

La memoria en debate. Niños indígenas en las reducciones jesuíticas del Chaco. Siglo XVIII

Memory in Debate. Indigenous Children in the Jesuit Reductions of the Chaco. Eighteenth Century

Paz, Carlos D.

Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-Graduação em História

Fundação de Amparo à Pesquisa e ao

Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão, Brasil

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, Argentina

ychoalay@gmail.com; paz_carlos@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2297-3458>

Resumen

El objetivo del artículo es describir, explicar y analizar los procesos de conformación de la memoria histórica de los indígenas reducidos y no-reducidos por la Compañía de Jesús, en este caso, en el Chaco, durante los siglos XVII y XVIII; colocando nuestra atención sobre los niños indígenas de aquel entonces. Para alcanzar este objetivo se indaga, de modo crítico, una porción de la documentación éditada e inédita producida por la Compañía de Jesús; narrativa cuya intencionalidad radicaba en dar cuenta de aquellos aspectos considerados como necesarios de ser conocidos durante el proceso de evangelización. A partir de confrontar de modo crítico aquel cuerpo documental nos

detenemos, con especial énfasis, a analizar la capacidad de agencia de los niños indígenas y cómo esta, con el paso del tiempo, conformó una memoria de la evangelización.

Palabras clave: niños indígenas, memoria de la evangelización, historia Indígena.

Abstract

The aim of this article is to describe, explain, and analyze the processes through which historical memory was shaped among indigenous peoples — both those reduced and those not reduced by the Society of Jesus — in the Chaco region during the seventeenth and eighteenth centuries, with particular attention to indigenous children of that period. To achieve this objective, a portion of the edited and unedited documentation produced by the Society of Jesus is critically examined; a narrative whose intent was to account for those aspects deemed necessary to be known during the evangelization process. By critically engaging with this body of documentary sources, special emphasis is placed on analyzing the agency of indigenous children and how this agency, over time, gave shape to a memory of evangelization.

Keywords: Indigenous children, memory of evangelization, Indigenous History

Recibido: 11 de noviembre de 2025 – **Aceptado:** 25 de marzo de 2026

1. Introducción. La acción apostólico-pedagógica en las reducciones de la Compañía de Jesús y la escritura para mostrar (siglos XVII–XVIII)

Las misiones jesuíticas administradas por la asistencia de España, así como aquellas que estaban bajo la guía apostólica de los hermanos de San Ignacio, que trabajaban para la promoción de la fe en los territorios administrados por la Corona portuguesa —al igual que su par francesa—¹ constituyeron, desde sus múltiples esferas de acción, una experiencia histórica singular que generó un amplio cuerpo documental publicado que permite analizar una amplia gama de dimensiones de la vida de los amerindios.² Una producción escrituraria que hunde sus raíces en la necesidad de componer una memoria institucional que permitiese administrar amplios territorios, poblados por grupos humanos diversos, desde el conocimiento de experiencias heterogéneas que, desde su juicio, hiciera posible no solo conquistar nuevas voluntades apostólicas, sino que, por otra parte, sirvieran para componer tomas

de decisiones que se fundaran en el valor de la experiencia de aquellos misioneros que habían partido hacia cada una de aquellas partes del orbe donde la Compañía de Jesús realizaba sus labores apostólico-pedagógicas. De este modo, la escritura jesuítica se nos presenta en sí misma como una escritura para el gobierno y la memoria, tanto de la Orden así como de aquellos otros con los cuales interactuó.

La particularidad de la escritura jesuítica se funda en que la misma fue pensada para dar cuenta de aquellos eventos que, por su condición misma, podían ser considerados memorables y que, por lo tanto, era posible de señalarlos como edificantes; es decir, eventos y determinadas situaciones que, involucrando variados personajes, ayudaban a impulsar la imagen de la Compañía de Jesús exaltando sus acciones durante el proceso de evangelización. Para lograr dicha edificación, y por medio de ella, como ya indicamos, alcanzar nuevas voluntades apostólicas, se recurría a una práctica que Morales (2005) ha descripto como «mostrar

y encubrir». Una forma de circulación de la información que podemos encontrar de modo claro en las Cartas Annuas que, desde las distintas Provincias, debían de enviarse a Roma regularmente para informar sobre lo acontecido en cada una de las «cuatro partes del Mundo» (Gruzinski, 2010).

