-6, doc. 12.

11. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-8-6, doc. 5, s.f. e b. 1, fol. 7.

los caciques o sus inspiradores] que, por desgracia, fue creída con demasiada ligereza”, según se indicaba en el expediente.

El origen del problema era que estos caciques “dependían de sus patronos superiores” dentro del sistema colonial, de modo que todo esto fue orquestado por “el protector de indios”<sup>12</sup>. En realidad, la imputación de estos cargos evidenciaba un conflicto no tanto entre los misioneros y los indios como entre dos facciones sociales. De una parte se contaba la que era representada por la opción de los misioneros y, de otra parte, la de los que podrían etiquetarse como los colonos de la tierra. Las solidaridades y lealtades de la población indígena se fragmentaron en torno a ambas facciones o grupos con intereses contrapuestos ya que mientras unos, los eclesiásticos, actuaban sobre la moral en armonía con los principios apostólicos, otros, los colonos, mantenían su horizonte en el interés económico que suponía la mayor y más fácil disponibilidad de mano de obra nativa.

Miguel Isidro era un indio tributario de la comunidad o *ayllu* de Collana en Laymes. Tenía más de cincuenta años en el momento en que se expresaba este conflicto que nos ocupa. Carecía de una verdadera capacidad para escribir siquiera su nombre. Para realizar su declaración ante la justicia necesitó expresarse por medio de intérpretes. En su testimonio reconoció que los gobernadores Valerio Mariño y Faustino Lavayo “andaron por las haciendas para prevenir a los indios de lamentarse de los servicios de iglesia y del dinero que pagaban por razón de los derechos de matrimonio, sepultura y otras rentas parroquiales”. El gobernador Don Diego Colquegurachi había dicho que Bartolomé Yucra, a su vez, trataba de influir a los nativos para lograr que denunciaran a sus caciques<sup>13</sup>. De algún modo, los grupos de interés en la zona se articulaban en torno a la controversia suscitada por las denuncias y acusaciones. Este tipo de querellas, endémicas en la región, indicaban la naturaleza y fortaleza de algunos de los obstáculos con que se encontraban los misioneros aún a fines del siglo XVIII para impulsar sus proyectos religiosos y morales.

Otros indios de Chayantacas, Laymes, Puracas, Chulpas, Sicoyas fueron interrogados también por medio de intérpretes y confirmaron los puntos de vista de Miguel Isidro, así como que gobernadores trataban de lograr de ellos sus declaraciones contra los clérigos locales. Quizá por esta razón solamente pocos eclesiásticos querían encargarse de atender en las parroquias indígenas y dar caución de la cantidad que debían administrar en ellas, puesto que los salarios eran claramente bajos y su actividad sujeta al control regular por medio de las visitas de los superiores en rango dentro de la estructura jerárquica eclesiástica. A todo esto se añadía, como se ve, la presión ejercida por las tensiones derivadas de los intereses de grupos de poder y facciones locales.

12. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-8-6, doc. 1, fol. 2-2 vº, 3 vº, 6 vº, 9 vº.

13. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-8-6, doc. 10, fols. 15 vº-16 vº.

Este episodio expresa la persistencia del problema de la convivencia interétnica en una región de frontera entre colonos y nativos aún a finales del periodo colonial español. A pesar de todo, las tensiones sociales, que colocaban a los párrocos y misioneros en el mismo corazón de la polémica, evidenciaban más que un conflicto interétnico, en realidad las tensiones se argumentaban por la competencia entre clérigos y colonos propietarios de tierra que tenían vínculos también dentro de la propia administración colonial. Lo que estaba en cuestión para unos era su proyecto religioso y la cohesión social, mientras que para otros, los segundos, se trataba de intereses económicos directos en la zona.

A fines de los años noventa del Setecientos el gobierno colonial no había aún desarrollado una política inequívoca sobre el funcionamiento y utilidad de multitud de las reducciones que se habían fundado en las fronteras del Chaco. Algunas de éstas, San Javier, San Jerónimo y San Pedro entre otras, habían sido transferidas a la administración franciscana tras la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, mientras que otras fueron fundadas directamente por la orden seráfica en diferentes momentos, sobresaliendo aquellas fundadas a orillas del río Bermejo tras la expedición dirigida por el gobernador de Tucumán Jerónimo Matorras al Chaco en 1774: Nuestra Señora de Los Dolores y Santiago de la Cangayé, así como San Bernardo Vertiz.

El éxito de la misión, o su utilidad social, era calculado por los misioneros en términos de la difusión del cristianismo que propiciaba la empresa, así como “la domiciliación y docilidad” que lograban en los indios, “por razón de conformar un pueblo de cristianos”. Efectivamente, el juez conservador de las reducciones, Antonio de Peredo, aún en los últimos años del siglo XVIII, sugería la conversión de todos estos núcleos de nativos, de población en “pueblos de indios, incorporados y reconocidos como vasallos de la iglesia católica y del rey”. Consideraba que en el caso de continuarse éstas como “reducciones informales” estos pueblos no pagaban los tributos que debían y, además, los fondos y recursos disponibles se destinaban “al mantenimiento de la ociosidad y del descuido de los hombres incultos, incrédulos y perezosos” y, además, no se lograrían, a su juicio, jamás “los buenos objetivos de la ley”<sup>14</sup>. Este afinado análisis revela los diferentes puntos de vista que miden la utilidad o el éxito de la misión. Para el conservador esta utilidad parece que no es tanto la conversión religiosa y la reforma moral como la incorporación de los indígenas como tributarios de la Corona. La incorporación o integración tenía estos y otros ángulos.

El informe de Peredo muestra a los historiadores de hoy la percepción que mantenían las autoridades gubernativas sobre la acción misionera en la zona. Después de un muy largo periodo de misiones, de acuerdo con sus propios ar-

14. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-7-4, doc. 1, fols. 9 vº-10 vº.



gumentos, la misión no había logrado poner fin a la ociosidad, el descuido, la incredulidad, la ignorancia y la supuesta poca inclinación al trabajo..., que se consideraban rasgos característicos de la naturaleza del nativo americano. Según esto, ni los fines apostólicos, ni los sociales, se habían logrado.

El juez conservador de las dos reducciones de Santiago de la Cangayé y San Bernardo y de las otras en el entorno del Paraguay, Manuel de Basave, indicaba que, a pesar de que se había hecho todo lo posible para “la formación de los indios como gente sociable, laboriosa y cristiana”, “miro a todos como están asumidos en su innata superstición y, aunque dóciles, son vagos en demasía”. Bajo su perspectiva, el balance de la acción misionera parecía ser muy pobre. La razón principal de este argumentado fracaso, según Basave, era “mantener [a los indios] en su propia tierra patria, donde es inevitable la conservación de su mentalidad brutal” porque, así, “miran a sus mayores y rivales” nativos en la zona. “El Chaco es el centro de la idolatría” y, además, “las situaciones de cada día en su sociedad hacen mayor su costumbre criminal y no es posible encontrar un remedio eficaz para evitar el contagio [es decir, la transmisión cultural entre ellos], del cual ellos están totalmente infectados”<sup>15</sup>.

