

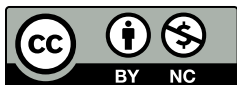
Lía Quarleri y Franco Blanco. (Septiembre/Diciembre 2025). Justicia divina, castigos y penitencias corporales: origen de un orden misional en las Cartas Anuas de los Jesuitas del Paraguay (Siglo XVII). *Folia Histórica del Nordeste*, N° 54, pp. 149-178. DOI: <https://doi.org/10.30972/fhn.548933>

La revista se publica bajo licencia Creative Commons, del tipo Atribución No Comercial. Al ser una revista de acceso abierto, la reproducción, copia, lectura o impresión de los trabajos no tiene costo alguno ni requiere proceso de identificación previa. La publicación por parte de terceros será autorizada por *Folia Histórica del Nordeste* toda vez que se la reconozca debidamente y en forma explícita como lugar de publicación del original.

Folia Histórica del Nordeste solicita sin excepción a los autores una declaración de originalidad de sus trabajos, esperando de este modo su adhesión a normas básicas de ética del trabajo intelectual.

Asimismo, los autores ceden a *Folia Histórica del Nordeste* los derechos de publicidad de sus trabajos, toda vez que hayan sido admitidos como parte de alguno de sus números. Ello no obstante, retienen los derechos de propiedad intelectual y responsabilidad ética así como la posibilidad de dar difusión propia por los medios que consideren. Declara asimismo que no comprende costos a los autores, relativos al envío de sus artículos o a su procesamiento y edición.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)



Contacto:

foliahistorica@gmail.com

<https://iighi.conicet.gov.ar/publicaciones-periodicas/revista-folia-historica-del-nordeste>

<https://revistas.unne.edu.ar/index.php/fhn>

JUSTICIA DIVINA, CASTIGOS Y PENITENCIAS CORPORALES: ORIGEN DE UN ORDEN MISIONAL EN LAS CARTAS ANUAS DE LOS JESUITAS DEL PARAGUAY (SIGLO XVII)

Divine Justice, Punishments, and Corporal Penances: Origin of a Missionary System in Jesuits Annual Letters of Paraguay (17th Century)

Lía Quarleri*

<https://orcid.org/0000-0002-0738-6407>

Franco Blanco**

<https://orcid.org/0009-0006-4186-072X>

Resumen

El artículo analiza el rol del castigo en las misiones jesuítico-guaraníes entre 1609 y 1700, a partir del corpus documental de las cartas anuas de la provincia del Paraguay. Se abordan las modalidades, funciones e implicancias de tres formas de castigo presentes en estas fuentes: los “castigos divinos”, las disciplinas corporales y los castigos físicos, con el objetivo de comprender su papel en la configuración de la sociedad misional. En primer lugar, se examina el dispositivo discursivo de los “castigos divinos”, identificando sus características, usos y transformaciones a lo largo de distintas etapas de la historia de las reducciones. En segundo lugar, se analizan las formas de autoflagelación practicadas por los neófitos, atendiendo a los sentidos dados a estos por los misioneros. Finalmente, se estudia la aplicación de castigos físicos por parte de los misioneros, a través de agentes indígenas, destacando su imbricación con las otras formas de castigo. A partir de estos tres ejes, se sostiene que existió una lógica común ejemplarizante y moralizante que permitió su articulación en un único entramado de estrategias a disposición de los misioneros.

<justicia divina> <penitencias corporales> <misiones jesuitas>

Abstract

This article analyzes the role of punishment in the Jesuit-Guaraní missions between 1609 and 1700, based on the documentary corpus of the Annual Letters of the Province of Paraguay. It explores the modalities, functions, and implications of three types of punishment found in these sources: “divine punishments,” corporal disciplines, and physical punishments, with the aim of understanding their role in shaping mission society. First, the discursive device of “divine punishments” is examined, identifying its characteristics,

* Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Investigadora del Programa de Historia de América Latina, Instituto de Historia Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. liaquarleri@yahoo.com.ar

** Profesor en Enseñanza Media y Superior en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Becario Interno Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina, con lugar de trabajo en el Programa de Historia de América Latina, Instituto de Historia Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. franco636@hotmail.com

uses, and transformations throughout distinct stages in the history of the missions. Secondly, the forms of self-flagellation practiced by neophytes are analyzed, focusing on the meanings attributed to them by the missionaries. Finally, this work studies the application of physical punishment by the missionaries through their Indigenous agents, highlighting its overlap with the other forms of punishment. Through these three lines of analysis, the text argues that a shared exemplary and moralizing logic underpinned all forms of punishment, enabling their articulation into a single set of strategies available to the missionaries.

<justice> <corporal penances> <jesuit missions>

Recibido: 10/07/2025 // Aceptado: 20/10/2025

Introducción

En los inicios del proceso misional del Paraguay, los jesuitas encabezaron sucesivas entradas a territorios habitados por diversas parcialidades guaraníes, con el propósito de congregarlas en pueblos cristianos. En pequeños grupos, los misioneros emprendieron un ambicioso proyecto de reducción de cuerpos y salvación de almas, conociendo el estado de rivalidad y guerra interétnica. Sin embargo, este escenario bélico de disputas por el poder y los recursos entre grupos o líderes no fue el único frente adverso que los acompañaría. Una vez fundadas las primeras reducciones en la región, las dificultades se multiplicaron. Las resistencias internas y la avanzada de los esclavistas luso-brasileños conllevaron complejidades, ocupaciones, muertes y migraciones que debieron afrontar tanto los jesuitas como los guaraníes reducidos. Asimismo, los conflictos políticos con autoridades virreinales, gobernadores y obispos sumaron tensiones que se extendieron en el tiempo. Las respuestas a dicho entramado estuvieron sustentadas, en el plano discursivo, por la creencia en la misericordia y en el poder de los castigos divinos como medios desplegados para direccionar exitosamente el proyecto de los jesuitas en la región.

En las cartas anuas del siglo XVII, los misioneros presentaron su tarea como un designio de Dios y a sí mismos como devotos intermediarios de la voluntad divina centrada en arrebatar almas al diablo, mediante la fundación de pueblos cristianos. Este imaginario católico, dentro de un contexto signado por conflictos interétnicos, disputas políticas, resistencias y violencia colonial, legitimó distintas acciones en una guerra simbólica, sin límites. Todos los enemigos fueron representados como extensiones de un mismo mal: la “batalla contra el demonio”. Así, las múltiples tragedias humanas quedaron subordinadas a una única lógica teológica: la lucha por la potestad y el destino de las almas. Combate que los ignacianos presentaron como el resultado de su constante disciplina y devoción, asistidos por la misericordia y por la justicia divina, con el fin de transformar numerosas poblaciones de infieles en fieles cristianos y construir un sistema político basado en los ideales de la religiosidad católica.

El presente trabajo se propone analizar las modalidades, objetivos e implicancias de los castigos divinos, las disciplinas corporales y los castigos físicos en forma de azotes, descritos en las cartas anuas del siglo XVII, para comprender el rol y el significado que los jesuitas les imprimieron en la configuración de una nueva “sociedad misional”. La selección del período y el recorte documental estuvieron determinados por el interés en

registrar y analizar los diferentes medios de disciplinamiento, plasmados en las cartas durante la formación del sistema misional, con su última fundación en 1707. Dentro de ese siglo, distinguimos analíticamente tres momentos dentro del proceso mencionado: las primeras fundaciones, la instancia de expansión, invasión paulista y trasmigración y el período de refundación y consolidación territorial. Los ejemplos dados a partir de las fuentes se organizan en tres corpus de cartas (1609-1619; 1626-1643 y 1644-1700). Para dimensionar el papel de los castigos divinos, indagaremos, por un lado, en el significado dado a los mismos por la teología tomista y su trasposición a fenómenos históricos y a situaciones puntuales relatadas en las cartas anuas. Por otro lado, vincularemos las mortificaciones corporales que ejercían los neófitos como un medio de domesticar los sentidos y las tentaciones y evitar calamidades desatadas por la ira de Dios y los castigos divinos. Finalmente, abordaremos la relación entre la justicia divina, la justicia misionera y los castigos físicos, en forma de azotes, como medios punitivos moralizantes. De esta forma, buscaremos mostrar desde el plano discursivo el rol de pedagogía del miedo basada en el temor a Dios y a sus castigos en la configuración del sistema reduccional jesuítico-guaraní¹. También, cómo los castigos físicos y las mortificaciones corporales implicaron el despliegue de nuevas formas de violencia entre la población guaraní reducidas.

Las cartas anuas elaboradas por los provinciales jesuitas, a partir de los escritos enviados por los misioneros y rectores de los colegios, emulaban un género literario edificante de origen medieval, los *exempla*, que despertaban la reflexión espiritual y transmitían conceptos teológicos a partir de situaciones concretas. Fuesen o no reales, los ejemplos debían proponer una enseñanza clara y evidente, a través de un precepto moral o doctrinal (Pezzuto, 2017). Por otra parte, las anuas ignacianas cumplían la función de informar al padre general en Roma hechos y logros de la orden, así como entusiasmar a los jóvenes para que vengan a misionar a América. De esta forma, esta correspondencia, conocida como cartas edificantes, “servía como un instrumento interno” a la orden (Baravalle, 2012, p. 60). Por otra parte, permitía transmitir a los benefactores de la Compañía los alcances de sus labores en diferentes asistencias (Salinas, 2020). En este trabajo, parte del supuesto de que las descripciones y los ejemplos narrados en las cartas sobre los diferentes castigos divinos operaban como dispositivos en dos niveles. Uno de ellos remitía a la comunidad de jesuitas y a la función de reafirmación de su sistema doctrinal a partir de la circulación de ejemplos entre provinciales, misioneros y los destinatarios de las anuas, basados en los fundamentos teológicos enseñados, en los colegios y universidades, sobre los objetivos y los efectos de los castigos divinos. El segundo consistía en “recopilar” epistolariamente ejemplos de la justicia divina, dotados de aspectos locales y contextuales, que luego eran mencionados durante los sermones, las confesiones y la doctrina, a la que acudía semanalmente la población misionera, consolidando el poder de la “pedagogía del miedo”. Finalmente, consideramos que la dominación simbólica buscada no tuvo un resultado lineal². Los múltiples ejemplos de

¹ Tomamos el término “pedagogía del miedo” de la obra de Bartolomé Bennassar (1984, p. 94).

² Lo cual es posible observar en el cruce entre fuentes con diferentes objetivos y destinatarios, como son las anuas y las ordenanzas, que, en ocasiones, escribieron los mismos provinciales con un tono distinto. En palabras de Morales, la “escritura apologética podría ser cruzada, para entender el alcance de su

castigos divinos, a lo largo de todo el siglo XVII, dan cuenta de las resistencias de la población y de los desafíos que se les presentaron a los misioneros, que fueron sorteados con el despliegue de mayor violencia, tanto discursiva como física.

Las anuas de la provincia del Paraguay han sido editadas de forma progresiva desde hace casi un siglo por diversos historiadores laicos y eclesiásticos. Aunque los originales se conservan en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús, existen copias fotográficas en el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en San Miguel, Buenos Aires, junto con las traducciones realizadas por Carlos Leonhardt S.J. de aquellas cartas que no fueron redactadas en castellano. Las primeras misivas, correspondientes al período 1610-1615 y al tramo 1616-1637, con excepción de los años 1632-1634 y 1621-1627, fueron publicadas por Leonhardt y Emilio Ravignani entre 1927 y 1929³. Más tarde, en 1979, la labor editorial fue retomada por iniciativa de Ernesto Maeder, entonces director del Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste, y posteriormente del Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI). Desde ese año y hasta 2007, se editaron las cartas correspondientes al período 1637-1649 y se completó la serie iniciada por Leonhardt con la publicación de las misivas de 1632-1634, por parte de la Academia de Historia⁴. Posteriormente, el proyecto continuó bajo la coordinación del Núcleo de Estudios Históricos Coloniales (NEHC) del IIGHI, que publicó las cartas del período 1650-1662⁵. Finalmente, en 2013, se editaron las del período 1663-1700, gracias al aporte del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción (Salinas, 2020)⁶.

mensaje, con otras de tipo normativo". En particular, en el caso de la documentación que aborda el tema de los castigos en los pueblos de guaraníes (2019, p. 50).

³ Leonhardt, C. (Ed.). (1927). Documentos para la Historia Argentina, Tomo XIX, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614). Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires: Jacobo Peuser; Leonhardt, C. (Ed.). (1929). Documentos para la Historia Argentina, Tomo XX, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán 1615-1637. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires: Jacobo Peuser.

