

〈大会記念講演〉

**HISTORIA GLOBAL,
HISTORIA DEL CONOCIMIENTO,
HISTORIA DEL CUERPO:
UNA MIRADA DESDE LAS FRONTERAS
COLONIALES DE AMÉRICA DEL SUR¹⁾**

Guillermo WILDE

En un texto poco conocido del año 2000, el historiador Horst Pietschmann comentaba lo siguiente sobre la situación de la historia de América Latina en Alemania:

“Un historiador latinoamericanista dedicado a más de 500 años de historia de unas dos docenas de Estados es considerado como especialista y no tiene ninguna posibilidad de ganar una cátedra de historia general mientras que un historiador dedicado a la época del imperio alemán o la República de Weimar es reconocido como historiador con competencia universal. Por esta razón, el historiador latinoamericanista alemán siempre se encuentra frente a un problema difícil de solucionar: por un lado se fija en el campo científico internacional especializado en historia latinoamericana puesto que sólo aquí puede encontrar interlocutores, literatura y fuentes para sus temas de investigación mientras que en Alemania los proyectos de investigación latinoamericanista muchas veces se encuentran con una falta de interés y de comprensión.” (Pietschmann 2000: 124)

El texto de Pietschmann se encuentra incluido en una compilación organizada por el célebre profesor Shozo Masuda, dedicada al desarrollo de la historia y antropología de América Latina en Japón y Alemania de la posguerra. Pietschmann denuncia el carácter marcadamente eurocéntrico del debate historiográfico en los países centrales y el modo como arbitrariamente América Latina sufrió una exclusión resultante de la geopolítica del saber global después de la Segunda Guerra Mundial. La historiografía alemana reproducía los vicios y asimetrías de los núcleos de producción académica hegemónica anglo-americano-francés. Aunque posteriormente las instituciones académicas europeas buscaron construir una visión no eurocéntrica de la historia de la globalización, los estudios latinoamericanos apenas intervinieron en ese debate, sea por una excesiva especialización empírica y regional, por la falta de preguntas generales o por el escaso interés en esa área geográfica en los foros de debate de la historia internacional.

Las perspectivas poscoloniales y decoloniales que se desarrollaron en América Latina en las últimas décadas, si bien han revertido parcialmente esta tendencia, tuvieron mayor eco en el campo de los estudios literarios que en la historia o la antropología que se practica en esos países. Pese a esto, resulta fundamental retomar al menos dos ideas articuladoras de la crítica reciente. La primera es que las Américas, como construcción espacial y temporal, y a diferencia de África y Asia, fueron concebidas como extensión y no como diferencia de Europa. Las “Indias Occidentales”, como nota Walter Mignolo, fueron el extremo oeste antes que su alteridad, como lo muestran las representaciones cartográficas de la época tardo medieval y el desarrollo de los siglos posteriores (Mignolo 2012: 58). La segunda es que la “colonialidad” constituyó la otra cara de la “modernidad”, como proceso y como narrativa. Articulaciones políticas, económicas, jurídicas e ideológicas se construyeron simultáneamente a ambos lados del Atlántico a la manera de un

espejo doble. Como lo ha notado John Elliot, el Viejo Mundo no podría pensarse sin el nuevo (Elliott 2000). El “descubrimiento” del Nuevo Mundo propuso, o más bien impuso, una rearticulación del conocimiento en el plano ético y científico, convirtiéndose simultáneamente en el punto de referencia para el “colonialismo moderno” y las “modernidades coloniales”.

Varios estudios recientes han enfatizado la naturaleza compuesta y poli-céntrica de la dominación ibérica, superando una tradición que tendió a estudiar los procesos coloniales de manera unidireccional, o como simple reflejo a la acción de las metrópolis europeas (Cardim et al. 2012). Los exhaustivos estudios sobre la economía y la demografía de la América colonial en el “sistema mundo” producidos desde los años 70 en adelante, o los trabajos sobre las instituciones, introducidos décadas antes, tuvieron su época de oro hasta los años 80. Con posterioridad, la producción relativa al Atlántico, el comercio Pacífico de metales y el sistema de plantaciones contribuyó a repensar la dinámica global de manera multipolar. Desde los años 90 se produjo un cambio de paradigma historiográfico que colocó en el centro el análisis del protagonismo de los indígenas, las poblaciones afrodescendientes y otros sectores subalternos de la sociedad colonial. Sin embargo, la manera como dichos actores subalternos y los espacios coloniales en general contribuyeron a una modernidad global apenas ha sido estudiada hasta el momento (Wilde 2018c). A esto se suma el hecho de que la producción sobre América Latina Colonial ha estado centrada en su mayor parte en las regiones centrales, donde se encontraban los principales centros administrativos virreinales, tales como México y Perú, a veces vistos como entidades autónomas y autosuficientes. Si bien en los últimos cuarenta años se viene cultivando el interés por las regiones llamadas de frontera, donde la administración colonial no llegó a imponerse o directamente fracasó, dichos espacios siguen siendo considerados periféricos y secundarios no solo en el desarrollo de la historia de

América Latina Colonial sino en el estudio de la modernidad global en general.

Contra esa inercia, este ensayo propone expandir la discusión en al menos dos sentidos. El primero consiste en abordar los espacios o situaciones fronterizas como escenarios fundamentales en la producción de una “modernidad colonial global”. El segundo pone en diálogo tales espacios con tres campos conceptuales y metodológicos del *mainstream* historiográfico reciente, a saber, la historia global, la historia del conocimiento y la historia del cuerpo. Considero necesario repensar esos campos historiográficos desde la perspectiva de los espacios fronterizos de la América Latina colonial. Estos últimos fueron laboratorios de la globalización, donde se experimentaron formas nuevas y originales de gobierno del territorio, la población y el cuerpo, donde emergieron formas *sui generis* de subjetividad, y donde se gestaron saberes singulares ligados a la interacción cultural. Dentro de la diversidad de espacios fronterizos generados en la América Latina Colonial, las misiones católicas a cargo de las órdenes religiosas, en particular las organizadas por los jesuitas desde finales del siglo XVI, fueron uno fundamental. Ese tipo particular de establecimiento, que adquirió estabilidad a lo largo de los siglos en todo el continente, se transformó rápidamente en fuente de nuevas identidades culturales y políticas. No solo fue el escenario para la reproducción de ideas y tecnologías implantadas por los agentes imperiales europeos, sino para el desenvolvimiento de innovaciones y apropiaciones creativas que ganaron autonomía y originalidad con el correr del tiempo, incluso retornando como modelos de pensamiento y acción al Viejo Mundo.

Este ensayo se divide en cuatro partes. La primera aporta una revisión breve de los estudios sobre las fronteras coloniales y el lugar que ocuparon en ellos las misiones católicas. Las otras tres proponen cada una el tratamiento de un campo historiográfico específico —historia global, historia del conoci-

miento, historia del cuerpo— a partir de los materiales correspondientes a los espacios misioneros de frontera de América del Sur y otras regiones del continente. Cabe destacar que esta aproximación no pretende ser exhaustiva, sino que busca provocar un debate sobre el rol, a mi modo de ver decisivo, que las fronteras tuvieron en el llamado “proceso de la civilización” (Foucault 2011; Elias 2001).

Dimensiones de la frontera

Desde fines del siglo XX se manifestó en la historia latinoamericana una ampliación del interés del estudio de las zonas metropolitanas de la América Colonial hacia los márgenes o confines de los dominios coloniales, donde la empresa conquistadora y colonizadora no solo había encontrado su límite, sino que, en muchos casos, había retrocedido o directamente fracasado. Este desplazamiento geográfico y simbólico se sustentaba en las singularidades de la ecología, la demografía y la sociología de las fronteras como espacios marginales de los imperios ibéricos que, además, contribuía a repensar las categorías de análisis social y cultural. A los clásicos temas del conflicto, la violencia, el cautiverio, la coacción y la resistencia (que además constituyeron topos literarios importantes) se agregaron fundamentalmente los de la negociación y la mediación cultural y lingüística.