Para el juez conservador, la acción misionera no lograba cambios *civilizatorios* permanentes en los nativos, sino que se conocían fracasos e involuciones más allá de los supuestos progresos. La imagen que mostraba Basave subrayaba la fortaleza de un proceso de *barbarización* o *brutalización* entre los indios en las comunidades nativas ya cristianizadas, en las reducciones, que, así, recuperaban viejas tradiciones nativas por el contagio con otros indios del entorno que no habían recibido la dogmática y moral cristiana inspirada por Roma, ni los modos de civilidad de los europeos. Desde otra perspectiva, el modelo de la reducción de indios atravesaba entonces sus peores momentos.

Para su conservación, las misiones del Chaco contaban con el disfrute de una gran propiedad agropecuaria entre la que destacaba la estancia llamada Rincón de Luna. Esta estancia correntina sufrió, sin embargo, un constante declive tras la expulsión de la Compañía de Jesús. En 1777, diez años después de la publicación del decreto de expulsión aún contaba con 8.000 cabezas de ganado vacuno<sup>16</sup>, cifra que en 1797 se había visto reducida a aproximadamente una quinta parte, contando con algo más de 1.600 cabezas de ganado en total.

15. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-7-4, doc. 1, fols. 19-19 vº.

16. J. Djenderedjian, “Producción y trabajo en perspectiva comparada. La mano de obra en dos grandes empresas agrarias del litoral argentino a fines de la época colonial”, ponencia presentada en el *XIII International Economic History Congress*, Buenos Aires, julio 2002, ejemplar inédito, accesible en: <http://es.scribd.com/doc/50973484/Djenderedjian-Produccion-y-trabajo-en-perspectiva-comparada-La-mano-de-obra-en-dos-grandes-empresas-agrarias-del-litoral-argentino-a-fines-de-la-epoca> (4-IX-2012).

Estos recursos ganaderos no eran suficientes, sin embargo, para el sostenimiento de las misiones; ni siquiera para sostener un año a todos los trabajadores de sus estancias. No obstante, nativos de la “multitud de naciones” que poblaban El Chaco ocasionalmente acudían a las misiones buscando la ayuda necesaria para enfrentarse al hambre. La caridad misionera perjudicaba, sin embargo, en estos casos y circunstancias, el aprovisionamiento que los misioneros debían destinar al sostenimiento de sus reducciones. Podría considerarse, con estos datos, que la reducción, como abstracción, era, por estas razones, entre otras, una realidad en crisis o, por lo menos, cuestionada desde distintos frentes y sometida a problemas de solvencia para garantizar tanto su pervivencia como la labor apostólica sobre la que se fundaban, en la compleja y fronteriza región chaqueña a fines del siglo XVIII. Además, la misión, como entidad que suponía un modelo de integración social pero con una finalidad última apostólica, no había gozado de un éxito pleno tanto en el plano moral como doctrinal en momentos previos.

Enrique Villanueva, en una carta del 24 junio de 1797 desde Curupaytí para el juez Manuel Basave, fue muy claro sobre esta cuestión. Indicaba que merecía la pena visitar las reducciones. Se lo recomendaba vivamente a su interlocutor para que comprobara en primera persona el desenfreno y libertad con que, a su juicio, vivían los indios Tobas, ubicados algunos en la estancia de Curupaytí y otros en la misión de San Francisco<sup>17</sup>. Sobre el grupo de los integrados en la reducción indicaba que como éste mantenía su trato con los que estaban fuera de la misión ese contacto era la ruina misma de su fundación, como habían reconocido, según relató, algunas personas que habían sido víctimas de latrocinio protagonizado por grupos de indios *barbarizados* y por nativos no reducidos, particularmente por los Tobas no reducidos.

Sus acciones fueron puestas en conocimiento de los caciques de las comunidades nativas para que intervinieran, pero éstos hicieron caso omiso de las quejas. Para Villanueva estos síntomas eran muy negativos puesto que, como indicaba en su carta, “de ahora en adelante los indios de mi reducción no podrán tener un sólo campo sembrado”, puesto que deberían prestar atención de que no les robaran sus animales. Sin embargo, lo peor, continuaba relatando, “será el desconcierto de toda la reducción”, es decir, la ruptura de un modelo de sociabilidad y convivencia cristiana, al fin, del orden que se proyectaba desde la misión. Por estas razones, consideraba que era oportuno que el juez Basave, destinatario de su carta, viajara hasta allí para ver y comprobar la veracidad de su relato<sup>18</sup>.

17. Sobre la estancia y misión, así como las controversias experimentadas por disputas derivadas de la explotación de los recursos en la región, ver J.F. Machón, “La estancia de Curupaytí del pueblo de Trinidad (antecedentes históricos de los pueblos correntinos de Loreto y San Miguel)”, en C.A. Page, (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, Córdoba, 2005, págs. 45-51.

18. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-7-4, doc. 1, fols. 23-23 vº.

Eran noticias de este tipo las que conformaban la imagen pesimista de Basave sobre la eficacia de las misiones y del modelo de la reducción en las regiones del Paraná. Esto ocurría veinte años después de un informe de la Junta Jurisdiccional de Reducciones expresado en términos no muy diferentes. Esta institución había sido desarrollada con la participación mixta de autoridades civiles y eclesiásticas, incluso con la presencia de algunos portavoces de las comunidades indígenas de estas regiones. El informe se presentaba con el carácter de un pacto definitivo para recuperar la viabilidad de las misiones y de las reducciones en El Chaco.

Fenecido este proyecto el 17 de enero de 1780 con el propósito de “disponer el comportamiento de los nativos”, contaba con el apoyo económico de fondos de la Corona, a pesar del gran esfuerzo de recursos que era preciso hacer también en análogos proyectos para las poblaciones del litoral de la Patagonia, particularmente en San Julián y en Malvinas<sup>19</sup>. La situación de las misiones del Chaco, a pesar de todos estos esfuerzos, no había cambiado sustancialmente veinte años después del informe de la Junta de Reducciones, si se consideran los puntos de vista sobre la imagen de los nativos y reducciones trazada por Manuel Basave. El éxito de la misión en todos sus extremos era limitado por toda una batería de factores dentro de los que la tolerancia de la sociedad nativa era un elemento tan fundamental. No obstante, otras causas también, además de ésta y de los avatares de la tensión internacional, particularmente luso-española y la tensión de intereses de grupos y facciones con implantación regional, tuvieron la virtualidad de limitar o, por el contrario, multiplicar los efectos de la acción misionera, cualquiera que fuera su concreción.

El factor personal derivado de la cualidad de cada misionero, su formación moral y doctrinal, así como su carisma eran elementos muy importantes para el desarrollo y éxito del proyecto pastoral. Las tensiones y conflictos entre misioneros, así como aquellos otros frente a los nativos, no favorecían en absoluto el proceso de irradiación doctrinal y moral católico. De eso eran plenamente conscientes en la Santa Sede, razón por la que se ofrecían cuantos medios de arbitraje y mediación eran posibles para evitar las tensiones. De esta opinión era, por ejemplo, tan cualificado analista como Carlo Ambrosio Mezzabarba, visitador del Santo Oficio romano, en su relación para la ejecución del decreto contra el uso de los ritos chinos por los jesuitas, para quienes, según este emisario pontificio “che per saluare la missione poco importa eternare la dispute e le controuersie de riti fra missionari”<sup>20</sup>.

19. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-7-4, doc. 1, fols. 37-42 vº.