⁴ Maeder, E. (Ed.). (1984). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1637 a 1639. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Maeder, E. (Ed.). (1990). Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1632 a 1634. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia. Maeder, E. (Ed.). (1996). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1641 a 1643. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Maeder, E. (Ed.). (2007a). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1644. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Maeder, E. (Ed.) (2007b). Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1645-1646 y 1647-1649. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

⁵ Salinas, M. L. (Ed.). (2010, p. 46). Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1658-1660 y 1659-1662. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

⁶ Salinas, M. L. (Ed.) & Folkenand, J. (Col.). (2013). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Salinas, M. L. y J. Folkenand, J. (Eds.). (2015). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1681-1692. 1689-1692. 1689-1700. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

Estas fuentes han sido extensamente empleadas por la historiografía que abordó el estudio de las misiones de guaraníes⁷. No obstante, se ha prestado poca atención al rol del discurso en torno a castigos divinos a pesar de la centralidad que ocupan en ellas⁸. Entre los estudios que trataron la cuestión, puede citarse la disertación de maestría realizada por Antonio Dari Ramos (2001), circunscrita al período de 1609-1637. En ella, el autor señala el lugar del miedo y la misericordia en torno a los castigos divinos en las cartas anuas, reivindicando el significado dado a aquellos, en relación con el proyecto “civilizador” jesuita. Aunque sin profundizar, Dari Ramos señala, a su vez, la existencia de un proceso de internalización de la noción de castigo entre los guaraníes, sugiriendo implícitamente el vínculo entre castigos divinos y castigos físicos, impuestos en los pueblos. Por su parte, Eliane Cristina Deckmann Fleck (2004), en un artículo sobre la sensibilidad barroca en las misiones, analizó la asociación realizada por los jesuitas entre la voluntad divina y las enfermedades, las pestes y las curas milagrosas. En un artículo posterior, también indicó el uso de sermones para transmitir el miedo al infierno e interiorizar la “responsabilidad moral” durante las autoflagelaciones (Deckmann Fleck, 2007). A pesar de la relevancia de estos aportes, los mismos no dieron cuenta de los cambios que experimentaron los *exempla* con los que trabajaron, acorde a los procesos de construcción del sistema misional, durante el siglo XVII. En segundo lugar, para el espacio tratado, Jaqueline Ahlert (2019) analizó las autoflagelaciones como parte de un análisis mayor respecto a las festividades barrocas y sus usos como estrategias de catequización, sin considerar la problemática de las penitencias y los castigos. Estos últimos han recibido una atención historiográfica limitada⁹. Los trabajos existentes al respecto se enfocaron ante todo en el siglo XVIII y no en el XVII, el cual como observamos se caracterizó por sus propios desafíos y especificidades.

Castigos divinos: manifestaciones, significados y objetivos

En el presente apartado, se busca mostrar la relación entre la creación del orden reduccional y el papel de los castigos divinos a partir de los ejemplos presentes en las secciones de las cartas anuas dedicadas a las misiones y a las reducciones de la Provincia Jesuítica del Paraguay. En la doctrina católica de la época, los castigos divinos representaban simultáneamente justicia y misericordia y funcionaban como medios para señalar el camino hacia la conversión al cristianismo y guiar a los mortales hacia la vida eterna¹⁰. Las reiteradas alusiones a estos en la documentación trabajada tenían como objetivo reafirmar la omnipresencia de la Providencia en las labores

⁷ Por ejemplo, las obras clásicas de Pablo Hernández S.J. (1913), Guillermo Furlong S.J. (1962), Maxime Haubert (1967/1991), Bartomeu Melià S.J. (1986/1997) y Arno Alvarez Kern (1982).

⁸ El foco de las investigaciones estuvo puesto en el papel de los sacramentos (Martini, 1987), en el matrimonio indígena (Imolesi, 2005, 2017) y en la confesión (Vega, 2018).

⁹ Véase Quarleri (2018) y Avellaneda (2024).

¹⁰ La evangelización de América estuvo marcada por los lineamientos del Concilio de Trento que retomó ciertas nociones de la filosofía tomista, la cual circulaba en las principales universidades, a partir de lectura de la *Summa Theologiae* (1265-1274) escrita por el dominico Tomás de Aquino (Washburn, 2023). Las concepciones en torno al actuar punitivo de Dios en el mundo, presentes en este artículo, son patrimonio común de la cosmovisión católica y no exclusivas de la Compañía de Jesús.

evangélicas efectuadas por los misioneros. En este marco, los recursos doctrinales utilizados por los jesuitas en las misiones se articularon con las doctrinas teológicas de los concilios americanos, los cuales se propusieron homogeneizar las actividades doctrinales¹¹. Asimismo, la noción de justicia divina utilizada en las anuas se basó en las concepciones tomistas en torno a la ley divina, representada en expresiones tales como “Ley de Cristo”¹² y “Ley de Dios”¹³.

La alusión a la presencia de lo sagrado en la conquista espiritual de las poblaciones indígenas que habitaban las extensas tierras adyacentes a los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay constituye una de las variables centrales de las fuentes analizadas. Por su parte, los ejemplos sobre castigos divinos, quizá por su espectacularidad, conforman uno de los principales ejes elegidos para dialogar narrativamente con dicha omnipresencia. Los castigos divinos en ocasiones se encontraron, en las anuas, precedidos de referencias a “avisos prodigiosos” sobre su inminente llegada. No obstante, la atribución providencial, en el caso de las señales milagrosas, debía ser resultado de una deducción consensuada a la que se llegaba entre los testigos de vista. Al respecto, en la carta anua de 1641-1643 se relata que cuatro padres “fueron testigos de tan extraordinarios sudores, y los enjugaron con sus manos, y afirmaron todos que era cosa milagrosa; y así comenzó a temerse que no pronosticasen estos sudores algún grave trabajo o calamidad que había de sobrevenir a estas reducciones del Uruguay”. Y “para aplacar anticipadamente a Dios, se hizo luego un octavario de misas cantadas a la Virgen Santísima”¹⁴. Los castigos divinos, en consecuencia, debían ser entendidos como señales o avisos. Así, una enfermedad enviada por Dios podía escalar o no de acuerdo con la respuesta dada. Como las cartas anuas tenían, en gran medida, un fin propagandístico de la obra ignaciana, los provinciales dieron extensas muestras de que los misioneros del Paraguay respondían o intentaban responder a las señales divinas de manera precisa, en cada uno de los pasos que iban dando. Con el tiempo, esta red simbólica fue transmitida a la población reducida.

Con los ejemplos dados se buscó cimentar la noción de que ciertas acciones, resistencias o faltas de obediencias conllevan pecados, agravios u “ofensa a Dios”, lo cual podía redundar en “enojo”, “ira” o “venganza”, categorías incluidas en las anuas por los provinciales. En sus propias palabras: “la persuasión de la necesidad” de los sacramentos se “inculca con más eficacia por medio de sermones y narración de ejemplos y así se penetra su alma con gran temor de Dios”¹⁵. El efecto buscado era el reconocimiento del pecado cometido, en donde el castigo podía afectar al pecador

¹¹ El principal objetivo del Tercer Concilio Limense (1582-1583) fue el “establecimiento de una unidad en materia doctrinal”. Para ello, se determinó la “creación de herramientas pastorales específicas” para todo el Virreinato del Perú. Una de ellas fue la elaboración de la “Doctrina Cristiana y Catecismo para la instrucción de los indios”, que debía enseñarse en los idiomas indígenas (López Lamerain, 2011, pp. 59-60).

¹² Cartas Anuas, años 1618-1619, p. 209.

¹³ Carta Anua, año 1644, p. 90. Conviene señalar que los jesuitas se formaban dentro de sus propios colegios y universidades bajo el programa denominado *Ratio Studiorum*. Los estudios superiores, necesarios para la carrera sacerdotal, conllevaban cuatro años de teología. La misma estaba centrada especialmente en la doctrina teológica de Tomás de Aquino (Grendler, 2019).

¹⁴ Cartas Anuas, años 1641 a 1643, p. 125.

¹⁵ Cartas Anuas, años 1658-1660 y 1659-1662, p. 46.

o pecadora, a sus familiares o a personas cercanas como a una población entera.¹⁶ No obstante, se infundió la idea de que los castigos eran justos, por más crueles que resultasen, porque a través de ellos se daban señales para enmendar, purificar el alma y encaminar la vida corporal y terrenal hacia la salvación eterna. Asimismo, en los sermones se recalcó que Dios no dejaba “maldad, sin castigo” para el bienestar del orden creado¹⁷. Ya que, siguiendo la perspectiva tomista se concebía como “propio de la perfecta bondad de Dios el que no quede en las cosas nada desordenado”¹⁸. Y como Dios era “verdadero juez”¹⁹ que escarmentó para el “bien común”²⁰, en el mismo acto de castigar abrazó “la justicia y la misericordia”²¹.

En las cartas anuas analizadas, se identifica casi cien referencias a castigos divinos asociados, por un lado, a incendios o a fenómenos meteorológicos o climáticos, como tormentas, tempestades, remolinos, vientos y por “las enojadas olas del Paraná”²². Por otro lado, a muertes o aturdimiento por caída de rayos, caída de una viga, muertes repentinas sin motivo conocido, muertes dentro del ciclos de epidemias y pestes, como la viruela, muertes por enfermedades no determinadas, muertes asociadas a la ingesta de alimentos, muertes por ataques de tigre y picaduras de víbora, muerte de parto, muerte por una bala y muerte en mano de los “infieles” y muerte por “una fiebre contagiosa”²³. También, a “cautiverio por los bárbaros”²⁴, ausencia de rastros de una persona y a la pérdida de cosechas por un “escuadrón de langostas”²⁵.

Los tipos de castigos divinos debían conllevar un daño reconocible culturalmente por el pecador, para producir la reflexión y el cambio.²⁶ Este proceso también incluía a

¹⁶ Siguiendo la teología tomista: “si hablamos de la pena infligida por un pecado, en cuanto tiene razón de pena simplemente, entonces cada uno sólo es castigado por su propio pecado, porque el acto pecaminoso es algo personal. Pero si hablamos de la pena que tiene carácter medicinal, entonces (puede) ocurrir que uno sea castigado por el pecado de otro. Pues hemos dicho (a.7) que el detrimento en las cosas temporales o en el cuerpo mismo es cierta medicina penal ordenada a la salvación del alma” (Aquino, 1265-1274/1993, p. 703).

¹⁷ Carta Anua, año 1618, p. 48.

¹⁸ Desde la perspectiva teológica delineada por Tomás de Aquino la ley fue creada por Dios para los “actos de los hombres” para sostener el “orden” destinado al “fin del bien”. Desde esa lógica, la justicia divina actúa para corregir el desorden. Porque “si ese orden ha sido puesto rectamente, los que marchan por él consigan El fin del bien, lo cual es ser premiado; y los que se apartan de ese orden por el pecado sean excluidos del fin del bien, lo cual es ser castigado” (Aquino, 1259-1265/2011, pp. 344-345).

¹⁹ Carta Anua, año 1615, p. 48.

²⁰ Carta Anua, año 1617, p. 141.

²¹ Carta Anua, año 1614, p. 24. Esta tensión era alimentada por la dicotomía medieval “en materia de justicia, que oscilaba entre los extremos de la gracia y el castigo”. El cual era legitimado en los textos teológicos y en los sermones al transmitirse la idea de un mundo terrenal proclive al pecado y a la frágil voluntad de los seres humanos ante las tentaciones del demonio (Valenzuela Márquez, 2007, p. 42).

²² Cartas Anuas, años 1632 a 1634, p. 98.

²³ Cartas Anuas, años 1637 a 1639, p. 543.

²⁴ Cartas Anuas, años 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675, p. 137.

²⁵ Cartas Anuas, años 1632 a 1634, p. 95.

²⁶ Siguiendo a Tomás de Aquino, los que pecan contra Dios no solo han de ser castigados excluyéndolos de la sociedad de los bienaventurados, sino también “haciéndoles sentir algo dañoso” pero como “la mayoría de los hombres, que estiman y conocen los bienes sensibles y materiales más que los intangibles y espirituales, temen más las penas corporales que las espirituales” que son el fin último de la “felicidad”

aquellos casos que por su grado de impureza y peligrosidad moral eran insalvables.²⁷ Finalmente, también son descriptas en menor número experiencias de apariciones de figuras de demonios, animales o bestias horribles, en vigilia o en sueños. A modo de ilustración citamos el siguiente fragmento:

Hubo un enfermo a quien se le presentó el demonio, el cual, para hacerle despertar, le insinuaba que estaba destinado al fuego eterno, a dónde le iba a llevar. Al percibir esto se le estremeció el corazón y se le cortó la voz, como si el maligno le apretara la garganta para sofocarlo. Llamaron al padre confesor, el cual largo rato se empeñaban en sacarle una palabrita, no haciendo el paciente más que gesticular y torcer la boca, así que quedaron espantados los circunstantes²⁸.

