

Evangelización, cartografía y discurso colonial

El mapa de 1713 de la misión jesuita de Mojos*

Evangelization, cartography and colonial discourse: The 1713 map of the Jesuit mission of Mojos

ALEJANDRO CAÑEQUE

University of Maryland

acaneque@umd.edu

<https://orcid.org/0000-0003-0669-8449>

RESUMEN

Este artículo analiza el significado histórico de un folleto impreso hacia 1713 por la Compañía de Jesús para promocionar la misión de Mojos, situada en el nordeste de la actual Bolivia. Aunque los historiadores generalmente se refieren a este documento como «el mapa de la misión de Mojos», en este estudio se argumenta que el folleto de 1713 es mucho más que un mapa, pudiéndose entender como el equivalente de una típica crónica misional jesuita. Esto es de gran relevancia, pues la Compañía de Jesús siempre marcó la consolidación de sus numerosas misiones en América con la publicación de una magna crónica con la que publicitar sus esfuerzos evangelizadores. En el caso de Mojos, aunque nunca se publicaría una crónica de la misión, el folleto de 1713 cumple dicha función, pues no solo está estructurado de la misma forma que la típica crónica misional jesuita, cuyo modelo había sido establecido por José de Acosta a finales del siglo XVI, sino que además sigue, de manera fiel, todos los principios discursivos que dieron forma a las crónicas jesuitas.

* Mi agradecimiento a Pedro Guibovich Pérez y a los dos revisores anónimos por sus comentarios y observaciones. También quisiera agradecer a Bertie Mandelblatt, David Mogrovejo Vidal y Diana Barreto Ávila por su inestimable ayuda en la localización de documentos para este artículo.

HISTORICA XLVII.2 (2023): 9-57 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202302.001>

Palabras clave: Misiones jesuitas, Mojos, crónicas misionales, José de Acosta, Francisco de Rotalde, Diego Altamirano, mártires jesuitas, Antonio de Orellana, Cipriano Barace.

ABSTRACT

This article discusses the historical significance of a leaflet printed around 1713 by the Society of Jesus to promote the mission of Mojos, located in the northeast of present-day Bolivia. Although historians generally refer to this document as «the map of the Mojos mission», this study argues that the 1713 pamphlet is much more than a map, and can be understood as the equivalent of a typical Jesuit missionary chronicle. This is of great relevance, since the Society of Jesus always marked the consolidation of its numerous missions in the Americas with the publication of a magnum opus to publicize its evangelical efforts. In the case of Mojos, although a chronicle of the mission would never be published, the pamphlet of 1713 fulfils this function, since it is both structured in the same way as the typical Jesuit missionary chronicle, whose model had been established by José de Acosta at the end of the sixteenth century, and faithfully follows all the discursive principles that shaped the Jesuit chronicles.

Keywords: Jesuit missions, Mojos, missionary chronicles, José de Acosta, Francisco de Rotalde, Diego Altamirano, Jesuit martyrs, Antonio de Orellana, Cipriano Barace.

Aunque, desde finales del siglo XVI, los jesuitas empezaron a extenderse por las fronteras del imperio español en América, no será hasta mediados del XVII cuando sus esfuerzos evangelizadores se concentren en el Nuevo Mundo por la progresiva desaparición de las oportunidades de misión en otras áreas del globo. La Compañía de Jesús fue la última de las grandes órdenes religiosas en llegar a la América hispana y cuando se estableció en 1568 en el Perú y en 1572 en México, el ardor evangelizador de los años inmediatos a la conquista se había desvanecido en gran parte.¹ Al inicio, los jesuitas se concentraron en las

¹ El caso del Brasil es muy diferente, pues allí los jesuitas fueron los primeros en arribar en una fecha tan temprana como 1549, estableciendo, desde el primer momento, misiones

ciudades de españoles, fundando colegios y seminarios para atender las necesidades espirituales y educativas de sus habitantes. Pero para finales del siglo XVI, se observa un aumento de su interés por la evangelización de los pueblos indígenas que habían escapado a la dominación española, un interés acorde con el ímpetu misional de ámbito mundial que caracterizaba a la orden. Además, este es un momento en el que la Corona deja de ver con buenos ojos las conquistas militares, tanto por razones prácticas (carecía de los recursos para sostener la incorporación de nuevos territorios) como ideológicas (en la segunda mitad del siglo XVI, la Corona había legislado en contra del uso de medios violentos para convertir a los indígenas al cristianismo). Los nuevos asentamientos deberían ir siempre acompañados de la conversión pacífica y voluntaria de los nativos. La Corona había incluso eliminado la palabra «conquista» de su vocabulario, reemplazándola con el eufemismo «pacificación».² De este modo, prácticamente se dejaba en manos de las órdenes religiosas la expansión de las remotas fronteras del imperio americano. En gran medida, los misioneros, sobre todo los jesuitas, aparecen en este periodo como los más activos agentes de la penetración colonial hispana, intentando con insistencia establecer nuevas misiones y, con ello, hacer avanzar las fronteras del imperio.

Un aspecto significativo de la actividad misional jesuita fue que la Compañía siempre marcó la consolidación de cada una de sus misiones con la publicación de una magna crónica con la que afirmar y publicar sus esfuerzos evangelizadores. Estas crónicas también tenían como objetivo poner en el mapa de la conciencia católica las misiones de unas, desde la perspectiva europea, remotas y desoladas regiones donde la cultura española se enfrentaba a civilizaciones indígenas que, a pesar de su «barbarie», no parecían quedar muy impresionadas por las supuestas verdades de la religión católica. Las crónicas de Andrés Pérez de Ribas (misiones del noroeste de México), Antonio Ruiz de Montoya (Paraguay), Alonso de Ovalle (centro y sur de Chile), Manuel Rodríguez (región

entre los indígenas de la costa atlántica, lo que les permitiría ocupar durante siglos una posición predominante. Véase Alden 1996: 71-75.

² *Recopilación*, 1681: libro IIII, título I, ley vi; título IIII; Levaggi 2002: 17-34.

amazónica del Perú), Francisco García (Islas Marianas) y Juan Patricio Fernández (misión de Chiquitos en el oriente boliviano) se publicaron precisamente para marcar la consolidación de estos asentamientos.³

La misión de Mojos, fundada a finales del siglo XVII en el nordeste de Bolivia (en el actual departamento de Beni) constituye una interesante excepción, pues la orden ignaciana nunca llegaría a marcar el establecimiento definitivo de dicha misión con una gran crónica impresa. Esto no quiere decir que la misión no publicitara su existencia y sus logros, pero lo hizo de una manera inédita con un folleto desplegable de gran tamaño. Con el título de «Mission de Mojos de la Compañía de IHS de el Perú», el documento es un impreso profusamente ilustrado con unas dimensiones de 44 cm x 57 cm; la evidencia interna indica que se elaboró hacia 1713.⁴ Es, sin duda, un documento de sumo interés, compuesto con gran esmero y que combina de forma magistral la información escrita y la visual. Aunque citado de pasada por los historiadores con relativa frecuencia, el folleto sobre Mojos no ha sido suficientemente estudiado.⁵ La dificultad para su estudio reside en que prácticamente no existe documentación que nos ayude a entender para qué y por quién se realizó, y por qué en ese preciso momento. Este artículo es un intento de interpretación que ayude a una mayor comprensión del significado histórico de un documento muy ilustrativo pero no bien entendido.

³ Véase Ruiz de Montoya 1639; Pérez de Ribas 1645; Ovalle 1646; García 1683; Rodríguez 1684; Fernández 1726. Para un estudio comparado de todas estas crónicas, véase Cañeque 2020 (cap. 5).

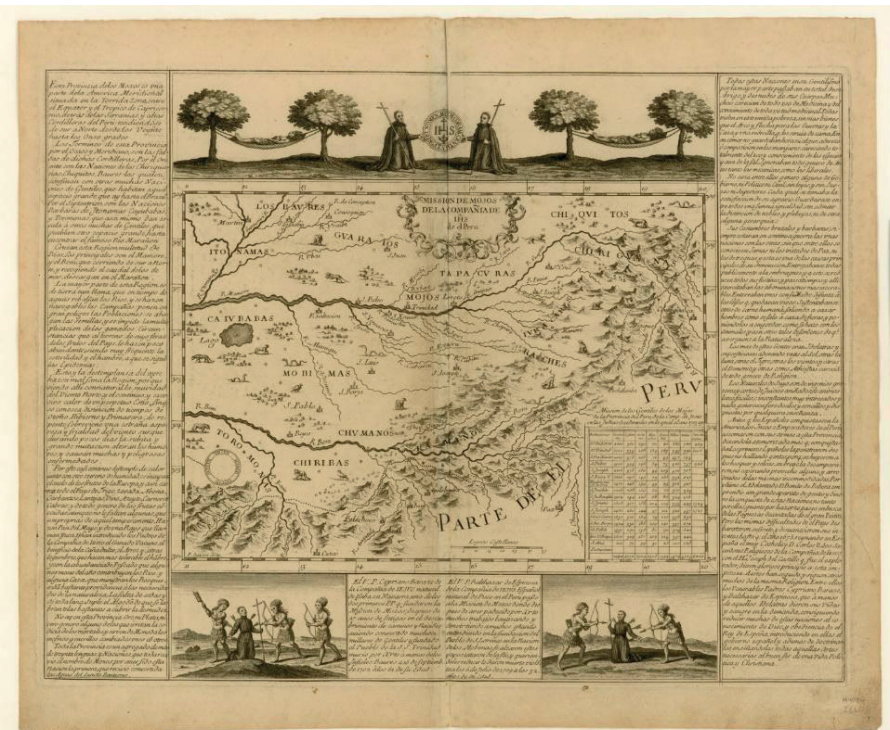
⁴ Solo he podido localizar dos copias originales del folleto, una en la Biblioteca Nacional de Francia y otra en la John Carter Brown Library, que es la que he utilizado para este estudio. No existen copias del folleto ni en el Archivo de Indias de Sevilla, ni en los archivos romanos de la Compañía de Jesús y de Propaganda Fide. El ejemplar que existe en el Archivo Histórico de Límites de Lima no es sino una reproducción fotográfica del original de la BNF.

⁵ El estudio más completo es Salamanca 2015, pero su perspectiva es sobre todo antropológica, sin prestar demasiada atención a las razones de su composición o a la estructura del folleto. Por otra parte, aunque su autor asevera que el mapa se sitúa en un régimen discursivo emparentado con la Ilustración, en absoluto pienso que este sea el caso. Como se verá más adelante, el régimen discursivo en el que se inscribe el mapa es el que había sistematizado José de Acosta a fines del siglo XVI.

Los estudiosos se han fijado en este documento sobre todo por su interés cartográfico, de hecho, refiriéndose a este simplemente como un mapa de la misión de Mojos.⁶ En cierto sentido, esto no es de extrañar, pues la parte central del folleto está ocupada por un gran mapa de la región, con un recuadro en el que se enumeran las dieciséis reducciones fundadas hasta 1713 (fig. 1). Pero el impreso de la misión de Mojos es mucho más que un mapa. Para llegar a esta conclusión, hay que prestar atención al resto del documento, que incluye dos escenas martiriales en la parte inferior y dos columnas de texto insertas en los márgenes: en la columna izquierda se describe el clima, la geografía y los recursos naturales de la «provincia de los Moxos», mientras que en la derecha se refieren las características y costumbres de las «naciones» que la habitan.

Como se demostrará en este trabajo, a pesar de su aparente simplicidad, el desplegable se puede considerar como el equivalente de una típica crónica misional jesuita, ya que contiene los elementos básicos que caracterizaron todas estas obras. Como se verá más adelante, el modelo de la crónica misional jesuita había sido establecido por José de Acosta a finales del siglo XVI, y la influencia de dicho modelo seguiría en vigor hasta la expulsión de la Compañía en 1767. En ese sentido, el impreso de la misión de Mojos constituye un magnífico ejemplo de las habilidades de su autor (o autores) para transmitir de forma sucinta una gran cantidad de información sobre una remota y desconocida misión, perdida en las selvas de lo que es hoy en día el oriente boliviano. Con una gran economía lingüística y visual, los autores del desplegable consiguen, de esta manera, los mismos efectos que perseguía la crónica tradicional: promocionar los esfuerzos evangelizadores de la Compañía de Jesús en las remotas fronteras americanas del imperio español, dando a conocer, al mismo tiempo, la geografía, la flora, la fauna, los pueblos que habitaban dichas regiones y, lo más importante, los avances en la cristianización de dichas gentes, para, de este modo, fomentar el interés por la misión por parte de los miembros de la orden y tratar de

⁶ Véase Furlong Cardiff 1936: 86-87; Vargas Ugarte 1964, t. 3: xii; Buisseret 1997; Salamanca 2015; Wilde 2021: 330-335; Altic 2022: 141-147.



Original in the John Carter Brown Library at Brown University

Fig. 1. Misión de Mojos de la Compañía de Jesús (hacia 1713).

asegurarse el apoyo material tanto de la Corona como de particulares, todo lo cual permitiría garantizar la siempre problemática supervivencia de estas misiones.