Desde las Cartas Annuas, y como propio de la escritura para mostrar, se hacían públicas aquellas labores misionales que exaltaban el carácter y fuerzas de los misioneros en espacios feraces, habitados por bárbaros indolentes; infidentes; inconstantes y, por momentos, propensos a cultos que podían ser considerados como idolátricos por aquellos que no tenían un contacto asiduo, desde dimensiones locales, con la espiritualidad amerindia. Por su parte, todos aquellos sucesos que involucraran a miembros de la Compañía de Jesús y que pudieran ser tomados por sus detractores para cuestionar, interferir o intentar limitar su accionar apostólico evangélico debía de ser cuidado y no informado junto con las Annuas. Las hijuelas eran aquellas piezas de una escritura

destinada a no ser mostrada, a encubrir aquello que necesitaba ser alejado de posibles enemigos de la Orden. Se trataba de una forma de conducir aquel gobierno al que hicimos referencia brevemente más arriba, partiendo del presupuesto que «no todo es para todos», tal y como Polanco (1548) lo clarificaba en sus *Reglas acerca del escribir*.

Este «mostrar y encubrir» comenzaba en el momento en que el texto de las Annuas era preparado por el Padre Provincial que seleccionaba aquellas informaciones que serían remitidas al Prepósito General en Roma. Los sacerdotes que llevaban adelante la evangelización en cada una de las reducciones que componían una Provincia debían de informar sobre todo lo acontecido en cada una de aquellas porciones donde la cristiandad, siguiendo lo sugerido por las Cartas Annuas, se esforzaba por florecer. Desde este ejercicio de verdadera operación historiográfica (Certeau, 1999) estamos en presencia de una escritura corregida —no censurada— que necesita, indefectiblemente, considerar

lo no mostrado, lo no dicho mediante la escritura, pero sí sugerido en el marco de una *forma mentis*, en aras de realzar lo manifestado.³ Es por ello que la escritura jesuítica necesita ser considerada como un todo articulado y significativo —en el sentido que lo manifestaran tanto Lévi-Strauss así como Lacan—, que es prolíficamente inteligible desde la articulación de los distintos niveles de argumentación que componen aquella operación historiográfica. De no hacerlo corremos el riesgo de caer en un metajesuitismo ingenuo dado que la escritura ignaciana no es una pieza uniforme compuesta por distintos trazos con intencionalidad antropológica manifiesta. Se trata de una práctica que define al jesuita (Paz, 2025a) y que, a modo de *kintsukuroi*, nos permite pensar desde lo que sugieren las hendiduras, producto de fracturas, que, a modo de filigrana, echan luz sobre problemáticas que aún no han sido abordadas plenamente por historiadores preocupados por distintas instancias de la vida misional reduccional y, claro, de la agencia indígena.

En la documentación que muestra los avances de las labores pedagógico-apostólicas en los distintos espacios misionales reduccionales, encontramos abundantes menciones sobre la presencia de niños. Desde una lectura rápida de dichas menciones podemos destacar el esfuerzo, repetido y denodado, por lograr que los padres de aquellos niños se impusieran sobre sus hijos y, de este modo, aquellos asistieran a la doctrina. Desde un *coup d'oeil* desprevenido, podemos ser seducidos por la retórica ignaciana, que aseguraba que los indígenas, en su inconstancia (Viveiros de Castro, 2011), no eran capaces, por sí solos, de llevar una vida ordenada que les permitiera alcanzar la *civitas*. Por ello la necesidad de la presencia constante de los misioneros; conversores desde los cuales conocemos las inasistencias a la lectura del Evangelio; retrasos en la llegada al comienzo de actividades que eran regladas por la campana de la reducción; distracciones propias del universo lúdico de los menores de edad, así como pequeños hurtos perpetrados por aquellos en cuartos, cocinas, refitorios, sacristías y cualquier espacio al alcance de

«manos inquietas y roñosas» —como en variadas oportunidades fueron conceptualizados los niños—.

Si nos apartamos de la edificación que anida en la escritura y orientamos la mirada hacia el meollo de las comunidades nativas, rápidamente percibimos que aquellas faltas, desobediencias y/o resistencias no solo expresan el modo en que los sacerdotes dan cuenta de su empeño por transmitir el mensaje de la cristiandad. Al superar esa construcción retórica, nos situamos frente a formas de organización nativas que aún requieren mayor atención, sobre todo por parte de la historiografía interesada en construir una historia Indígena.