20. Ver Carta desde Cantón a Roma, 21 de octubre de 1721. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), sig. 89, b. PP 2-e, s.f. Los dominicos, justo arribados en China en 1631 habían tomado posiciones claramente junto con los franciscanos en contra de las de los jesuitas.

Los jesuitas parecían tener claro que la misión quedaba por encima de los sujetos encargados de llevarla a efecto. La violencia con que eventualmente se emplearon algunos agentes de la misión para poner en marcha sus proyectos y para proyectar sus metas instructivas en las sociedades indígenas también llegaron a conformarse como factores limitativos para el avance misionero, no sólo en regiones del globo como las que conoció Mezzabarba, sino también en la región del Chaco. Denuncias por este tipo de comportamientos se recibieron, por ejemplo, de parte de algunos otros misioneros y de misionados por el franciscano Esteban de San Juan en 1 de enero de 1798. Alguno de los misioneros había sido incluso capaz de agredir a uno de sus compañeros de orden durante el almuerzo y delante de miembros de la comunidad indígena que era misionada por los frailes en el Pueblo de San Francisco Javier<sup>21</sup>. Estas tensiones formaban parte también de la práctica cotidiana de la misión. No era preciso que se llegara a querellas tan agudas como la que se suscitó en torno a los ritos chinos<sup>22</sup>.

La carismática personalidad de algunos misioneros en particular propiciaba, por el contrario, el desarrollo de una progresión más veloz de la misión en sus metas de consecución de sus proyectos apostólicos. El carisma y la buena imagen y fama de misioneros concretos, o incluso la apropiación de algunos elementos culturales gestados por la tradición local, lo que se pudiera considerar expresión de un fenómeno de hibridación cultural, eran argumentos que propiciaban el desarrollo y avance del proyecto apostólico, aunque otra cuestión controvertida era dilucidar hasta qué punto la incorporación de elementos culturales del entorno social sobre el que se proyectaba la misión podía llegar a afectar o, por el contrario, no perturbaba realmente los propios contenidos y significados de la misión.

Un informe remitido desde la ciudad argentina de Córdoba el día 16 de enero de 1797 por el marqués de Sobremonte al virrey muestra alguna interesante información sobre el punto de la imbricación del misionero en el entorno social en que se enquistaba el proyecto apostólico y, a la vez, permite obtener información sobre la importancia del carisma implícito a la personalidad de los agentes del mismo, sobre todo, en lo que respecta al proceso de incorporación de los nativos y, en general, de la propia sociedad colonial a la empresa católica. El autor del informe lo escribió como portavoz del pensamiento “de la mayor parte de los mejores ciudadanos”, con el propósito de obtener para fray Pedro Luis Pacheco la licencia de aplicarse a la atención curativa de los cordobeses.

21. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-7-4, doc. 2, s.f.

22. Sobre esta querella puede leerse una síntesis contextualizada dentro de la lógica de la misión jesuítica en M. Rocha Pino, “El método de acomodación jesuítica y la evangelización de las ordenes mendicantes em China Imperial”, *Culturales*, vol. VI, núm. 12 (julio-diciembre, 2010), págs. 147-180.

El padre Pacheco era un religioso y profesor de Derecho en la joven universidad cordobesa. Tenía algún conocimiento de materias médicas debido a sus inquietudes, curiosidades, estudio y esfuerzo. Como pastor de almas era ejemplar. Tenía una extraordinaria dedicación a sus fieles, lo que facilitaba su acción pastoral.

Los cordobeses consideraban que el padre Pacheco era, además de todo esto, “justamente el depositario de la salud pública” en su ciudad. Durante más de cinco años había servido a “los más desesperados”, que habían buscado su socorro en el convento franciscano de la ciudad argentina. En ese tiempo, jamás había negado su ayuda a nadie. Se convirtió en expresión viva de la caridad y, así, prestó socorro a toda forma de “aflicción humana”, como indicaban muchos cordobeses, “sin fatiga”, y sin aceptar siquiera presente o compensación alguna. Toda esta dedicación, sin embargo, feneció cuando sus superiores eclesiásticos en la orden le prohibieron curar enfermos. Esta decisión provocó una auténtica conmoción en la ciudad.

El procurador general de Córdoba afirmaba, en carta a sus superiores, que no era un secreto en la ciudad la rigurosa ley que sobre la materia curativa se había aprobado para dar licencia de ejercicio libre de la medicina o inhibir a los profanos en esta práctica. No obstante, subrayaba que el fin de la norma era sólo evitar que estafadores sin ningún escrúpulo se presentaran y se aprovecharan de las gentes necesitadas de asistencia médica, por carecer ellos de los conocimientos necesarios, y sus víctimas por verse necesitados, apremiados y crédulos ante la situación de necesidad en que se veían. Afirmaba, sin embargo, que, siendo loables los fines de la decisión adoptada, estos principios no eran de aplicación en ningún caso a un sujeto que, como el padre Pacheco, sin esperar ninguna retribución, de forma generosa y desinteresada, se sacrificaba para dispensar bien a los demás “con invariable y repetida destreza”, incluso en casos de enfermedades complicadas, con grandes dificultades curativas<sup>23</sup>.

Su curiosidad por el conocimiento médico había otorgado a este franciscano cierta autoridad en el seno de una sociedad precisada de estos servicios, puesto que no contaba con peritos óptimos, debido a la cortedad de los medios con que remunerarlos. El procurador general de la ciudad argentina había realizado ya una petición a Buenos Aires solicitando un médico para la urbe, informando del dinero destinado por los cordobeses para su salario, pero ninguno había llegado. Toda gestión realizada en este sentido había sido inútil. Por esta razón, los miembros del gobierno urbano de Córdoba solicitaron y obtuvieron de la Santa Sede una licencia para que el franciscano pudiera asistir a los enfermos en la ciudad, tal como lo había realizado anteriormente.

23. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-7-4, doc. 23, s.f.

En estas circunstancias, informaba la carta del gobierno urbano a las autoridades del virreinato de La Plata, sin un médico estable para los ciudadanos y sin la esperanza de obtenerlo, debido al poco dinero de que disponían los cordobeses para su salario, resultaba difícil de entender que “el obispo de una religión”, como era la orden franciscana, que hacía de la dedicación al socorro al necesitado una de sus bases de actuación pretendiera, sin embargo, impedir que se aplicaran los útiles y caritativos socorros del padre Pacheco en el beneficio de los fieles cordobeses, quienes, no obstante, “sacrifican sus salarios para el mantenimiento de la Iglesia”.

La situación descrita y los impedimentos al franciscano para desarrollar su caritativa actividad era aún más inexplicable, particularmente cuando, a su juicio, estaba claro, y era evidente e indudable, que el socorro a los enfermos no era un impedimento para que el padre Pacheco también se empleara en su dedicación religiosa, ni tampoco para el desempeño de sus labores instructivas o las confesionales y de púlpito. La carta subrayaba, además, el riesgo que se vivía en Córdoba de una conmoción social contra los religiosos franciscanos que, de no concederse la licencia al padre Pacheco ante una verdadera situación de necesidad, retirarían a la feligresía y comunidad cristiana el necesario socorro<sup>24</sup>.