Desde los años 90, varios estudios aportaron una serie de conceptos *sui generis* para el análisis de esos fenómenos, tales como *middle ground*, etno-génesis, mestizaje, etnificación, indianización, zona de contacto, tribal zone, entre otros (Gruzinski 2007; Boccara 2005a; 2005b; White 2011; Bernabéu Albert, Giudicelli, y Havard 2012; Giudicelli 2010). Este complejo conceptual es el punto de llegada de una evolución y desarrollo que se remonta a las primeras décadas del siglo XX, cuando los historiadores norteamericanos Frederick Turner y Herbert Bolton instalaron el tema de la frontera civiliza-

toria en los Estados Unidos como elemento de la formación del “carácter” norteamericano y la territorialidad hispano-americana (Weber and Rausch 1994). Mientras la noción turneriana de “frontier” suponía un espacio de cierre narrativo, el de “borderland”, propuesto por Bolton, suponía confluencias, contradicciones y situaciones de imprevisibilidad. Sin embargo, con el tiempo, el estudio de las fronteras que estuvo centrado especialmente en instituciones como imperios y naciones se hizo cada vez más ambiguo y cosmopolita considerando un número mayor de actores transicionales (Hämäläinen and Truett 2011: 338). Los estudios de frontera se expandieron a todo el continente, especialmente a partir de la prolífica obra del historiador norteamericano David Weber, inicialmente estudioso de la frontera norteamericana, quien impulsó el debate comparativo de las fronteras de norteamericana y Latinoamérica, y vinculó la evolución de la noción a la construcción del estado hispánico (Weber 2014). Desde entonces, pocos campos de la historia colonial de América Latina han experimentado una renovación y crecimiento tan grandes como los estudios sobre las fronteras (Guy and Sheridan 1998; Nacuzzi 2002; Levin Rojo and Radding 2019; Adelman and Aron 2011; Herzog 2015).

Los estudios de frontera permitieron observar entre otras cosas los contrastes entre la mirada oficial, abstracta, del estado colonial y republicano, y el punto de vista concreto de los actores locales. La historia de las fronteras abandonó gradualmente la impronta que había marcado la historia de norteamericana, influida por imperios y naciones, y los procesos de construcción del estado, para incorporar a los “otros” como actores. Esta complejidad permitía poner en perspectiva el mismo concepto de frontera como construcción colonial, dado que para los mismos actores la llamada “frontera” pudo y de hecho, muchas veces no fue tal, ni desde el punto de vista geográfico ni simbólico. En esta disyunción aparece con claridad una visión imaginaria y abs-

tracta de la frontera definida como línea separando territorios homogéneos (idea que comienza a instalarse desde la segunda mitad del siglo XVIII, pero sobre todo con la emergencia de los estados nacionales republicanos en el siglo XIX) y la frontera como zona nebulosa de prácticas sociales, políticas y económicas, construida en interacciones de individuos e intereses concretos. En cualquier caso, la frontera no existe sino que se construye, es una configuración de orden social y cultural que apela a un sustrato físico para establecer nociones de orden y pureza, inclusión y exclusión. Desde ese punto de vista, la frontera constituye menos una referencia física o material que simbólica. Independientemente de los contenidos concretos que adopte constituye un instrumento móvil y dinámico de construcción de alteridad y diferencias, tal y como en su momento Fredrik Barth entendió a las identidades étnicas (Barth 1998). A esto se añade el elemento cronológico, ya que la visión de la frontera como “línea” divisoria, que se impone con la emergencia de los estados nación a fines del siglo XIX, no tiene relevancia en períodos anteriores. Como señala Jimena Obregón, “ni la conceptualización lineal de la frontera ni la de espacio fronterizo agotan las configuraciones observadas a través de las fuentes del siglo XVII.” (Obregón Iturra 2008: 73; Riva-ya-Martínez 2023). En esos siglos, constituye una zona de intersección que no puede ser controlada por ninguna de las partes, no se ejerce allí control efectivo ni total, se trata de un “entre-dos” en constante negociación.

Para plantearlo de manera más general, en el abordaje de las “situaciones de frontera” cabe destacar al menos dos dimensiones de análisis. Una es la concreta o material correspondiente a la territorialidad, es decir, a los tipos particulares y específicos de formaciones o asentamientos que la señalan, marcados por condiciones ecológicas, políticas, culturales y materiales. Entre los más conocidos se encuentran las misiones, fuertes, presidios, fortines y cierto tipo de conglomeraciones urbanas que fueron calificadas por las fuen-

tes como “ciudades” pero que en sentido estricto solo fueron asentamientos precarios. Es el caso de la mayor parte de las fundaciones realizadas en las Américas durante la primera mitad del siglo XVI. Menos estables y duraderos, estos espacios constituyeron el escenario para el desarrollo de relaciones sociales y formas de interacción singulares (Herzog 2007). Algunos de los rasgos ya presentes en la territorialidad y el urbanismo colonial se hacen más complejos allí, pues se profundizan rasgos como la distancia, la discontinuidad, la porosidad, la movilidad y la inestabilidad. Un correlato inmediato de esta situación fue el fenómeno de la reinención de identidades, especialmente donde las estructuras socio políticas preexistentes fueron desarticuladas. Gran cantidad de grupos humanos que habitaron en los márgenes resultaron de un proceso de etnificación y etnogénesis, paradójicamente precedido de experiencias traumáticas de etnocidio e incluso genocidio (Hill 1996; Schwartz and Salomon 1999; Wilde 2018b). Este proceso de descomposición-recomposición poblacional, territorial y lingüística encuentra numerosos ejemplos a lo largo del tiempo en toda América Latina. La identidad de los actores de las fronteras, a su vez, fue considerada dinámica, ambigua y ambivalente. De allí que resulte difícil establecer una tipología de actores de la frontera, pero algunas obras han enfatizado justamente el uso de categorías indefinidas social y étnicamente, “fronterizas”, como guachos (*gauderios*), cimarrones, infieles, desertores, etc. Se ha resaltado que el actor de frontera se caracterizó por pertenecer a distintos grupos socio culturales y manejar diferentes códigos culturales y lingüísticos para la mediación. Desde la perspectiva de los actores, incluidos los agentes colonizadores, las fronteras constituían a nivel simbólico una divisoria entre mundo civilizado y mundo bárbaro, pero a nivel concreto vivían ese espacio como un tejido social muy flexible, en el que los vínculos se redefinían de manera constante, guiados tanto por el ánimo de resistir a la violencia del invasor como de reacomodar

alianzas ligadas a situaciones, interacciones y motivaciones concretas.

Vinculada a la dimensión material se construye y desarrolla una dimensión imaginaria, ideológica o narrativa de la frontera, que muchas veces tiene el poder de “construir la realidad”. Esta apela a relatos, imágenes visuales (desde pinturas hasta mapas) para establecer una determinada mirada de ámbitos ubicados más allá de la civilización, es decir, una alteridad radical de los espacios geográficos y las personas o los “monstruos” que los habitan. La elaboración de estos discursos hunde sus raíces en los primeros momentos de la expansión europea, cuando la descripción detallada de rutas marítimas se combinó con la mención de prodigios y visiones (Hiatt 2008). Esas “visiones” serían sometidas a escrutinio de las instituciones coloniales y con el tiempo se intensificarían, cristalizarían o disolverían. Cabe destacar que a nivel de los imaginarios, la frontera con el mundo bárbaro se heredó incluso de los tiempos prehispánicos, en los que los imperios inca y azteca, que se entendieron a sí mismos como centros indiscutibles, construyeron sus propias visiones del otro. La gran frontera chichimeca, al norte de México y la frontera de los chunchos, en las Tierras Bajas del Perú, pervivirán como imaginarios con posterioridad a la conquista de esos territorios, y serán reabsorbidas posteriormente por pares y dicotomías como civilizado-bárbaro o cristiano-infiel (Obregón Iturra, Castro Roldán et Giudicelli 2019).