Desde las formas de habitar el tiempo de las reducciones, considerando a este como una dimensión transcendental que no es exclusiva del occidente cristiano, y de transitar la existencia en cada uno de aquellos espacios distantes de la cristiandad (Certeau – Domenach 1984), por intermediación de la escritura

jesuítica, lo que encontramos en cada una de aquellas descripciones sobre el sí mismo indígena es aquello que los jesuitas se encargaron de criticar mediante las referencias a los quiebres del orden que los niños ocasionaban; todo ello en aras de la edificación ya mencionada. La pregunta que debemos formular, o más bien el conjunto de interrogantes que es preciso movilizar en quienes nos interesamos por aquellos miembros de las comunidades nativas que aún no habían sido adscriptos al orden de los mayores, es la siguiente: ¿qué significación tenía —o aún tiene, para algunas comunidades indígenas— desafiar la construcción de ese orden que se intentaba imponer? Asimismo, entre las múltiples manifestaciones de oposición de los niños a los sacerdotes, cabe preguntarse: ¿qué importancia tenía para ellos no atender a lo propuesto por los jesuitas? De este modo, podremos reconstruir la agencia de aquellos niños que luego transmitirían, ya en su etapa adulta, su memoria a otros niños.

2. Los niños indígenas reducidos. Génesis de la memoria

En las páginas anteriores indicamos, brevemente, el carácter de la escritura jesuítica y cómo esta permite analizar el modo en que los jesuitas evaluaban, para sí mismos, los avances de las labores misionales y reduccionales en informes de regularidad preestablecida destinados a sus superiores. Se trata de una condición enunciativa que no debemos perder de vista al momento de analizar las observaciones que los ignacianos transmitieron a los encargados de comunicar cómo el gobierno de las afecciones desordenadas (García Domínguez, 1997) de los nativos generaba transformaciones en el seno de diversas comunidades indígenas. En esta escritura, por lo tanto, lo que se manifiesta, en primer lugar, es una memoria del accionar apostólico: una memoria que nos ofrece la posibilidad de reconstruir el proceso de conformación de la memoria nativa a partir del rescate y ensamble de diversas trayectorias individuales de niños devenidos, con el paso del tiempo, en hombres.

En las reducciones jesuíticas del Chaco, así como en otras administradas por la Compañía de Jesús y en sus pares bajo el cuidado de otras órdenes religiosas, los niños detentaban una notoria visibilidad, al menos según lo que podemos advertir a partir de la narrativa ignaciana. Esta observación nos abre la entrada a un universo que no solo dista temporalmente de nuestro presente, sino que también nos separa y, a la vez, nos une mediante una distancia conceptual compuesta, por una parte, por la mística ignaciana y, por otra, por el modo en que los niños indígenas de los siglos XVII y XVIII habitaron ese espacio.

La distancia temporal que nos separa de aquellos niños y sacerdotes, en principio, no se presenta como una dificultad que exhiba una complejidad inexpugnable para nuestro análisis. Martín Morales, en uno de sus múltiples análisis sobre la escritura jesuítica, y en una reflexión sobre el oficio del historiador, afirma:

eso que se conserva del pasado existe en el presente, y es esta relación específica

la que plantea todos los problemas metodológicos de la historia [...] el vestigio que estudia el historiador existe en el presente está descontextualizado; es decir, se encuentra fuera del sistema de relaciones que lo hacían comprensible. El historiador trabaja sobre artefactos desplazados de su contexto originario. Y, por ello, la labor del investigador es la de reintegrar el vestigio a su mundo, pero esta operación se hace sin que el historiador abandone su propio mundo (Morales, 2013: 2-3).