El folleto es también un excelente ejemplo de la intersección de cartografía y discurso colonial en la labor evangelizadora de los jesuitas. Como ha señalado J.B. Harley en sus estudios sobre cartografía histórica, los mapas no se limitan a describir la realidad geográfica de una manera científica y neutra, sino que, utilizando estrategias discursivas y recursos retóricos, la interpretan a partir de ideas preconcebidas e ideologías específicas. Es decir, los mapas son *texts* que deben analizarse y deconstruirse de la misma manera que se hace con los documentos literarios. Además, presentan una retórica visual tan subjetiva como

la que puede ofrecer una pintura.⁷ Asimismo, Harley ha señalado que los numerosos mapas producidos por los jesuitas deben entenderse no solo como instrumentos de conversión que ayudaban al avance de sus empresas misioneras, sino también como herramientas coloniales que facilitaban la penetración europea en tierras indígenas. Levantar el mapa de un territorio era, en muchos sentidos, lo mismo que poseerlo.⁸ Todos estos argumentos pueden aplicarse, sin duda, al mapa de la misión de Mojos, aunque, como se arguye en este trabajo, en realidad no se trata de un mapa, sino de una crónica misional reducida a su última esencia.

LA AUTORÍA DEL MAPA/FOLLETO

El documento es anónimo, aunque ha sido atribuido al grabador y cartógrafo francés Pierre Ganière (1663-1721), ya que en el margen inferior izquierdo del mapa aparece la inscripción «P. Ganière scrip.». Sin embargo, a él solo se le puede atribuir la autoría del mapa, el cual, sin duda, está basado en la información que le proporcionaron los jesuitas españoles de la misión. Aunque también es muy posible que Ganière se limitara a grabar las placas de cobre, basándose en un mapa previamente diseñado por un jesuita.⁹ Ganière no era un grabador cualquiera, puesto que era «grabador y geógrafo» del rey de Francia, Luis XIV.¹⁰ Es imposible determinar por qué los jesuitas recurrieron a él para realizar el mapa, aunque es muy probable que los intensos contactos que existieron en esta

⁷ Harley 2001. Véase asimismo la introducción en Dym y Offen 2011.

⁸ Harley 1991: 28-30.

⁹ Existe un mapa similar de la misión del Amazonas, impreso en el año 1707, en el que se especifica claramente que tanto el creador del mapa como su grabador fueron dos jesuitas de la misión. A diferencia del mapa de Mojos, que todo parece indicar que se compuso en Madrid, el del Amazonas se realizó en Quito, llevándolo a la península el procurador de dicha provincia jesuita. El mapa va dedicado a Felipe V y se compuso para solicitar el apoyo del monarca a la misión, llevando por título «El GRAN RIO MARAÑON, O AMAZONAS Con la Mission de la Compañía de IESVS, Geographicamente delineado por el P. Samuel FRITZ Missionero continuo en este Rio. P. I. de N. [Juan de Narváez] Societatis Iesu quondam in hoc Marañon Missionarius sculpebat Quiti Anno 1707». Para un estudio de este documento, véase Dias 2012.

¹⁰ Salamanca 2015: 381.

época entre las cortes de Madrid y París hicieran posible la utilización por parte de los jesuitas de los servicios de un grabador tan prominente.¹¹

Lo único que sabemos con certeza es que en 1716, Francisco de Rotalde, procurador en la corte por la provincia del Perú (la misión de Mojos dependía de dicha provincia), envió al monarca español un memorial junto con un mapa y una relación impresa sobre el estado de las «misiones de los mojos», solicitando se le asignara a cada uno de los misioneros la congrua o renta que al rey le pareciese conveniente para que pudieran sustentarse de manera digna, y que dicha renta se consignara en la caja real de Potosí, por ser la más cercana a dicha misión. El monarca remitió la relación y el mapa al Consejo de Indias para que le diese su opinión y los consejeros recomendaron al rey que se concediese a cada uno de los misioneros una congrua de doscientos pesos al año, asimismo ordenándose al virrey del Perú que costease el viaje de los nuevos misioneros desde Lima hasta la región de la misión.¹²

¹¹ El folleto de 1713 llegó sin duda a la corte francesa, pues uno de los pocos originales que se conservan se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia y lleva el sello *Bibliothèque du Roi*. El mapa además se publicó en París en 1717, en el tomo XII de las *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, cuyo primer tomo se había publicado en 1702. En el tomo VIII, publicado en 1708, aparece una breve descripción de la misión de los Mojos y el tomo X, publicado en 1713, incluye una traducción al francés de una relación escrita por Antonio de Orellana para dar cuenta de la muerte del misionero Cipriano Baraze, pero ninguno de estos dos volúmenes incorpora un mapa de la misión. Sin embargo, el tomo XII sí incluirá un mapa de la misión de Mojos junto con una relación de la misión de Chiquitos de la Provincia del Paraguay. Aunque el mapa es idéntico al del folleto de 1713, está orientado hacia el norte, en vez de hacia el este, y no contiene ni el recuadro que enumera las reducciones ni el nombre del grabador. Pero no hay duda de que el editor/traductor del tomo XII se basó en el mapa del folleto, pues para explicar, en la epístola introductoria al volumen, qué es y dónde está la misión de los mojos, sigue, prácticamente de manera literal, el texto que acompaña al mapa en los márgenes del desplegable.

¹² Archivo General de Indias, Charcas 169, Consulta del Consejo de Indias «sobre instancia de Francisco de Rotalde de la Compañía de Jesús y procurador general por la provincia del Perú en que expresa el estado de las misiones de los Moxos», 28 de agosto de 1716. Véase también Pastells 1946, VI: 79-82.

No cabe ninguna duda de que el mapa remitido por Rotalde es el que aparece en el desplegable de 1713. Esto lo confirma la existencia, en la Biblioteca Nacional de España, de una relación impresa de dieciséis páginas que es la que Rotalde envió al rey.¹³ Esto se deduce no solo por las muchas similitudes entre la relación y el folleto respecto a lo que se dice sobre la región de los mojos y sus habitantes, sino además porque la relación incluye una tabla sobre las reducciones de Mojos con una información idéntica a la del recuadro inserto en el mapa del folleto (ver fig. 4). Esta relación debió de ser una de las principales fuentes de información utilizadas para componer el desplegable. Aunque anónima, la relación se ha atribuido a Alonso Messia Bedoya, quien se había desempeñado como provincial de la provincia jesuita del Perú entre 1711 y 1714.¹⁴ Sin embargo, la relación impresa contiene mucha más información que la relación manuscrita de Messia, por lo que es más que probable que Rotalde interviniese en su composición para completar la del provincial, añadiendo entre otras cosas la tabla de reducciones. Lo que no es posible determinar es si el «mapa» remitido al rey era tan solo el mapa o el folleto completo. En cualquier caso, ya fuera antes o después de remitirlo al monarca, tuvo que ser el propio Rotalde quien se encargó de diseñar el desplegable, aprovechando la información contenida en

¹³ La relación lleva el título de *Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las Misiones de Infieles, que tiene à su cargo la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesus en las Provincias de los Mojos*. Ha sido publicada recientemente en Lozano Yalico y Morales Cama 2007: 85-90.

¹⁴ Véase Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (VII: 352-353). Para llegar a esta conclusión, Astrain se basó, sin duda, en una «Relación de las misiones de los Moxos de la Compañía de Jhs en la provincia del Perú el año 1713» que se guarda en el archivo jesuita de Roma (ARSI, Assistentia Hispaniae, Provincia Peruana 21, ff. 175-179). Por su parte, Vargas Ugarte, en su *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* (t. 3: xi), cita una «Relación de la Misión de los Moxos presentada a S.S. Clemente XI por el P. Alonso Messia Bedoya, Provincial de la Provincia del Perú. Año 1713», la cual se encontraría entre los manuscritos del archivo de Propaganda Fide en Roma. Sin embargo, no he podido localizar esta relación en dicho archivo.

la relación y todos los recursos que le ofrecía la corte madrileña y sus contactos con la de París.¹⁵

Por otra parte, no conocemos la razón por la que Rotalde decidió crear un folleto en vez de publicar una crónica de la misión, que era lo que solían hacer los procuradores de las provincias jesuitas de América residentes en la corte. Tal vez se debiera a las turbulencias políticas creadas por la larga Guerra de Sucesión que había estallado en 1701 y de la que el país solo se estaba comenzando a recuperar en 1716. Esto habría dificultado enormemente la redacción y publicación de una sustancial crónica en la península, que era donde se publicaban siempre las crónicas misionales. Estas crónicas se imprimieron siempre en Madrid, residencia de la corte y centro de la monarquía, entre otras razones, por ser la impresión de mayor calidad, pero además porque así se garantizaba una mayor difusión en Europa.¹⁶ Estas dificultades, y la falta de tiempo o de habilidades literarias, habrían convencido a Rotalde de que lo más oportuno y conveniente era realizar un cuidado folleto de atractivo diseño como el medio más efectivo, en las circunstancias presentes, para promocionar los esfuerzos evangelizadores de la provincia peruana en tan remota región, y, sobre todo, para hacerla visible al nuevo monarca, una vez que su reinado se había consolidado de manera definitiva tras el fin de la guerra.

El folleto igualmente pudo haber sido muy útil para reclutar nuevos misioneros, no solo de España, sino de otras partes de Europa también.

¹⁵ En su estudio sobre la cartografía jesuita, Guillermo Furlong reproduce un folleto idéntico al que estudiamos, pero piensa que su autor fue muy probablemente Francisco Javier Iraizós (1725-1763), natural de Cochabamba, quien fue misionero en Mojos desde 1752 hasta su muerte en 1763. Esto a pesar de que el mapa reproducido por Furlong incluye el recuadro en que se enumeran todas las reducciones de la misión, el cual va acompañado de la inscripción «Mission de los Gentiles de los Mojos de la Provincia del Peru de la Comp. de Jesus en las Indias Occidentales en la qual el año 1713 ay» (ver fig. 4). La utilización del tiempo presente indica claramente que el mapa se tuvo que realizar hacia esa fecha.

¹⁶ Este fue el caso de las crónicas misionales jesuitas más importantes publicadas desde mediados del siglo XVII (ver nota 3). La única excepción a esta norma fue la crónica de Alonso de Ovalle, publicada en Roma en 1646. Los jesuitas seguirían publicando grandes crónicas misionales durante el siglo XVIII hasta su expulsión. La mayoría de ellas se publicarán en Madrid.

Durante su estancia en la corte, Rotalde se había asegurado la licencia de la Corona para reclutar hasta cuarenta y cuatro religiosos, y como un número tan elevado no era posible conseguirlo en España, Rotalde intentó atraer misioneros de Italia, Alemania y los Países Bajos. En 1717, él mismo partiría hacia Buenos Aires con diecisiete jesuitas que iban destinados a la misión de Mojos; seis de ellos procedían de la provincia jesuita de Alemania Superior.¹⁷

Aunque, al diseñarlo y mandarlo grabar, Rotalde fuera el autor material del folleto, sus autores intelectuales probablemente fueron Diego Francisco Altamirano (1625-1715) y Antonio de Orellana (1653-1712), ya que ambos tenían un conocimiento directo de la misión de Mojos, algo de lo que carecían tanto Messia como Rotalde. Orellana, originario de Pisco, poseía un conocimiento profundo de la misión, ya que pasó más de veinte años en ella, y fue su superior de 1700 a 1712. En 1704, publicó una relación para dar cuenta de la muerte a manos de los nativos de uno de los misioneros, Cipriano Barace, la cual presenta información muy similar a la que aparece en el folleto (más adelante, se examinará con más detalle esta relación).¹⁸ Altamirano tuvo una experiencia más variada. Aunque había nacido en Madrid, pasó la mayor parte de su muy larga y activa vida en América.¹⁹ Como visitador del Perú de 1697 a 1703, Altamirano recorrió la enorme provincia, incluyendo la misión de Mojos, por la cual mostró siempre un gran interés. En ese sentido, se le puede considerar como el gran organizador de la misión, ya que la dotó de detalladas instrucciones para su funcionamiento. A su regreso a Lima, se

¹⁷ Astrain 1925, t. 7: 356-357; Urani Montiel 2014: 16.

¹⁸ También fue autor de un «Informe del padre Antonio de Orellana al padre provincial Martín de Jáuregui sobre el estado de las misiones de Mojos» de 1687 que se guarda en la Biblioteca Nacional del Perú.

¹⁹ El primer destino de Altamirano fue la provincia jesuita del Paraguay, llegando a Buenos Aires en 1648 y pasando muchos años en Córdoba del Tucumán. Fue provincial del Paraguay de 1677 a 1681 y procurador de la provincia en Roma y Madrid de 1682 a 1688. Este último año fue nombrado visitador de la provincia del Nuevo Reino y Quito, cargo que ejerció hasta 1696. De 1697 a 1703 fue visitador y viceprovincial del Perú, y de 1703 a 1707 rector del colegio de San Pablo de Lima. Ver *Diccionario Histórico* 2001, t. 1: 84; Torres Saldamando 1979: 9-23.

encargó de publicar la gramática, el vocabulario y el catecismo que Pedro Marbán había escrito en la lengua mojeña.²⁰ En los últimos años de su vida, residiendo en el colegio de San Pablo de Lima, redactó una historia de la Provincia del Perú desde su fundación en 1568, que nunca llegó a ser publicada. El libro XIII de dicha historia estaba dedicado a la misión de Mojos, conteniendo abundante información sobre la misión, que el autor o autores del folleto de 1713, muy probablemente, aprovecharon para su elaboración.²¹ Según se deduce del propio texto de la historia, Altamirano debió de escribir esta parte en 1712, pues en un momento dado se refiere a «este presente año de 1712».²² Es un dato que nos ofrece un indicio de la muy probable influencia indirecta de Altamirano en la realización del desplegable, pues prácticamente al mismo tiempo que Messia redactaba su *Breve noticia*, él escribía sobre la misión de Mojos.