Un tipo de establecimiento paradigmático de frontera colonial fueron las misiones católicas, ocasionalmente llamadas “misiones de frontera”. Formaron parte de un programa de conversión religiosa de alcance global, que buscó llegar a los rincones más remotos de los dominios ibéricos. A lo largo y lo ancho de las Américas, las principales órdenes religiosas establecieron misiones allí donde la empresa colonial no había logrado llegar o había fracasado. El programa no solo fue religioso sino sobre todo civil, en la medida que las poblaciones que habitaban en esos territorios eran consideradas carentes de

civilidad, la cual debían aprender imperiosamente. De allí que los “indios fronterizos” (“infeles”, “paganos”, “gentiles”) debían acompañar el aprendizaje de la doctrina cristiana de una ardua reforma de las costumbres. A partir de la intervención de los jesuitas, las misiones o “reducciones” se convirtieron en instrumentos eficaces de consolidación del dominio territorial, la religión cristiana y la explotación económica de las poblaciones más alejadas y hostiles de los dominios ibéricos (Saito 2007). Construidas en base a un modelo urbanístico racional debían simultáneamente cumplir la función de integrar a las poblaciones indígenas al cristianismo, imponerles costumbres civiles y políticas, custodiar los límites disputados por los estados monárquicos concurrentes, Portugal y España, asegurar el tránsito de las rutas comerciales mineras hacia los centros administrativos en las costas, el Atlántico y la Península Ibérica, y dinamizar la economía regional (Wilde 2016a). No es mi intención detenerme en los detalles de este proceso sobre el que ya existen numerosas obras exhaustivas. Pero, dado que la mayor parte de la investigación sobre esos espacios ha permanecido reducida a la escala local o regional, me interesa recuperar sus aportes para una reflexión de escala macro o global.

Las misiones fueron espacios conectados con el globo desde distintos puntos de vista. Por ello invitan a ejercitar una (re)visión ex tópica y reversible de la modernidad colonial. Sus materiales y problemáticas emergentes permiten intervenir a nivel conceptual, metodológico y empírico en algunas de las orientaciones más recientes del debate historiográfico. Aportan a una discusión metodológica a propósito de la “historia global”, al descentramiento de una “historia del conocimiento” y a una reversión de la “historia del cuerpo” y la subjetividad. Todas estas orientaciones y campos tradicionalmente han sido tratadas a partir de materiales y casos europeos, considerando a las periferias como réplicas de los modelos elaborados en el Viejo Continente.

Sin minimizar la importancia de Europa en la reflexión, aquí busco aportar una visión alternativa de esas orientaciones y campos, colocando en el centro de análisis a los espacios fronterizos.

Historia global

La reconstrucción de una historia de gran escala se ha instalado con fuerza en el centro del debate académico. Dentro de la diversidad de enfoques desarrollados en las últimas décadas, como lo nota Olstein, el uso de términos como “historia global”, “internacional”, “transnacional”, “imperial”, respondió menos a metodologías concretas que a divisiones académicas, políticas de departamentos, grupos de trabajo y publicaciones periódicas (Olstein 2019). Otros autores incluso atacan a la “historia global” como campo indefinido (Yun Casalilla 2019; Hausberger 2018; Subrahmanyam 1997; Trivellato 2023). En todo caso, las versiones más recientes del giro hacia lo global han enfatizado una preocupación por determinar cómo espacios periféricos, locales, hasta cierto punto percibidos como “inmóviles”, participaron de una lógica de circulaciones de gran escala.

El estudio de las misiones de frontera permite identificar al menos tres estrategias concretas para la reflexión sobre la globalización. La primera consistió en el abordaje de los espacios de misión como una red conectada de circulaciones, de personas, textos y objetos. Las misiones efectivamente funcionaron como nodos de una gran red global bajo la protección de los monarcas, definiendo un tipo de territorialidad conectada y discontinua a través de la administración y de la circulación de personas, textos y objetos. Algunos trabajos han mostrado una descentralización de las estructuras administrativas y las redes financieras y comunicativas articulado desde las misiones y los espacios coloniales en general (Alden 1996; Clossey 2008). El estudio de figuras como los procuradores o visitantes de las ordenes, que actuaron

como embajadores y passeurs y organizaron expediciones asegurando la circulación del personal misionero y el flujo atlántico y pacífico de objetos diversos, respondiendo a distintos tipos de pedidos, ha resultado clave para reconstruir las redes forjadas en el espacio Atlántico y el Pacífico a través de los establecimientos misioneros y urbanos (Martínez-Serna 2009; Brockey 2014; Alcalá 2007, entre otros).

La segunda estrategia ha sido la comparación. En el caso de los espacios jesuíticos esta actuó estableciendo elementos en común u homologías, especialmente en los métodos misioneros, aplicados a regiones geográficamente distantes entre sí, observando los resultados producidos por la interacción en condiciones ecológicas y/o geopolíticas similares o diferentes. Con la excepción de algunas compilaciones sobre las fronteras, en general se trata de un campo vacante para una historia de gran escala (Radding 2005; Langer and Jackson 1995; Alvarez Kern e Jackson 2006; Hsia 2018). Hasta el momento desconocemos casi por completo los patrones comunes y los aspectos divergentes de las distintas regiones de acción misional. Esta situación tal vez pueda revertirse considerando el desarrollo de estrategias misionales en distintas regiones, por ejemplo, México, los Andes y Amazonia (o las Tierras Bajas en general), como el comportamiento de distintas órdenes religiosas que actuaron en territorios diversos (particularmente franciscanos y jesuitas).

Un experimento interesante de comparación entre espacios misionales fue ensayado hace pocos años por Takao Abé. El autor establece una homología entre las misiones del Japón y las de Nueva Francia, identificando una serie de rasgos característicos de ambas. La homología se plantea tanto al nivel de los métodos misioneros como de las situaciones concretas del territorio, en un proceso que, según argumenta el autor, consolidó el modelo hacia las “reducciones” según el estilo paraguayo. Uno de los capítulos, de hecho, está dedicado a las misiones del Paraguay y sus semejanzas con las comunidades

Hizen de Japón, en base a ocho rasgos que identifica el autor. Aunque Abé no estudia conexiones físicas directas entre el contexto ibérico y el francés, los isomorfismos que establece entre los distintos espacios misionales y sus influencias ideológicas (a través de textos y representaciones) le sirven de base para proponer una posible evolución internacional del modelo reduccional. Abé sugiere que hay un prototipo para las misiones de Nueva Francia en las del Japón del siglo XVI, es decir, entre la asistencia francesa y la hispano-portuguesa de la Compañía de Jesús. A partir de allí también traza una relación con las del Paraguay como una suerte de “eslabón perdido” entre ambas experiencias, ya que estas son explícitamente referidas por los jesuitas de Nueva Francia como modelo a seguir, y son precedidas por las del Japón cronológicamente (Abé 2011). Abé sostiene “aunque las condiciones externas en los dos casos resultaron en manifestaciones diferentes, esas diferencias a veces ocultaron similitudes fundamentales en la metodología evangelizadora” (Abé 2011: 8, traducción mía). Las similitudes se fundaron en tres aproximaciones de los misioneros que sirven al autor de parámetro de comparación: la interpretación de las culturas no cristianas locales, la prédica para ganar conversos y educarlos, y el establecimiento de comunidades cristianas indígenas. El argumento, altamente sugestivo, requiere profundizar el estudio de las influencias entre Asia y América Latina, expandiendo la estrategia de estudio de conexiones directas (por ejemplo entre Filipinas, Japón y México) a homologías e isomorfismos (por ejemplo, entre Paraguay, Japón o la India), considerando que la estructura de toma de decisiones y de administración fue la misma en todos los casos.