El franciscano había estudiado filosofía y teología escolástica y moral pero no era un médico facultativo ni tenía estudios reglados sobre la materia. No podía ejercer la medicina. A pesar de esto, los miembros de su propia orden y los conciudadanos de Córdoba reconocían su aplicación en la lectura de libros de medicina, su talento y capacidad de observación, cualidades que, a su juicio, le dotaban de destreza para curación de enfermedades. Como, a pesar de ello, ya en varias ocasiones le había sido negada la licencia para curar y asistir a los enfermos, él se retiró de esta faceta del socorro al necesitado y no cursó una nueva solicitud de autorización. Por esa razón, a fines de julio de 1797 varios enfermos de la ciudad se dirigieron al virrey para obtener una licencia para que el padre Pacheco pudiera aplicarse en la asistencia para los enfermos. El 3 de febrero del año siguiente, no obstante, fue el propio franciscano el que pidió al virrey facultad para poder ejercer lo que entendía que era “la caridad con sus fieles”.

Para lograr este fin debía también vencer la oposición frontal del prelado de la diócesis, que, ante tal situación había decidido enviarle como acompañante de párroco en la reducción de Nuestra Señora del Pilar de Macapillo, mientras, él, que había servido en su cátedra de Córdoba por diez años ya, se reconocía a sí mismo como incapaz para esa misión que le encomendaba el prelado, a causa de su mala salud y por su incapacidad para hablar las lenguas nativas. Además, el propio padre Pacheco anotó su opinión sobre la situación a que

24. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-7-4, doc. 23, s.f.

se había llegado. Indicó que, a su juicio, era indudable que para una pastoral competente en aquel puesto misionero, el más lejano y dificultoso de la región, debían enviarse a los sujetos más capaces, para emplearse de forma óptima en el servicio de la religión<sup>25</sup>. Tanto sus palabras como las de quienes representaron en sus peticiones al cabildo y vecinos de Córdoba debieron surtir los efectos que esperaban, puesto que a principios de julio de 1798 Pacheco fue autorizado a acudir al socorro de sus pacientes en la capital argentina.

### *LOS USOS NATIVOS DE LA MISIÓN, CIVILIZACIÓN VS. BARBARIE Y APOSTASÍA*

En estos ámbitos de misión e interacción cultural destacaron, desde tiempos previos a los episodios anteriormente analizados, las estrategias que determinados grupos indígenas desarrollaron frente a la expansión europea sobre sus territorios, afectando decisivamente a las concreciones y efectos de la misión católica. Estas estrategias aprovecharon las contradicciones internas del sistema colonial español y la competencia de intereses existente tanto entre los diferentes sectores de la sociedad colonial como entre las diferentes regiones que conformaban los territorios de la monarquía de España en sus confines australes. Durante la primera parte del siglo XVIII era frecuente que grupos indígenas abipones, uno de los pueblos que componía el grupo lingüístico guaycurú, saquearan las tierras situadas bajo la jurisdicción de una ciudad en los entornos del Chaco y, posteriormente, vendieran parte del botín en una jurisdicción diferente. Quien fuera misionero de la reducción abipona de San Carlos de Timbó fundada en 1763, aporta detallada información al respecto, enfatizando el carácter violento de estas acciones:

Los indios repitieron sus antiguos latrocinios o prometían la paz con el fin de lanzarse con toda su fuerza, contra los españoles corrompidos de otras ciudades; y quitando botines a éstos, permutaban en la ciudad amiga de Santa Fe cuchillos, espadas, lanzas, hachas, bolas de vidrio o ropas. Esta fue la astucia que luego los bárbaros usarían con el resto de la provincia en vez de emplear la fuerza: cultivar diligentemente la paz con una ciudad donde pudieran comprar los utensilios necesarios para la guerra y luego ponerlos en venta. Hubo una amarguísima queja de los cordobeses, correntinos, paraguayos y santiagueños de que la ciudad de Santa Fe se había convertido en refugio de los bárbaros ladrones y en su emporio; en donde éstos compraban el hierro que usarían para asesinarlos. Acerca de

25. AGN, *Justicia*, Sala IX, b. 31-7-4, doc. 23, s.f.

este tráfico de los indios yo he escuchado opinar a personas entendidas, muchas cosas que provocaban risa y otras más que, causaban verdadera indignación. Pero escucha una sola: un abipón entró en la ciudad de Santa Fe, en tiempo de paz, llevando en un caballo un saco de cuero, (que los españoles llaman zurrón), lleno de dos mil escudos españoles. Algún señor español que pasaba por casualidad por la calle sabiendo qué se escondía en aquel saco ofreció al indio la capa roja con que se cubría; el indio, muy contento por el cambio propuesto entregó todo el peso de la plata que un poco antes había robado, con sus compañeros, de unos carros cargados con plata peruana<sup>26</sup>.

A fines de la década de 1740 varios grupos de la nación abipona, la cual había forzado el abandono de la ciudad española de Concepción del Río Bermejo en 1631<sup>27</sup>, aceptaron formar pueblos y ser atendidos por misioneros jesuitas<sup>28</sup>. La misión debía *reducir* la barbarie indígena a cristiana civilización. A los ojos españoles el futuro parecía prometedor, especialmente por el largo número de familias que acudieron a las reducciones. En San Jerónimo, establecida en la jurisdicción de Santa Fe, se agruparon 120 familias que sumaban unos 600 indígenas<sup>29</sup> y en San Fernando, en la jurisdicción de Corrientes, permanecían 76 familias (344 individuos) diez años después de su fundación<sup>30</sup>. Finalmente, la Purísima Concepción de Abipones, en la jurisdicción de Santiago del Estero, estaba habitada por 500 hombres y 1.000 mujeres y niños en 1750, existiendo la convicción de que la población pronto sobrepasaría las 2.000 personas<sup>31</sup>.

En contraste con este elevado número de catecúmenos, el número de misioneros a cargo de cada reducción era muy reducido, tan sólo dos o tres religiosos por misión, lo cual dificultaba su objetivo de controlar lo que acontecía en el seno de la misma, así como la evangelización y la introducción de las prácticas agrícolas que tan importante era desde el punto de vista misionero como paso previo y necesario para el adecuado adoctrinamiento de los indígenas.

26. M. Dobrizhoffer, *Historia de los Abipones*, Resistencia, [1789] 1967-1970, vol. III, págs. 18-19.

27. Archivo General de Indias (desde ahora citado como AGI), *Charcas*, 199, misiones jesuitas establecidas en el obispado de Tucumán, Lima, 15 de febrero, 1751; M. Dobrizhoffer, *Historia... op. cit.*, vol. I, págs. 400.

28. Sobre el papel de los líderes indígenas en estos acuerdos ver Carina Lucaioli, "Alianzas y estrategias de los líderes abipones en un espacio fronterizo colonial (Chaco, siglo XVIII)", *Revista Española de Antropología Americana*, 38-1 (2009), págs. 77-96.

29. AGI, *Charcas*, 385, Carta del provincial de la Compañía de Jesús al Rey, dada en Córdoba, el 1 de diciembre de 1750. Archivo Historico Ultramarino (Lisboa) (citado desde ahora como AHU) AHU\_ACL\_CU\_071, Cx. 1, D. 15, 24 de febrero, 1758.

30. AHU\_ACL\_CU\_071, Cx. 1, D. 18, 12 de febrero, 1760.

31. AGI, *Charcas*, 372, El obispo de Tucumán al Rey sobre la reducción abipona de La Purísima Concepción de María Nuestra Señora, 6 de mayo, 1750; AGI, *Charcas*, 199, Misiones jesuitas..., s.f.