La relación de 1713 atribuida a Messia Bedoya es, en realidad, una ampliación de otra impresa del año 1699, también anónima (las once primeras páginas de la relación de 1713 son idénticas a la de 1699).²³ A finales del siglo XIX, Enrique Torres Saldamando atribuyó esta relación al padre Altamirano, basándose en el hecho de que este gobernaba la provincia desde 1698 como visitador y viceprovincial y, por lo que se manifiesta en la relación, era el único que podía haberla escrito.²⁴ Es un

²⁰ Pedro Marbán (1647-1713) fue uno de los fundadores de la misión de Mojos, junto con el padre Cipriano Barace (1641-1702) y el hermano José del Castillo (1635-1688). Fue el primer superior de la misión hasta 1700, cuando le sucedió Orellana. *Diccionario Histórico*, t. 3: 2499.

²¹ La parte de la historia referente a la misión de Mojos sería publicada por primera vez en La Paz en 1891, reimprimiéndose en Altamirano 1979.

²² Altamirano 1979: 89.

²³ Fue publicada en 1891 por Manuel Ballivian como *Breve noticia de las misiones de infieles que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las provincias de los mojos* y reeditada en Altamirano 1979: 211-222.

²⁴ Sus argumentos en Altamirano 1979: 207-210. Sin embargo, Rubén Vargas Ugarte atribuye esta relación, que él data en 1700, al padre Nicolás de Figueroa, el cual había acompañado a Altamirano en la visita de la misión de Mojos. Pero la única fuente de información que cita es la misma *Breve noticia* que aparece publicada en Altamirano 1979: 211-222. Véase Vargas Ugarte 1964, t. 3: 51, 53. En el Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (AESI-A) existe una relación manuscrita con el título «Sumaria Relación de las misiones de los Mojos de la Provincia del Perú», escrita

argumento plausible, ya que el trabajo de componer relaciones y crónicas misionales generalmente recaía en los provinciales o en los procuradores de las diferentes provincias en la corte madrileña, pues eran ellos los que solían poseer la autoridad, experiencia y conocimiento adecuados para dedicarse a estos menesteres.²⁵ Como ya se mencionó, Altamirano poseía experiencia directa de la misión y un interés especial por ella. Era, por tanto, el autor ideal para componer una gran crónica de la misión de Mojos. Sin embargo, su avanzada edad (en 1713 contaba con ochenta y ocho años, muriendo dos años después) le habría impedido completar la tarea.

En cualquier caso, las crónicas jesuitas, aunque identificadas siempre con un autor en particular, deberían entenderse más como obras colectivas que como el producto de una sola mano (sus autores, a menudo, se limitaban a copiar el contenido de las cartas redactadas por los misioneros, aunque no podemos ignorar las habilidades literarias y compositivas de los autores nominales de las crónicas). Crónicas y relaciones eran escritas por los miembros de una orden para los que la estricta posesión individual de la producción intelectual no tenía mucho sentido. Este argumento es todavía de más relevancia si cabe en el caso del folleto de 1713. Todo esto nos lleva a interrogarnos sobre la posible participación indígena en la elaboración del mapa, pues estudios recientes han demostrado dicha participación en la elaboración de mapas de la época colonial.²⁶ Sin embargo, los mapas

por el P. Nicolás de Figueroa y dirigida al P. Juan Martínez de Ripalda, procurador en Roma, fechada el 18 de diciembre de 1700, que es, sin duda, a la que se refiere Vargas Ugarte. Sin embargo, su contenido es diferente al de la relación de 1699.

²⁵ Es el caso de la mayoría de autores mencionados en la nota 3. Ruiz de Montoya fue procurador de la provincia del Paraguay; Pérez de Ribas había sido provincial de la Nueva España y su procurador en la corte; Ovalle fue procurador de la viceprovincia de Chile en Madrid y Roma; Rodríguez fue procurador de la provincia del Nuevo Reino y Quito en Roma y Madrid. También fue el caso de Diego de Eguiluz (1625-1704), jesuita arequipeño y provincial del Perú de 1695 a 1698, quien, a pesar de no tener experiencia directa de la misión de Mojos, fue autor de la primera relación impresa sobre dicha misión. La relación, sin embargo, circuló escasamente, y puede que se imprimiera tan solo para uso interno de la orden. Véase «Relacion de la mission apostolica de los moxos en la provincia del Peru» [s.l., s.a.]. Ha sido publicada recientemente en Eguiluz 2010.

²⁶ Véase, por ejemplo, Barcelos 2011; Chauca 2015; Morales Sarabia 2021; Wilde y Takeda 2021.

estudiados por estos autores son muy diferentes al que se examina en este artículo, puesto que aparecen en los archivos junto a otros documentos que permiten establecer la autoría compartida de jesuitas e indígenas. Lamentablemente, en nuestro caso no existe tal documentación, por lo que resulta imposible dilucidar la aportación indígena en su elaboración. Sin embargo, basándonos en estos estudios, resulta razonable concluir que Rotalde muy probablemente viajó de Lima a Madrid con un croquis o esbozo del mapa, que se habría realizado en la misión con la ayuda y colaboración de informantes nativos, sin descartar la posibilidad de que incluso el autor del boceto pudiera haber sido un indígena.

UT PORTEI NOMEN MEUM CORAM GENTIBUS



Fig. 2. Ilustración que sirve como encabezamiento del folleto de la misión de Mojos.

El folleto va encabezado, a manera de frontispicio, por una imagen de dos sacerdotes jesuitas de rodillas, sujetando con una mano una cruz, mientras que con la otra sostienen un medallón con el anagrama de la Compañía de Jesús (IHS) en el centro y la frase «*Ut portet nomen meum coram gentibus*» (Para que lleve mi nombre ante las naciones), en referencia a la misión evangelizadora de la Compañía.²⁷ A ambos lados, aparecen dos indios tumbados en hamacas, que, según se indica en el mismo folleto, era la forma habitual de dormir de los nativos de la misión. Desde que, a principios del siglo XVI, Gonzalo Fernández de Oviedo incluyese una ilustración de una hamaca en su descripción de las costumbres de los habitantes de las islas del Caribe, esta se había convertido en

²⁷ La frase se halla en un versículo del Nuevo Testamento (Hechos de los Apóstoles, 9:15) en el que se narra la conversión de Saulo, el futuro san Pablo, que después será conocido como «apóstol de los gentiles», en referencia a su fervor evangelizador.

Inmediatamente debajo del encabezamiento, aparece un detallado mapa de la región donde estaba situada la misión de Mojos, con una clara indicación de su latitud y longitud en grados. Como se informa en el texto del folleto, la misión había tomado su nombre de la primera «nación» que había sido cristianizada por los jesuitas. El mapa está orientado hacia el este, como claramente indica el círculo con los cuatro puntos cardinales incluido en la parte inferior izquierda, y lo recorren de izquierda a derecha (es decir, de norte a sur) dos grandes ríos, el Mamoré y el Beni (que fluyen de derecha a izquierda), con sus muchos afluentes, cuyos nombres asimismo se indican en el mapa. En letras mayúsculas, se mencionan las más importantes etnias (baures, chiquitos, mojos, mobimas, chiriguanas, etc.). La, desde el punto de vista europeo, exótica fauna de la región aparece representada con figuras de serpientes, jaguares (denominados tigres en la documentación) y aves distribuidas por todo el mapa. Tanto ciudades como reducciones se representan con un símbolo que parece representar un edificio. Muchas de las misiones se hallan en las riberas del río Mamoré, incluida la de la Santísima Trinidad, una de las primeras que se fundó y cuya primacía se marca en el mapa con una cruz que corona el símbolo de la reducción. En la parte inferior del mapa, se describe la «parte de el Peru», separada del resto por una cadena de montañas, que atraviesa el mapa de un lado a otro. De izquierda a derecha (de norte a sur), aparecen las ciudades de Cuzco, La Paz, Cochabamba y Chuquisaca. En el caso de La Paz, el símbolo que la representa se halla coronado por una cruz, con lo que se estaría indicando que era la sede episcopal bajo cuya jurisdicción se encontraba la misión de Mojos.

Al observar el mapa, queda claro que el foco de atención está en las diversas poblaciones indígenas objeto de cristianización, las cuales aparecen marcadas con letras mayúsculas fácilmente visibles. También se detallan con claridad todas las reducciones establecidas hasta entonces, aunque sus nombres resultan menos visibles. Mientras que otros mapas producidos por los jesuitas reflejan la competencia imperial que existía en Suramérica entre la monarquía hispana y la portuguesa, y entre las órdenes religiosas,³⁰

³⁰ Un ejemplo de esto es el mapa del Amazonas citado en la nota 9.

el mapa de Mojos no deja entrever nada similar, siendo de carácter estrictamente étnico-religioso, entre otras razones porque, al contrario de lo que sucedía con las misiones guaraníes o las del Amazonas, que se encontraban emplazadas en áreas de competencia imperial y religiosa, en 1713 la única presencia europea en los llanos de Mojos era la de unos escasos misioneros jesuitas, enclavados en un territorio eminentemente indígena no colonizado, y en el que la amenaza de los bandeirantes paulistas quedaba todavía muy lejos. En ese sentido, el mapa presenta un espacio visiblemente indígena, en el que las mayúsculas, que nombran a las diferentes poblaciones indígenas cristianizadas y por cristianizar, dominan el espacio geográfico. Estas mayúsculas también habrían servido para llamar la atención del lector/espectador sobre todo el trabajo evangelizador que quedaba por delante.

LA GEOGRAFÍA DE LOS LLANOS

Esta provincia de los Moxos es una parte de la America Meridional situada en la Torrida zona, entre el Equator y el Tropico de Capricornio, detrás de las Serranias, y altas Cordilleras del Peru: tendiendose de sur a Norte desde los veinte hasta los onze grados.

Los Terminos de esta Provincia por el Ocaso y Meridiano, son las faldas de dichas Cordilleras. Por el Oriente son las Naciones de los Chiriguanas, Chiquitos, Baures: las quales confinan con otras muchas Naciones de Gentiles, que habitan aquel espacio grande, que ay hasta el Brazil. Por el Septentrion son las Naciones Barbaras de Itonamas Cayubabas, y Toromonas, que asimismo dan escala à otras muchas de Gentiles, que pueblan otro espacio grande, hasta encontrar el famoso Rio Marañon.

Cruzan esta Region multitud de Rios. Los principales son el Mamore, y el Beni, que corriendo de sur a norte, y recogiendo el caudal de los demás, descargan en el Marañon.

La mayor parte de esta Region es de tierra tan llana, que en tiempo de aguas rebalsan los Rios, y se hazen navegables las Campañas: ponen en gran peligro las poblaciones: se ahogan las semillas, y se impide la multiplicación de los ganados. Circunstancias que al terreno, de suyo feraz de los frutos

del Pays, le hazen poco abundante; siendo muy frequente la esterilidad, y el hambre, a que se sigue[n] las Epidemias.

Esto, y la destemplanza del ayre hazen malsana la región; porque siendo allí connatural la suavidad del viento norte, y el continuo, y excesivo calor de un perpetuo Estio, sin[ue] se conozca distinción de tiempos de Otoño, Hibierno y Primavera, de repente sobreviene una estraña aspereza y frialdad del viento sur, que durando pocos días la súbita y grande mutacion alteran los humores, y causan muchas y peligrosas enfermedades.

Por este casi continuo destemple de calor iunto con otro extremo de humedad, es incapaz el suelo de los frutos de la Europa, y assi carece todo el Pays de Trigo, zevada, Abena, Garbanzos, Lantejas, Vino, Azeyte, Carneros Cabras; y de todo genero de las frutas co[n]ocidas, aunque no le faltan algunas, que son propias de aquel temperamento. Hazen Pan del Mays, y de una Rays que llaman yuca. Y han introducido los Padres de la Compañia de Iesus el ganado vacuno; el beneficio de la caña dulce; el Arroz y otras legumbres, que hacen mas tolerable el ha[m]bre. Y con la abundancia de Pescado que algunos meses del año contribuyen los Rios, y alguna Caza, que ministran los Bosques, se da[n] bastante providencia à las necesidades de la naturaleza. La falta de sedas y de toda lana suple el Algodo[n] de que se labran telas bastantes a cubrir la desnudez.

No ay en esta Provincia Oro, ni Plata, ni otro genero alguno de los que irritan la codicia de los mortales, y sirven de Moneda los mismos generillos cambiados unos co[n] otros.

Toda la Provincia es un agregado de mas de treynta lenguas, y Naciones, que toda recibió el nombre de Moxos, por auer sido esta nación la primera, que recivio convertida las Aguas del Sancto Bautismo.