La tercera estrategia consiste en la reconstrucción de variaciones, divergencias en respuestas locales a un mismo diseño global o a un mismo esquema o narrativa imperial. Esta estrategia hasta cierto punto implica una combinación de las dos anteriores, pues considera conexiones a partir de un

mismo diseño hegemónico, metropolitano, europeo, y homologías a nivel de los casos concretos en interacción. La proliferación de estudios locales sobre misiones de fronteras en los últimos años nos coloca en una posición privilegiada para el estudio de las variaciones regionales. Los estudios sobre la administración y gobierno de las órdenes religiosas y sus mecanismos de almacenamiento de información y comunicación se han orientado en ese sentido. Según han podido demostrar de manera consistente, los establecimientos misioneros más alejados desarrollaron formas de gestión y toma de decisiones autónomas que hicieron posible su administración sin depender de las autoridades romanas de la orden (Friedrich 2011; Fechner 2015). Una piedra basal de estos estudios ha sido la documentación interna de las ordenes, encontrada y publicada en los últimos años, la cual revela aspectos prácticamente inexplorados sobre el manejo de informaciones de los establecimientos, las cuestiones de control interno (Morales 2005). El estudio de estos casos revierte la tradicional historia de la administración centrada en la metrópoli, para poner énfasis en mecanismos de gobierno y administración desarrollados localmente, de manera sincrónica y multipolar. Si bien estos estudios se centran en regiones específicas, con un énfasis continental, atlántico o pacífico, abren el camino para futuras comparaciones, ya que existen indicios de que el comportamiento de distintas provincias fue similar, incluso si no mantuvieron contactos directos entre sí.

La política imperial tuvo retornos que fueron determinantes en la configuración política y religiosa del mundo ibérico. En el plano religioso, un conjunto de estudios recientes ha mostrado la influencia que los espacios ultramarinos tuvieron en la construcción descentralizada de una conciencia global de la santidad y el martirio (Cañeque 2020; Omata Rappo 2020). Los relatos y narrativas sobre el martirio se manifestaron tanto a escala micro como macro. Los mártires se presentaron como modelos de subjetividad misionera

que actuaron tanto al nivel micro como al nivel macro. Japón tuvo un lugar decisivo en la fundación de un imaginario y una geografía martirial global (Omata Rappo 2020). En las primeras misiones de América Latina, se produjo una rápida apropiación de narrativas sobre los mártires del Japón, que se reprodujo de manera incansable en los lugares más remotos del orbe. Varios pueblos de misión fueron fundados con el nombre de los mártires del Japón y la iconografía fue reproducida constantemente (Cymbalista 2011; Brignon 2022).

Con los primeros eventos martiriales en las Américas, las distintas provincias misioneras producirían inmediatamente nuevas narrativas, enfatizando la presencia de mártires propios, estructurantes de la historia de la evangelización en cada región específica. Más o menos simultáneamente dichos martirios se narraron en Nueva España, Paraguay y Chile, continuando en regiones tan distantes como Moxos, Chiquitos, el Chaco o California, donde además se producirán representaciones iconográficas y cartografías dedicadas al tema. Con la proliferación de mártires por doquier surge la necesidad de organizar simbólicamente y geográficamente una narrativa global del martirio. La publicación de la obra de Matthias Tanner (1630–1692) cumplirá ese propósito, cuantificando, inventariando y distribuyendo los martirios ocurridos en Asia, África, Europa y las Américas como parte de un relato en el que la unidad del cristianismo y la diversidad de los espacios de misión muestran coherencia.

Las misiones fronterizas no solamente constituyen casos buenos para pensar metodologías de análisis que conectan lo local y lo global, sino que también permiten observar fenómenos de construcción de narrativas globalizadas descentralizadas, en las que los espacios locales adquieren autonomía. El fenómeno del martirio, entre otros, muestra la influencia de esos espacios en la elaboración de representaciones que tienen impacto en la metrópoli, a ni-

vel de diseño político y de ideología religiosa. La descentralización de narrativas y prácticas del martirio encuentra eco en prácticas devocionales de todo tipo, organizadas en torno de una dinámica multipolar y multiescalar. Mientras ciertas prácticas y representaciones procedentes del territorio europeo son conducidas desde la metrópoli e instrumentadas en favor de la construcción imperial, otras, originarias de América, son recibidas y tienen impacto en el ámbito europeo. Finalmente, otras, emergen de manera totalmente descentralizada, circulando entre espacios por fuera de Europa, como América, Asia y África.

Historia del conocimiento

La cuestión del conocimiento o los saberes ha sido una de las principales derivaciones recientes de la historia de la globalización. A su vez, la mediaciones culturales y la circulación de conocimiento han estado en el centro del estudio de las misiones en distintas escalas durante al menos los últimos quince años. Uno de los campos más consolidados de esta corriente ha sido el de la llamada “ciencia jesuítica”, especialmente a partir de importantes compilaciones como *The Jesuits. Science, Cultures and the Arts* (O’Malley et al. 1999; 2006) o *El saber de los jesuitas* (Millones Figueroa y Ledezma 2005), y estudios monográficos fundamentales como los referidos a las matemáticas y la astronomía, especialmente en Asia. La producción tendió a especializarse al ritmo de hallazgos de documentación referida a la medicina y la botánica, lo que abrió la puerta a estudios en profundidad sobre manuscritos específicos, por un lado, y a investigaciones sobre la circulación de informaciones e instrumentos “científicos”, por otro. La historia de la ciencia se expandió hacia una historia cultural y social del conocimiento, lo que implicó redefinir el “conocimiento misionero” como un conjunto de prácticas y técnicas que se negociaron en interacciones concretas más allá del territorio eu-

ropeo (Castelnau-L'Estoile et al. 2011; Wilde 2011; Morales Sarabia, Radling, y Marroquín Arredondo 2021).

Las informaciones misioneras no fueron simples dispositivos de descripción realista. Lejos de ser datos objetivos, constituyeron más bien dispositivos de saber-poder-discurso. Fueron índices de interacción y tensión cultural y política entre misioneros y nativos, y a veces expresaron incluso reversiones o retornos del discurso misionero sobre sí mismo, tema escasamente explorado hasta el momento. Algunos autores han notado en estas interacciones contradicciones radicales en las formas de concebir el mundo. La insistencia del discurso misionero en la “inconstancia del alma salvaje”, recuerda Viveiros de Castro, expresa algo más profundo que la incapacidad de los indios para entender el mensaje cristiano. Guiada por una apertura estructural hacia el otro, la voracidad nativa por el mundo exterior estuvo sostenida por la ambivalencia y la ambigüedad frente a esos valores cristianos venidos de afuera devenidos propios (Viveiros de Castro 2002). La conversión o transformación, se produjo, por lo tanto, en los mismos términos de la estructura nativa (Fausto 2005). Esta explicación resulta de sumo atractivo para comprender algo como un entramado de saberes nativos implicados en cosmologías o visiones de mundo al momento de la invasión europea. Sin embargo, no responde la pregunta acerca de los límites para la incorporación de la alteridad en un régimen por definición opresivo y desestructurante. Otros autores, han planteado la cuestión de la conversión y el conocimiento como un problema de traducción y de “juegos del lenguaje”, es decir, como construcción ligada a situaciones de interacción lingüística y comunicacional (Pompa 2003; Montero 2006). Sin embargo, aquí también se manifiestan limitaciones de análisis de procesos culturales y políticos empíricos que requieren la reconstrucción de contextos de acción y no simplemente instancias de interacción discursiva.