El optimismo generado por el establecimiento de los abipones en las misiones se extendió a las autoridades eclesiásticas y civiles, que esperaban que otros grupos indígenas siguieran el ejemplo de los abipones, motivados por la “caridad con que se ha recibido a sus vecinos, de la tranquilidad y comodidad con que pasan la vida”<sup>32</sup>. Esta tranquilidad y comodidad había transformado a los abipones, de acuerdo con el obispo de Tucumán Pedro Miguel, de “lobos hambrientos” a “mansas ovejas, encaminándolos al suave y seguro redil de Nuestra Madre la iglesia”<sup>33</sup>. Los fines que orientaban la misión parecían avanzar de forma positiva e inexorable. Sin embargo, nada parecía estar más lejos de la realidad que la evicción del obispo y su lenguaje cargado de simbolismo judeocristiano.

Frente a la imagen transmitida por el obispo contrasta la que brinda la carta que la ciudad de Córdoba envió al rey en agosto de 1750, tan sólo un año después de la fundación de La Concepción y dos de la de San Jerónimo. En esta carta<sup>34</sup>, la ciudad se quejaba de los constantes asaltos que los abipones infligían a la ciudad en colaboración con otros miembros de su mismo grupo lingüístico guaycurú, que permanecían sin reducir en el interior del Chaco. De acuerdo con esta carta los constantes asaltos estaban provocando el empobrecimiento de la ciudad y la reducción de su comercio, principalmente el de mulas, el cual reportaba los mayores ingresos a la urbe. La caída del comercio de mulas sufrida por la ciudad ese año, efectivamente, fue estrepitosa. De acuerdo con las autoridades urbanas, en contraste con las 40.000 cabezas de este ganado que solían atravesar la provincia en dirección al Alto Perú cada año, tan sólo 5.000 ejemplares lo hicieron en 1750, es decir, la octava parte de las cifras habituales.

En los años inmediatamente anteriores a la expulsión de la Compañía de Jesús, el obispo de Tucumán Manuel Abad Illana realizó una visita a las reducciones administradas por la orden dentro de su diócesis. En su informe, datado en 1768, el obispo resaltaba la falta de lealtad de los abipones de La Concepción hacia los españoles y los frecuentes asaltos que éstos perpetraban en colaboración con otros grupos indígenas que permanecían fuera del control de los españoles:

Es voz común en toda la provincia del Tucumán, que abusando estos indios de la libertad que tienen para andarse por nuestras tierras, cometen muchos hurtos y homicidios. [...] Están inmediatos a las poblaciones de los Christianos con bastantes disgustos de los convecinos, y en estos años desde que vinieron dichos indios ha habido muchas muertes de Christianos, como es público y notorio, [...]

32. AGI, *Charcas*, 199, El virrey del Perú da cuenta de haberse logrado la reducción de los indios abipones, 12 de junio, 1750.

33. AGI, *Charcas*, 372, El Obispo de Tucumán..., s.f.

34. AGI, *Charcas*, 210, Carta de Gregorio e Arascaeta al Rey en representación de La ciudad de Córdoba, 17 de agosto, 1750.

mueres y hurtos de caballos, que cada año están haciendo en la frontera de este partido convocados con los de adentro [tierra adentro, es decir, el Chaco] para hacer sus maldades<sup>35</sup>.

Aún más, el obispo afirma en su informe que el padre Arnal S.J., procurador de las misiones, le había confesado en una de sus cartas que “los indios abipones están siempre mezclados con los ladrones y dañinos [del Chaco] [...]; estos indios más traiciones y daños han hecho a las ciudades de Santa Fe y Córdoba que provecho alguno”<sup>36</sup>. La existencia de un proceso de *barbarización* o *contaminación* de los indígenas reducidos y, por lo tanto, sometidos a una moral cristiana, se presumía causada por el contacto con los grupos del interior chaqueño, que permanecían ajenos a la colonización y a la evangelización.

Era común que los padres de La Compañía argumentaran que la tarea que desarrollaban entre los indígenas durante años se echaba a perder en tan sólo semanas de contacto entre ambos grupos. El obispo Illana era un ferviente antijesuita. Su oposición a la orden claramente influyó su encendido informe en que subrayaba los aspectos negativos de la acción de los miembros de La Compañía y proporcionaba una interpretación de la labor jesuita desde una óptica del fracaso. Sin embargo, la persistencia de prácticas hostiles por parte de grupos guaycurús reducidos, así como la existencia de frecuentes contactos entre indígenas de misiones con grupos que permanecieron al margen de la colonización y cristianización ha sido corroborada tanto por otra documentación coetánea como por la historiografía reciente, del mismo modo que dinámicas similares han sido identificadas en otras áreas de frontera en los márgenes del imperio colonial español<sup>37</sup>.

Igualmente, estas fuentes muestran el uso que los abipones hicieron de las reducciones como una especie de “campo base”, que ofrecía el refugio desde el cual lanzar sus ataques contra ciudades y ranchos de jurisdicciones distintas de aquellas con la cual habían firmado acuerdos de paz, así como contra misiones pobladas por grupos indígenas con los cuales ellos mantenían una tradicional enemistad<sup>38</sup>. Ejemplo de ello es la reducción abipona de San Carlos de Timbó,

35. AGI, *Buenos Aires*, 614, Informe del Obispo de Tucumán sobre la visita a su diócesis, s.f.

36. *Ibid.*

37. Ver, por ejemplo, S. Ortelli, *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, México, 2007.

38. Este asunto ha sido estudiado, con este enfoque, en los casos de las reducciones de mocovíes y abipones en la frontera de Santa Fe por James Schoefield Saeger en su artículo “Another view of the mission as a frontier institution: the guaycuruan reductions of Santa Fe, 1743-1810”, en *The Hispanic American Historical Review*, 65- 3 (1985), págs. 493-517 (pág. 506). Ver también C. Lucaioli y F. Nesis, “Apropiación, distribución e intercambio: el ganado vacuno en el marco de las reducciones de abipones y mocoví (1743-1767)”, *Andes*, 18 (2007), págs. 129-152.

en el paraje de Herradura en la jurisdicción de Asunción. Martín Dobrizhoffer, el jesuita a cargo de la misma durante siete años, no logró evitar que los indígenas de San Carlos robaran frecuentemente vacas, caballos y mulas de los ranchos de Santa Fe, animales que luego vendían libremente en Asunción<sup>39</sup>.

Ejemplos de esta naturaleza fueron conocidos también en otros entornos fronterizos de la América española durante el siglo XVIII, llegando a darse episodios especialmente dramáticos dentro de los espacios misionales. Éstos fueron resultado de las reacciones, eventualmente violentas, de las comunidades y grupos indígenas que sufrían los saqueos estacionalmente realizados por los indígenas de la reducción sobre ellos, víctimas, al fin, de los ataques enviados desde aquellas misiones utilizadas como refugio por sus expoliadores. En el entorno novohispano, eventualmente, grupos de apaches utilizaron estacionalmente misiones y presidios españoles en el área de Texas para aprovisionarse y obtener refugio, especialmente en los momentos en que lo precisaban con más urgencia, antes o después de protagonizar saqueos a grupos comanches, theuayas o hicaníes.