Entre los tipos de castigos, la mayoría responden a eventos descriptos en la Biblia.²⁹ En algunos casos, los ejemplos están teñidos de especificidades locales: la “bravura” del Paraná, la ingesta de alimentos como harina de mandioca durante la cuaresma y la muerte o cautiverio en manos de “indios infieles” como los tupíes o de “enemigos” como los “portugueses”. Las depredaciones de fieras o manadas de tigres (yaguaretés), que las propias misiones con sus cosechas y población reunida atrajeron hacia ellas, conforman una de las principales formas de castigo divino aducido, en especial a partir de la década de 1630. La picadura de víbora, homologable a la metáfora bíblica de la serpiente y el pecado original, también expresan un elemento local en tanto era una de las calamidades más temidas entre los habitantes de las selvas paranaenses. Por su parte, las pestes de viruela, si bien reproducen un tipo de castigo bíblico, daban cuenta de las consecuencias del contacto entre los jesuitas con la población nativa y del conglomerado de miles de personas en una misma reducción, rompiendo con el sistema disperso de aldeas. Las muertes, excepto aquellas que recaían sobre fugitivos de las misiones, producidas en el monte, en medio de tigres o de indígenas infieles “hambrientos de carne humana”, solían ser repentinas o producidas, según los relatos, por alguna enfermedad inespecífica, enviada por Dios³⁰. Quizá porque la muerte como castigo eterno o la muerte como salvación expresó la principal herramienta utilizada por los jesuitas, en el proceso de conversión³¹.

(Aquino, 1259-1265/2011, pp. 342-343).

²⁷ Al respecto: “Nada impide, aún si las penas no se diesen sino para la enmienda de las costumbres, que según el juicio divino algunos debieran ser separados para siempre la compañía de los buenos, y castigados eternamente, para que por el temor de la pena perpetua a los hombres dejen de pecar y la sociedad de los buenos se purifique por su separación” (Aquino, 1259-1265/2011, p. 353).

²⁸ Cartas Anuas, años 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675, p. 83.

²⁹ Las plagas, las enfermedades, las fiebres, las pestes, los diluvios, las bestias salvajes, los ejércitos enemigos y las hambrunas son mencionadas en la Biblia como castigos divinos (véase Levítico 26:14-46).

³⁰ Cartas Anuas, años 1645-1646, p. 47.

³¹ Los jesuitas buscaron transmitir en las anuas que los indígenas de las misiones iban incorporando la concepción católica sobre la muerte y el buen morir: “Muestran los indios en artículo de la muerte un ánimo y fervor más de religiosos que de cristianos” al no temerle a la misma y entenderla como “grande prenda de salvación” (Carta Anua, año 1617, p. 153).

Los castigos ejemplificados en las anuas son presentados en tres cuadros distintos que representan tres períodos de escritura de las cartas cruzados por tres grandes etapas del proceso misional. En la Tabla 1, se presentan los ejemplos de castigos de las cartas anuas de 1609 a 1619, a cargo de los provinciales Diego de Torres y Pedro de Oñate, que convergen con el primer ciclo de fundaciones de misiones, en la banda occidental de los ríos Paraná y Uruguay, en las actuales fronteras de Argentina, Brasil y Paraguay. En la Tabla 2, se incluyen los castigos mencionados en las cartas de 1626-1643, escritas por los provinciales Pedro de Oñate, Nicolás Mastrilli Durán, Francisco Vásquez Trujillo, Diego de Boroa y Francisco Lupercio de Zurbado, en el contexto de una fuerte expansión misional que fue seguida por invasiones paulistas y por las transmigraciones de las parcialidades y las familias de los pueblos afectados. Tras lo cual la población reducida, hasta el momento, pasó a reagruparse entre los ríos Tebicuary y el Paraná y entre este y el río Uruguay³². Finalmente, en la Tabla 3, se vuelcan los casos referenciados en las cartas de 1644-1700, período que coincide con un proceso de progresiva institucionalización y estabilización, luego de las transmigraciones, como del cierre del ciclo de fundaciones, con la última misión jesuita creada en el oriente del Uruguay en 1707³³.

Tabla 1. Motivos de castigos divinos en las cartas anuas de 1609-1619³⁴

AÑOS CARTAS	EJEMPLOS
1614	“Comer carne en tiempo de cuaresma”
1615	Trabajar (haciendo canoas) en “días de fiesta”
1615	Un cacique principal que “no quería dejar a sus mancebas, escoger una y casarse”
1615	Unos “indios” que abandonaron las reducciones como resultado de la “persuasión del canónigo”, adverso a los jesuitas
1615	Un “gran cacique” que no quiso reducirse “por ejercitar a su salvo el oficio de hechicero que según dicen lo era famoso”.
1615	Una “mala vieja” que llevó en “secreto” a un “pueblos de infieles” a su hijo enfermo “para que unos famosos hechiceros que allí hay le sanasen”
1617	Unos “parientes y amigos” que aconsejaron a un “indio postrado en su cama” que “no fuese cristiano”, frente al cura.

A partir de la observación de los temas vinculados por los provinciales con la noción de justicia divina, en la primera etapa de fundaciones, se puede concluir analíticamente que los ejemplos de castigos divinos, replicados probablemente en los

³² Los paulistas del Brasil ingresaron en diferentes etapas al Itatín, Tapé, Guayrá, Paraná y Uruguay, a lo largo de los años 1628 y 1639, capturando miles de indígenas para venderlos en el Brasil como esclavos. Lo que conllevó un proceso de emigración desde las misiones atacadas, liderado por jesuitas y caciques a lo largo de la década de 1630.

³³ Este último grupo de cartas fueron escritas durante el gobierno de los provinciales jesuitas del Paraguay Juan Bautista Ferrufino, Juan Pastor, Francisco Vásquez de la Mota, Simón de Ojeda, Francisco Jiménez, Andrés de Rada, Agustín de Aragón, Cristóbal Gómez, Diego de Altamirano, Tomás de Baeza, Tomás Dombidas, Gregorio Orozco, Lauro Nuñez, Simón de León e Ignacio Frías.

³⁴ Carta Anua, año 1614, p. 360; Carta Anua, año 1615, pp. 34, 53, 54, 90, 91 y Carta Anua, año 1617, p. 145.

sermones, apuntaron a disciplinar las manifestaciones de resistencia, en diferentes frentes. Nos referimos a la salida de las reducciones, al rechazo a la conversión y al cumplimiento de ciertas obligaciones religiosas sacramentales, al abandono de la poligamia cacical y a la permanencia del sistema de curación existente, asociado a la “hechicería” por los jesuitas. Estos ejes, que fueron objeto de escarmiento divino en las anuas, son acompañados narrativamente de extensas referencias a la influencia del demonio en el “pecado común y antiguo de la emborrachería”³⁵, en la costumbre de “desposar las niñas”, en tener varias “mujeres o mancebas” por parte de los caciques³⁶ o por ser un “indio señor de dos indias”³⁷. También, con el “abominable vicio” de hacer “malocas” para capturar “indias para dar y vender”³⁸, así como con resistencias armadas de caciques que no querían reducirse. Pecados, vicios y costumbres que según lo escrito en las mismas cartas fueron, en algunos casos, castigados con “remedios humanos”³⁹. Asimismo, se incluyó un ejemplo, donde un misionero en pleno contexto de negociación con los líderes guaraníes, ante la respuesta negativa de un “cacique principal” que “juntó más de 200 indios para matar al padre”, le advirtió “que mirase le castigaría Dios como el enemigo del bien común”⁴⁰.

Los avisos de castigos divinos constituyeron en sí mismos mecanismos para interiorizar entre los pueblos reducidos diferentes nociones religiosas. La de una superioridad intangible y poderosa, cabeza de un orden basado en leyes, la importancia de entender los avisos, la materialización de su enojo y los posibles daños que conllevaban sus castigos en las personas pecadoras o en terceros conocidos. Al respecto, en la carta de 1615, el provincial expresó esta lógica al decir que “nos había ayudado el señor dándonos a entender como quería el mirar por este pueblo, pero aún más claramente nos lo ha manifestado castigando a otros”⁴¹. Asimismo, plasmó un razonamiento de corte tomista al considerar que “ha sido esta obra del solo todo poderoso está claro, porque quién con fuerzas humanas pudiera”⁴². Finalmente, en una instancia casi inaugural de un derrotero proyectado, se buscó transmitir a los lectores de las anuas que la acción de la justicia divina en poco tiempo había alcanzado sus objetivos. Al respecto, el provincial Pedro de Oñate escribió “estos castigos que el señor echó en tan breve tiempo los han dejado maravillados y los mismos indios escarmentados”⁴³. Confiado en los resultados, no escatimó en elogios a las gestiones de los misioneros, afirmando que “como el demonio vio que la cosa iba tan adelante”, luego de que la “Compañía de Jesús” entrara “en estas tan extendidas provincias”, por “sí mismo” o “por medio de sus ministros” sembró “por todo el Paraná éramos espías y sacerdotes falsos y que en los

³⁵ Carta Anua, año 1615, p. 33.

³⁶ Carta Anua, año 1617, p. 132.

³⁷ Carta Anua, año 1614, p. 45.

³⁸ Carta Anua, año 1615, p. 33.

³⁹ Cartas Anuas, años 1618-1619, p. 210.

⁴⁰ Carta Anua, año 1617, p. 142.

⁴¹ Carta Anua, año 1615, p. 53.

⁴² Carta Anua, año 1615, p. 55.

⁴³ Carta Anua, año 1615, p. 33.

libros traíamos la muerte”⁴⁴. A continuación, abordamos el segundo corpus de cartas que se asocia a un período histórico de guerras, epidemias, pestes y transmigraciones. O sea, una etapa de grandes calamidades.

Tabla 2. Motivos de castigos divinos en las cartas anuas de 1626-1643⁴⁵

AÑOS CARTAS	EJEMPLOS
1626-1627	“Uno que se había huido” por “segunda vez con achaque de buscar comida”.
1626-1627	“Unos viejos” que “habían sido los autores” contra un padre recibéndolo “con las armas en las manos”, en su “segunda ida al Iguazú”.
1626-1627	Un “indio” que tras hacer “una buena confesión” poco tiempo después “se puso a triscar con una India”.
1632-1634	Un cacique principal que le dijo al padre que “se volviesen a sus tierras” ya que no ellos no admitirían “otro ser” que el que de “sus abuelos heredaron” y otro “que él también era sacerdote y que sabría proponer la palabra de Dios a los indios y que por tanto desocupase la tierra”.
1632-1634	Otros que “se volvieron a sus tierras antiguas”.
1632-1634	Unos “fugitivos” que fueron encontrados por un padre, pero porfiado “con todo eso el demonio” les “volvió a instigar para que de nuevo se huyesen y prosiguiendo el padre sin ellos”.
1632-1634	Una “cristiandad tan afligida.
1632-1634	Un “indio” que “mostraba poco respecto a las fiestas” y “que estaba para ir a pescar” en un día de fiesta” por lo que “le obligaba la misa”.
1632-1634	“Otra mozuela de 17 años” que “solía también faltar en la guarda de las fiestas y de la iglesia”.
1632-1634	Unos “rebeldes a Dios que querían escapar por los pies de la divina ([justicia]) misericordia” y se fueron del pueblo.
1632-1634	Otros que huyeron “por los montes de los Padres” atraídos y “encantados” por el “el perverso hechicero Yvapiry”.
1632-1634	Un “indio terco” que hizo “un viaje que no le estaba bien”.
1635-1637	“Muchos que no querían deshacerse de las supersticiones de los hechiceros”.
1635-1637	Uno que luego de “faltar en la misa el día domingo” no quería “tampoco confesarse”.
1635-1637	Otro por “haber callado en la confesión un pecado”.
1635-1637	“Dos esposos indios infieles” que “tenían tal aversión en la fe que ni ver podían al templo”.
1635-1637	Otros que “no se hicieron caso del bautismo”.

⁴⁴ Carta Anua, año 1615, p. 24.