La misión generó, en el plano del conocimiento, una serie de tensiones que aparecen inmediatamente al abordar la documentación empírica. Una opone la orientación universalista de base de la misión, fundada en la difusión de una única fe cristiana en el mundo y las particularidades a las diversidades locales de religiones y costumbres, detalladamente registradas en los informes misioneros. Otra, complementaria, opone un acercamiento intelectual y purista de la diferencia cultural y religiosa a una aproximación pragmática y adaptativa a los problemas cotidianos de la misión. Universalismo versus particularismo y singularidades, tipologías abstractas versus conocimiento pragmático son, en síntesis, las tensiones básicas, que deben ser puestas en contexto para entender motivaciones, efectos y audiencias tanto a nivel micro como macro.

En base a esta primera aproximación pueden distinguirse dos tipos de textos misioneros. Por un lado, los que incluyen grandes síntesis de conocimiento producidas por figuras como Athanasius Kircher (1602–1680) o José de Acosta (1540–1600), de gran impacto en el mundo europeo. A esa producción autorizada se suman colecciones de cartas que los jesuitas comienzan a publicar sistemáticamente desde fines del siglo XVII, acompañando la creciente producción de crónicas de cada provincia, para un público amplio. Tal es el caso de la colección de *Lettres édifiantes et curieuses* (publicadas entre 1702 y 1776) en el mundo francés, o el *Neuer Welt Bott* (publicada entre 1726 y 1761) en el mundo alemán. Estas colecciones han sido estudiadas como formas de auto representación de la orden, discursos sobre la alteridad extraeuropea e instrumentos para la creación de una “conciencia global” (Borja González 2012). No solo fueron un modo de captar la benevolencia de “sponsors” para la misión, sino que brindaron a la misma orden prestigio en los círculos de reconocimiento científico, constituyendo a veces referencias únicas sobre el mundo extra-europeo. Algunos trabajos han propuesto

contextualizar esos textos como instrumentos ideológicos de construcción de la diferencia. Las grandes clasificaciones, las “etnologías comparativas”, como les llama Pagden, eran una manera de gobernar la diferencia cultural y religiosa dentro de un esquema considerado universalista por definición (Pagden 1988; Wilde 2018a). En base a la descripción de costumbres, lenguas, rituales y formas de la religión los misioneros construían esquemas civilizatorios útiles para la tarea pastoral. La distinción entre simples costumbres indiferentes a la religión cristiana y la práctica de ritos idolátricos, resultaría esencial en el desenvolvimiento práctico del proyecto de conversión (Rubiés 2005; Županov 2011; Wilde 2016b).

Un segundo tipo de textos misioneros está constituido por una masa multiforme de escritos ligados a los espacios locales de misión, de orientación eminentemente práctica, en la que la intervención de los misioneros a menudo se confunde con la participación indígena. Dentro de esta producción destacan las obras en las lenguas indígenas de cada región, cubriendo desde aspectos religiosos hasta político-administrativos y económicos. Si bien estos textos respondieron inicialmente a un programa continental unificado de traducción eminentemente pastoral, con el tiempo se manifiesta una evolución autónoma de las expresiones de conocimiento surgidas en los mismos espacios misionales y en manos de los miembros de la elite indígena. De esto dan evidencia una gran cantidad de documentos encontrados, manuscritos e impresos, que según filólogos, traductólogos y lingüistas revelan elaboraciones originales y autónomas. Estos incluyen desde tratados teológicos hasta obras médico-botánicas y efemérides astronómicas que resulta simplista calificar como meras reproducciones de modelos europeos. Más bien expresan visiones de mundo y perspectivas globalizadoras de lo local.

Esto lleva a cuestionar el postulado de algunos autores que han insistido en la centralidad de las instituciones europeas en la organización de los sabe-

res (Harris 1999). Los hallazgos mencionados de hecho muestran la influencia de los saberes locales, concretamente indígenas, en la configuración del mapa global de los saberes gestionado por órdenes religiosas como la Compañía de Jesús (Wilde 2020). De manera similar al discurso del martirio, referido en la sección anterior, los dos registros de escritura-saber reseñados aquí llevan a repensar la geopolítica del conocimiento misionero como un fenómeno multipolar que puso en tensión los saberes producidos y organizados en Europa y los conocimientos singulares producidos en las fronteras de América Latina y otras partes del mundo.

Historia del cuerpo

David Harvey ha señalado que el cuerpo es el lugar donde se dan cita los procesos psicobiológicos, las instituciones sociales y las fuerzas de la globalización. Más allá de una definición biológica o psicológica, el cuerpo está constituido por fuerzas invisibles que lo atraviesan, mientras que la globalización está situada en relaciones concretas de interacción entre individuos, en el espacio y el tiempo (Harvey 2006: 80). Harvey expande las premisas clásicas de Marcel Mauss, Mary Douglas, o Pierre Bourdieu sobre el carácter situado histórica y culturalmente del cuerpo, incluyendo las fuerzas de la globalización. El autor insiste en la necesidad de reintegrar analíticamente las distintas escalas de análisis del cuerpo, en la medida que son consustanciales a la concepción del poder en la modernidad. Si el cuerpo es una construcción social y cultural, dice Harvey, su particularidad “no puede ser entendida independientemente de su estar situado en procesos socio ecológicos”. Debe comprenderse en el ámbito de fuerzas que “giran en torno de él y lo construyen”. Uno de sus determinantes principales es el proceso de trabajo, que implica al individuo en su dimensión corporal, física, y es moldeado simultáneamente por las fuerzas político-económicas y culturales de la

globalización. De esta manera, el cuerpo sintetiza dos dimensiones, una concreta, material, tangible, ligada a la producción y otra abstracta, intangible, invisible, ligada al proceso de circulación.

Esta conexión fundamental entre discursos —el del cuerpo y el de la globalización— que han permanecido segregados el uno del otro es crucial para abordar los espacios de misión fronteriza, ya que aportan a la comprensión de sistemas modernos de explotación económica y social que operaron en escalas múltiples. Las misiones brindan claves para entender la imposición, apropiación y disputa de modelos de corporalidad en la larga duración, que se imponen y se globalizan especialmente a partir del proceso de la reforma y la contrarreforma. La dinámica del trabajo cotidiano en las misiones, los ritmos y gestos rituales, las normas de relacionamiento sexual, los castigos corporales, las estrategias de alianza matrimonial, los códigos y prácticas culturales y lingüísticos referidos a la concepción y el nacimiento son algunos aspectos de ese proceso, que tiene como objetivo primordial la “domesticación” del cuerpo indígena.

A su vez, la fabricación del cuerpo cristiano adquiere una fisonomía singular en los espacios de misión fronteriza, entre la visión reformada que se difunde con la globalización de la reforma tridentina, las condiciones objetivas de la misión en los espacios de frontera y las concepciones particulares de la corporalidad y la persona indígena. Los análisis clásicos sobre el cuidado pastoral y el sacramento de la confesión permitieron pensar las conexiones entre formas de introspección y control de la subjetividad (y los diversos niveles de la gobernabilidad, desde la autoridad interna o la conciencia hasta las estrategias desarrolladas por instituciones represoras). Las misiones se enmarcan en el proceso de gestación de una biopolítica que entrelaza las formas de gobierno secular con el poder pastoral y las tecnologías de control del cuerpo (Ruidrejo 2014; 2017). Pero el proceso no puede ser interpretado de

manera unidireccional, ya que los espacios de misión no solo reflejaron o respondieron a modelos impuestos sino que contribuyeron de manera decisiva a la construcción de una subjetividad *sui generis*, que involucró la negociación y reelaboración de tradiciones y conceptos preexistentes.