Eso ocurrió, por ejemplo, en la misión franciscana de Santa Cruz de San Sabá hasta que los otros grupos indígenas la asaltaron en 1758, un año después de fundada, a pesar de la proximidad del fuerte de San Sabá que suponía suficiente para su protección. La reacción fue una gran expedición de castigo por parte de las autoridades lanzada el año siguiente contra los grupos de asaltantes<sup>40</sup>. En el espacio rioplatense estudiado, las acciones violentas contra jurisdicciones diferentes a aquella en que se asentaban los indígenas, como las que hemos descrito antes, raramente recibían represalias por parte de las autoridades de la jurisdicción en la cual habitaban. Esto parece explicarse tanto por el beneficio económico que sus habitantes obtenían de la compra del botín a los indígenas como por el temor de que provocara el abandono de la reducción, que podría llevar a una enemistad abierta contra la propia ciudad. Como se ve, las opciones y el entramado de relaciones y circunstancias era difícilmente extrapolable con exactos términos en diferentes escenarios de la América española, a pesar de las analogías que presenten situaciones y comportamientos similares. La reducción y misión no siempre logró, como se ve, sus objetivos religiosos y de cohesión social, sino que incluso, eventualmente, llegó a ser utilizada por los nativos con propósitos muy diversos a los de los misioneros.

Entre la información proporcionada por el Obispo Illana se encuentran también referencias al corto grado de evangelización de los abipones de La Concepción “siempre inconstantes en la fe y malos catecúmenos”<sup>41</sup>. Igualmente, se quejaba de que los adultos no acudían a la doctrina y eran libres de partir

39. B. Susnik y M. Chase-Sardi, *Los indios del Paraguay*, Madrid, 1995, págs. 188-191.

40. R.S. Weddle, *After the massacre. The violent legacy of San Sabá Mission*, Lubbock, 2007.

41. AGI, *Buenos Aires*, 614, Informe del Obispo... s.f.

al Chaco cuando quisieran, lo cual no es de extrañar si recordamos el elevado número de indígenas que habitaban la reducción y el corto número de misioneros que en ella había. Según el obispo, uno de los más nocivos efectos del frecuente abandono (aunque sólo fuera temporal) de la misión por parte de los indígenas era que, “quando se van, llevan consigo sus familias, y yéndose a vivir con sus hijos allí donde no tengan más doctrina que el mal ejemplo de sus padres, parientes, deudos y paisanos” y, así, perdían en cristianismo y civilización todo lo previamente avanzado. De nuevo, como vemos, el obispo introducía referencias a la tan temida y criticada *barbarización*<sup>42</sup>.

La información ofrecida por las fuentes indica que al integrarse al sistema reduccional jesuita los abipones adoptaron una estrategia que les permitía reducir la hostilidad española contra ellos, a la vez que aprovechar las instituciones coloniales en su propio beneficio. De hecho, las misiones garantizaban el acceso a provisiones suficientes para la supervivencia de la comunidad, especialmente en las épocas de dura sequía, cuando era costoso localizar alimentos en el Chaco mediante las tradicionales prácticas de caza y recolección. El coste que generaba el establecimiento de las misiones y su mantenimiento, especialmente para la compra de la comida, ropas y pequeños regalos que se daban a los indígenas que en ellas se asentaban, era sufragado con dinero proveniente de diversas fuentes.

Los primeros suministros que llegaron a la reducción de La Concepción fueron pagados con limosnas: plata, ganado y ropas que los habitantes de la provincia de Tucumán donaron a la misma. Su segundo año de vida fue sufragado con 4.000 pesos que el virrey del Perú concedió para la compra de bastimentos. Ese mismo año (1750) el provincial de los jesuitas del Paraguay escribía al rey pidiendo su respaldo económico para costear la compra de las provisiones necesarias para las nuevas misiones que se habían fundado en la región<sup>43</sup>. Por otra parte, con la intención de facilitar la prosperidad de las misiones, se había publicado una cédula real que concedía a los habitantes de las misiones jesuitas la exención del pago del tributo durante los primeros 20 años desde la fundación de las mismas<sup>44</sup>. Estas favorables condiciones y donativos propiciaron que las misiones acumularan un amplio stock de ganado con el que mantener a sus pobladores y en algunos casos, especialmente en el de las guaraníes, más antiguas y prósperas, gozaran de un excedente con el que comerciar y apoyar el establecimiento de nuevas reducciones.

En general, la disposición y sensibilidad hacia la religión cristiana fue liviana entre los abipones. Colaboraron con grupos indígenas no reducidos para asaltar establecimientos coloniales y, frecuentemente, abandonaron la misión

42. *Ibid.*

43. AGI, *Charcas*, 385, Carta del provincial...s.f. ; AGI, *Charcas*, 199, El virrey del Perú... s.f.

44. AHU\_ACL\_CU\_071, Cx. 1, D. 18.

para reunirse con otros grupos del interior del Chaco con los que mantenían relaciones pacíficas. El reducido control que los jesuitas podían ejercer sobre los catecúmenos y el alto grado de independencia que éstos mantuvieron permitió a los abipones desafiar *desde dentro* no sólo la autoridad misional sino el propio sistema colonial en la región. Las fracturas internas que atravesaban el mismo y los diferentes intereses que guiaban a las diferentes jurisdicciones, ciertamente, lo facilitaron.

En algunos casos se podía llegar a desafíos más notables a la disciplina que imponía la reducción, casos en que el antagonismo de los indígenas o sus líderes frente a los religiosos que la administraban, o frente a las nuevas pautas de vida que ésta introducía, provocaban el abandono de la misma y, en algunos casos, la muerte de los misioneros. Así sucedió en numerosas ocasiones, especialmente en los inicios de la actividad misionera, aunque un ejemplo ya tardío es el de la muerte del padre Francisco Ugalde S.J. en 1756 a manos de los indígenas mataguayos con los que había convivido durante ocho meses<sup>45</sup>. En ocasiones, los indígenas establecían una confrontación con cuanto suponía la cultura europea, comenzando por expresar su apostasía, o por lo menos así lo interpretaban los misioneros cuya autoridad era desafiada.

La misión de Miraflores, fundada tras las campañas militares que la Gobernación de Tucumán emprendió contra nativos del Chaco durante la década de 1710, fue escenario de pugnas por la autoridad entre líderes indígenas y misioneros en las cuales la apostasía se convirtió en un importante argumento de los religiosos para explicar la oposición de sus rivales, un signo de *barbarización*. Los líderes indígenas a los que nos referimos habían sido pieza importante en la incorporación de sus pueblos a la misión, por lo cual recibieron un trato especial por parte de los misioneros y autoridades civiles y militares de la gobernación, que contribuyó a consolidar su preeminencia social. Erigirse en interlocutores con las autoridades hispanas les dotó de los títulos de maestre de campo y capitanes de sus comunidades, de símbolos del poder colonial, como el bastón de mando y las bengalas, así como de privilegios en forma de mejores ropas, raciones de comida y mejor trato que los dados al resto de los indígenas de la reducción<sup>46</sup>. Sin embargo, los intereses de los líderes que se creía ayudarían a extender la doctrina y las normas de vida cristiana chocaron con los de los misioneros; la seguridad y autoridad con que el respaldo de los españoles dotó a estos líderes les permitió, precisamente, desafiar las pretensiones misioneras de imponer en ellos una vida cristiana y *civilizada*.