⁴⁵ Cartas Anuas, año 1626-1627, pp. 279 y 316; Cartas Anuas, años 1632-1634, pp. 93, 106, 132, 133, 147, 151, 163, 170; Cartas Anuas, años 1635-1637, pp. 607, 609, 615, 618, 651, 672, 673, 686, 687 y 693; Cartas Anuas, años 1637-1639, pp. 78, 83, 84, 98, 108, 109, 115, 119, 121, 122, 123, 126, 133, 134, 156 y 164; Cartas Anuas, 1641-1643, pp. 125 y 126.

DOSSIER

Quarleri y Blanco. Justicia divina, castigos y penitencias corporales: origen de un orden misional en las Cartas...

1635-1637	A un cacique que “siendo todavía catecúmeno” se le obligó a elegir “entre sus dos mujeres ilegítimas” y que “habiendo elegido la de mayor edad para casarse con ella despechando la más joven” al tiempo se “se escapó con la menor para vivir entre los infieles” con “el pretexto que se había casado con la demás edad hasta que creciera la más joven”.
1635-1637	Por comer “un sábado de la cuaresma harina de mandioca”.
1635-1637	“Unos cincuenta cristianos” que se habían ido “muy apartadas a las montañas para recolectar hierba” se “encontraron una enorme peña poco semejante a la figura de un hombre llamada por los bárbaros aña ciba, es decir frente del demonio” o “monstruo de piedra” al que “ofrecen los infieles dones para conseguir un feliz viaje”.
1637-1639	“Una joven de muy buen parecer que quiso seducir un joven libertino por medio de cumplimientos y lisonjas”.
1637-1639	“Un joven soldado nuestro” que mientras estaba “saeteando al enemigo”, dirigió “una mala mirada, no al enemigo sino a una mujer india, la que le causó una grave herida en su corazón, sucumbiendo él a la mala tentación”.
1637-1639	Uno que “estando con buena salud se burló de la religión”.
1637-1639	A “cierta mujer”, la cual “aburrida de sufrir tantas privaciones, convenció a dos indios más para escaparse juntos a su antigua tierra”.
1637-1639	Alguien que se resistió a regresar del monte “al acercarse un día de fiesta”.
1637-1639	Otro que “se apoderó este infeliz de una profunda melancolía, la cual le arrastró a un abismo de miseria” y en vez de ir a la Iglesia tiró el Rosario “al regazo de su esposa” y “salió en seguida apresuradamente afuera a la selva como un loco”.
1637-1639	Uno que se confesó “sacrílegamente”.
1637-1639	Una persona que no comulgaba “despreciando el santo misterio”.
1637-1639	“Un cacique, el cual un día, sin más, volvió a su antigua tierra con todos sus súbditos” porque “estaba aburrido de la vida cristiana”.
1637-1639	Unos “indios” que una vez “rechazado ya el enemigo [lusitano]” se “volvieron en gran número a su antigua tierra, para vivir como les antojaba”.
1637-1639	“Un cacique, sus dos hijos y su sobrino que habían alborotado al pueblo” faltando el “respeto para con su cura párroco”.
1637-1639	Un cacique que se fue al puerto de Buenos Aires para conseguir un regalo para su hija por su casamiento con autorización de los padres y en el camino pasó “por un pueblo pagano a la orilla del río Uruguay, donde vivía gente muy mala, muy hostil a la religión cristiana, y con semejante gente hizo alianza este cacique cristiano”.
1637-1639	Una mujer que no quería bautizarse estando “instruida en la religión”.
1637-1639	Un cacique que se opuso a la transmigración “levantando arco y flecha contra el Padre”.
1641-1643	Un “cacique advenedizo” que no quería “asentar el pie en la reducción”.
1641-1643	Una mujer que “dando oídos a la serpiente antigua” no quería oír la “palabra de Dios”, por lo que no iba a “la Iglesia ni a la misa”.

Las anuas que se corresponden con los años 1626 a 1643 cuentan con una destacada cantidad de ejemplos que a su vez aluden a una diversidad de aspectos atravesados conceptualmente por la noción de justicia o castigo divino. Cabe señalar que, a partir de la carta anua de 1626, los términos “rebeldes” y “rebeldía” son utilizados con mayor frecuencia por los provinciales para definir actos de rechazo a la conversión, a la adopción de ciertos sacramentos como el bautismo, al cumplimiento de obligaciones religiosas, como ir a misa, comulgar, confesarse “sacrilegamente”, estar presente en los días de fiesta, seguir los consejos de los padres y especialmente la salida de las reducciones. La falta de permanencia en las mismas comenzó a ser categorizada, en las anuas, como fuga y a quienes dejaban de residir en los pueblos se los denominó “fugitivos”. En un contexto cruzado por guerras, epidemias, hambre y muertes, las salidas de las reducciones conformaron un fenómeno histórico que desarticuló los intentos de alcanzar un mayor grado de institucionalización interna, por parte de los jesuitas, en términos políticos y socioreligiosos. Dentro de esa lógica, se replicaron los ejemplos escritos sobre cómo los fugitivos pasaron a constituirse en flancos reiterados del enojo de Dios. Sin embargo, los relatos de fugas estuvieron acompañados de connotaciones pecaminosas, como el “achaque” de buscar comida, volver a “sus tierras antiguas” para “vivir como les antojaba”, escaparse por encontrarse “aburrida de sufrir tantas privaciones”, llevado por una “profunda melancolía”, “encantados” por un “perverso hechicero” o tentados por no querer admitir “otro ser” que el de “sus abuelos heredaron”. También son mencionados algunos castigos divinos por motines o alborotos internos, relaciones ilícitas o deseos pecaminosos. Dimensiones asociadas a vínculos considerados inmorales o a formas de vida no edificantes que conformarán especial objetivo de castigo divino en las anuas de la segunda mitad del siglo XVII.

El arsenal de castigos, plasmados en las anuas de estos años, tuvo su correlato con extensas menciones al reconocimiento de la acción providencial en las calamidades padecidas, por parte de la población reducida, por sus pecados o los pecados de otros. Desde la reducción de Santa María del Iguazú y Loreto, los padres a cargo escribieron al provincial que en ella se tuvo por “cierto que una enfermedad muy grave que habían tenido les había venido por estar Dios enojado con ellos”⁴⁶. Y que a otro que “le mordió una víbora” por trabajar en un día de fiesta, “todos los indios le atribuían que era castigo de Dios”⁴⁷. En otro ejemplo, vinculado con la reducción de Santo Tomás Apóstol, “un indio que era cristiano solo de nombre” un sábado de cuaresma comió harina de mandioca y “reventó saliéndose las entrañas” tras lo cual “acudieron todos a ver este espectáculo escarmentándose en cabeza ajena” al reconocer que lo que había pasado era un “justo castigo de Dios”⁴⁸.

El reconocimiento era la instancia necesaria para inculcar el temor a Dios, el respeto a los sacramentos y a los padres, el perdón y el agradecimiento. Frases como la

⁴⁶ Cartas Anuas, años 1626-1627, p. 279.

⁴⁷ Cartas Anuas, años 1626-1627, p. 317.

⁴⁸ Cartas Anuas, años 1635-1637, p. 686. Los ejemplos de reconocimiento se replican en las Cartas Anuas de 1632-1634, pp. 114, 119, 133, 134, en las Cartas Anuas de 1635-1637, pp. 615, 666, 667, 686 y 687 y en las Cartas Anuas de 1637 a 1639, pp. 89, 90, 118, 126, entre otras.

siguiente colman las cartas anuas del período: “horrible ejemplo de la justicia divina, el cual llenó de espanto a todos y los instigó a conservar con cuidado las buenas costumbres”⁴⁹; “fueron notorios que nuestro Señor castigaba indignado los desacatos que se hacían a su evangélico y ministro” con “motivo de irle cobrando respeto”⁵⁰; “estos y otros muchos trabajos con que Nuestro Señor castiga y ejercita este pueblo se han vuelto en grande provecho suyo que es señal clara de que lo tiene escogido”⁵¹. Finalmente, “la frecuencia de los santos sacramentos produjo entre ellos un gran temor de Dios, horror grande de cometer pecado, gran firmeza de carácter en guardar la castidad, especialmente por la convicción de que Dios ve todas las cosas”⁵².

Los ejemplos presentados sobre las acciones castigadas reflejan elecciones discursivas cuidadosamente elaboradas por los misioneros, orientadas a moldear concepciones, costumbres, tipos de vínculos y formas de vida dentro del nuevo orden misional. Al evidenciar cómo todo acto sedicioso, pecaminoso o prohibido tendría sus consecuencias, se buscaba arraigar el temor a Dios como principal dispositivo de organización social, así como transformar al miedo en un resorte cotidiano. Las diversas referencias a las formas en que el temor a Dios fue cobrando protagonismo tenía la clara intención de mostrar un proceso que reflejaba en parte los propios métodos de evangelización empleados, pero también la dimensión disciplinaria que eligieron mostrar a los destinatarios de las cartas. Aunque no se dejó de indicar que las conexiones conceptuales que buscaron establecer no siempre tuvieron sus efectos, plasmando la molestia de los misioneros al afirmar que “otros muchos mejorarán si las enfermedades que Dios les envía las tuvieran por castigo de sus culpas”⁵³. Lo que daba cuenta de que la incorporación de la noción de culpa y pecado no fue lineal⁵⁴.

Las cartas del siguiente período seleccionado, a los fines del análisis, reflejan que la población con su rebeldía seguía provocando dificultades en la misión de los jesuitas. Y que esa supuesta rebeldía continuaba desencadenando, según los misioneros, el enojo o la ira de Dios. Las secciones destinadas a las reducciones disminuyen y los ejemplos sobre los castigos divinos son más acotados, en gran medida, por cambios en las políticas generales de elaboración de las cartas anuas⁵⁵.

⁴⁹ Cartas Anuas, años 1637 a 1639, p. 109.

⁵⁰ Cartas Anuas, años 1632 a 1634, p. 95.

⁵¹ Cartas Anuas, años 1632 a 1634, p. 127.

⁵² Cartas Anuas, años 1637 a 1639, p. 84.

⁵³ Cartas Anuas, años 1641 a 1643, p. 118.

⁵⁴ Como extensamente ha dado cuenta, la historiografía americanista de los últimos cincuenta años, que recuperó el concepto de agencia, la interpretación, la resignificación e incluso la resistencia fueron efectos o consecuencias colaterales del avasallador despliegue de dispositivos punitivos, políticos, materiales, doctrinales, discursivos, psicológicos y emocionales a los fines de la cristianización (Griffiths, 1998; Gruzinski, 2007; Estenssoro Fuchs, 2003).

⁵⁵ Como parte de una política general de la orden, en las décadas de 1640 y 1650, se buscó que el contenido narrativo estuviera acompañado de información factual. Por lo que en gran medida las narraciones descontextualizadas se redujeron. Sin embargo, existió una gran diversidad entre provincias y asistencias (Friedrich, 2008, p. 34).

Tabla 3. Motivos de castigos divinos en las cartas anuas de 1644-1700⁵⁶

AÑOS CARTAS	EJEMPLOS
1644	Un “indio tan feroz, que “tenía este una buena esposa que frecuentaba los sacramentos, cosa que no le gustaba a él”. Un día volvió la mujer a su casa después de comulgar, cuando este salvaje la recibió con graves insultos, quejándose de que ella no cumplía con sus obligaciones de casa y cocina por quedar tanto tiempo en la iglesia. Era tal su rabia que con un tizón le quemó la boca”.
1644	“Un mal muchacho no quería obedecer a su madre haciendo burla de ella”.
1644	“Un indio” que era “poco solícito a la medicina espiritual”.
1645-1646	Unos “indios” que abandonaron las reducciones como resultado de la “persuasión del canónigo”, adverso a los jesuitas
1645-1646	“Cierta india casada” que “era poco recatada y no de buena fama” al ofender a Dios y su marido, fue castigada con “enfermedades y sufrimientos” para “que sirviesen de freno” a sus “pasiones desordenadas”.
1647-1649	Un “prófugo” que se “escapó con otros dos más a las tierras de los infieles” por “el deseo de vivir a la antigua”.
1647-1649	Un “indio infiel a sus promesas del bautismo” que “se enredó en relaciones ilícitas, siendo el escándalo público de este pueblo” pero en “vano se le reprendió y castigó, hasta que Dios puso remedio, cayendo gravemente enfermo aquel individuo”.
1659-1662	“Cierta cacique” que “resistió atrevidamente a los padres”, tramando “una sedición para arrogarse indebidamente el dominio entero”, con el apoyo de “algunos españoles malévolo”.
1663-1666	“Una hija la cual postrada en cama con su enfermedad “había criticado mucho al padre”.
1663-1666	Cierta indio joven que al toparse labrando con un “cráneo sepultado” bromeó preguntándose “dónde estaría el alma de este individuo” que “echó al suelo aquel cráneo”
1689-1700	“Un indio” que luego de ser “recogido en tierras de infieles” se “escapó”, nuevamente, “llevado por la nostalgia”
1689-1700	El de un grupo de personas que “no venían a oír misa los días de fiesta excusándose con que se quedaban a guardar sus sementeras” pero “tomaban esa causa para sus paseos, cazas y otros divertimentos”.
1689-1700	“Una moza liviana” que estando casada “guardaba poco las leyes del matrimonio” y “aunque castigada, no se corregía” por lo cual el padre que cuidaba de la reducción la había llevado a la “casa de una mujer virtuosa y de madura edad para que cuidase de ella y la enseñase con palabras y ejemplos a cumplir sus obligaciones”. Pero como “no aprovechaba los avisos” de Dios, este “ofendido de su modo de vida le corto los pasos con una enfermedad”, tras lo cual murió.
1689-1700	Una mujer “en el paraje de su labranza”, apartada de su suegra, vio de repente delante de sí “un tropel de demonios, que la atormentaban horriblemente” que le decían que “estaba para siempre condenada por haber muerto y abortado dos hijos suyos y por sus deshonestidades”.