El texto aquí reproducido corresponde a la columna izquierda del desplegable y describe los aspectos físicos de la región donde se hallaba situada la misión de Mojos. El texto destaca por su énfasis en los aspectos «malsanos» de la región, causados por sus peculiaridades climáticas y geográficas, y lo difícil que resultaba reproducir en ella la cultura agrícola y ganadera típicas de la civilización mediterránea. Esta hostilidad medioambiental queda bien reflejada en las palabras de Diego

Altamirano, quien, al relatar las primeras incursiones jesuitas en la zona a fines del XVII, escribía lo siguiente:

El primer hospedaje fue un pueblo pequeño dentro de la montaña, fortaleza inexpugnable que había sido de Satanás y ahora casi inexpugnable por las escuadras de mosquitos y otras sabandijas que introducía la vecindad del río, como también ardientes de bochornos y humedades. Entre la brutal de aquellos bárbaros se hallaron los Padres experimentando sus sequedades, retiros, ingratitudes, desprecios, intereses y malos tratamientos; tostados del sol, perseguidos de los mosquitos, mal sustentados con alimentos a su complejión extraños; casi desnudos por haberseles corrompido la ropa, tanto que con dificultad podía cubrir el cuerpo, enfermos por los daños del clima, con frecuentes mudanzas de su habitación con las inundaciones de los ríos, sin dejarse obligar los indios ni del agasajo, ni de donecillos, ni de todos los buenos oficios de la caridad más afectuosa que ejercitaban con ellos.³¹

Los Llanos de Mojos constituyen una inmensa sabana, regada por las aguas de multitud de ríos, siendo los más importantes el Guaporé, que marca la frontera entre Bolivia y Brasil, el Mamoré y el Beni. Estos tres ríos discurren hacia el norte, recogiendo las aguas de los demás ríos para descargarlas en el Madera, uno de los principales afluentes de la margen derecha del Amazonas. La abundancia de agua caracteriza esta región, la cual, durante la época de lluvias que se extiende de octubre a marzo, sufre numerosas inundaciones, adquiriendo gran parte del territorio el aspecto de un inmenso lago. Las poblaciones nativas tendían a habitar en pequeños asentamientos junto a las riberas de los cursos fluviales, que servían de principales vías de comunicación.³²

Desde la época de la conquista, la región había permanecido aislada de los centros de poder del virreinato del Perú por el gran obstáculo que representaba atravesar la cordillera andina. Sin embargo, numerosas expediciones de españoles se habían adentrado en esta zona en busca de una supuesta gran civilización conocida con el nombre de reino del Gran Mojo o el Paititi, que no era sino una variante más del mito de El Dorado.³³ La mayoría de estas

³¹ Altamirano 1979: 59.

³² Véase Denevan 1966: 4-18.

³³ Livi Bacci 2010; Lozano y Morales 2007: 27-36; Combès 2011.

expediciones partieron de Santa Cruz de la Sierra, que desde su fundación en 1561 se había convertido en el principal asentamiento español en el oriente boliviano. Aprovechándose de su condición de asentamiento de frontera, los habitantes de Santa Cruz, poseídos de una mentalidad de conquista y sin que existiera un conflicto bélico como en el caso de los chiriguano, lanzarán frecuentes razias contra los nativos de los Llanos de Mojos y Chiquitos para capturar esclavos, a pesar de existir numerosas prohibiciones en contra de estas expediciones. Así narraba un jesuita de la misión de Chiquitos, en una fecha tan tardía como 1730, el desarrollo de una de estas malocas:

en llegando cerca de los pueblos de infieles, paran antes que los vean y esperan a dar el asalto al alba, o antes que bien amanezca, para que no escape pieza, y desde luego entran apresando y echando colleras; si con el miedo y horror, naturalmente, se defienden, los matan a balazos, machetazos y estocadas, y a veces pegan fuego a las casas para que salgan huyendo de las llamas y con más facilidad cogelos.

En otras ocasiones, los cruceños «llegaban de repente a los pueblos y a las chacras y a los niños, niñas, muchachos o muchachas que encontraban les echaban un lazo, como quien enlaza una ternera, y poniéndolos a las ancas de la mula se iban con ellos a Santa Cruz».³⁴ Como en la frontera chilena, las malocas se convertirán en parte fundamental de la vida de los cruceños y de la economía de la ciudad.³⁵ En su historia de la misión de Mojos, Altamirano, de manera indirecta, deja bien claro el recelo y temor que, en los inicios de la misión, sentían los nativos ante la presencia en sus tierras de cualquier español, pues no dudaban de que su única intención era la de cautivarlos.³⁶

LA POBLACIÓN INDÍGENA DE LOS LLANOS

Todas estas Naciones en su Gentilismo por la mayor parte passaban en total desabrigo y desnudes de sus cuerpos. Muchas carecian de todo uso de

³⁴ «Apontamentos de um padre da missão dos Chiquito» 1955: 142, 148.

³⁵ García Recio 1988: 194-209; Block 1994: 28-31.

³⁶ Altamirano 1979: 60. Para Altamirano, la causa de este temor a la presencia de jesuitas se debía simplemente a las maniobras del demonio.

Medicina y del conocimiento de toda virtud medicinal. Todas vivian en extremada pobreza, sin mas bienes que el Arco y flecha para las Guerras y la Caza, y una redecilla, q; les servia de cama. En su comer no guardaban hora, ni algún aderezo ô composición en los manjares: careciendo totalmente del uso y conocimiento de las especias y aun de la sal. Ignoraban todo genero de Artes tanto las mecánicas, como las liberales.

No avia entre ellos genero alguno de Gobierno, ni Politico ni Ciuil; sin leyes, y sin Juezes ni Superiores. Cada qual se tomaba la satisfacción de su agravio. Guardavase entre todos una suma igualdad, sin admitir la distinción de nobles, y plebeyos, ni de otra alguna gerarquía.

Sus costumbres brutales y barbaras; siempre estaban en continua guerra las vnas naciones con las otras; sin que entre ellos se conociesse Jamas ni los tratados de Paz, ni los de treguas y esta es vna de las causas principales de su diminución. Entregabanse todas públicamente a la embriaguez, y a esto se reducen todos sus festines, y pasatiempos: y allí exercitaban las abominaciones mas execrables. Enterraban vnos con su Madre difunta â los hijos q; quedavan vivos. Sustentabanse otros de carne humanâ, saliendo a cazar hombres como se sale a caza de fieras, y poniendolos a engordar, como se haze con los animales; y assi otros tales desordenes de q. averguenza la Naturaleza.

Las mas de estas Gentes eran Idolatras y supersticiosas adorando vnas al sol, otras la luna, otras el Tigre, otras los vientos, y otras el Demonio, y otras como Atheistas carecia[n] de todo genero de Religion.

Los naturales de suyo son de ingenios groseros, y cortos, de Juicios aniñados, de animos leves, fáciles, e inconstantes, muy intiresados y nada generosos, pero dóciles y sencillos, y dispuestos por qualquiera enseñanza.

Antes q; los Españoles conquistasen la America, los Incas o Emperadores de el Perú assomaron con sus armas a esta Provincia, dexandola atemorizada mas q; conquistada Los primeros Españoles la penetraron después no hallando gentes, porq; se huyeron a los bosques y selvas, en breve la desampararon, no esperando provecho alguno, y arredrados delas mismas incomodidades. Por ultimo el Adelantado D. Benito de Ribera emprendió con grande aparato de gentes y dinero la conquista de estas naciones, no tanto por ellas, quanto por hazerse passo en busca delas Riquezas decantadas de el gran Paititi. Pero las mismas dificultades de el Pays desbarataron su Gente, y desuanecieron

sus intentos, hasta q; el año 1675. Reynando en España el muy Catholico D. Carlos II. Dos sacerdotes Religiosos de la Compañía de IESUS con el H° Joseph del Castillo q; fue el explorador, dieron glorioso principio a esta empresa. A estos han seguido, y siguen otros muchos de la mesma Religion. Entre ellos los venerables Padres Cypriano Baraze, y Balthazar de Espinosa, que à manos de aquellos Idolatras dieron sus vidas y sangre en la demanda, consiguiendo reducir muchas de estas naciones al conocimiento de Dios, y obediencia de el Rey de España; introduciendo en ellas el gobierno español y además de doctrinarlos enseñandolas todas aquellas artes necesarias al buen ser de una vida Politica y Christiana.

El texto correspondiente a la columna derecha del desplegable describe las características de las «naciones» que habitaban los Llanos. Al tiempo de la llegada de los españoles, el territorio se hallaba densamente habitado por pueblos en su mayoría de lengua arahuaca, entre los que destacaban los mojos, que darían nombre a la misión jesuita por ser los primeros que intentaron cristianizar, y los baures, a quienes los jesuitas consideraban los más civilizados de entre todas las poblaciones indígenas.³⁷ Todos ellos vivían en pequeños poblados y practicaban la agricultura en las riberas de los ríos a base de productos típicos del bosque tropical, complementando su dieta con la caza y la pesca, aunque dependían más de esta última que de la caza. Como sucedió con todas las poblaciones indígenas de América que entraron en contacto con los europeos, los habitantes de los Llanos de Mojós experimentarían una gran catástrofe demográfica y para finales del siglo XVII, se estima que su población se había reducido en al menos un 65%.³⁸

³⁷ Al final del texto inserto en la columna izquierda, el autor hace referencia a la gran variedad lingüística existente en la zona («Toda la Provincia es un agregado de mas de treynta lenguas»). Esta diversidad lingüística llevó a los misioneros, en un principio, a intentar que la lengua de los mojos se convirtiera en la lengua común de todos los nativos de la extensa región para facilitar así la evangelización, aunque después concluyeron que era más factible designar una lengua común específica para cada reducción. Sobre esto, véase Eder 1985: LII-LIV.

³⁸ Denevan 1966: caps. V-IX; Lozano Yalico y Morales Cama 2007: 13-18; Block 1994: 16-27. En su *Historia*, Altamirano señala que pocos nativos llegaban a la ancianidad por

En el texto se relata cómo, antes de la llegada de los españoles, los habitantes de los Llanos vivían ajenos a las normas que rigen «una vida Política y Christiana», es decir, una vida civilizada de acuerdo a los principios de la cultura hispánica, ya que, en opinión del autor del folleto, carecían de gobierno y de leyes, vivían en constante guerra, ignorando lo que era un tratado de paz, no conocían las jerarquías sociales, muchos eran idólatras o carecían por completo del concepto de religión, mientras que otros practicaban el canibalismo, etc. El discurso civilizador de misioneros y autores jesuitas, profundamente influido, como se verá más adelante, por las ideas expuestas por Acosta a fines del Quinientos, les impedía comprender que las culturas de los Llanos de Mojos se hallaban perfectamente adaptadas a las condiciones acuáticas y climatológicas de la región, con un estilo de vida seminómada a causa de las anuales inundaciones, que hacía necesario buscar periódicamente nuevos asentamientos. Sin duda, la insistencia de los jesuitas en concentrar a las poblaciones indígenas en «reducciones» tenía un motivo práctico, pues la concentración de la población hacía más fácil su control y adoctrinamiento. Pero además esta insistencia estaba determinada por una ideología civilizadora, fundada en la filosofía aristotélica, que afirmaba categóricamente que la única manera de que los hombres vivieran como tales era habitando de manera sedentaria en poblados, lo que permitiría a sus habitantes vivir «en buena policía», es decir, constituyendo comunidades políticamente bien ordenadas.³⁹ Era esta la concepción de la sociedad que se hallaba detrás de la insistencia de los jesuitas en congregar en poblados a los «bárbaros» habitantes de los Llanos y que les impedía entender que el nomadismo era una importante estrategia de supervivencia perfectamente adaptada a la geografía y climatología de la región.

la gran mortandad causada por las epidemias de viruela, sarampión y otras, aunque sin mencionar que todas estas enfermedades habían sido introducidas por la presencia de españoles entre los indígenas. Altamirano 1979: 53.

³⁹ Sobre esta ideología civilizadora, que era compartida por todas las órdenes religiosas, así como por las autoridades civiles, véase Cañeque 2004: 192-201.

LA MISIÓN DE MOJOS

Desde principios del siglo XVII, los jesuitas de las provincias del Perú y del Paraguay habían mostrado interés en la conversión de los aguerridos chiriguano, poblaciones de origen guaraní que habitaban entre lo que es hoy el sur de Bolivia, noroeste de Argentina y oeste del Paraguay. Pero el fracaso de estos intentos hizo que se concentraran en la conversión de los pueblos que habitaban en el oriente boliviano que, debido a la inaccesibilidad y peculiar geografía de esta región, habían permanecido al margen de su actividad evangelizadora por casi un siglo.⁴⁰ Será solo a finales del siglo XVII cuando algunos misioneros de la provincia jesuita del Perú consigan, por fin, implantar una serie de pequeñas reducciones en los Llanos de Mojos, mientras que, por su parte, los del Paraguay establecerán, pocos años antes del cambio de siglo, la misión de los Llanos de Chiquitos, situada al sur de la de Mojos.⁴¹

Los miembros de la Compañía también utilizarán Santa Cruz como base de partida para adentrarse en los Llanos de Mojos, remontando los ríos Grande (Guapay) y Mamoré. Aunque habían intentado penetrar esta región desde principios del siglo XVII, las peculiaridades climáticas de la región, la desconfianza y hostilidad de los nativos hacia todos los españoles tras décadas de actividad maloquera y el escaso número de religiosos habían hecho muy difícil esta penetración. Durante años, los jesuitas se habían limitado a acompañar las expediciones en busca de esclavos que partían de Santa Cruz. A este respecto, hay que señalar que, a lo largo del siglo XVII, los miembros de la Compañía nunca denunciaron o condenaron las malocas. Solo será a partir de la fundación de las misiones de Mojos y Chiquitos cuando cambien de actitud y se opongan con firmeza a dichas expediciones, ya que entorpecían su labor evangelizadora.⁴² Será entonces cuando las «inicuas malocas» de los cruceños, prohibidas tanto por el derecho divino como por el natural

⁴⁰ Sobre los intentos de conversión de los chiriguano, véase Saignes 2007: 233-272; Oliveto 2010.

⁴¹ Baptista 2007: 53.