Se trata de un enunciado que, a la luz de los intereses que movilizan este artículo, presenta una fuerza argumental que requiere ser desglosada para un mejor acercamiento a la crítica documental que proponemos. Nuestra propia práctica historiográfica y el devenir de nuestra formación académica fueron los que nos situaron, durante consultas de archivo y experiencias etnográficas con algunas comunidades indígenas, así como ante jesuitas que guiaron nuestra búsqueda documental y nos auxiliaron en nuestras dudas y desconocimientos sobre la *forma*

mentis que ordena y articula la Compañía de Jesús. Algo similar ocurrió con lo que emergía sobre el pasado amerindio cada vez que, en una visita de campo, surgían dudas sobre nuestra investigación y sobre el modo de resolverlas, ya fuera apelando a la proyección etnográfica o mediante la búsqueda de nuevos indicios en la documentación de archivo. Desde estas dos expresiones del pasado, puestas de manifiesto en nuestro presente, los niños, como problema historiográfico, emergían con fuerza creadora.

Los niños indígenas contemporáneos, desde la extrañeza que los separa de nosotros y desde nuestro interés por su mundo del pasado a partir de la convivencia en el presente, han permitido, en distintos momentos y al menos durante los últimos diez años, reflexionar sobre el porqué de la ausencia historiográfica, evidenciada mediante indagaciones que, desde la solidez de su construcción teórico-metodológica (Brigidi, 2005), ponen de manifiesto las falencias de un campo historiográfico que no logra apartarse de lo que hemos denominado «el secuestro de

la memoria» (Barcelos, Neumann y Paz, inédito). La clave de lectura que nos permitió ahondar en la construcción de la memoria se configuró a partir de diálogos sostenidos en el tiempo con jesuitas —y ex jesuitas—, quienes nos indicaron el modo de leer, *comme il faut*, una documentación escrita por sus compañeros de orden del pasado, destinada a la lectura de sus hermanos y superiores. De esa lectura emergió una narrativa despojada de cualquier intencionalidad etnográfica o protoantropológica. La escritura jesuítica manifiesta un modo de ser en Cristo, susceptible de ser elucidado por los legos a través de los textos producida por ellos. Por lo tanto, debemos estar siempre atentos a la necesidad de no olvidar que los sacerdotes del pasado no eran antropólogos *avant la lettre*. Se trataba de hombres de fe que se manifestaban por medio de la escritura, ejerciendo la obediencia. En consecuencia, aquellas descripciones deben leerse, como ya se ha señalado, a la luz de la noción de una escritura corregida, que incorpora reflexiones sobre momentos que afectaron a los misioneros (Felippe y Paz, 2019).

Aquella escritura —a la que daremos paso luego de esta digresión, junto a lo ya indicado— expresa, una vez más, la máxima de San Ignacio de «estar en el mundo sin ser mundano» (Rodrigues Medeiros, 2019). Es decir, y a los efectos de reintegrar el o los vestigios de la vida de los niños y la relación de estos con los misioneros a nuestro presente, debemos de considerar que el cuerpo documental jesuítico manifiesta, desde su interés propedéutico para la formación de nuevas vocaciones, la memoria de memorias —en este caso amerindias— que desafiaron, con distintos grados de interés y resultados alcanzados, la evangelización y, por tanto, la creación de una nueva sociedad.

Dentro de este proceso continuo de construcción de la *civitas*, mediante el cual los bárbaros se transformaban en hombres, y como una primera forma de analizar la capacidad de agencia de los niños, encontramos, casi sin variaciones, la siguiente mención: «Otros no pocos acuden a este nuestro pueblo atraídos por la estimación del nombre cristiano trayéndose mutuamente:

los padres a los hijos, y los hijos a sus padres» (Carta del P. Diego de Torres, desde Córdoba en la que se relaciona, 1614, *Cartas Annuas*, 1927: 349). Es decir, para los indígenas la conversión proporcionaba ciertos réditos, que evidencian su capacidad de agencia y, posteriormente, al reconstruir trayectorias personales, permiten reflexionar sobre el protagonismo amerindio (Paz, 2025c). Desde ese punto, podemos suponer la existencia de una relación caníbal⁴ con la sociedad colonial, que se reproducía mediante niños a quienes podemos identificar como el canal de comunicación entre los no reducidos y aquellos que comenzaban a aceptar la vida en los entornos misionales.

La política de distribución de dones y contradones, puesta de manifiesto, *prima facie*, desde lo económico, fue otra arista que facilitó el acercamiento de padres e hijos a las reducciones:

Para mejor salir con el intento de amansar esta gente tomo el Padre las cosas en su raíz con la enseñanza, y doctrina de los niños

tomando también los medios posibles para atraer los mozos ya grandes, que pasado mucho tiempo y con dificultad lo vino a alcanzar porque como es esta edad en la que los crían y enseñan para soldados (Carta del P. Diego de Torres, desde Córdoba en la que se relaciona, 1613, *Cartas Annuas*, 1927: 159-160).