⁵⁶ Carta Anua, año 1644, pp. 91, 92, 93 y 102; Cartas Anuas, años 1645-1646, p. 50; Cartas Anuas, años 1647-1649, pp. 112 y 113; Cartas Anuas, 1658-1660. 1659-1662, p. 132; Cartas Anuas, años 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675, pp. 83, 135, 136; Cartas Anuas, 1681-1692. 1689-1692. 1689-1700, pp. 136, 137, 273, 274.

En las cartas anuas del período 1644-1700, el más extenso del recorte efectuado, se encuentran dos ejemplos de castigos divinos por fugas. En uno de ellos se utiliza el término “prófugo” para denotar el abandono no autorizado en un sistema que se está buscando consolidar, además de incurrir en el delito de apostasía⁵⁷. El segundo caso refleja una práctica común a lo largo de toda la administración jesuita que era enviar “soldados ignacianos” a buscar a quienes se escapaban de los pueblos para reincorporarlos⁵⁸. En esta etapa ya no se hace referencia a un “regreso a sus tierras”, sino que se alude a la “tierra de los infieles”, aunque sí se menciona el concepto de “nostalgia”, como una expresión de debilidad ligada a la fuga. En cuanto a la falta de obediencia a los sacramentos o a “verdades cristianas”, castigados por Dios, se hace referencia a un ejemplo de 1667, escrito por el misionero de San Ignacio del Paraná, donde se “burla” o pone a prueba la concepción inmaterial del alma, dando cuenta de que la introducción de la noción continúa siendo un desafío. Finalmente, los casos que tienen mayor representación son los que aluden directa o indirectamente a las relaciones o vínculos familiares y a las normas morales y jerarquías que los debían atravesar. La consolidación de un orden religioso, como veremos más adelante, irá de la mano de la introducción de un orden político, familiar y conyugal, que quedó bajo la lupa de los misioneros. En esa línea, se presentan ejemplos de castigos de Dios hacia hijos e hijas rebeldes a la autoridad de un padre y una madre.

En cuanto a las representaciones de vidas escandalosas que fueron sancionadas por la justicia divina se mencionan varios casos como el de cuatro mujeres y un hombre castigados por acción divina con enfermedades, con la muerte y con el infierno. Se describe de esta forma a un “indio infiel a sus promesas”, que se enredó en “relaciones ilícitas y se interpretó que su castigo fue doble: recibió de Dios una enfermedad y del pueblo el rechazo por el escándalo público que provocó. En el caso de las mujeres mencionadas, se las vinculó con vidas deshonestas, estando casadas. Aquella que respondió al sufrimiento enviado por Dios, se curó: La que no se reformó luego de ser encerrada murió. Mientras que una mujer que “había abortado dos veces” quedó eternamente condenada al infierno⁵⁹. Si bien, en general, no se encuentra una correlación lineal entre tipo de pecado o delito y tipo de castigo, pareciera que en estos ejemplos sí se discriminan, a partir de los castigos recibidos, a quienes cuentan con la posibilidad de salvar sus almas tras el escarmiento y a quienes no. Finalmente, en las cartas del período, se hace referencia a la violencia verbal y física de un “feroz esposo” que, si bien no es el único mencionado en las fuentes, es el único que “provocó la venganza de Dios”. Quizá porque el maltrato recayó en una mujer devota y virtuosa⁶⁰. En esa

⁵⁷ La categoría de “apostatas” es utilizada por el provincial Diego de Boroa, en las cartas de 1635-1637, p. 587. Según la tradición católica, un apóstata es aquél quien, tras haber ingresado al cristianismo a través del bautismo, reniega de la fe y desconoce cualquier doctrina o autoridad de la Iglesia. En el caso de los indígenas americanos y filipinos, la fuga de las reducciones fue asociada a la apostasía en tanto se consideraba un renunciamento a la vida en policía, la enseñanza religiosa y los sacramentos impartidos por los misioneros (Guzmán, 2024).

⁵⁸ La expresión “soldados ignacianos” se encuentra en las Cartas de 1637-1639, p. 164.

⁵⁹ Cartas Anuas, años 1689-1700, pp. 273-274.

⁶⁰ Si bien el ejemplo en donde un esposo quemó a su esposa condensa un claro acto de violencia conyugal

línea, en las cartas del período se presentan ejemplos edificantes en donde se destaca la devoción, el arrepentimiento, la culpa, la corrección y la remisión. Asimismo, se alude a otros mecanismos para purificar las almas: la penitencia.

Castigarse y castigar el cuerpo

Las reducciones fueron presentadas en las cartas anuas como el resultado de la convergencia de medios divinos y medios humanos, con su propia jerarquía. En ese sentido, el provincial Pedro de Oñate, tempranamente, señaló “algunas circunstancias de las cuales se podrá conjeturar para reverenciar los Divinos juicios y echar de ver cuan dependientes quiere el Señor que estemos de su divina y Paternal providencia fiándonos de ella y no de medios temporales algunos”⁶¹. Sin embargo, en una carta posterior, especificaría que “aunque nuestro Señor gusta que toda nuestra confianza la pongamos en él, también quiere que, de nuestra parte, pongamos medios eficaces para conseguir el fin que se pretende de la salvación de estas almas, lo cual se ha procurado ser con su divina gracia”⁶². En las siguientes páginas analizaremos cómo las penitencias corporales y las disciplinas de sangre forman parte de este entramado simbólico en donde interactúan la voluntad divina y la acción humana. Finalmente, las fuentes analizadas introducirían el castigo físico como un medio temporal aplicado en las misiones ante pecados, insubordinaciones, crímenes y delitos, aunados con la administración de justicia y la noción de justicia paternal.

En lo que hace a las penitencias la referencia más temprana está situada en la reducción de Loreto, en 1611, en el contexto de los “oficios de la Semana Santa”, en donde niños con sus padres “tomaron sus disciplinas y se azotaron por las calles toda la noche”, para alabar “al obrador de estas maravillas”. Para 1613, el provincial Diego de Torres relata para el mismo pueblo que “el tiempo de la Cuaresma ha sido celebrado con tal devoción que desde el primer día comenzaron públicas flagelaciones, con azotes reforzados con estrellas que sacaban sangre” y “haciendo voluntariamente penitencia por sus pecados antiguos con ásperas disciplinas”. Las penitencias descriptas fueron asociadas, en las fuentes, con una rápida aceptación del cristianismo y una expresión de la devoción “al sumo y verdadero Dios”, entre parcialidades guaraníes recientemente reducidas. Aunque discutible, se buscaba transmitir al lector que estas procesiones conllevaban “gran edificación” para los misioneros jesuitas “al ver cómo esta gente, vagando poco antes por los montes y sirviendo al demonio, ahora con tanto mayor ardor, comenzaba a servir a Dios”⁶³.

Las disciplinas corporales no eran específicas de la orden jesuítica, sino que formaban parte de diferentes formas de devoción religiosa que se remontan a la Edad

cabe mencionar que lo que se condena es que castigó a su mujer “sin motivo” porque ella llevaba una vida ejemplar y devota. Esto implicaba una desobediencia a la ley divina. Los castigos correctivos hacia las mujeres eran prácticas avaladas por los teólogos morales, la justicia secular y también por la Iglesia.

⁶¹ Carta Anua, año 1615, pp. 58-59.

⁶² Carta Anua, año 1617, p. 85.

⁶³ Carta Anua, año 1611, p. 161; Carta Anua, año 1613, p. 336.

Media (Vandermeersch, 2004). En particular, la Compañía de Jesús, fundada en 1540, encontró en esta ritualidad teatral un método eficaz de llevar adelante la difusión de la doctrina católica en los territorios rurales de Europa (Johnson, 1996). Por su parte, las procesiones con penitencias de sangre fueron también difundidas por otras órdenes religiosas a América, sobre todo en las ciudades, donde arraigó profundamente entre los indígenas (Labarga, 2023)⁶⁴. Las disciplinas de sangre vinculadas a procesiones en las misiones jesuitas del Paraguay aparecen en contextos de rogativas puntuales o regulares⁶⁵. Las primeras fueron asociadas con catástrofes que amenazaban a la comunidad. En las anuas de 1635-1637, se explicó uno de los mecanismos que utilizaban los jesuitas para incorporar el miedo a la justicia divina y la necesidad de realizar rogativas en forma de procesiones para aplicar la ira de Dios. Al respecto se afirmó que:

*Al oír los indios de los padres que semejantes epidemias son instrumentos de la divina justicia se fueron a ellos rogándole que organizaran solemnes rogativas para aplacar la ira de Dios. Hizo seles la voluntad y se determinó la fecha para ello. El día indicado acudió una enorme multitud de gente. Al salir en procesión llevaba una parte velas encendidas y más de 400 hombres llevaban a hombros grandes cruces y a una cruz de colosal tamaño arrastraban varias personas juntas para que se levantara en una altura cerca del pueblo. La banda de músicos entonó la triste melodía del salmo miserere a cuyo sonido azotaba buen número de hombres sus espaldas. Tanto que se manchaba en la calle con sangre. Invocaban las mujeres y niños con voz lamentable la misericordia de Dios contestándose mutuamente por coros. Al entrar la procesión otra vez al templo se despidió a las mujeres y niños y siguió adelante adentro una flagelación más cruel que la anterior hasta que el padre dio la señal de su terminación*⁶⁶.

⁶⁴ Existe una profusa bibliografía en torno a las llamadas “misiones interiores”, sobre todo en el marco de los estudios en torno a la contrarreforma católica (Burrieza, 1998; Rico, 2002; Prosperi, 2013; Cavallero, 2018). El uso y fomento del derramamiento de sangre del propio cuerpo fue una práctica común en distintos contextos tanto de Europa como en América, inclusive entre españoles e indígenas que no pertenecían a las misiones que analizamos. Si bien una comparación entre las formas que adoptaron en las misiones de guaraníes, las misiones itinerantes, los pueblos de indios y las ciudades españolas de la región, o incluso con cómo se practicaba en Europa, podría ser reveladora de las especificidades de nuestro espacio, supera las pretensiones de este artículo.

⁶⁵ En lo que hace a las regulaciones, en el Segundo Concilio Limense, se precisaron algunas cuestiones como la prohibición de que las rogativas y letanías se hiciesen en “campos y heredades”, que las procesiones fuesen en dirección al templo y que se excluyese a las mujeres. El Concilio aconsejaba que, si las mujeres deseaban recurrir a las disciplinas, lo hicieran a solas y en secreto en sus casas. En el Tercer Concilio Limense, se reanudó la prohibición y se sumó la separación de hombres y mujeres (Vargas Ugarte, 1551-1772/1951, pp. 237- 332).

No obstante, lo que caracterizó a este tipo de procesiones fue la heterogeneidad de localidad a localidad (Labarga, 2022).

⁶⁶ Cartas Anuas, años 1637 a 1639, p. 702.