⁴² García Recio 1988: 463-464; Coello de la Rosa 2007: 159-168.

y el humano, se denuncien como «más bárbaras y crueles» que las que llevaban a cabo los portugueses de San Pablo.⁴³

En 1668, los jesuitas intentaron establecer una misión en la ribera del Mamoré, pero resultó un fracaso. Finalmente, en la década de 1680 conseguirán atraer el suficiente número de nativos para establecer, en las márgenes del Mamoré, las reducciones de Nuestra Señora de Loreto y de La Santísima Trinidad. Para 1696, los jesuitas habían conseguido establecer seis misiones entre los mojos, contando con veintitrés religiosos.⁴⁴ Los misioneros pudieron atraer a los mojos con el ofrecimiento de utensilios de metal y otros objetos apreciados por los nativos. Así lo reconocería, no sin gran decepción, el padre Cipriano Barace, fundador de La Trinidad, al afirmar que la razón por la que había podido atraer a los indígenas para que se establecieran en su reducción no era la religión, sino el interés material.⁴⁵

Desde La Trinidad, que se convertiría en la reducción más importante, Barace se dedicará a la búsqueda de un paso a través de la cordillera andina que redujera el larguísimo rodeo que había que dar para comunicar la misión de los mojos con el obispado de La Paz, del cual dependía, ya que había que bajar hasta Chuquisaca (Sucre) y de allí viajar hasta Santa Cruz para después volver a subir hasta los Llanos. Tras tres intentos fallidos y muchos esfuerzos, al cuarto lo consiguió, encontrando un camino que conectaba los Llanos de Mojos con Cochabamba, al otro lado de la cordillera.⁴⁶ Barace también se dedicó a explorar la región situada al nordeste de la Trinidad, entrando en contacto con los baures, algo que acabaría costándole la vida, pues en 1702 sería matado por estos, convirtiéndose así, a ojos de los jesuitas, en el primer mártir de la misión de los mojos.

⁴³ «Apontamentos de um padre da missão dos Chiquito»: 142.

⁴⁴ Eguiluz 2010: 31-53, 67.

⁴⁵ Citado en Bacci 2010: 98.

⁴⁶ Orellana 1704: cap. V (sin paginación).

*Mision de los Gentiles de los Mojos
de la Provincia del Peru de la Comp. de Jesu.
en las Indias Occidentales en la qual el año 1713 ay*

<i>Reduccion</i>	<i>Bautizados</i>	<i>Cofrades</i>	<i>Solteros</i>	<i>Manos ociosas</i>	<i>Doncellas</i>	<i>Niños</i>	<i>Niñas</i>	<i>Catechumenos</i>
<i>S. del Lorco</i>	2000	360	230	70	90	560	700	923
<i>S. Trinidad</i>	1700	338	268	164	163	385	392	1106
<i>S. Fra. Xavier</i>	2000	375	216	71	89	467	793	
<i>S. Pedro</i>	1900	348	246	64	76	420	767	926
<i>S. Joseph</i>	2205	376	260	89	103	671	717	
<i>S. Rosa V</i>	1600	296	149	73	106	351	627	
<i>Exaltacion de la Cruz</i>	1400	246	139	83	96	311	627	
<i>S. Joachin</i>	1206	268	109	62	72	307	398	
<i>S. Ju. Bautista</i>	1304	284	126	68	86	326	416	
<i>S. Ignatio</i>	1505	317	168	104	119	368	449	1328
<i>S. Joseph</i>	1460	260	144	87	111	321	537	1717
<i>S. Luis Gonz.</i>	1630	300	164	78	110	356	632	
<i>S. Fra. Borja</i>	1824	331	186	109	141	387	671	
<i>S. Pablo</i>	1380	242	136	80	92	308	522	
<i>los S. Reyes</i>	1600	323	167	103	118	357	442	
<i>S. Ana</i>	200	71	39	30	26	110	126	
<i>Reduccion</i>								
	24914	4732	2704	1306	1594	5874	8705	6000

Fig. 4. Particular del Mapa de los Llanos de Mojos: las reducciones de la misión de Mojos en 1713.

Para 1713, la misión contaba con dieciséis «reducciones» y treinta y siete sacerdotes de la Compañía de Jesús.⁴⁷ Los avances de la misión aparecen detallados en el folleto, en un recuadro inserto en la parte

⁴⁷ «Breve noticia»: 88.

inferior derecha del mapa (figs. 3 y 4). En este, se enumeran los poblados que comprendía la misión de Mojos y se provee una detallada y precisa información demográfica de cada uno de ellos en cuanto al número de bautizados, cuántos hombres y mujeres estaban casados, cuántos eran solteros, el número de «mancebos», de «doncellas» y de niños y niñas. En la última columna, se detalla cuántos son los catecúmenos. Según esta información, los jesuitas habían bautizado a casi veinticinco mil indígenas, de los cuales seis mil estaban siendo instruidos en los misterios de la fe católica. La mayoría de la población de estas reducciones estaba compuesta por adolescentes y niños (17 478 individuos frente a tan solo 7436 adultos). Esta población no adulta se distinguía por ser mayoritariamente femenina (10 299 adolescentes y niñas frente a 7179 adolescentes y niños), en contraste con lo que sucederá en décadas posteriores, cuando el desequilibrio entre los sexos se inclinará a favor del masculino.⁴⁸ Como correspondía a una sociedad cristiana y bien ordenada según la visión jesuítica, la mayoría de la población adulta estaba casada (4732 casados, frente a 2704 solteros).

Aunque muy similares en su concepción y desarrollo, las reducciones de Mojos nunca alcanzarán las dimensiones de las establecidas entre los guaraníes de la provincia del Paraguay. En 1714, estas misiones contaban con unos ciento diez mil individuos y en 1716 habían aumentado hasta los ciento veintiún mil, casi cinco veces más que la misión de Mojos.⁴⁹ Esta falta de éxito en atraer a un mayor número de nativos fue, sin duda, resultado de las dificultades para establecer un sistema de reducciones similar al del Paraguay en unas condiciones geográficas muy diferentes. En cualquier caso, las misiones de los guaraníes fueron siempre la excepción, pues ninguna otra de las misiones jesuítas enclavadas en las fronteras del imperio español llegaría a alcanzar semejante tamaño.

⁴⁸ Sobre los aspectos demográficos de la misión, véase Block 1994: 78-85. Block, no obstante, señala que no está claro si este desequilibrio a favor del sexo masculino se debió a la permanencia de una tradición de infanticidio entre las poblaciones nativas, sobre todo de gemelos y niñas, o a incongruencias y falta de uniformidad en la documentación jesuítica.

⁴⁹ Maeder y Bolsi 1980: 16, 42; Ganson 2003: 52-53.

LA OBRA DE ACOSTA COMO MODELO

El diseño y la distribución de la información en el desplegable presentan una sólida base conceptual, fundamentada en las ideas cosmográficas, geográficas y antropológicas desarrolladas por José de Acosta a finales del siglo XVI.⁵⁰ De manera sintética, el folleto presenta la misma estructura compositiva y las mismas estrategias discursivas sistematizadas por Acosta en sus escritos más importantes. Cuando, en 1588, el jesuita español publicó en Salamanca *De procuranda indorum salute*, un manual en latín sobre la evangelización de los indios, es probable que no se imaginara la extraordinaria influencia que su tratado iba a ejercer durante más de un siglo, pues sus argumentos serán repetidos una y otra vez por los autores jesuitas y sus recomendaciones se aplicarán casi al pie de la letra. Los seis libros o secciones que conformaban el manual de evangelización venían precedidos por otros dos libros con el título *De natura noui orbis*, un estudio sobre la cosmografía de las Indias y su situación en el orbe terrestre. Por su parte, los seis libros del *De procuranda* examinaban la naturaleza de los habitantes de las Indias, los métodos de conversión más apropiados para dichas gentes, la mejor manera de gobernar, catequizar y administrar los sacramentos a los ya convertidos y, por último, las características personales y espirituales que debían poseer los misioneros para tener éxito en sus labores apostólicas.⁵¹

Según afirmaba Acosta, él había escrito *De procuranda indorum salute* para contrarrestar las opiniones de aquellos que sostenían que no merecía la pena el esfuerzo de intentar la conversión de los indios, ya que estos ponían a prueba la paciencia de los misioneros con su rudeza de mente y sus costumbres bestiales. Sin embargo, Acosta argüía que no todos los

⁵⁰ Sobre el pensamiento y la obra de Acosta, véanse Pagden 1986; Del Pino Díaz 2000; Coello de la Rosa 2005; Solodkow 2010; Del Valle 2014; Gareis 2019.

⁵¹ El título completo de la obra es *De natura noui orbis libri duo, et De promulgatione Euangelii, apud barbaros, siue De procuranda indorum salute libri sex* (Salmanticae: apud Guillelmum Foquel 1588). El tratado sobre evangelización se publicará por separado en Lyon en 1670 con el título *De promulgando euangelio apud barbaros sive De procuranda indorum salute, Libri sex* (Lugduni: sumptibus Laurentii Anisson 1670). Existe una edición moderna: Acosta 1984.

«bárbaros» eran iguales (para Acosta, bárbaros eran todos los pueblos no cristianos del orbe), por lo que no se debían utilizar los mismos métodos de conversión con unos y otros.⁵² Acosta procede a dividir a estos pueblos en tres clases: a la primera pertenecen los chinos, los japoneses y una buena parte de los habitantes de la India. Estos pueblos «no se apartan gran cosa de la recta razón», pues poseen gobiernos, leyes, ciudades, magistrados, practican el comercio y, sobre todo, conocen la escritura.⁵³ En realidad, lo único que los diferencia de los europeos es que no son cristianos, por lo que el método apropiado para convertirlos es el mismo que usaron los apóstoles para convertir a griegos y romanos, es decir, razonando y argumentando con ellos para así convencerlos de la intrínseca superioridad de la religión cristiana.⁵⁴ A la segunda clase de «bárbaros», pertenecen aquellos pueblos que no conocen la escritura, pero que, a pesar de esta carencia, tienen magistrados y gobiernos bien organizados, viven en asentamientos fijos y poseen jefes militares y una religión organizada. A esta clase habían pertenecido los «mexicanos y peruanos, cuyos imperios, sistemas de gobierno, leyes e instituciones todo el mundo puede en justicia admirar». Pero estos pueblos todavía estaban muy lejos de la recta razón, porque en sus costumbres, ritos y leyes se hallaban numerosas «desviaciones monstruosas», por todo lo cual era necesario imponer sobre ellos la autoridad de un príncipe cristiano, aunque esto no significaba, afirma Acosta, desposeerlos «de sus bienes y fortunas y de las leyes que no son contrarias a la naturaleza y al Evangelio».⁵⁵

La última clase de bárbaros es la que más nos interesa, pues, como deja bien claro el folleto de la misión de Mojos, sus habitantes pertenecían a esta categoría. Esta tercera clase ocupa, según Acosta, el último e ínfimo peldaño de la escala de civilizaciones. A esta clase pertenecen

⁵² Acosta 1984: 61, 137, 141, 149.

⁵³ *Ib.*: 63.

⁵⁴ Estos son los mismos argumentos que Acosta había utilizado para oponerse a la conquista militar de la China, como proponía su correligionario Alonso Sánchez. Véase Acosta 1954.

⁵⁵ Acosta 1984: 63, 65.

«los hombres salvajes, semejantes a las fieras» (*homines silvestres feris similes*), sus sentimientos apenas son humanos, son gentes «sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos». No tienen residencia fija, y cuando la tienen «más se parece a una cueva de fieras o a un corral para el ganado». Es a este tipo de bárbaros, observa Acosta, al que se refería Aristóteles en su *Política* cuando decía que «se les podía cazar como a bestias y domar por la fuerza. De ellos hay en el Nuevo Mundo innumerables manadas». Acosta cita específicamente a los mojos, además de los caribes, que se alimentaban de carne humana y andaban desnudos, los chunchos, los chiriguano, y los habitantes del Brasil y de la Florida. También pertenecen a esta clase pueblos como los muiscas y los habitantes de las riberas del inmenso río Paraguay, «que, aun sin ser tan fieros como tigres o panteras, poco se diferencian, sin embargo, de los animales, también ellos desnudos, astudizados y entregados a los más degradantes vicios de Venus o incluso de Adonis». Acosta también piensa que pertenecen a esta categoría los habitantes de «las llamadas islas de Salomón», aunque no está seguro pues basa su opinión tan solo en rumores. A todos estos «hombres o medio hombres» (*homines aut vix homines*) hay que educarlos como a niños, «para que aprendan a ser hombres» (*ut homines esse discant*), y si se dejan enseñar de manera voluntaria, tanto mejor, pero si se resisten, entonces hay que obligarles a que abandonen la selva y vivan en pueblos, para que así puedan entrar, aunque sea a la fuerza, «en el reino de los cielos».⁵⁶

Ante la imposibilidad material de conquistar a todas estas gentes, continúa Acosta, hay que organizar expediciones en sus territorios para ir convirtiéndolos poco a poco.⁵⁷ En su opinión, si los nativos oponen resistencia a la penetración de los religiosos, sin haber recibido antes

⁵⁶ *Ib.*: 66-69. Curiosamente, los pueblos musulmanes no aparecen en la etnografía de la barbarie creada por Acosta. Es muy probable que decidiera simplemente ignorarlos, puesto que la posibilidad de su conversión era mínima. No obstante, durante las primeras décadas del siglo XVII, los jesuitas franceses intentarán establecer una misión en Estambul, en el corazón mismo del imperio otomano. Véase Ruiú 2014.