Más allá de la distribución de bienes que se efectuaba por medio de las reducciones, y de la mención a los niños que, junto con sus padres, se acercaban como resultado de ello, lo que se advierte es que los infantes, en un determinado momento de su vida, tras un rito de paso, eran adscriptos, según el decir de los misioneros, a una etapa que los jesuitas asociaron con el ejercicio de las armas. Esta interpretación ha sido objeto de crítica en trabajos anteriores (Paz, 2011), dado que no todos los hombres eran, en sí, guerreros y que dicha mención se corresponde más con el modelo ateniense presente en la estructura retórica de la escritura ignaciana que con lo que el registro documental permite afirmar.

Las menciones a la presencia constante de guerras entre los distintos grupos étnicos de la región (Paz, 2019), como ya sabemos, constituyen una más de las estrategias edificantes de la escritura que analizamos, que permiten comprender cómo los niños indígenas se relacionaron con las reducciones y sus sacerdotes y cómo, con el paso del tiempo, la relación entre reducciones y niños indígenas se reproducía. En 1641, casi 30 años después de aquellas referencias que presentamos y analizamos con antelación:

Caliguila, que era el capitán principal de ellos el cual les convidó con su pueblo [...] y así se fueron al pueblo recibiendo con la misma fiesta, y merienda que en el primero; convocados todos los caciques les dijeron la causa de su venida [a los sacerdotes] a que respondió por todos Caliguila: que bautizasen en hora buena a sus hijos, y que levantasen iglesia; más que sólo reparaban en que acudiesen mañana y tarde los muchachos a la doctrina, porque se harían flojos en las armas [...] otras muchas condiciones que puso para admitir a los Padres

[...] eran que dejasen ir a sus hijos con arco y flechas a la iglesia, que no los azotasen, y que ellos no se habían de enterrar en la iglesia sino en los montes...] (Francisco Lupercio de Zurbano; Entrada a los indios abipones, 1641, Cartas Annuas 1996: 49).

Sin lugar a dudas, se trata de una mención significativa sobre lo que estaba aconteciendo en el seno de las comunidades nativas. Estamos en presencia de *primus inter pares* de la política nativa, capaces de representar los intereses de otros principales —algo que conocemos bien para el siglo XVIII, (Paz, 2025c)— y que, frente a los intereses de los ignacianos por continuar impulsando las reducciones, reclamaban, *ex ante*, ciertas condiciones para brindar su apoyo a las misiones. No solo los niños no podían ser castigados, sino que también se dejaba en claro cómo debía llevarse a cabo la instrucción catequética. La Iglesia, con sus nuevas normas de comportamiento, no podía tomar todo el tiempo de los niños. Si bien resulta por demás interesante la alusión a la posibilidad de una merma en el ejercicio de las

armas, con el peligro que ello entrañaba para sociedades que encontraban en la guerra una forma de relación, consideramos que aquí lo que se solicitaba —y podemos inferir— es que las prácticas que brindaban coherencia a la comunidad y permitían su reproducción social, material, ideológica, simbólica e imaginaria no fueran afectadas; lo cual no significa que la guerra, en sí misma, fuera el eje central de aquellas comunidades. Junto al importante rol de la guerra, conocemos la relevancia de las prácticas y ritos que acompañaban la muerte dentro de las comunidades del Chaco, así como el modo en que, por medio de ellos, se transmitían nociones ontológicas que, de ser modificadas en su ejecución, podrían generar transformaciones irreversibles. En cierta medida, la sociedad indígena imponía límites a aquellos cambios que pudieran contradecir su reproducción social.