La procesión no se realizó en el marco del calendario litúrgico, sino que se trató de una rogativa organizada por los padres en respuesta a una pestilencia que azotaba a San Nicolás de Piratini, interpretada como un castigo y un “instrumento de la divina justicia”. Las procesiones, penitencias y rogativas eran actos de expiación y perdón en búsqueda de la misericordia de Dios, lo cual quedaba manifestado en el descenso de la epidemia que asolaba a la comunidad⁶⁷. En una carta posterior, se describe que en San Francisco Javier hubo una discusión entre los misioneros en torno a si una pintura que sudaba debía interpretarse como un presagio de calamidades o simplemente un efecto natural de la descomposición de los ingredientes del óleo. Ante esta duda, un padre recomendó “arrepentirse de sus pecados, y practicar austeridades corporales, para alejar de nuestras cabezas el flagelo de la divina justicia”, sobre todo en la medida en que la peste estaba asolando a los pueblos circunvecinos. Tras esto afirmó como “la saludable penitencia, que se hace de antemano, previene la satisfacción que nos queda por hacer”⁶⁸.

Con respecto a las procesiones regulares, las disciplinas de sangre se encuentran explícitamente vinculadas a la festividad de Semana Santa⁶⁹. En la misma se invitaba a los feligreses a arrepentirse de sus pecados, así como a “participar” de la Pasión de Cristo, a través de una penalización del propio cuerpo que producía la excitación de las emociones⁷⁰. En estos contextos cargados simbólicamente por la memoria de la crucifixión de Cristo, los misioneros pretendían con sus sermones promover una “piedad cristocéntrica” que iba más allá de la expiación de los pecados o su prevención (Carroll, 2002, p. 79). En esa línea, “los padres se empeñaron grandemente el jueves santo, no sólo en explicar estos misterios por medio de la predicación, sino en poner dramáticamente delante de sus ojos la tragedia de la pasión de Cristo, representando por intervalos todo lo que sufrió por nosotros, mostrando sus tormentos, sus azotes, la corona de espinas, los clavos, la lanza y todo lo demás”. Tras lo cual, según el provincial Francisco Lupercio de Zurbano “creció enormemente el fervor en sus oraciones y

⁶⁷ En los momentos comunitariamente críticos, se producían con la finalidad de purgar los pecados de cada miembro y con ello recurrir a la misericordia de Dios, para así detener la justa pena que iba a sobrevenir. En este espacio común, cada persona podía mostrar a los demás y ver en sus vecinos los signos visibles de su contrición, corroborando así el arrepentimiento colectivo (Christian, 1982, pp. 109-110).

⁶⁸ Cartas Anuas, años 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675, p. 106.

⁶⁹ Las flagelaciones en Semana Santa, exclusivamente, eran promovidas por la Orden. Al respecto, en 1680, el provincial Diego de Altamirano ordenó que se hiciese la procesión de Semana Santa en “todos los pueblos” en “memoria de la muerte de Cristo Nuestro Redentor, y de los dolores de Su Santísima Madre”, en la cual “podrán acompañar con disciplina de Sangre los Indios que quisieren, y no la hubieran hecho la noche antes”. En contraste, sentenció que “será notable abuso el que algunos dejen estas Procesiones, contra las repetidas Ordenes de los Superiores e introduzcan con pretexto de Devoción otras por su Voluntad”. Excepto que contaran con la autorización del Superior (“Carta del Padre Provincial Diego de Altamirano a los reverendos padres misioneros, 18 de enero de 1680”. Biblioteca Nacional de España, en adelante, BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, fs. 113-114).

⁷⁰ Al respecto, se presentó un ejemplo para la reducción de Acaraguá, en donde los misioneros predicaron durante Semana Santa sobre los “dolores que padeció Nuestro Redentor”, lo cual generó “entre los ya cristianos extraordinaria moción haciendo mucho sentimiento de sus culpas y vengándolas en sí mismo con crudos azotes”, lo cual impresionó a los gentiles a abandonar a sus concubinas y tomar el bautismo. Cartas Anuas, años 1632-1634, p. 147.

muchos se azotaron cruelmente, queriendo sentir en parte, por propia experiencia, lo que sufrió Jesús por ellos⁷¹.

En la carta de 1658-1660, se da un ejemplo de una flagelación colectiva inspirada en la Pasión de Cristo, que no estuvo vinculada a una procesión. En el pueblo de San Miguel se señala que “luego de colocarse una hermosa imagen de Cristo crucificado en uno de los altares:

Se hizo aquel día un sentido sermón sobre la Pasión de Cristo, el cual impresionó tanto a los indios que, desde aquel día, todos los viernes, siempre se encuentran indios hincados de rodillas delante de aquel crucifijo, los cuales suelen azotarse fuertemente. Lo mejor es que en consecuencia de esto, vienen con más frecuencia y mejor dispuestos al tribunal de la penitencia, pidiendo espontáneamente al confesor, que se les dé una penitencia más grande, para que mejor se guardasen de la ocasión de volver a pecar⁷².

Las flagelaciones del cuerpo se realizaban no solo en el contexto de las procesiones penitenciales o eventos colectivos, sino también de forma individual. Esto incluía a los misioneros como a los guaraníes⁷³. En las anuas, las autolesiones hechas de forma individual por los indígenas reducidos fueron presentadas como una práctica para frenar las pasiones de la carne, así como para castigarse por sus ofensas a la ley divina⁷⁴. Al respecto, Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales* distingue la “penitencia interna” y la “penitencia externa”⁷⁵. Estas se dirigían a la “satisfacción de los pecados pasados”, “si (se) desea haber interna contrición de sus pecados o llorar mucho sobre

⁷¹ Carta Anua, año 1644, p. 95.

⁷² Cartas Anuas, años 1658-1660.1659-1662, p. 46.

⁷³ En una carta de 1623, el Padre General Mutio Vitelleschi señaló que debía fomentarse la mortificación entre los novicios jesuitas para fortalecer sus virtudes y prepararlos “para salir bien de las ocasiones que se les ofrecen, y llevar con buen aliento y ánimo los trabajos e incomodidades que se padecen por el bien de las almas en las misiones, reducciones, doctrinas y otras partes” (Morales, 2005, p. 282). Práctica que mantenían una vez formados, como señalan las necrologías de varios misioneros del Paraguay. En los primeros tiempos de las misiones, Cristóbal Altamirano, Manuel Berthot y Nicolás del Techo, por ejemplo, practicaron diversas formas de autolesión que fueron registradas en las anuas.

⁷⁴ El primer caso mencionado, al respecto, coincide con una hambruna en la Reducción de San Ignacio de Yavevirí, en 1637, donde “cierto joven había caído imprevistamente en un pecado carnal” y, en consecuencia, trató “cruelmente su cuerpo con diferentes clases de asperezas” como preparación para la confesión (Cartas Anuas, años 1637-1639, p. 103. La aparición de la temática coincide con el segundo tiempo de las anuas que detectamos en el apartado anterior, asociado a las terribles crisis que asolaron a las reducciones, como la transigración y hambruna de Yaveverí, pero también con una presencia más sólida de los misioneros en la sociedad guaraní.

⁷⁵ La penitencia interna es “dolerse de sus pecados con firme propósito de no cometer aquéllos ni otros algunos”. La penitencia “externa o fruto de la primera es castigo de los pecados cometidos” (Loyola, 1558/1977, p. 52). Estos últimos incluían lo que Loyola denominaba “Castigar la carne, es a saber: dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose, o llagándose, y otras maneras de asperezas” (Loyola, 1558/1977, p. 52).

ellos” o “para que la sensualidad obedezca a la razón”⁷⁶. En las anuas se narran algunos ejemplos de penitencias externas. Entre ellos el caso de “cierto joven (que) oyó contar en el sermón la célebre hazaña de San Benito, de combatir las tentaciones deshonestas, revolcándose entre espinas y abrojos; imitó le aquel joven, poniendo su mano entre ascuas encendidas, para vencer las tentaciones, apagar el fuego de la pasión y librarse por este breve dolor de las llamas del infierno”⁷⁷. El relato ilustra cómo el mismo sermón fue el que promovió la autolesión como forma de acercarse a la santidad.

En otro caso, se describe cómo “en las vísperas de un jubileo” en el pueblo de San Miguel un misionero “salió de su pieza cerca de las nueve de la noche, cuando oyó cerca los suspiros y gemidos de un individuo”, se acercó “al templo de donde partía aquella voz y “por las rendijas de la puerta, vio afuera a un joven, de rodillas, con la cara hacia el altar, azotándose atrozmente”. Se puso a llorar “por haber traspasado tantas veces la ley de Dios” y “pinchó con un aguijón de hierro sus brazos, caderas y piernas y pellizcó su piel para hacer penitencia por sus pecados”. Según el relato, “quedó postrado por mucho tiempo, sufriendo agudos dolores y poniéndose gangrenoso”, por lo que “no quedó más remedio que traerlo al pueblo” para asistirlo, espiritualmente. Lograron los padres, finalmente, que hiciese “una buena confesión general de los pecados de toda su vida” para “alcanzar la salud de su alma”. Notaron que “desde ese momento sintió alivio también en el cuerpo”. Un mal de tal naturaleza exigía una curación de muchos meses, sin embargo, aquel joven sanó sin aplicar medicina, en el espacio de ocho días⁷⁸. En este ejemplo, convergen la penitencia extrema, autoimpuesta para amalgamar el dolor del cuerpo al dolor del alma, generado por acciones pecaminosas y prohibidas con la gracia providencial otorgada luego de confesar los pecados cometidos. Confesar implicaba a su vez sacar el mal, purgar, purificar el alma enferma. Para seguir en el camino de la salvación eterna.

No obstante, en algunos pueblos se prohibió desde el púlpito “este disparatado fervor” y que “en adelante” no “hiciesen otras mortificaciones, si no las acostumbradas”⁷⁹. En una carta dirigida a los misioneros, en 1664, luego de una visita a las reducciones, el provincial Andrés de Rada reparó en la relación entre penitencias, disciplinas y castigos y en la necesidad de limitarlos. En ella decía que:

aun cuanto al fuero de la Penitencia son de parecer los Padres más versados no es a propósito ni para Indias ni para Indios el darles por penitencia que tomen disciplina secreta por la falta que tienen de comodidad para poder cumplirla Y lo mismo juzgan de los ayunos, y así encargo no se les den semejantes penitencias

⁷⁶ También para “buscar y hallar una gracia o don”; “o (llorar) sobre las penas y dolores que Cristo nuestro Señor pasaba en su pasión”; “o por solución de alguna dubitación (en) que la persona se halla” (Loyola, 1558/ 1977, pp. 52-54).

⁷⁷ Cartas Anuas, años 1637-1639, p. 119.

⁷⁸ Carta Anua, año 1644, p. 95.

⁷⁹ Esto fue relatado para la reducción de Concepción luego de que “un día, después de haberse predicado en la iglesia uno de los acostumbrados ejemplos concibió uno de sus habitantes con tal odio al pecado, y a su mismo cuerpo, que después de la plática se disciplinó cruelmente”, por lo cual cayó gravemente enfermo (Cartas Anuas, años 1658-1660. 1659-1662, p. 129).

*por ser regla recibida de los teólogos, y sumistas en esta materia que a los penitentes no se les de penitencia que no puedan cumplir moralmente hablando, por los inconvenientes que de lo contrario se siguen. Que otras Penitencias y Castigos se podrán dar a los Indios e Indias podrán decir los Padres con quien lo he conferido en las Juntas pasadas. En especial el Padre Superior a quien se recurrirá cuando el delito público fuere muy escandaloso para que observe la instrucción que se le ha dado*⁸⁰.

En la ordenanza, el provincial remitió al “fuero de la Penitencia”, al cual en algunos casos acudían los misioneros como forma de castigo. Sin embargo, solo hacía referencia explícita a los ayunos y a las penitencias secretas, o sea a aquellas que se hacen en espacios privados y fuera de la vista del resto, por indicación de los padres misioneros como medio disciplinar. Sin detallar en qué consistían las penitencias que, a su vez, estaba prohibiendo. Podemos suponer, dado el cuestionamiento, que incluía también a las disciplinas de sangre. En lo que hace al contenido de la crítica, por un lado, el provincial Rada no acordaba que se dieran penitencias a los y las indígenas por no estar al nivel de los religiosos desde el punto de vista moral, o sea espiritual, lo que implicaba desde su perspectiva que no asumirían este tipo de disciplinas como parte de una comunidad de sentidos, establecida, como mencionamos, en los *Ejercicios espirituales*. Por otro lado, en las ordenanzas sobre las misiones del Paraguay no se registran indicaciones sobre la anuencia, regulación o prohibición de las flagelaciones de sangre como parte del fuero de la penitencia individual. Por el contrario, se fomentan aquellas de carácter público, ejemplar y colectivo. En consecuencia, los ejemplos presentados en las anuas como beatificantes por los provinciales conforman narraciones verosímiles, pero liminales en virtud de lo que Compañía prescribió para los pueblos. Esto es que las disciplinas de sangre se realizaran en Semana Santa. Finalmente, en lo que hace a la concepción de penitencia como castigo impuesto por los misioneros, se señalan algunos casos, sin detallar, en la mayoría de ellos, en qué habían consistido las mismas.