⁵⁷ Aunque Acosta afirma que conquistar primero para convertir después sería un método perverso de evangelización, su razonamiento no resulta muy creíble desde el momento que sostiene que a estos pueblos hay que convertirlos a la fuerza. Si Acosta no defiende

injuria alguna, estarán obrando de manera injusta, pues los cristianos tienen el derecho, concedido por el mismo Creador, «de enseñar lo que ellos aprendieron de Dios a los demás hombres cuya salvación eterna deben desear y procurar». Por la condición feroz de estas gentes y lo alejadas que se hallan estas regiones para poder recibir protección, «es preciso que soldado y misionero vayan juntos». Acosta se apresura a clarificar que, aunque él admite el argumento de Aristóteles de que es justo someter por la fuerza a los bárbaros que se resisten a obedecer, de ninguna de las maneras esto puede abrir la puerta a la esclavitud o a la matanza de indígenas.⁵⁸ Sin embargo, más adelante procede a afirmar que si los nativos, «sin haber sido provocados injustamente, sino tratados humana y generosamente, persisten en perjudicar a los nuestros ... no solo será lícito a los nuestros defenderse y protegerse, sino además resarcirse de esos daños y vengar la afrenta recibida». Pero, en opinión de Acosta, esta venganza hay que llevarla a cabo con moderación, evitando cometer atrocidades contra los rebeldes, como el quemar sus poblados, esclavizarlos o darles muerte (el que Acosta cite este tipo de atrocidades es, sin duda, evidencia de que ocurrían con frecuencia). Los nativos, dice Acosta, «deben ser tratados como niños y mujeres o, mejor, a la manera de las bestias (*potius pecudum more tractandi sunt*) ... y más que en afilar las espadas contra ellos hay que amenazarlos con azotes para que con este castigo aprendan a temer y obedecer». Sin embargo, Acosta se acaba lavando las manos en esta cuestión, dejando la decisión de hasta dónde debe de llegar el castigo en manos de «la caridad del capitán cristiano, unida a su compasiva prudencia».⁵⁹ Pero la caridad y compasiva prudencia de los capitanes cristianos a menudo brillaron por su ausencia, y el supuesto derecho a vengar las ofensas recibidas de los nativos llevará a la ejecución de violentas represalias por parte de los españoles en contra de las poblaciones indígenas no sometidas.

la conquista directa, es porque era consciente de la imposibilidad de llevar a cabo estas conquistas.

⁵⁸ Acosta 1984: 345, 347, 349.

⁵⁹ Ib.: 354-355.

El programa de conversión de Acosta va íntegramente unido a un proyecto colonizador. Acosta sostiene que es altamente beneficioso que «los nuestros trabajen las tierras abandonadas y áridas, las siembren y vayan adaptándolas a los cultivos europeos». Para él, no hay duda de que «por derecho natural ha sido concedido a los nuestros todo aquello que de utilidad puedan sacar de la tierra de los bárbaros sin detrimento de ellos». Puesto que los nativos no explotan las minas, está claro que los españoles tienen derecho a hacerlo.⁶⁰ Sin embargo, con este tipo de argumentación se abría la puerta a todo tipo de abusos contra las poblaciones indígenas, por mucho que insistiera Acosta en que todo esto era lícito, siempre y cuando no se perjudicara a dichas poblaciones. En este sentido, *De procuranda indorum salute* constituye un auténtico manual de *realpolitik* colonial, en el que la simbiosis entre religión y poder imperial se presenta a menudo de manera descarnada. Es cierto que Acosta siempre trata de encontrar un punto medio entre el avasallamiento violento de las poblaciones indígenas y su defensa (se podría decir que ocupa una posición intermedia entre Ginés de Sepúlveda y demás denigradores de los indígenas de América, y Bartolomé de las Casas y los defensores a ultranza de los indios). Sin embargo, la etnografía de la barbarie desarrollada por Acosta hará inevitable que las consideraciones prácticas muy a menudo pasen por encima de las ideológicas y éticas. Si bien es cierto que Acosta denuncia y condena con firmeza las crueldades cometidas por los conquistadores, en última instancia se trata de defender estas conquistas, pues son las que permitieron la introducción del cristianismo en el Nuevo Mundo.⁶¹

Tan solo dos años después de la publicación de su manual de evangelización, Acosta publicaba en Sevilla la obra que serviría para cimentar su reputación internacional, la *Historia natural y moral de las Indias*. Compuesta de siete libros, los dos primeros no eran sino una versión en español del *De natura noui orbis*. Siguiendo en orden ascendente la jerarquía de la Creación, que va de lo inanimado a lo animado, los

⁶⁰ Ib.: 353.

⁶¹ Estas denuncias llevaron a que partes importantes de su tratado fueran censuradas por las autoridades tanto de Roma como de Madrid. Véase Pereña 1984: 20-23.

libros tercero y cuarto tratan del clima, minerales, plantas y animales de las Indias, mientras que los tres últimos se dedican al estudio de la religión, costumbres, gobierno e historia de los nativos del Nuevo Mundo, aunque dicho estudio se limita a las culturas inca y mexica. Mientras que los cuatro primeros libros constituyen la «historia natural» del Nuevo Mundo, es decir, el mundo físico, los tres últimos dan forma a su «historia moral», pues en ellos se estudia todo aquello que tiene que ver con las acciones humanas o, en palabras del propio Acosta, lo relacionado con las obras «del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres». ⁶² Como ya señaló Edmundo O’Gorman en su esclarecedor análisis de la *Historia*, a pesar de la gran variedad de asuntos que se tratan en ella, la obra está dotada de una sólida unidad conceptual. Se trataba de demostrar que, a pesar de la previa ignorancia de los europeos sobre su existencia, América estaba plenamente integrada en la Creación como parte constitutiva de la misma, que el continente era parte integrante del universo y del globo terráqueo, y que estaba hecho de la misma materia que el resto de la Creación, del mismo modo que el hombre americano, a pesar de sus peculiaridades, era parte integrante del género humano y de la cristiandad. ⁶³

La *Historia natural y moral* se convertiría en la obra de referencia de todos los estudiosos europeos del Nuevo Mundo, rápidamente traducándose al latín, italiano, francés, alemán, holandés e inglés. A partir de entonces, todas las crónicas misionales de América publicadas por los jesuitas tendrán una estructura similar. En primer lugar, y con mayor o menor detalle, dependiendo del interés y conocimientos del autor, se describen las características físicas de la región en la que está situada la misión, después se detallan las gentes que habitan dicha región con sus costumbres y creencias y, por último, se narran los progresos realizados en la evangelización del territorio. En estas obras, la descripción de los pueblos indígenas siempre se ajusta a las categorías imaginadas por Acosta en *De procuranda* para representar a las culturas originarias de América.

⁶² Véase el Proemio al lector en Acosta 1590.

⁶³ Véase el Prólogo en Acosta 1962: XXXV-XLVII.

Esta misma estructura discursiva es la que presenta, de manera sintética, el desplegable de 1713, estructura que sirve para organizar de forma coherente toda la información, tanto la textual como la visual. De la misma manera que la *Historia* de Acosta comenzaba con el estudio de las características geofísicas de las Indias, el folleto comienza con una descripción de los aspectos físicos de la región en que se hallaba enclavada la misión de Mojós, es decir, este texto constituye la «historia natural» de la región (siguiendo la lógica del idioma español que se lee de izquierda a derecha, esta primera parte de la historia de la misión se coloca en la columna de la izquierda). Por su parte, el texto de la columna derecha cumple claramente la función de una «historia moral», según los términos establecidos por Acosta. Como ya se mencionó, Acosta había incluido a los mojos en el último escalón de la civilización y esto es algo que queda bien reflejado en el folleto.

Por otro lado, en la *Historia*, Acosta no se había ocupado de la conversión de los naturales, pues, como él mismo mencionaba al final de su magna obra, su intención había sido tan solo tratar de la historia de los indios hasta la introducción del cristianismo, «dejando para otro tiempo o para mejor ingenio, el discurso del Evangelio en las Indias Occidentales».⁶⁴ A diferencia de la *Historia*, los esfuerzos evangélicos de los jesuitas ocuparán una parte muy importante en las crónicas misionales posteriores, puesto que el objetivo último de estas crónicas era demostrar al lector los avances de la misión en su labor apostólica. Esta era, de hecho, la función principal del mapa de Mojós de 1713, con su recuadro cuantitativo, al detallar de manera precisa la localización y nombres de todas las reducciones, junto con el número de todos los bautizados hasta la fecha.

LA HISTORIA MARTIRIAL DE LA MISIÓN

En la parte inferior del folleto, y en perfecta simetría con el encabezamiento, aparecen dos figuras de sacerdotes jesuitas de rodillas y sujetando una cruz con una mano, mientras que son acibillados a flechazos por

⁶⁴ Acosta 1590, libro 7: cap. 28.

varios indios. Se trata de los padres Cipriano Barace y Baltasar de Espinosa, que murieron a manos de los nativos en 1702 y 1709, respectivamente. La escena martirial se representa siguiendo las convenciones del género. Como corresponde al ideal cristiano de martirio, que exige que el mártir muera voluntariamente, las víctimas del folleto aguardan a sus verdugos de rodillas, con una cruz en las manos y el semblante impasible, mientras que son acribillados con flechas y, en el caso de Barace, se le remata con una macana. Para 1713, ya hacía tiempo que la flecha y la macana se habían convertido en los instrumentos de martirio por excelencia en tierras americanas, gracias a la publicación de numerosos relatos martiriales. También es de destacar la representación estereotipada de los indígenas con tocados y faldas de plumas, que poco tenían que ver con la completa desnudez que los caracterizaba,⁶⁵ si bien es cierto que los nativos solían adornarse con plumas que llevaban en la cabeza, rodillas y brazos.⁶⁶

Estos dos grabados y los textos que los acompañan (ver figs. 5 y 6) sirven para poner en primer plano la historia martirial de la misión de Mojos, siendo esta la única parte del desplegable que no sigue el modelo de Acosta, ya que los mártires destacan por su ausencia en toda su obra. Es preciso señalar que la presencia de mártires en tierras americanas va siempre unida a la actividad evangelizadora, y ya vimos que Acosta había excluido explícitamente esta actividad de la *Historia natural y moral*.

Aunque el ideal y la retórica martiriales adquirirían una importancia fundamental en el discurso jesuita a partir de la década de 1580 con el inicio de la misión de Inglaterra, este ideal no jugará ningún papel en el Nuevo Mundo hasta la década de 1640. En efecto, fue a partir de 1580, con su intensa labor en contra de la monarquía de Isabel I de Inglaterra, cuando los jesuitas incorporan el ideal martirial a su discurso religioso,

⁶⁵ El autor de los grabados pudo haber sido influido por lo que William Sturtevant ha definido como la «tupinambisation» de los indios, que convirtió a los tupinambás, el pueblo indígena que habitaba en gran parte de las costas del Brasil a la llegada de los europeos, en el modelo estereotipado del indio americano, sobre todo en los países del norte de Europa. Véase Sturtevant 1988.

⁶⁶ Véase lo que sobre esto refieren Orellana 1704: II y Altamirano 1979: 50



Fig. 5. El V. P. Cypriano Baraze de la Compañía de IESUS natural de Isaba en Navarra, uno de los dos primeros PP q; fundaron la Misión de Moxos, después de 27 anos de fatigas en el descubrimiento de caminos y nacio[n]es auiedo convertido muchos millares de Gentiles y fundado el Pueblo de la S.S. Trinidad murió por Xrto à manos de los Infieles Baures a 16 de Septiemb. de 1702 à los 61 de su Edad.

convirtiéndose a partir de entonces en sus grandes propagandistas. Sin embargo, la literatura martirial jesuita sobre el Nuevo Mundo no se desarrollará hasta después de la década de 1640. Será entonces cuando la orden centre su atención y sus esfuerzos evangelizadores en las remotas regiones fronterizas del imperio español en América, que hasta aquel momento habían estado ausentes de los intereses de la Compañía, al haberse centrado sobre todo en misiones de más prestigio, como las de la India, China y Japón. Cuando Acosta publicó sus influyentes obras, el discurso martirial no se había extendido todavía por tierras americanas, entre otras razones porque, en sus inicios, la Compañía no estaba enfocada a la actividad misionera, mostrando mayor interés en establecer su presencia en las ciudades de españoles y en su labor entre la población de origen europeo. Pero para 1702, cuando los baures acaben con la vida del padre Barace, los jesuitas llevaban ya más de medio siglo conceptualizando como mártires a los misioneros muertos a manos de los nativos y



Fig. 6. El V.P. Balthazar de Espinosa de la Compañía de IESUS Español natural de Pisco en el Peru passo a la Mission de Moxos donde después de aver padecido por Xrto muchos trabajos bautizando y convirtiendo a muchos estando entendiendo en la fundación del pueblo de S.Lorenzo en la nación de los mobimas, se alzarón estos y apostataron de la féé, y queriendoles reducir le dieron muerte viole[n]ta a los 6 de Julio de 1709 a los 32. años de su Edad.

publicando elaboradas relaciones martiriales con las que dar visibilidad a sus lejanas misiones en tierras americanas.⁶⁷

Antonio de Orellana, superior de la misión de Mojos de 1700 a 1712, se encargará de redactar la «dichosa muerte» de Barace, que se publicará en Lima en 1704.⁶⁸ La relación está escrita de manera concisa y carece de truculencia martirial, ya que se limita a informar al lector de que Barace murió de «un recio golpe de macana o herida de dardo en la cabeza». Tampoco se explaya en demostrar que la muerte de Barace había sido por odio de la fe cristiana (condición indispensable para conceder a alguien

⁶⁷ Véanse las crónicas citadas en la nota 3 y Cañeque 2020 (cap. 5).