Si prestamos atención al lugar que los mitos sobre la guerra tenían en las sociedades del Chaco, advertimos que el cuidado de que los niños continuaran portando sus arcos y sus

flechas —que son mucho más que armas en sí mismas— permitía que la memoria no sufriera, al menos de momento, cuestionamientos que tornaran a aquella sociedad totalmente disímil de su pasado. No se trata aquí de amerindios resistiendo el avance de las fronteras hispanocriollas ni del proyecto evangelizador ignaciano que acompañaba ese proceso. Todo lo contrario: estamos en presencia de un cambio que, *mutatis mutandis*, intenta restaurar el desequilibrio dinámico que hacía posible la transformación de esa sociedad. Por aquellos mismos años, desde otra reducción, se informaba:

Antiguamente era una verdadera calamidad el afecto exagerado y la indulgencia que usaban con sus hijos, a los cuales no se les ocurría castigar por sus faltas, pero hoy en día, su seriedad en educar a sus hijos es una de las señales más inequívocas de su progreso en las costumbres cristianas. Una india supo de algunas pueriles fechorías de sus hijos y vino al padre pidiéndole encarecidamente que los castigara, y que no les dejase escapar nada sin corrección

(Reducción de la Encarnación o Itapua, 1644, Cartas Annuas, 2007: 73).

La presencia misional y reduccional estaba generando cambios en la relación existente entre padres e hijos; o al menos eso es lo que parece sugerir un relato que expone cómo algunas mujeres eran más receptivas a la prédica jesuítica, así como el modo en que estos, por medio de alusiones al rol de lo femenino, construyen retóricamente la imagen del indígena cristianizado. Sin embargo, desde una forma argumental que, leída desde nuestro presente y a partir de una lectura superficial de la praxis misionera, podría generar rechazo, las transformaciones no se operaban en todos los ámbitos de la organización comunal. Algunas prácticas nativas, para repugnancia jesuítica, continuaban a pesar de los esfuerzos por impulsar el cristianismo:

Apenas consiguen [los sacerdotes que], a fuerza de donecillos, que a lo menos exteriormente escuchen a veces los rudimentos de la fe. A los pequeños se les enseña cada

día, pero apenas llegados a la pubertad, son pervertidos por los adultos que los llevan a los ritos gentílicos. Al menos se salvan aquellos niños que mueren en temprana edad, escapándose de entre los vivos, o más bien del infierno, a donde marchan a toda prisa casi todos los demás (Salinas, 2008: 103-104).

No se trata de una crítica vacía de sentido impulsada por los jesuitas contra los ánimos indígenas. Estamos en presencia de una estrategia narrativa orientada a movilizar vocaciones apostólicas que, a partir de aquel apelo a la crueldad irredenta propia de los bárbaros, engrosaran las filas de quienes continuarían trabajando para promover cambios en los comportamientos nativos. Lograr que los indígenas se alejaran, lo mayormente posible, de prácticas rituales como las borracheras era un objetivo central, aunque no un fin en sí mismo. Aquellos bárbaros, devenidos hombres por medio del auxilio del cristianismo, debían formarse desde la temprana atención puesta en los niños, quienes, a su vez, constituían un

notable apoyo en las labores misionales y reduccionales.

Ya en el siglo XVIII y en el marco de su práctica, los misioneros siguieron prestando atención a los niños. Aunque las formas narrativas presentes en las *Cartas Anuas* experimentaron algunas variaciones leves, debido no solo a los avances en la evangelización, a una mayor distinción etnológica y a la impronta que el prepósito general Claudio Acquaviva transmitiera a la Compañía desde la segunda mitad del siglo XVII (Morales, 2013), las menciones edificantes destacando el lugar de los niños continuaban, aunque sin colocar énfasis en prácticas amerindias reprobables por su cercanía con la barbarie:

es maravilloso ver a esta gente recién convertida, como ellos en tan breve tiempo quedaron tan penetrados del espíritu cristiano. Es de ver, como todas las mañanas y todas las noches, no sólo los niños sino también los adultos, están repitiendo la doctrina mutuamente, para que quede más profundamente impresa en su memoria y

para que la enseñen a los ignorantes. Pero no se contentan estos indios con sólo el catecismo, sino asisten también en masa a los sermones, oyéndolos con mucha atención y conmoviéndose no pocas veces a lágrimas y sollozos, en tal grado que hasta impiden al padre seguir adelante. Las fiestas del Señor, de la Santísima Virgen y de nuestro santo padre Ignacio celebran ellos con gran entusiasmo, organizando en estos días también juegos populares y danzas simbólicas” (Residencia de los Chiquitos, 1714, *Cartas Anuas*, 2016:77).