Las fuentes oficiales y no oficiales jesuíticas aportan gran cantidad de informaciones sobre las concepciones indígenas de la corporalidad, la pedagogía corporal misionera, especialmente la aplicada a las mujeres, y a la separación de géneros. Es sabido que la corporalidad tuvo y tiene un lugar central en las organizaciones sociales indígenas de las Américas. Seeger, DaMatta y Viveiros de Castro han notado que la noción de persona en las sociedades indígenas coloca en el centro a la corporalidad. Las “ideologías nativas” de la corporalidad, incluyendo las teorías de concepción, del origen de las enfermedades, el rol de los fluidos corporales, las prohibiciones alimentarias y la ornamentación corporal vertebran la organización social y el simbolismo general (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro 1979: 3). Lógicamente, estas informaciones fueron sometidas a múltiples filtros en la documentación misionera (Chamorro 2009). Esto también lleva a plantearse hasta qué punto es posible la reconstrucción del mundo femenino misional recurriendo a fuentes eminentemente masculinas, como las crónicas jesuíticas. La escritura jesuítica brinda una imagen de la misión fundada en dualismos edificantes, que polarizan atributos morales orientados al triunfo de la virtud. El tamiz misionero construyó una antinomia que oponía las viejas hechiceras, defensoras de las antiguas costumbres y enemigas de la misión, a las virtuosas cófrades ya convertidas, iluminadas por el mensaje divino. En este sentido, el discurso sobre la mujer en los textos misioneros parece hablar más de los prejuicios y proyecciones europeas que de la realidad concreta de las sociedades descritas. Por otro lado, ¿qué puede decirse de la sexualidad y la identidad de género de los propios misioneros enfrentados a situaciones de extremo aislamien-

to? ¿Es acaso el mundo de corporalidad indígena y las mujeres una pura construcción narrativa? No existe una respuesta sencilla para esta pregunta, ya que el discurso misionero no fue unívoco ni coherente, y estuvo constantemente sujeto a manipulaciones (Wilde 2013).

Los casos correspondientes a dos regiones muy distintas permiten recorrer algunas informaciones sobre el mundo femenino misional. La primera es la región del Chaco. En un estudio reciente, Beatriz Vitar se ha detenido sobre la dinámica femenina en las misiones de Chaco. La misión jesuítica en esa región se desarrolló tardíamente, en el siglo XVIII, cuando la evangelización de otras regiones se encontraba ya avanzada. Resulta irónico que las misiones del Chaco llevaran en la época el nombre de “misiones vivas” y, simultáneamente, fueran consideradas la imagen del fracaso de la evangelización, ante la constante dificultad de convertir a los grupos cazadores nómades que habitaban el área. Es tal vez por esa razón que las informaciones etnográficas son allí más ricas que en otras regiones misioneras, donde la retórica y las prácticas cristianas se encontraron muy instaladas. En este ámbito las concepciones de la corporalidad indígena y cristiana confrontan de manera directa y abierta. Como saldo, la figura de la mujer, en particular de las ancianas “hechiceras” será demonizada y perseguida.

Un ejemplo complementario son las misiones jesuíticas de guaraníes, donde el experimento de un gobierno del cuerpo parece haberse desarrollado de manera muy sistemática. Durante varias décadas continuas de acción, los jesuitas lograron instalar allí un sistema de educación de las elites indígenas que sirvió de base para la creación de un régimen político misional. La investigación más reciente ha abordado el carácter multidimensional de dicho régimen, considerando las tecnologías del poder, los dispositivos de organización del espacio, la formación de regímenes de sensorialidad, y la construcción de nociones *sui generis* de subjetividad y corporalidad. En un

estudio dedicado a la reclusión femenina en las misiones de guaraníes, María Elena Imolesi aporta reflexiones de interés. Imolesi señala que el espacio destinado a la “reclusión” de las mujeres dentro de las reducciones jesuíticas, llamado “cotiguazú”, se introdujo tardíamente en el diseño de las misiones. No existe evidencia anterior a 1714, fecha en la que especialmente en las misiones del sur se dirigieron varias expediciones contra los indios “infieles”. Su creación pudo relacionarse con la necesidad de administrar la demografía reduccional, ante el impacto de las epidemias, de los reclutamientos militares y laborales de los hombres activos. Entonces, el cotiguazú actuó como un “reservorio poblacional”. Fue en la práctica un espacio donde ciertos misioneros interpretaron que podían imponer castigos sobre las mujeres más allá de los límites aceptados (Imolesi 2011). La documentación interna de la orden es muy explícita en cuanto a regular el uso de los espacios en todos sus aspectos, pero en este caso específico se observa una orientación muy explícita hacia control del cuerpo femenino. No se trata de “cárceles”. En el cotiguazú podía ingresar una categoría amplia y ambigua de “sujeto mujer”: viudas, mujeres infieles incorporadas de manera forzada o voluntaria de entre los indios rebeldes. Imolesi observa que, aunque se trata de una elaboración original, el diseño de estos espacios tiene una genealogía dentro de la orden ignaciana ya en Europa en el siglo XVI, explícitamente destinado a la rehabilitación de las mujeres y el control masculino. En el ámbito guaraní, el cotiguazú expresaba un intento deliberado de la ingeniería social jesuítica para controlar el ámbito femenino, rediseñar la familia y desplazar a las mujeres hacia roles subordinados en el nuevo esquema político misional. Más ampliamente, este espacio puede ser interpretado como un instrumento de control y disciplinamiento del cuerpo y como herramienta de administración demográfica y gobierno de la población (Foucault 2011; Ruidrejo 2014).

La cuestión de la corporalidad y la problemática de género son dimensio-

nes fundamentales de la subjetividad, concepto nodal del proceso moderno de civilización.² ¿En qué medida los espacios de misión contribuyeron a la configuración de una subjetividad moderna? ¿Cómo se vinculó ésta con la noción moderna de individuo? ¿Qué rol tuvo la experiencia devocional indígena en su emergencia? ¿Cuál fue la influencia de las tradiciones culturales indígenas en su formación?

Hallazgos recientes han permitido vincular la emergencia de nuevas formas de subjetividad misional al desarrollo tardío de prácticas autónomas de devoción privada y colectiva. En algunas regiones misionales se registra desde las primeras décadas del siglo XVIII la presencia de traducciones a las lenguas indígenas de los ejercicios espirituales ignacianos, y la emergencia de formas devocionales fundadas en asociaciones religiosas como cofradías o hermandades, productoras de textos como sermones y *exempla* (Wilde 2017; Takeda 2017; Boidin, Cerno and Vega 2020; Chinchilla 2013). A su vez, existen indicios de participación de mujeres y niños en dichas prácticas (Cerno y Brignon 2020). Basados en la técnica de “composición de lugar” y la “aplicación de los sentidos”, los ejercicios espirituales implicaron el desarrollo, a través de la imaginación, de formas de sensorialidad interior (oído, olfato, vista, tacto), con el objetivo de representar escenas de la vida de Cristo e iluminar la conciencia del ejercitante. Inicialmente inducidos por experiencias sensoriales reales frente a las imágenes, las prácticas espirituales indígenas se habrían desplazado hacia la ejercitación de técnicas de imaginación sensorial presentes en los ejercicios (Saito 2006). Hasta qué punto estas experiencias reproducen modelos europeos es tal vez una pregunta que elide entender la dinámica local en su propia lógica. El modo como dichas prácticas moldean la vida cotidiana misionera y el “self-fashioning” fronterizo es un interrogante que todavía no tiene respuesta.

El proceso global de formación de un sentido del individualismo moderno

dirigido por la contrarreforma, ligado a la conciencia de la interioridad y que da origen a la modernidad europea, resulta insuficiente como modelo para indagar de manera descentrada en la globalización de formas transculturales de subjetividad. Es necesario profundizar en una indagación comparativa en torno de las formas modernas de subjetividad ligadas a la conversión religiosa y la espiritualidad en los ámbitos fronterizos. Las misiones fronterizas ofrecen materiales para pensar en ese proceso.