⁶⁸ Véase Orellana 1704. La relación se imprimió a instancias de Nicolás Urbano de Mata, obispo de La Paz entre 1702 y 1704, quien estaba especialmente interesado en promover la misión. Su nombre, y no el de Orellana, es el que aparece en la portada de la relación impresa, lo cual ha llevado a algunos autores modernos a atribuir erróneamente la relación a Urbano de Mata.

el título de mártir). Evidentemente, Orellana apenas disponía de información sobre la muerte del misionero. A pesar de la falta de datos, o precisamente por esta razón, la relación posee todos los elementos del típico relato martirial situado en tierras americanas.⁶⁹ Aunque todos los indios que acompañaban a Barace habían huido cuando fueron atacados por los baures, uno de ellos se quedó a cierta distancia y así pudo ser testigo de su muerte (la presencia de un testigo ocular es fundamental en las historias martiriales, pues contribuyen a darles una veracidad supuestamente incontestable). El día de su martirio, unos indios de las misiones de Trinidad y Loreto vieron a medianoche «una grande y desacostumbrada luz», la cual, en su opinión, «denotaba la grande gloria con que había subido al cielo el alma de su santo padre». Las autoridades de Santa Cruz no tardaron en enviar un destacamento militar para castigar a los responsables (en las historias martiriales, los victimarios, de una u otra manera, siempre reciben un justo castigo). Orellana relata que los soldados españoles, que iban acompañados de «mil soldados de nuestros indios amigos...», se contentaron con apresar doscientos y cincuenta de los bárbaros... ahorcando a uno de los principales agresores en el mismo pueblo donde cometieron el delito». Es decir, la supuesta expedición de castigo no fue sino una razia más en busca de esclavos, algo que el autor de la relación no condena, sino que aprueba, pues a los indios apresados se les sacaba así de «sus querencias para mejorarles en la tierra de cristianos».⁷⁰ El cuerpo de Barace nunca se pudo encontrar, por lo que no quedaron reliquias suyas (las reliquias son esenciales para preservar la memoria del mártir), a pesar de las «amenazas y castigos» que se infligieron a los nativos para intentar localizarlo. Orellana no especifica en qué consistieron esos castigos, pero lo más probable es que las tropas españolas se dedicaran a sembrar el terror entre los indígenas.

⁶⁹ Para un análisis de los tópicos que caracterizan a todos estos relatos, véase Cañeque 2016: 40-51.

⁷⁰ Orellana 1764, cap. 6. En el capítulo 2, en el que se describe la región de los mojos, Orellana había condenado las incursiones en busca de esclavos de los habitantes de Santa Cruz, pero con la muerte de Barace, Orellana parece olvidarse de esta condena.

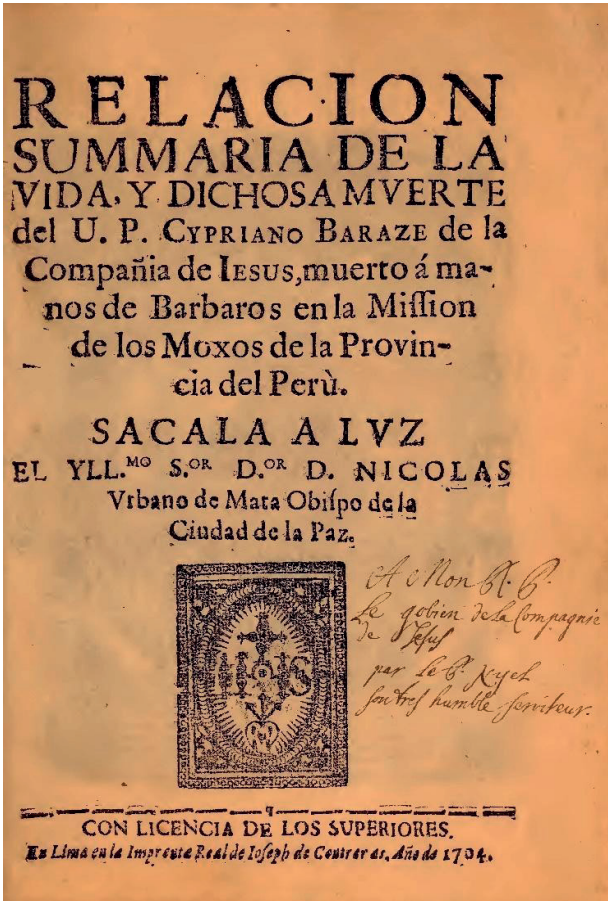


Fig. 7. Relación de la muerte de Cipriano Barace, por Antonio de Orellana (1704).

Aunque, en el folleto, la muerte del padre Baltasar de Espinosa (1679-1709) se representa de manera idéntica a la de Barace, apareciendo como una figura gemela, nunca se publicaría una relación de su martirio. Esta ausencia de relación resulta todavía más llamativa si tenemos en cuenta que, cuando Espinosa murió, Orellana era todavía superior de la misión de Mojos (además, ambos eran nativos de Pisco).⁷¹

⁷¹ Altamirano sí menciona la muerte de Espinosa en su historia de la misión, dedicándole una breve hagiografía. También incluyó en su historia un relato de la muerte de Barace,

Con la documentación disponible, resulta imposible determinar el porqué de este diferente tratamiento. La notable diferencia de edad y de experiencia misionera entre uno y otro (algo que se especifica claramente en el texto que acompaña los grabados) puede que tenga que ver con la falta de publicidad de la muerte de Espinosa. Al fin y al cabo, Barace había sido uno de los fundadores de la misión. Pero existe otra razón que explicaría esta falta de publicidad. Como ya se ha mencionado, las crónicas martiriales jesuitas solo se publicaban para marcar el establecimiento y consolidación de una frontera misional. Una vez consolidada la misión, los mártires tienden a desaparecer o pasan a un segundo plano. En el caso de Espinosa, puesto que la reducción que sus superiores le encomendaron establecer entre los mobimas había terminado en fracaso, no había necesidad de publicar una crónica martirial que marcara el establecimiento de una nueva frontera misional. Por último, también hay que tener en cuenta que la carta escrita por Orellana relatando la muerte de Barace se publicó gracias a los auspicios del obispo de La Paz, que estaba especialmente interesado en la misión de Mojos. Sin duda, Espinosa nunca contó con un valedor tan influyente para que la historia de su muerte saliera a la luz.

Es muy posible que la relación de Orellana también sirviera como fuente de información para elaborar el desplegable de 1713.⁷² Al igual que el folleto, la relación incluye un capítulo dedicado a «la región de los moxos, situación de la tierra y costumbres de los naturales», es decir, dicho capítulo constituye una breve historia natural y moral de la región, y su etnografía está claramente condicionada por la «etnografía de la barbarie» desarrollada por Acosta. A pesar de las ideas preconcebidas que le dan forma, la relación de Orellana, como tantas otras crónicas martiriales de América, es de interés por su contenido etnográfico, ya que su autor conocía bien las poblaciones que describe. También de gran interés

pero mientras que a este último le dedica veintiocho páginas de la edición moderna, la muerte de Espinosa ocupa tan solo ocho. Véase Altamirano 1979: 137-165, 167-174.

⁷² La relación, originalmente publicada en Lima en 1704, se reimprimió en Madrid en 1711 con el título de *Compendio de la vida del V. Padre Cypriano Baraze, de la Comp. de Jesús* (Madrid: Blas de Villanueva 1711).

es la descripción del método seguido por Barace en los años iniciales de la misión para ser aceptado por los indígenas. Dicho método consistía básicamente en adoptar sus prácticas y costumbres:

Sentábase con ellos y se tendía en el suelo para conversar. Imitaba con gran propiedad todos sus movimientos y aquellas acciones extrañas y al parecer ridículas con que explican los afectos del alma. Dormía entre ellos y con ellos y con aquel desabrigo que a manera de fieras desde su nacimiento se acostumbran a las inclemencias del tiempo, sin defensa alguna de la prolija persecución de los mosquitos. Comía con ellos sus comidas escasas y malas. No excusaba el acompañarles en sus cazas y pesquerías, jugando también el arco y flecha para no serles cargoso en el repartimiento de la presa. Y así otras acciones en que se les hacía del todo semejante, haciéndose por Cristo bárbaro con los bárbaros y consintiendo con los humildes y pequeñuelos.⁷³

El método de Barace incluía la práctica de la cirugía y medicina, no solo por su utilidad, sino, más importantemente, porque era el mejor medio para suplantar la autoridad de los líderes religiosos nativos, como reconocía el propio Orellana: «[Es] medio casi necesario para la conversión a la santa fe, pues no hay otro modo de enervar la autoridad que con las supersticiosas y falsas curaciones se tenían ganada los hechiceros».⁷⁴ El método de Barace podría ser definido, por tanto, como de «imitación y remedo», puesto que si adoptaba dichas prácticas no era porque las aceptara o las percibiera de manera positiva, sino simplemente porque era el único método posible que le permitía introducirse entre los nativos y ser aceptado por ellos. Al menos esa es la idea que transmite Orellana en su relación, ya que muestra una muy baja opinión de los nativos, quienes, antes de ser «reducidos» por los jesuitas, se hallaban claramente en el peldaño más ínfimo de la escala de civilizaciones diseñada por Acosta. En palabras de Orellana, «Muchas de estas naciones vivían en total desnudez, sin que la natural vergüenza hiciese armonía en lo que tenían de racionales, que era tan poco que apenas era más que la figura exterior. Porque ni ley ni gobierno ni policía ni arte alguna liberal o mecánica ni uso de medicina se hallaba en ellos». Tampoco tenían

⁷³ Orellana 1704: cap. 4.

⁷⁴ *Ib.*

«compañías ni cabo en sus ejércitos, ni disciplina ni obediencia militar, con menos providencia en ofender y resistir que tienen las cuadrillas de salteadores y las tropas infernales». No existía distinción entre nobles y plebeyos y su única ocupación consistía en la siembra de pequeñas parcelas, la caza y la pesca y en preparar sus arcos y flechas. Su religión se reducía a adorar el sol o la luna o las estrellas o los ríos. En el comer, «no guardaban crianza ni policía alguna, siendo tiempo de esta función cualquiera hora que la presencia del manjar despertaba el apetito». Su barbarie se extendía hasta sus celebraciones, pues «al son de unos caracoles y otros instrumentos disonantes, que llenan el aire de una confusa behetría, hacen sus bailes, tan horrorosos como desordenados... hasta que la fiesta degenera en furor».⁷⁵

Orellana concluía su relación con una clara referencia a la ideología civilizadora examinada más arriba, relatando lo mucho que, según él, sentían los indios de la Trinidad la muerte del jesuita, pues no solo habían perdido a «su padre, pastor, maestro y defensor», sino también «al que nos enseñó a ser hombres». En el discurso colonial español, del que la relación de Orellana es un típico ejemplo, la inferioridad de los nativos no se conceptualiza a partir de la noción de «raza» o del color de la piel, como sucederá con el colonialismo europeo de los siglos XIX y XX, sino en base a una serie de carencias fundamentales, que en el caso de Orellana y los autores del folleto lo comprende todo. Sin religión, sin gobierno, sin ejército, sin modales, ni siquiera sin música, era prácticamente imposible, en opinión del jesuita, definir como «hombres» a los habitantes de los Llanos. Como habría afirmado Acosta, eran en realidad «medio hombres».

La «historia moral» del desplegable de 1713 concluye de la misma forma que la relación de Orellana: haciendo referencia a la ideología civilizadora que caracterizaba al colonialismo hispano, recordando que los padres Barace y Espinosa, antes de verter su sangre, habían conseguido «reducir muchas de estas naciones al conocimiento de Dios y obediencia de el rey de España, introduciendo en ellas el gobierno español y además

⁷⁵ *Ib.*: cap. 2.

de doctrinarlas enseñándolas todas aquellas artes necesarias al buen ser de una vida política y cristiana». Sin embargo, y a pesar del optimismo de su autor, en muchos aspectos, la «reducción» de los habitantes de los Llanos de Mojos era más un deseo que una realidad en 1713.

Nótese, por otra parte, cómo el autor del folleto yuxtapone la conversión al cristianismo de los nativos con su «conversión» en súbditos del monarca español. Esta estrecha conexión entre evangelización e imperio es algo que asimismo caracterizaba a todas las crónicas misionales. Multitud de ellas serán dedicadas a príncipes y princesas, reinas y reyes, empezando por el propio Acosta, quien dedicó su *De natura novi orbis* a Felipe II y la *Historia natural y moral* a la infanta Isabel Clara Eugenia. A todos ellos, se les recordará que eran herederos de una dinastía que se había caracterizado por sus esfuerzos por expandir la religión católica por todo el mundo desde el tiempo de los Reyes Católicos. Establecer una estrecha conexión entre evangelización e imperio era fundamental para los autores de crónicas misionales, pues las órdenes religiosas dependían en gran medida del apoyo y beneplácito de la Corona para poder realizar su labor. Los monarcas, por su parte, siempre estuvieron dispuestos a apoyar, dentro de sus posibilidades, las empresas misioneras, porque luchar contra la herejía y la infidelidad y extender la religión católica por todo el imperio eran parte de sus obligaciones. Igualmente, estaban prontos a apoyar los intentos de canonización de todos aquellos religiosos súbditos de la Corona que habían muerto violentamente en el transcurso de su actividad misionera, porque de este modo se incrementaba la «reputación» del monarca, así como el capital espiritual de la monarquía española.