En las cartas anuas de 1637-1639, se expone un caso en donde “Dios frustró la impiedad” de “una madre” que “perdido su pudor” pretendió “encubrir el crimen con el infanticidio” cuando “Providencialmente” una mujer encontró “la criatura casi moribunda, la tomó en sus brazos y la llevó a toda prisa al Padre, donde fue bautizada, muriendo momentos después para rogar delante del trono de Dios por su desnaturalizada madre”. Pero “pronto cayó en cuenta aquella madre de su gran crimen, se arrepintió y tomó sobre sí la grave penitencia impuesta por el sacerdote”⁸¹. En otro ejemplo, un “indio” tras “confirmar las sospechas” de que su esposa estaba en una “relación ilícita” con otro hombre “con furia agredió a aquel joven y le asestó con el machete muchas heridas, queriendo matar a los dos. El malhechor se vio perdido, y se echó a los pies, pidiendo perdón por amor a la Virgen”. El superior de las misiones que se encontraba de casualidad en el pueblo “después de haber

⁸⁰ “Carta del Padre Visitador y Provincial Andrés de Rada, 13 de abril de 1664”. BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, f. 33

⁸¹ Cartas Anuas, años 1637-1639, p. 106.

oído el caso, curó primero las llagas del malhechor” a quien hizo sacar de la lista de los congregantes e “hizo castigar a la mujer, para escarmiento de las demás, reconciliándose ella con su marido después del tiempo de su penitencia”⁸². Finalmente, “cierto indio, el cual por sospechas de infidelidad había castigado cruelmente a su esposa, escapó después al monte, por miedo que le reprendiesen por eso” hasta que “le pareció oír una voz en su interior que le decía: *vuelve, vuelve al pueblo*, de donde has huido, y allí haz penitencia por tu locura”⁸³. En los ejemplos en donde medió el arrepentimiento, los padres asignaron penitencias que no se describen. Cuando se incluyó a una mujer, a su supuesto amante y a su esposo que lo atacó, a la única a que se castigó físicamente para escarmiento público fue a la mujer⁸⁴.

Si bien la noción de penitencia en la religión católica implicaba principalmente el reconocimiento de los pecados o crímenes a través de la oración, el aislamiento, el ayuno, la vigilia y la confesión, en las misiones guaraníes incluyó la autolesión y el azote voluntario, según las anuas. En esa lógica, se describe que, en el año de 1664, los padres organizaron “una exploración a tierra de infieles”, encontrando allí a “cristianos fugitivos” de los pueblos. “Uno de ellos, preguntado por el padre confesor, qué clase de penitencia le gustaría, contestó: hágame azotar cruelmente porque bien lo merecí”. También, que cierto “indio recién convertido había cometido una leve falta durante un día festivo” por cual “bañado en lágrimas, vino el padre diciendo: soy un gran pecador” y suplicó que lo “azote un hombre robusto” porque “bien lo he merecido, padre mío”. El padre, por su parte, instó a los “cristianos viejos” a tener “vergüenza” al “verse sobresalidos por un neófito en amor a la penitencia”⁸⁵. Los azotes voluntarios respaldados por los misioneros, como forma de arrepentimiento, expiación y ejemplo, daban cuenta del límite poroso entre penitencias, autolesión y penas que fueron interiorizando los jesuitas en las misiones en concomitancia con una cosmovisión sobre el poder divino y el temor a los castigos y con una organización política vinculada a estos últimos. Para ello, fueron involucrando a la población en general, a los más devotos y a las nuevas autoridades indígenas en un engranaje de supervisión, denuncias y linchamiento colectivo.

Por las anuas, las ordenanzas y las crónicas jesuitas, se puede afirmar que los castigos físicos, manifestados en azotes y encierros, junto con las penitencias, conformaron las principales vías para imponer penas por parte de los jesuitas, dentro de los pueblos⁸⁶. Las penitencias asignadas por los misioneros, en la intersección entre lo devocional,

⁸² Cartas Anuas, años 1645-1646, p. 43.

⁸³ Cartas Anuas, años 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675, p. 94.

⁸⁴ En las fuentes analizadas, se mencionan varios ejemplos de castigos correctivos a esposas, violaciones y homicidios a niñas, esposas o allegadas que ameritan un análisis pormenorizado, en particular, por la ausencia de un tratamiento judicial fuera de los pueblos y por la postura de los jesuitas sobre dichas violencias, que excede los objetivos del presente trabajo. Para una aproximación al tema, véase Quarleri (2018, 2024).

⁸⁵ Cartas Anuas, años 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675, pp. 113, 118.

⁸⁶ En una carta, fechada en 1667, el provincial Cristóbal Gómez recordaba el cuestionamiento realizado en reiteradas oportunidades “sobre la demasía de rigores en los Castigos” que se aplicaban en las misiones, al mismo tiempo que enfatizaba en una noción que para él era rectora: “*Mater Pietate, Pater disciplina*, que ha de ser Madre amorosa en la Piedad, y Padre en el rigor y Castigo de sus hijos” (Carta común a todas las Doctrinas del Padre Cristóbal Gómez Provincial de esta Provincia, 4 Junio de 1673. BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, f. 93).

la auto implicación, el arrepentimiento y la gracia divina, se presentaron como esferas difusas de disciplinamiento. En cambio, los castigos físicos fueron abiertamente señalados como el principal método de castigo. Puesto que como parte de la “justicia eclesiástica”, los curas contaban con la potestad de impartir “castigos moderados” a los indígenas a su cargo, en causas que no conllevaran gravedad⁸⁷. En particular, en las misiones guaraníes, los alcaldes, alguaciles y corregidores indígenas formaron parte de un sistema de control, corrección y administración de penas fomentado por los misioneros jesuitas⁸⁸.

En las anuas, la primera mención al rol dado a estas autoridades se remite al año 1613, cuando el cura de San Ignacio del Guayrá hizo llamar a un cacique, “por medio del fiscal”, para amonestarlo por faltar a la santa misa y porque su familia trabajaba el día de domingo⁸⁹. En la carta de 1616, por su parte se hace referencia a cómo en la misma reducción se convocó a “los alcaldes y caciques” para “saber sus sentimientos acerca de la borrachera y también cómo habíamos de corregir y castigar a los borrachos, para con esto hacerles también dueños del negocio”⁹⁰. Desde el plano discursivo, a lo largo de todas las anuas, pero también en las ordenanzas, se hizo hincapié en la importancia de incorporar el castigo como forma de crear nuevas formas de autoridad, ordenamientos y jerarquías. El rol sociopolítico dado al castigo queda ejemplificado en la siguiente frase escrita en la Carta de 1618-1619, por el provincial Oñate: “tienen los naturales muy soberbios y no hechos a sujetarse” porque “no tienen superiores que los castiguen ni españoles ni indios y así solo les enfrena la gracias de Dios y suave yugo de la ley de Cristo mediante la industria y el trabajo de los padres”⁹¹. Con la fundación de nuevas misiones y un nuevo orden proyectado, casi una década más tarde, el provincial diría que los misioneros “los reducen” a “la forma de República señalándole sus cabezas alcalde fiscales y demás ministros” y “cuidan del concierto de toda la comunidad de dirigirlos en sus expresas de castigar sus excesos y descuidos conformemente a la prudencia y facultad de los padres”⁹². Alcaldes, fiscales y ministros que junto a los curas constituirían el sistema de administración de justicia en los pueblos⁹³.

⁸⁷ El jurista Solorzano Pereira, en su obra *Política Indiana*, traducida del latín y publicada en 1648, en “servicio de Su Majestad”, retomaba lo establecido en el Segundo Concilio Limense, donde se ordenaba que “las causas y pleitos de indios especialmente pobres se concluyan sumariamente y con amor paternal” y en el caso de los “ministros eclesiásticos” que “ningún cura, ni vicario, ni visitador castigue o diera azote por su mano a indio alguno por culpado que sea” y “que en las corporales use más de oficio de padres que de jueces severos hasta que se hayan más capaces de razón y más arraigada en la fe”. Finalmente, citando a tratadistas morales y a otros juristas, señalaba que “hablando de los rústicos y menores” el propósito consistía en “templar sus castigos porque respecto de su corta capacidad son más dignos de venia”. Pero, finalmente, aclaraba que aquello se entendía en los casos en que “la malicia atrocidad y gravedad de delito no fuera tal que los haga indignos de esta templanza y benignidad” (Solórzano Pereira, 1648/1736, p. 207).

⁸⁸ En los virreinos hispanoamericanos, se establecieron cabildos con autoridades indígenas, en pueblos de indios y en misiones, emulando los cargos de los cabildos hispanos.

⁸⁹ Carta Anua, año 1613, p. 325.

⁹⁰ Carta Anua, año 1616, p. 85.

⁹¹ Cartas Anuas, años 1618-1619, pp. 208-209.

⁹² Cartas Anuas, años 1626 y 1627, p. 265.

⁹³ En 1647, el gobernador Jacinto Lariz elaboró un informe luego de la visita a las reducciones guaraníes donde señaló que “con junta de la gente de cada reducción fui haciendo elecciones de alcaldes y ministros de justicia, de capitanes oficiales de milicia, para su defensa en aquellas fronteras, dando dichos cargos y

A través de las cartas, se muestran situaciones en las que quienes escriben se complacen de que los niños “en todo género de virtud y policía cristiana” sean “diligentes espías” de los padres y “les fiscalean las travesuras y pecados del pueblo”⁹⁴. También que fueran “verdugos” de otros niños, persiguiéndoles y arrinconándolo hasta amedrentarlos por faltar a los sacramentos. Para ejemplificar esta anuencia, se presentó el caso de “un chiquillo de unos 9 a 10 años que dejó de oír la misa un día de domingo y entendiéndolo ellos convocaron a la plaza un escuadrón de los de su edad y como si le sacaron hacer de justicia le sentaron en tierra al medio de todos y haciéndose cada cual verdugo del pobre muchacho le cargaron de tantas salivas que le dejaron no menos disforme que corrido y confuso”⁹⁵. Por otra parte, los provinciales incentivaron que sus padres y madres comenzaran a castigar a sus hijos, siendo que “por ningún género de delito” castigaban “ni livianamente a sus hijos porque adoran en ellos como en idolillos en su ficción”⁹⁶. Asimismo, mostraron su beneplácito ante las denuncias colectivas contra quienes ejercían prácticas catalogadas como hechicería. De lo cual se dan varios ejemplos, hasta la década de 1660.

La omnipresencia de los castigos divinos, las penitencias, los castigos judiciales, las palizas a hijos o hijas, los castigos a esposas y la persecución a los llamados hechiceros, entre otras cosas, integró una red de mecanismos para interiorizar el miedo a las penas divinas y misionales que conllevaban pecar, huir de los pueblos, aliarse con enemigos o infieles, faltar a la devoción cristiana o caer en acciones inherentes a la “fragilidad humana”⁹⁷. Bajo este entretejido, cuidadosamente hilvanado a lo largo del tiempo con convicción, esfuerzo y sangre, se repitió una y otra vez en sermones y doctrinas que “Dios nuestro como tan amante de la pureza” galardona “tan ilustres ejemplos de castidad” y castiga a “los enemigos de ella con tan claras demostraciones de su divina justicia que se ha hecho temer de los malos que no corresponden a los buenos consejos y a las correcciones de los misioneros, lo cuales como padres amorosos desean cuidar del bien de sus almas”⁹⁸. Un orden político basado en el temor permanente a la inminencia del castigo y en donde todo pensamiento u obra era permanentemente percibida por Dios, por los misioneros u otros habitantes conformó una colonización de cuerpos, relaciones y sistemas de creencia que, aunque gradual y en ocasiones resistida o resignificada bajo sus propios parámetros, expresó la imposición de nuevas formas de violencia.