Conclusiones

El recorrido previo buscó identificar algunos de los aportes que el estudio histórico de los espacios de frontera colonial hace a la reflexión de tres campos de la historiografía reciente: la historia global, la historia del conocimiento y la historia del cuerpo. Los espacios en cuestión han permanecido al margen del *mainstream*, sea por una tradición de historiografía nacional de marcada impronta eurocéntrica o por asimetrías típicas de la geopolítica académica. Su debate resulta fundamental para repensar la historia de occidente. Las misiones como espacios paradigmáticos de frontera de la América Latina colonial aportan insumos para repensar la relación entre lo micro y lo macro, renovar el análisis de las formas modernas de gobierno y descentrar la mirada clásica del “proceso de la civilización”. Dichos espacios no solamente son importantes porque iluminen una dinámica del pasado muchas veces cristalizada en ruinas y museos. También brindan elementos para la comprensión de procesos de larga duración y de prácticas culturales que se mantienen hasta la actualidad. La historia de numerosas comunidades de América Latina comienza con la creación de los espacios coloniales de frontera. El proceso de etnogénesis, reinvención cultural y recomposición política y territorial desencadenado en esos espacios es tanto un asunto del pasado como del presente.

Notas

- 1) Una versión preliminar de este artículo se presentó como conferencia inaugural en la reunión anual de la Asociación Japonesa de Estudios Latinoamericanos (AJEL), realizada en Tokyo el 3 de junio de 2023. Agradezco la amable invitación de la comisión directiva de AJEL, en especial a Kazuhisa Takeda que hizo posible mi estancia en la Universidad Meiji, a través de una Meiji University Researcher Mobility Grant (MU-RMG 2023–05).
- 2) Una cara complementaria de las políticas misioneras de género que no podemos abordar aquí y que ha sido poco investigada hasta el momento es la identidad de género y la sexualidad de los propios misioneros. Algunos estudios recientes han enfatizado tanto la cuestión del género de los misioneros como de su relación con el mundo femenino (Laven 2015; Strasser 2020).

Bibliografía

- Abé, Takao. 2011. *The Jesuit Mission to New France: A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan* (Leiden: Brill).
- Adelman, Jeremy, and Stephen Aron. 2011. "From Borderlands to Borders: Empires, Nation-States, and the Peoples in Between in North American History," *The American Historical Review*, 104 (3), pp. 1–26.
- Alcalá, Luisa Elena. 2007. "De compras por Europa: Procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España," *Goya: Revista de Arte*, 318, pp. 141–158.
- Alden, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540–1750* (Stanford: Stanford University Press).
- Alvarez Kern, Arno, e Robert H. Jackson. 2006. *Missões ibéricas coloniais: Da Califórnia ao Prata* (Porto Alegre: Palier).
- Barth, Fredrik. 1998. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (Long Grove: Waveland Press).
- Bernabéu Albert, Salvador, Christophe Giudicelli y Gilles Havard (eds.). 2012. *La indianización: Cautivos, renegados, "hommes libres" y misioneros en los confines americanos (S. XVI–XIX)* (Madrid: Doce Calles).
- Boccarda, Guillaume. 2005a. "Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo," "Nuevo Mundo Mundos Nuevos," débats, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.426>.
- . 2005b. "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel," *Memoria Americana*, 13, pp. 21–52.
- Boidin, Capucine, Leonardo Cerno and Fabian Vega. 2020. "This Book Is Your

- Book: Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay,” *Ethnohistory*, 67 (2), pp. 247–67.
- Borja González, Galaxia. 2012. “Las narrativas misioneras y la emergencia de una conciencia-mundo en los impresos jesuíticos alemanes en el siglo XVIII,” *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, 36, pp. 169–92.
- Brignon, Thomas. 2022. “La mobilisation immobile: le Japon chrétien relu par les Indiens guarani du Paraguay jésuite,” *E-Spania: Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 43, <https://journals.openedition.org/e-spania/45718>.
- Brockey, Liam Matthew. 2014. *The Visitor: Andre Palmeiro and the Jesuits in Asia* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
- Cañeque, Alejandro. 2020. *Un imperio de mártires: Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica* (Madrid: Marcial Pons).
- Cardim, Pedro, et al. 2012. *Polycentric Monarchies: How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* (Brighton: Sussex Academic Press).
- Castelneau-L'Estoile, Charlotte de, et al (eds.). 2011. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe–XVIIIe Siècle)* (Madrid: Casa de Velásquez).
- Cerno, Leonardo, y Thomas Brignon. 2020. “Manuscripta americana 12 y 13. Pistas textuales, intertextuales y contextuales para la caracterización de dos manuscritos guaraníes,” *Bibliothek und Wissenschaft 53. Manuscripta Americana. Indigene Handschriften aus Mittel- und Südamerika in Berlin und Krakau (16.–19. Jh.)/ Indigenous Manuscripts from Middle and South America in Berlin and Krakow (16th to 19th c)*, pp. 79–119.
- Chamorro, Graciela. 2009. *Decir el cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní* (Diccionario etnográfico histórico del guaraní, tomo 1) (Asunción: Tiempo de Historia).
- Chinchilla, Perla. 2013. *El sermón de misión y su tipología: Antología de sermones en español, náhuatl e italiano* (México: Universidad Iberoamericana).
- Clossey, Luke. 2008. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (New York: Cambridge University Press).
- Cymbalista, Renato. 2011. *Sangue, ossos e terras: Os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI e XVII* (São Paulo: Alameda).
- Elias, Norbert. 2001. *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Elliott, John Huxtable. 2000. *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492–1650)* (Madrid:

- Alianza).
- Fausto, Carlos. 2005. "Se Deus fosse jaguar: Canibalismo e cristianismo entre os Guaraní (XVI-XX Séculos)," *Mana*, 11, pp. 385–418.
- Fechner, Fabian. 2015. *Entscheidungsprozesse vor Ort: Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608–1762)* (Regensburg: Verlag Schnell & Steiner).
- Foucault, Michel. 2011. *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977–1978)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Friedrich, Markus. 2011. *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773* (Frankfurt: Campus).
- Giudicelli, Christophe (ed.). 2010. *Fronteras movedizas: Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas* (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Zamora: El Colegio de Michoacán).
- Gruzinski, Serge. 2007. *El pensamiento mestizo: Cultura amerindia y civilización del Renacimiento* (Barcelona: Paidós).
- Guy, Donna J., and Thomas E. Sheridan. 1998. *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire* (Tucson: University of Arizona Press).
- Hämäläinen, Pekka, and Samuel Truett. 2011. "On Borderlands," *The Journal of American History*, 98 (2), pp. 338–361.
- Harris, Steven J. 1999. "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge," in John O'Malley et al. (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773* (Toronto: University of Toronto Press), pp. 212–240.
- Harvey, David. 2006. *Espaços de esperança* (São Paulo: Loyola).
- Hausberger, Bernd. 2018. *La globalización temprana* (México: El Colegio de México).
- Herzog, Tamar. 2007. "Terres et déserts, société et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l'époque moderne," *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3, pp. 507–538.
- . 2015. *Frontiers of Possession: Spain and Portugal in Europe and the Americas* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
- Hiatt, Alfred. 2008. *Terra Incognita: Mapping the Antipodes before 1600* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hill, Jonathan. 1996. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492–1992* (Iowa City: University of Iowa Press).
- Hsia, Ronnie Po-Chia (ed.). 2018. *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions* (Boston: Brill).