45. Carta del padre Pedro Juan Andreu al procurador general Simón Bailina, Miraflores, 22 de noviembre, 1757, Biblioteca Nacional de España (en adelante citado como BN), Mss. 18577/14, s.f.

46. P. Lozano, *Descripción Chorográfica del terreno, ríos, árboles, y animales de las dilatadísimas provincias del gran Chaco Gualamba, y de los ritos y costumbres de las innumerables naciones bárbaras e infieles que le habitan*, Córdoba, 1733, págs. 443-444.

Los tres líderes indígenas llamados Fernando, Gregorio y Calixto (nombres cristianos que adquirieron al ser bautizados) vivieron amancebados con una o varias mujeres, favorecieron los ancestrales ritos y celebraciones y promovieron la práctica de borracheras colectivas, lo cual provocó constantes enfrentamientos con el misionero en la reducción Antonio Machoni S.J. Por otra parte, según el cronista de La Compañía, Pedro Lozano, causaron violentos alborotos y desórdenes, entrando en conflicto con aquellos indígenas sobre los cuales no ejercían autoridad. La raíz de estos conflictos se encuentra en que la reducción agrupaba a más de 1.200 familias de cuatro pueblos indígenas diferentes que mantenían rivalidades entre sí: los lule, isistínés, toquistínés y oxistínés<sup>47</sup>. Al fundar la reducción se creyó que estas rivalidades se superarían, puesto que todos compartían una misma lengua, cultura, religión y moral. No fue así, las tensiones generadas por la convivencia en el pequeño espacio de la misión se añadieron a las tradicionales rivalidades, los conflictos fueron frecuentes y, en ocasiones, especialmente violentos:

Quando se embriagaban los adultos parciales de Fernando no sólo maltrataban de palabra a las tres parcialidades [isistínés, toquistínés, oxistínés] sino que los flechaban y herían. Fue esto de manera que estuvo la reducción en términos de perderse [...] una muchacha de las tres parcialidades le dixo [al misionero] cómo los Lules Pequeños, capitaneados de Fernando, querían matar a los suyos. Apresuró el padre Machoni el paso, y llegando a la plaza vio que todos los indios Yxistínés, Toquistínés y Oristínés, desnudos aún de sus plumajes y armados de arcos y flechas se encaminaban a la ranchería de los Lules pequeños para matarlos<sup>48</sup>.

Los intentos del misionero por reprimir este episodio provocado por uno de los tres líderes, así como aquellas conductas que consideraba inmorales (como el amancebamiento), no hicieron sino ganarle la abierta enemistad tanto de Fernando como de Gregorio y Calixto, que no estaban dispuestos a ver reducida su autonomía y preeminencia social. La creciente tensión en la misión y el descontento de estos líderes dieron lugar a que Calixto dirigiera varios intentos de asesinato contra el jesuita, así como al abandono de la misión por parte de grupos de catecúmenos. El más serio de esos abandonos consistió en la partida de 50 familias lideradas por Fernando. No regresaron sino hasta pasados tres años<sup>49</sup>. El retorno, sin embargo, no garantizó el fin de las hostilidades y enfrentamientos entre Fernando y el misionero. Éstos, por el contrario, volvieron a ser recurrentes. Todo lo descrito da idea de las dificultades para consolidar la acción misionera en estas sociedades de los confines americanos del imperio.

47. AGI, *Charcas*, 284, El gobernador de Tucumán..., fol. 212 vº.

48. P. Lozano, *Descripción Chorográfica...*, *op. cit.*, págs. 453-454.

49. *Ibid.*, págs. 442-443.

La literatura misionera interpretó los sucesos anteriormente descritos, acaecidos en la reducción, y la oposición indígena como resultado de la intervención diabólica encarnada en los tres líderes indígenas. El hecho de que los tres habían ya recibido el bautismo era sin duda un agravante de sus actos. Para los misioneros, Fernando, Gregorio y Calixto no eran ya *indios* rebeldes sino apóstatas que utilizaban su posición social de privilegio, obtenida en parte con el apoyo de los españoles, para luchar contra la religión cristiana y sus representantes en la tierra. Era tal la gravedad de sus actuaciones desde el punto de vista misionero que Lozano los denomina “ministros del demonio”, “demonios encubiertos con disfraces de hombre” y “monstruos del infierno”<sup>50</sup>. Se temía que las tensiones dieran lugar al abandono de la empresa, que conllevaría el retorno de todo el conjunto de familias indígenas que la formaban a sus antiguas costumbres y creencias religiosas.

Al ser expulsada la Compañía de Jesús este temor se convirtió en la literatura jesuita en una certeza, ya que la expulsión fue concebida como un momento crítico que supondría la pérdida de toda la tarea realizada durante décadas y el retorno de los indígenas de las misiones a un estado de *barbarie*. A pesar de la *oposición del demonio* encarnada en los apóstatas Fernando, Gregorio y Calixto, y de que la reducción tuvo que ser trasladada en varias ocasiones y sufrió ataques de los indígenas chaqueños no sometidos que provocaron su abandono durante algunos años, Miraflores logró sobrevivir a la expulsión de La Compañía, alcanzando una durabilidad singular en esta región<sup>51</sup>.

### CUESTIÓN RELIGIOSA, MESTIZAJE CULTURAL Y FRONTERAS MISIONALES

La tensión entre rebeldía e integración, así como entre la etiqueta de *indio reducido* e *indio barbarizado*, incluso apóstata, ofrecía combinatorias muy variadas, como se ve, que afectaron notablemente tanto al avance del cristianismo en la zona, como a los procesos de hibridación cultural que conformaron la sociedad colonial. Los ejemplos y situaciones analizados en esta aportación al estudio de la expansión del cristianismo en los mundos de Ultramar y su concreción a fines del periodo colonial español en el Cono Sur latinoamericano muestran una imagen compleja de un fenómeno en el cual entraban en juego diversos factores, entre los cuales resultaba principal el de la percepción del catolicismo por la sociedad nativa, destinataria de la misión. Cruciales para lograr las metas del proyecto eran también los instrumentos y recursos para enfrentarse a ella, así como las

50. P. Lozano, *Descripción Chorográfica...*, *op. cit.*, págs. 440 y 443.

51. F. Barnechea, “Misiones del Chaco” (s.d) en G. Furlong, *Entre los lules de Tucumán*, Buenos Aires, 1941, pág. 165.

circunstancias contextuales. La diversidad de los universos nativos hacia los que se proyectaba la misión católica constituía un reto para adaptar la empresa religiosa y propiciar la expansión del catolicismo. El empeño y dedicación, pero también el carisma, de los agentes de la misión eran relevantes componentes. Todos estos factores facilitaban o hacían más dificultosa la instrucción doctrinal y la difusión del modelo moral católico que buscaba la salvación de las almas.