Conclusiones

En este trabajo abordamos la temática del castigo a partir de las cartas anuas de la provincia del Paraguay del siglo XVII. Para ello, nos centramos en los *exempla* característicos de estos documentos edificantes, organizando el estudio en torno a tres grandes ejes: los castigos divinos, las prácticas de flagelación y las penas corporales.

oficios a los de mayor capacidad y satisfacción en nombre vuestra majestad” (Lariz, 1647/1870, p. 361).

⁹⁴ Cartas Anuas, años 1626 y 1627, pp. 267- 268.

⁹⁵ Cartas Anuas, años 1626 y 1627, p. 273.

⁹⁶ Cartas Anuas, años 1626 y 1627, p. 277.

⁹⁷ Cartas Anuas, años 1637 a 1639, p. 106.

⁹⁸ Cartas Anuas, años 1681-1692. 1689-1692. 1689-1700, p. 272.

En primer lugar, examinamos la lógica subyacente a la justicia divina representada recurrentemente en las cartas, proponiendo una clasificación que permitió mostrar cómo su evolución reflejaba los desafíos enfrentados por el sistema misional en su proceso de consolidación, ya que la justicia divina operaba guiando a los misioneros en el cumplimiento de las labores evangélicas. Lo que incluía cumplir con las normas de la orden y mostrar el espíritu propio de la misma. En segundo lugar, exploramos cómo el discurso en torno al castigo divino se articulaba con prácticas de flagelación, tanto colectivas como individuales, analizando sus motivaciones y la porosidad que existía entre ellas y los castigos físicos impuestos por los misioneros.

En las tres formas de castigo abordadas, se advirtió una función pedagógica y moralizante común. Los castigos se configuraban como un medio para inscribir en la comunidad la memoria de las consecuencias del pecado y las ofensas a Dios, así como testimonios de su bondad. Los discursos sobre los castigos divinos ofrecían una interpretación moral de las tragedias cotidianas que afectaban a las reducciones. A través de la prédica misionera, las muertes violentas o inesperadas adquirirían un sentido ejemplarizante, convirtiendo a sus víctimas en advertencias vivas sobre los peligros del pecado y la necesidad de redención. La crisis comunal, que amenazaba la supervivencia del conjunto, podía transformarse así en un hecho edificante. El dispositivo subyacente consistía en que los castigos atribuidos colectivamente a Dios, a través de una continua alusión a los mismos en los sermones, generasen conciencia, horror y miedo en los espectadores.

Asimismo, las autolesiones, aunque en ciertos casos se producían en privado, siendo, en el caso de las mujeres, la única forma posible de practicarlas, eran en general incentivadas como actos públicos, para que los signos visibles de la contrición sirvieran de ejemplo al conjunto. Finalmente, el castigo físico aplicado a los hombres en el centro de la plaza, pero a las mujeres en privado, respondía a la misma lógica ejemplarizante: inscribir en la memoria colectiva y en el cuerpo del infractor las consecuencias del crimen, apenas distinguible del pecado. Si bien es complejo comprender en esta instancia el sentido que efectivamente tuvieron entre las poblaciones reducidas los discursos y prácticas analizadas, los misioneros dedicaron sus esfuerzos a construirlo. De esta manera, a través de lo relatado, se fue dando cuenta de los diferentes métodos de reducción y conversión utilizados en el Paraguay.

Fuentes manuscritas

Cartas de los Padres Generales y Provinciales de la Compañía de Jesús a los misioneros jesuitas de Paraguay, Uruguay y Paraná. Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes, Mss. 6976 (Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes, Mss. 6976).

Fuentes editadas

- Aquino, T. (1993). Suma de Teología. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo 2. (Trabajo original publicado en 1265-1274)
- Aquino, T. (2011). Suma contra los Gentiles. Buenos Aires: Aguilar, Tomo. 2. (Trabajo original publicado en 1259-1265)
- Lariz, J. (1870). “Autos sobre la visita de las reducciones del Paraná y Uruguay, que hizo el gobernador don Jacinto de Lariz el año de 1647”. *Revista del Archivo General de Buenos Aires*, Tomo 2, 35-142 Buenos Aires: Imprenta del Provenir.
- Leonhardt, C. (Ed.) (1927). Documentos para la Historia Argentina, Tomo XIX, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614). Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires: Jacobo Peuser.
- Leonhardt, C. (Ed.). (1929). Documentos para la Historia Argentina, Tomo XX, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán 1615-1637. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires: Jacobo Peuser.
- Loyola, I. 1977. Ejercicios Espirituales. Buenos Aires: Patria Grande. (Trabajo original publicado en 1548)
- Maeder, E. (Ed.). (1984). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1637 a 1639. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Maeder, E. (Ed.). (1990). Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1632 a 1634. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Maeder, E. (Ed.). (1996). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1641 a 1643. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Maeder, E. (Ed.). (2007a). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1644. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Maeder, E. (Ed.). (2007b). Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1645-1646 y 1647-1649. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Morales, M. M. (2005). A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639). Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas.
- Salinas, M. L. (Ed.). (2010). Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1658-1660 y 1659-1662. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Salinas, M. L. (Ed.) & Folkenand, J. (Col.). (2013). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Salinas, M. L. y J. Folkenand, J. (Eds.). (2015). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1681-1692. 1689-1692. 1689-1700. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Solórzano Pereira, J. de. (1736). Política Indiana. Madrid: Mateo Sacristán. (Trabajo original publicado en 1648), Tomo 1.
- Vargas Ugarte, R. (1951). Concilios Limenses (1551-1772). Lima: Tipografía Peruana, Tomo I.

Referencias bibliográficas

- Ahlert, J. (2019). Entre imagens, celebrações e autoflagelos: aspectos das práticas religiosas coletivas nas missões Jesuíticas da Província Paraguáia, *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, Recuperado de: <https://revista.anphlac.org.br/anphlac/article/view/3352>; DOI: <https://doi.org/10.46752/anphlac.26.2019.3352>.
- Avellaneda, M. (2024). “El revés de la trama. Castigos y resistencia indígena a la imposición de un nuevo orden social en las reducciones jesuitas del Paraguay y Río de la Plata”. En R. Boixados & L. B. Rodríguez (eds.), *Sobre comunidades, archivos y fuentes: experiencias y reflexiones desde un abordaje interdisciplinario (antropología e historia)*, (pp. 181-202). Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Baravalle, M. (2012). Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1604-1637). Una apología de la Orden, *Revista digital de la Escuela de Historia*, Recuperado de: <https://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas/article/view/82>
- Bennassar, B. (1984). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 2.^a ed.
- Burrieza Sánchez, J. (1998). Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII. *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, (18), 75-108. ISSN: 0210-9425; e-ISSN 2530-6472.
- Carroll, M. P. (2002). *The Penitente Brotherhood: Patriarchy and Hispano-Catholicism in New Mexico*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Cavallero, C. E. (2018). “¿«Indias interiores» o quinta columna enemiga? La cuestión morisca entre la expansión colonial y la fragmentación confesional”. *Intus-Legere Historia*, 12(2), 214-245. ISSN: 0718-5456; e-ISSN: 0719-8949.
- Christian, W. A. (1982). “Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain.” En J. Davies (ed.), *Religious Organization and Religious Experience*, (pp. 97-104). New York: Academic Press Inc.
- Dari Ramos, A. (2001). Entre a graça e a ameaça—um estudo das representações de Deus nas Cartas Ânua da Província Jesuítica do Paraguai (1609-1637) (Tesis de maestría no publicada). Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Recuperado de: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=5078
- Deckmann Fleck, E. C. (2004). Almas em busca da salvação; sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII), *Revista Brasileira de História*, Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/8BRqtNdZx4CZCMpg9nMGvFB/?lang=pt>; DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882004000200012>
- Deckmann Fleck, E. C. (2007). “O domínio das almas e o controle dos corpos. Estratégias jesuíticas para o ‘viver em redução’” (Província Jesuítica do Paraguai, século XVII). *Universum: revista de humanidades y ciencias sociales*, 22(2), 75-91. ISSN: 0716-498X; e-ISSN: 0718-2376.
- Estenssoro Fuchs, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Friedrich, M. (2008). Circulating and Compiling the Litterae Annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 77, 3-39. ISSN: 0037-8887.
- Furlong, G. (1962). "Misiones y sus pueblos de guaraníes". Buenos Aires: Imprenta Balmes.
- Grendler, P. F. (2019). Jesuit Schools and Universities in Europe 1548–1773. Leiden-Boston: Brill.
- Griffiths, N. (1998). La cruz y la serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Gruzinski, S. (2007). La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Guzmán, Y. (2024). Apóstatas / Apostates (DCH), *Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series* No. 2024-04, Recuperado de: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4815201; DOI: <https://doi.org/10.2139/ssrn.4815201>
- Haubert, M. (1991). La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay. Madrid: Temas de Hoy. (Trabajo original publicado en 1967).
- Hernández, P. (1913). Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús. Barcelona: Gustavo Gil.
- Imolesi, M. E. (2005). "Menos averigua Dios y perdona: los jesuitas y el matrimonio indígena". *Entrepasados*, 26, 105-26. ISSN: 0327-649X.
- Imolesi, M. E. (2017). "Soluciones jesuitas en entornos misionales: La aplicación del probabilismo en la resolución de dudas en torno a los matrimonios en las reducciones de guaraníes". *Historia y grafía*, 49, 57-84. ISSN: 1405-0927.
- Johnson, T. (1996). "Blood, Tears and Xavier-Water: Jesuit Missionaries and Popular Religion in the Eighteenth-Century Upper Palatinate". En B. Scribner & T. Johnson (eds.), *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, (pp. 183-202). New York: Academic Press Inc.
- Kern, A. A. (1982). Missões: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Labarga, F. (2022). Theatre and Holy Week the Configuration of Spanish Penitential Procession in the 16th Century, *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Recuperado de: <https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/1137>; DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2022.10.02.51>
- Labarga, F. (2023). "El ritual procesional de la Pasión trasplantado a la América española (ss. XVI-XVII)". *Cauriensi. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18, 895-934. ISSN 1886-4945; e-ISSN: 2340-4256.
- López Lamerain, C. (2011). "El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la Provincia eclesiástica del Perú". *Intus-Legere Historia*, 5(2), 51-68. ISSN: 0718-5456.

- Martini, M. P. (1987). “Los Guaraníes y los sacramentos: Conversión y malas interpretaciones (1537-1767)”. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 24(50), 175-228. ISSN: 0328-1396; e-ISSN: 2683-7307.
- Melià, B. (1997). El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca paraguaya de antropología, 4.^a ed. (Trabajo original publicado en 1986).
- Morales, M. M. (2019). “La respiración de los ausentes. Itinerario por la escritura jesuítica”. En G. Wilde (ed.), *Saberes de la Conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, (pp. 31-60). Buenos Aires: SB.
- Pezzuto, M. N. (2017). Palabras, imágenes y símbolos en el mundo jesuítico-guaraní: Estudio de la “Conquista espiritual” de Antonio Ruiz de Montoya (1639). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Prosperi, A. (2013). *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Sao Paulo: Universidade de São Paulo.
- Quarleri, L. (2018). “Castigos físicos y control de los cuerpos. Mujeres guaraníes, trabajo y poder colonial”. *Temas Americanistas*, 40, 239-264. ISSN: 1988-7868.
- Quarleri, L. (2024). Abordaje comparado de la violencia homicida hacia mujeres indígenas guaraníes. Las causas, los imputados y los alegatos (1772-1805), *Historia y Justicia*, Recuperado de: <https://journals.openedition.org/rhj/10752>; DOI: <https://doi.org/10.4000/122k0>.
- Salinas, M. L. (2020). “Las cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. Siglos XVII-XVIII. Cuatro décadas en la tarea de editar fuentes jesuíticas”. En Crespo M. F. & Nájera G. A (coords.), *Lectura desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*, (pp. 9-52). México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales.
- Valenzuela Márquez, J. (2007). “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”. *Revista Española de Antropología Americana*, 37(2), 39-59. ISSN: 0556-6533; e-ISSN: 1988-2718.
- Vega, F. R. (2018). La religión en los márgenes. Flexibilidad religiosa y teología moral a través de la escritura jesuítica. Reducciones de guaraníes, c. 1720-1767 (Tesis de licenciatura no publicada). Universidad de Buenos Aires.
- Vandermeersch, P. (2004). *Carne de la Pasión. Flagelantes y disciplinantes contexto histórico-psicológico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Washburn, C. D. (2023). Schools of Theology at the Council of Trent. En N. H. Minnich (eds.), *The Cambridge Companion to the Council of Trent*, (pp. 53-71). Cambridge: Cambridge University Press.