- Imolesi, María Elena. 2011. "El sistema misional en jaque: La reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes," *Anos 90*, 18 (34), pp. 139–158.
- Langer, Erick D., and Robert H. Jackson. 1995. *The New Latin American Mission History* (Lincoln: University of Nebraska Press).
- Laven, Mary. 2015. "Introduction," *Journal of Jesuit Studies*, 2 (4), pp. 545–557.
- Levin Rojo, Danna A., and Cynthia Radding. 2019. *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World* (Oxford: Oxford University Press).
- Martínez-Serna, J. Gabriel. 2009. "Procurators and the Making of the Jesuits' Atlantic Network," in Bernard Bailyn and Patricia L. Denault (eds.), *Soundings in Atlantic History: Latent Structures and Intellectual Currents, 1500–1830* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press), pp. 181–209.
- Mignolo, Walter D. 2012. *Local Histories/ Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
- Millones Figueroa, Luis, y Domingo Ledezma (eds.). 2005. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo* (Madrid: Iberoamericana/ Frankfurt am Main: Vervuert).
- Morales, Martín María (ed.). 2005. *A mis manos han llegado: Cartas de Los PP. Generales a la antigua Provincia del Paraguay (1608–1639)* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu/ Madrid: Universidad Pontificia Comillas).
- Morales Sarabia, Angélica, Cynthia Radding y Jaime Marroquín Arredondo (eds.). 2021. *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI–XVIII)* (México: Siglo XXI/ Universidad Nacional Autónoma de México).
- Nacuzzi, Lidia Rosa. 2002. *Funcionarios, diplomáticos, guerreros: Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)* (Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología).
- Obregón Iturra, Jimena. 2008. "Concepciones hispanas en torno a un territorio disputado en Chile: Araucano-mapuches y españoles durante el siglo XVII," *Cultura y representaciones sociales*, 2 (4), pp. 72–93.
- Obregón Iturra, Jimena Paz, Andrés Castro Roldán et Christophe Giudicelli (eds.). 2019. *Revers de conquete et résistances amérindiennes: Les confins de l'Amérique du Sud espagnole au XVIe siècle* (Paris: Belin).
- Olstein, Diego. 2019. *Pensar la historia globalmente* (México: Fondo de Cultura Económica).
- O'Malley, John W. et al. 2006. *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773* (Toronto: University of Toronto Press).

- O'Malley, John W. et al. 1999. *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773* (Toronto: University of Toronto Press).
- Omata Rappo, Hitomi. 2020. *Des Indes lointaines aux scènes des collèges: Les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVIe–XVIIIe siècle)* (Münster: Aschendorff Verlag).
- Pagden, Anthony. 1988. *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Alianza).
- Pietschmann, Horst. 2000. “Historia latinoamericana en relación con las ciencias sociales,” en Shozo Masuda (ed.), *Estudios latinoamericanos en Alemania y Japón* (Tokio: Fundación Shibusawa para el Desarrollo de la Etnología), pp. 113–135.
- Radding, Cynthia. 2005. *Landscapes of Power and Identity: Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic* (Durham, North Carolina: Duke University Press).
- Rivaya-Martínez, Joaquín. 2023. *Indigenous Borderlands: Native Agency, Resilience, and Power in the Americas* (Norman: University of Oklahoma Press).
- Rubiés, Joan Pau. 2005. “The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization,” *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74 (147), pp. 237–280.
- Ruidrejo, Alejandro. 2014. “Foucault y la heterotopía extraordinaria. Las reducciones jesuíticas del Paraguay y la historia de la gubernamentalidad occidental,” tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- . 2017. “La heterotopía extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad,” *Historia y grafía*, año 25, número 49, pp. 117–146.
- Saito, Akira. 2006. “Art and Christian Conversion in the Jesuit Missions on the Spanish South American Frontier,” in Yoshio Sugimoto (ed.), *Anthropological Studies of Christianity and Civilization* (Osaka: National Museum of Ethnology), pp. 171–201.
- . 2007. “Creation of Indian Republics in Spanish South America,” *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 31 (4), pp. 443–477.
- Schwartz, Stuart, and Frank Salomon. 1999. “New Peoples and New Kinds of People: Adaptations, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era),” in Frank Salomon and Stuart B. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III: South America* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Seeger, Anthony, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro. 1979. “A cons-

- trução da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras,” *Boletim do museu nacional, série antropologia*, 32, pp. 2–19.
- Strasser, Ulrike. 2020. *Missionary Men in the Early Modern World: German Jesuits and Pacific Journeys* (Amsterdam: Amsterdam University Press).
- Subrahmanyam, Sanjay. 1997. “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia.” *Modern Asian Studies*, 31 (3), pp. 735–762.
- Takeda, Kazuhisa. 2017. “The Jesuit-Guaraní Confraternity in the Spanish Missions of South America (1609–1767): A Global Religious Organization for the Colonial Integration of Amerindians,” *Confraternitas*, 28, pp. 16–39.
- Trivellato, Francesca. 2023. *Microstoria e storia globale* (Roma: Officina Libraria).
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (São Paulo: Cosac & Naify).
- Weber, David J. 2014. *Spanish Frontier in North America* (New Heaven, Connecticut: Yale University Press).
- Weber, David J., and Jane M. Rausch. 1994. *Where Cultures Meet: Frontiers in Latin American History* (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources).
- White, Richard. 2011. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*, 20th anniversary edition (New York: Cambridge University Press).
- Wilde, Guillermo (ed.). 2011. *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (Buenos Aires: Editorial SB).
- . 2013. “Introducción,” *Corpus* [en línea], 3 (1), <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>.
- . 2016a. “De la utopía cristiana a las prácticas espaciales nativas: Urbanidad y formas cotidianas de gobierno en las misiones fronterizas de la Sudamérica colonial,” em Jorun Poettering e Gefferson Ramos Rodrigues (eds.), *Em benefício do povo: Obras, governo e sociedade na cidade colonial* (Rio de Janeiro: Mauad), pp. 285–314.
- . 2016b. “La invención de la religión indígena: Adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial,” *Anais de história de Além-Mar*, 17, pp. 22–58.
- . 2017. “Les modalités indigènes de la dévotion. Identité religieuse, subjectivité et mémoire dans les frontières coloniales d’Amérique du Sud,” in Aliocha Maldavsky (ed.), *Les laïcs dans la mission. Europe et Amériques XVIe-XVIIIe siècles* (Tours: Presses universitaires François-Rabelais), pp. 135–180.
- . 2018a. “Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los

- orígenes de una antropología misionera,” en Christophe Giudicelli (coord.), *Luchas de clasificación: Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reappropriación* (Rosario: Prohistoria Ediciones/ IFEA), pp. 41–77.
- . 2018b. “Jesuit Missions and the Guarani Ethnogenesis: Political Interactions, Indigenous Actors, and Regional Networks on the Southern Frontier of the Iberian Empires,” in Jacob Blanc and Frederico Freitas (eds.), *Big Water: The Making of the Borderlands between Brazil, Argentina, and Paraguay* (Tucson: University of Arizona Press), pp. 54–77.
- . 2018c. “La agencia indígena y el giro hacia lo global,” *Historia Crítica*, 69, pp. 99–114.
- . 2020. “Jesuits and Indigenous Subjects in the Global Culture of Letters,” in Rachel O’Toole, Anna More and Ivonne del Valle (eds.), *Iberian Empires and the Roots of Globalization* (Nashville: Vanderbilt University Press), pp. 207–239.
- Yun Casalilla, Bartolomé. 2019. *Historia global, historia transnacional e historia de los imperios: El Atlántico, América y Europa (siglos XVI-XVIII)* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico).
- Županov, Ines G. 2011. “El repliegue de lo religioso: Misioneros jesuitas en la India del siglo XVII, entre la teología cristiana y la ética pagana,” en Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (Buenos Aires: Editorial SB), pp. 435–458.