A su vez, la misión debía cubrir las necesidades latentes en las sociedades nativas, tanto en el plano espiritual como en el material y social. Se requería para ello, no obstante, una convivencia de los grupos dominantes o de las gentes con autoridad reconocida en sus entornos nativos. La pérdida de esta convivencia podía abocar una misión al fracaso de la noche a la mañana, o provocar que un importante segmento de los indígenas se distanciara y llegara a abandonar el proyecto, incluso a oponerse frontalmente al mismo. La empresa misional, a pesar de todo, no se presenta como una realidad empírica que permita evaluarse en términos de éxito o fracaso en los contextos estudiados. En cada uno de los casos analizados ha sido posible identificar las múltiples concreciones de esta empresa con expresiones diversas y complementarias, desde la evangelización hasta la introducción de la agricultura y de una economía monetaria (sedentariización); desde la adopción de creencias y valores cristianos, así como modelos culturales europeos hasta la vertebración de oposición y rebeldía. La tensión social, cultural y, al fin, política llegó a articularse ya con la participación de misioneros, como en las guerras guaranícas, o con la condena expresa de los mismos, como en aquellos casos en que el rebelde o sedicioso nativo se identificaba con la imagen del apóstata.

De este modo, el caso de misiones como Miraflores puede ser calificado de éxito respecto a su durabilidad pero un fracaso en cuanto a estabilidad, ya que tuvo que ser trasladada en varias ocasiones y llegó también a ser abandonada, al menos temporalmente, durante su existencia. Evaluada como instrumento de la política de frontera, la misión de Miraflores fue un fracaso, ya que no logró evitar las embestidas guaycurúes, incluso contra la propia misión y en el territorio fronterizo, pero, al tiempo, fue un éxito en cuanto que los lules que la habitaban se convirtieron en firmes aliados de los españoles, incluso colaboraron en sucesivas campañas militares contra los indígenas del interior del Chaco. Sea como fuere la experiencia misional en el Paraná y el Chaco se presenta como una realidad multifacética y diversa que propició tanto fenómenos de aculturación armónicos con el proyecto apostólico que guiaba a los misioneros como, más ordinariamente, otros de hibridación cultural.

Estas facetas de la acción misionera en los mundos de Ultramar conferían, al fin, gran diversidad en su concreción y alcance al proyecto de lucha religiosa contra el diablo, la idolatría, la inmoralidad, la ausencia de fe y de Cristo, las “prácticas bestiales”... y toda la suerte de etiquetas que se colocaban a las gentes de los universos nativos hacia los que se disponía la misión. Desde la óptica



misionera, los avances que se hubieran dado en la proyección apostólica parecían siempre incompletos ante las limitaciones para una proyección aculturante de su empresa católica. La cara opuesta a la aculturación la ofrecían los fenómenos de hibridación de las propuestas doctrinales y morales de los misioneros con el encuadre de las culturas populares indígenas. Siempre quedaba presente la incertidumbre de la misión, pues un suceso en un contexto idóneo podría derivar en un paso atrás en la civilidad de los nativos.

En realidad el proyecto aculturante que implicaba la propia idea de la misión era más una pretensión que una realidad. Casi siempre la concreción de la acción misionera implicó una auténtica hibridación o mestizaje cultural entre el proyecto aculturante y las culturas nativas. Para los impulsores de la misión este fenómeno de hibridación podía llegar a ser interpretado como una desviación de las metas de ésta. Del mismo modo, los ejemplos y situaciones de antagonismo y rebelión contra la iniciativa misional podían considerarse fenómenos de *brutalización* o *barbarización* humana, que llegaban a expresar ocasionalmente como apostasía.

La realidad, en general, no solía ser tan polarizada, a pesar de que en algunos de los ejemplos y situaciones que aquí han sido analizados así pareciera mostrarse. Muchas veces se daban fenómenos de etiquetamiento para legitimar acciones disciplinarias contra los brutalizados nativos insurgentes o rebeldes frente a la administración o a los intereses de hacendados y estancieros. Lo cierto es que entre el proyecto de aculturación que implicaba la acción misionera y las culturas nativas siempre se experimentaba alguna forma de circularidad, interacción y recíproca influencia cultural. No siempre el mestizaje cultural resultante fue evaluado como algo negativo desde la administración y la jerarquía eclesiástica. Por lo general uno de los primeros efectos de la acción de los misioneros era la instrucción de los nativos que implicaba, como avanzada consecuencia, que éstos se hicieran más peritos en las lenguas de los colonos y de la administración; también en la participación de más referentes culturales, que, al fin, facilitaban la comunicación y la interacción.

La constatación de fenómenos de hibridación cultural entre misioneros y misionados puede interpretarse como expresión del fracaso del proyecto aculturante que originaba la misión. Es evidente que la victoria sobre “los demonios” que se suponía regían las costumbres y creencias ancladas en las tradiciones nativas no era absoluta. Además, aún cuando la acción misionera se asentaba en una región, la adopción por parte de los indígenas de principios y valores proyectados por los misioneros no era definitiva o irreversible, puesto que las sociedades nativas eran también sensibles al cambio histórico. Las dinámicas de estas sociedades eventualmente facilitaban recuperar viejas tradiciones y elementos culturales del pasado que se redefinían en nuevos contextos y, a veces, incluso emergían como alternativas al cristianismo católico. Estas opciones servían como aglutinante de oposición religiosa y política ante la esfera de la oficialidad. En estos casos, lo

que la administración podía llegar a considerar una *barbarización* o *brutalización* del indígena, en tanto que representaba fenómenos alternativos al modelo de convivencia que encuadraban las estructuras legales, morales y doctrinales occidentales, podría ser el fruto de dinámicas de interacción e intercambio cultural latentes en el seno de una compleja sociedad colonial.

A pesar de todo, la hibridación cultural, religiosa y social era un excelente expresión de que postulados cristianos eran en parte incorporados a las culturas nativas y cobraban significación, adaptados, dentro de las comunidades indígenas. Todas estas características sólo ocasionalmente aparecían en la misión que se desarrollaba por las órdenes religiosas en la vieja Europa, sobre una sociedad ya culturalmente cristiana, y conferían personalidad a la empresa misionera católica en los mundos de Ultramar. No se trataba de experiencias análogas, por lo tanto, las de las misiones en sociedades ya cristianas, católicas, a las desarrolladas en los hostiles territorios de la América colonial, como argumentaron con frecuencia los promotores de conventos en los territorios de la Península Ibérica para legitimar mejor y lograr mayores apoyos a sus proyectos.

La diversidad de las sociedades nativas imponía grandes dosis de realismo a los agentes de la misión. A las dificultades intrínsecas a la gestión del proyecto se añadían las propias de las tensiones dentro de las órdenes religiosas impulsoras de la misión, además del grado de porosidad en las culturas nativas y, además, la oposición que eventualmente vertebraban los grupos de colonos con intereses muy diversos a los de los misioneros. En éstos, verdaderos agentes de la misión apostólica, un valor sustancial para favorecer el avance del proyecto era el de su calidad, virtudes y carisma personal.

Algunas de las involuciones en el progreso de difusión de doctrina y moral católica, de las que la rebelión, el bandidaje nativo o la apostasía eran expresiones extremas, no sólo fueron debidas a los motivos señalados anteriormente sino que también fueron responsabilidad de la administración y de la jerarquía eclesiástica, particularmente cuando se propiciaba el abandono de misiones y reducciones o cuando se provocaban acciones que entraban en contradicción con los postulados doctrinales y morales sobre los que se apoyaba el proyecto misional. Todos estos rasgos obligan a hablar en plural para trazar las fronteras misionales y para contemplarlas como eran, es decir, como realidades empíricamente porosas, cuyo grado de permeabilidad era afectado por los factores contextuales que intervenían en cada escenario.