CONCLUSIÓN

Para comienzos del siglo XVIII, los religiosos de la Compañía de Jesús habían establecido una firme presencia en los confines del imperio español de América y la aparición de numerosas crónicas misionales marcará la realidad de este establecimiento. En la América del Sur, las fronteras del imperio quedarán prácticamente en manos de los jesuitas (con algunos focos franciscanos de actividad misional en el Amazonas y

el Orinoco). Muchos de ellos pagarán con sus vidas sus esfuerzos evangelizadores. Aunque las muertes de los misioneros jesuitas en América nunca alcanzarán el prestigio martirial de las de sus correligionarios de Inglaterra o Japón, los autores de crónicas misionales harán un uso frecuente de la retórica del martirio para intentar poner en el mapa de la conciencia católica unas, desde la perspectiva europea, remotas e inhóspitas regiones. Los autores jesuitas se valdrán del discurso martirial para afirmar y propagar la acción evangelizadora de la Compañía en el Nuevo Mundo, reviviendo así la famosa máxima de Tertuliano *semen est sanguis Christianorum*. De este modo, la Compañía de Jesús, poco a poco y con ayuda de la sangre martirial, fue construyendo un imperio misional en las fronteras del imperio español.

Todo esto queda perfectamente reflejado en el folleto de 1713, objeto de este ensayo, el cual presenta una perfecta síntesis de todas las ideas y prácticas discursivas que dieron forma a la actividad misional de la orden ignaciana desde finales del siglo XVI. José de Acosta estableció las bases conceptuales de la crónica misional jesuita, moldeando incontables crónicas durante casi dos siglos. Esta larga experiencia es lo que, sin duda, permitió al autor o autores del folleto de Mojos sintetizar de manera hábil y elegante una gran cantidad de información que en una crónica impresa requería de cientos de páginas, mientras que en el folleto se combinan de forma magistral la información escrita y la gráfica para producir los mismos efectos: informar al lector sobre las características físicas y humanas de la región donde se hallaba la misión de Mojos, mostrando al mismo tiempo grandes avances en la conversión de los nativos, a pesar de las formidables dificultades que debían vencer los misioneros. En ese sentido, no es una casualidad o una simple cuestión de diseño que la parte central del folleto la ocupe un gran mapa de la región donde se hallaba enclavada la misión, puesto que el desplegable se realizó para transmitir, de manera sucinta, los grandes progresos de la misión y asegurarse así el apoyo material. Del mismo modo, si la razón última de la publicación de una crónica misional era ofrecer al lector abundante evidencia de la fundación de reducciones y del avance en la conversión de los nativos, en el folleto de 1713 toda esta información

se consigue sintetizar con el preciso y detallado mapa que ocupa la parte central y constituye su foco visual, ya que la información suministrada por este era lo que realmente importaba.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. 1590. *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los Indios*. Sevilla: en casa de Iuan de Leon. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.36463>
- Acosta, José de. 1954. «Parecer sobre la guerra de la China. Méjico, 15 de marzo de 1587». En *Obras del P. José de Acosta*. En Mateos, Francisco (ed.). Madrid: Ediciones Atlas, 331-345. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.84447>
- Acosta, José de. 1984. *De procuranda indorum salute. Pacificacion y colonización*. En Pereña, Luciano et al (eds.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Alden, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1086/ahr/103.1.204>
- Altamirano, Diego Francisco. 1979. *Historia de la misión de los mojos*. En Ballivian, Manuel V. y Enrique Torres Saldamando (eds.). La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- Altic, Mirela. 2022. *Encounters in the New World. Jesuit Cartography of the Americas*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226791197.001.0001>
- Astrain, Antonio. 1912-1925. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Razón y Fe, 7 tomos.
- Baptista, Javier. 2007. «Las misiones de los jesuitas en Bolivia: Mojos y Chiquitos». En Barzal, Manuel y Luis Bacigalupo (eds.). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima: Fondo Editorial PUCP; Instituto Francés de Estudios Andinos; Universidad del Pacífico, 51-58.
- Barcelos, Artur H. F. 2011. «El saber cartográfico indígena entre los guaraníes de las misiones jesuíticas». En Wilde, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Sb.
- Block, David. 1994. *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.

- Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las Misiones de Infieles, que tiene à su cargo la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesus en las Provincias de los Mojos.* S.l., s.n., s.a.
- Buisseret, David. 1997. «Jesuit Cartography in Central and South America». En Gagliano, Joseph A. y Charles E Ronan (eds.). *Jesuit Encounters in the New World: Jesuit Chroniclers, Geographers, Educators and Missionaries in the Americas, 1549-1767*. Roma: Institutum Historicum S. I., 113-162.
- Cañeque, Alejandro. 2004. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Nueva York: Routledge.
- Cañeque, Alejandro, 2016. «Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 145: 13-61.
- Cañeque, Alejandro. 2020. *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*. Madrid: Marcial Pons.
- Chauca Tapia, Roberto. 2015. «Contribución indígena a la cartografía del Alto Ucayali a fines del siglo XVII». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 44 (1): 117-138. <https://doi.org/10.4000/bifea.7488>
- Coello de la Rosa, Alexandre. 2005. «Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)». *Colonial Latin American Review* 14 (1): 55-81. <https://doi.org/10.1080/10609160500075193>
- Coello de la Rosa, Alexandre. 2007. «Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)». *Revista Complutense de Historia de América* 33: 151-175.
- Combès, Isabelle. 2011. «El Paititi y las migraciones guaraníes». En Combès, Isabelle y Vera Tyuleneva (eds.). *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología U. C. B.; Editorial Itinerarios, 52-98.
- Denevan, William M. 1966. *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
- Dias, Camila Loureiro. 2012. «Jesuit Maps and Political Discourse: The Amazon River of Father Samuel Fritz». *The Americas* 69 (1): 95-116. <https://doi.org/10.1353/tam.2012.0052>
- Dym, Jordana y Karl Offen (eds.). 2011. *Mapping Latin America: A Cartographic Reader*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eder, Francisco Javier. 1985. *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. En Barnadas, Josep M. (ed.). Traducción de Josep M. Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana.
- Eguiluz, Diego de, SJ. 2010. *Relación de la misión apostólica de Mojos [1696]*. En Barnadas, Josep M. (ed.). Cochabamba: Historia Boliviana.
- Fernández, Juan Patricio. 1726. *Relacion historial de las misiones de los Indios, que llaman Chiquitos, que están à cargo de los padres de la Compañía de Jesus de la provincia del Paraguay*. Madrid: Manuel Fernández.

- Fernández de Oviedo, Gonzalo. 1526. *De la natural hystoria de las Indias*. Toledo: Maestre Remon de Petras. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.156633>
- Furlong Cardiff, Guillermo. 1936. *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser.
- Ganson, Barbara. 2003. *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press.
- García, Francisco. 1683. *Vida y martyrio de el venerable padre Diego de Sanvitores, de la Compañía de Jesus, primer apostol de las islas Marianas, y sucessos de estas islas*. Madrid: Juan García Infanzón.
- García Recio, José María. 1988. *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- Gareis, Iris. 2019. «José de Acosta y la antropología renacentista. Reflexión sobre la antropología y etnografía de los humanistas». *Allpanchis* 46: 251-280. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v46i83-84.270>
- Harley, J. B. 1991. «The Map as Mission: Jesuit Cartography as an Art of Persuasion». En Jane ten Brink Goldsmith, et ál. (eds.). *Jesuit Art in North American Collections*. Milwaukee: Patrick and Beatrice Haggerty Museum of Art, Marquette University, 28-30.
- Harley, J. B. 2001. *The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Levaggi, Abelardo. 2002. *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Livi Bacci, Massimo. 2010. *El Dorado in the Marshes: Gold, Slaves and Souls between the Andes and the Amazon*. Cambridge: Polity.
- Lozano Yalico, Javier Reynaldo y Joan Manuel Morales Cama. 2007. *Poblando el cielo de almas. Las misiones de Mojos: fuentes documentales (siglo XVIII)*. Lima: s.n.
- Maeder, Ernesto J. A. y Alfredo S.C. Bolsi. 1980. «La población guaraní de las misiones jesuíticas. Evolución y características (1671-1767)». *Cuadernos de Geohistoria Regional* 4: 1-45.
- Morales Sarabia, Angélica. 2021. «La expedición por la costa oriental de la antigua California de Fernando Consag (1746). Una mirada etnográfica a sus prácticas cartográficas». En Angélica Morales Sarabia, Cinthia Radding, Jaime Marroquín Arredondo (coords.). *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 160-201.
- O’Gorman, Edmundo. 1962. «Prólogo». En José de Acosta. *Historia natural y moral de las Indias*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, XI-LIIL.
- O’Neill, Charles E. S.I. y Joaquín M. Domínguez, S.I. (dir.). 2001. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús Biográfico-Temático*. Roma y Madrid: Institutum Historicum, S.I.; Universidad Pontificia Comillas, 4 tomos.

- Oliveto, Guillermina. 2010. «Chiriguano: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino». *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 18 (1): 47-73.
- Orellana, Antonio de. 1704. *Relacion summaria de la vida, y dichosa muerte del U.P. Cypriano Baraze de la Compañia de Jesus, muerto á manos de Barbaros en la Mission de los Moxos de la Provincia del Perú*. Lima: En la Imprenta Real de Joseph de Contreras.
- Ovalle, Alonso de. 1646. *Historica relacion del reyno de Chile, y delas misiones, y ministerios que exercita en el la Compañia de Jesus*. Roma: Francisco Cauallo.
- Pagden, Anthony. 1986. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pastells, Pablo. 1912-1949. *Historia de la Compañia de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 8 tomos. https://doi.org/10.1163/9789004412569_hrla-c01288
- Pereña, Luciano. 1984. «José de Acosta. Proyecto de sociedad colonial. Pacificación y colonización». *José de Acosta. De Procuranda Indorum Salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1-47.
- Pérez de Ribas, Andrés. 1645. *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañia de Jesus en las Misiones de la Prouincia de Nueva-España*. Madrid: Alonso de Paredes.
- Pino Díaz, Fermín del. 2000. «La *Historia Natural y Moral de las Indias* como género: orden y génesis literaria de la obra de Acosta». *Histórica* 24 (2): 295-326. <https://doi.org/10.18800/historica.200002.002>
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la Magestad Catolica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor*. 1681. Madrid: Por Iulian de Paredes.
- Rodríguez, Manuel. 1684. *El Marañon, y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas, y reduccion de naciones*. Madrid: Antonio González Reyes.
- Ruiu, Adina. 2014. «Conflicting Visions of the Jesuit Missions to the Ottoman Empire, 1609–1628». *Journal of Jesuit Studies* 1: 260-280. <https://doi.org/10.1163/22141332-00102007>
- Ruiz de Montoya, Antonio. 1639. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus, en las prouincias del Paraguay, Parana, Vrugway, y Tape*. Madrid: En la imprenta del Reyno. https://doi.org/10.1163/9789004412569_hrla-c01304
- Saignes, Thierry. 2007. *Historia del pueblo chiriguano*. Compilación, introducción y notas de Isabelle Combès. Lima y La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos; Embajada de Francia en Bolivia; Plural Editores.

- Salamanca, Carlos. 2015. «Saberes geográficos, tensiones de alteridad y teatros del martirio en las cartografías jesuíticas del Nuevo Mundo». *Revista Española de Antropología Americana* 45 (2): 379-401. <https://doi.org/10.5209/reaa.54932>
- Solodkow, David M. 2010. «Una etnografía en tensión: “Barbarie” y evangelización en la obra de José de Acosta». *Nuevo mundo, mundos nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.59113>
- Sturtevant, William. 1988. «La Tupinambisation des Indiens d’Amérique du Nord». En Thérien, Gilles (ed.). *Les Figures de l’Indien*. Montréal: Université du Québec à Montréal, 293-303.
- Torres Saldamando, Enrique. 1979. «El Padre Diego Francisco Altamirano (1625-1715)». En Altamirano, Diego Francisco. *Historia de la misión de los Mójos*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, Biblioteca «José Agustín Palacios», 9-23.
- Urani Montiel, Carlos. 2014. «Escritura Ignaciana y “cosecha javeriana” del P. Mayr en la Misión de Moxos». *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 2 (2): 4-24. <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v2.n2.17603>
- Valle, Ivonne del. 2014. «José de Acosta: Colonial Regimes for a Globalized Christian World». En Arias, Santa y Raúl Marrero Fente (eds.). *Coloniality, Religion, and the Law in the Early Iberian World*. Nashville: Vanderbilt University Press, 3-26. <https://doi.org/10.2307/j.ctv16755f4.4>
- Vargas Ugarte, Rubén. 1963. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 4 tomos.
- Wilde, Guillermo. 2021. «De la ciencia jesuítica al saber misionero. Hacia una definición compleja». En Morales Sarabia, Angélica, Cinthia Radding y Jaime Marroquín Arredondo (coords.), *Los saberes jesuítas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 300-345. <https://doi.org/10.1080/10609164.2023.2205270>
- Wilde, Guillermo y Kazuhisa Takeda. 2021. «Tecnologías de la memoria: Mapas y padrones en la configuración del territorio guaraní de las misiones». *Hispanic American Historical Review* 101(4): 597-627.

Fecha de recepción: 19/12/2022
 Fecha de aprobación: 31/03/2023