Las reducciones de Chiquitos, a las que se hace mención en la *Carta Annua* precedente, parecían haberse constituido como espacios donde la evangelización exhibía rápidamente sus resultados. Esto, considerando la experiencia que los jesuitas habían construido con los guaraníes y otros grupos del Chaco, podría explicar la aceptación de los chiquitanos a la prédica del evangelio. Para el espacio del Chaco, así como para reducciones de guaraníes, la documentación de carácter restrictivo indicaba algunas limitaciones a

estas afirmaciones elogiosas sobre la conversión de los niños, lo cual permite considerar la agencia de los niños indígenas desde una perspectiva que ya no los presenta como actores pasivos dicho proceso.

El viceprovincial Luis de la Roca, en 1714, para las reducciones del Paraná y del Uruguay, señalaba que «los niños y niñas rezarán aparte los domingos, para que así se note si rezan o no los grandes en la iglesia, y solos se vean obligados a rezar. Y se les preguntará la doctrina» (Pianna-Cansanello, 2015: 98) Los niños no solo hacían un uso instrumental de la educación que los jesuitas se empeñaban por imponer, sino que, como sabemos para otros Colegios —como es el caso del de Santiago del Estero—, presentaban desafíos que iban más allá de lo pedagógico, entendido esto último en un sentido circunscrito a la educación letrada y la enseñanza del catecismo:

Al Hermano que cuida de la escuela, no se le ocupará demasiado para que pueda asistir a la enseñanza de los niños y no se desacredite la escuela. Y se le encargará que

no permita a los niños se anden paseando por lo más interior de casa. Lo mismo se entiende de los gramáticos, que unos y otros no sirven en casa sino de testigos y registrar cuanto pasa (Pianna-Cansanello, 2015: 110).

Los niños servían en gran medida a los avances de las reducciones, ya fuera asistiendo a los sacerdotes en su rol de monitores de aquellos que presentaban dificultades en el aprendizaje de las letras, o bien como maestros de lengua para misioneros recién llegados, como Florian Paucke, quien, para el caso de los moco-víes, afirmaba: «Tuve bastante ejercicio en aprender [el idioma] indio junto a los niños a los cuales instruía en leer, escribir y en la música» (Paucke, 2010: 193). Los pequeños podían constituirse, además, como todo un desafío al proyecto misional, dando aviso a sus mayores de aquello que los sacerdotes intentaban resguardar en el ámbito de lo privado. Aquellos ángeles rebeldes (Brigidi, 2005) cargaban sobre sí la memoria de la evangelización y de las

prácticas ignacianas orientadas a alcanzar los objetivos propuestos.

La educación de los niños indígenas, como ya hemos manifestado, era uno de los puntos centrales que se remarcaban asiduamente en la documentación que, como en el caso de los memoriales, nos permite conocer el pulso que indicaba la vivacidad del avance reduccional. En variadas ocasiones, al igual que en las *Cartas Annuas*, los memoriales indican: «Se celará mucho el aprovechamiento de los estudiantes de gramática y niños de la escuela, porque hay quejas de que no aprovechan y que los niños pierden mucho tiempo jugando» (Pianna-Cansanello, 2015: 209). Los niños, desde sus juegos y bromas propias, obligaban a los sacerdotes a construir elecciones que posibilitaran una mejor educación de estos. Al igual que los juegos, otras prácticas sociales eran cuestionadas por los conversores.

Desde las reducciones de los abipones, en el Chaco, el misionero Martín Dobrizhoffer sentenciaba, para algún momento entre 1748 y 1767, que:

Siete niños, imitadores de sus mayores, mostraban una vez con crueldad sus bra-citos con abundantes cicatrices de espinas como muestra de magnanimidad y de mayoría de edad, y como preludio de la guerra para la que son adiestrados desde pequeños (Dobrizhoffer, 1968, II: 32).

Desde niños han pasado todo su tiempo en muertes y robos. De esta costumbre de robar sacan de tal modo sus obras, el grado de sus honras militares y sus nombres más célebres (Dobrizhoffer, 1968, III: 240).

Los bordes violentos del Imperio (Ferguson-Whitehead, 1992) fueron el escenario de guerras interétnicas, así como de conflictos contra ciudades y puestos defensivos españoles. Se trataba de eventos de distinta envergadura en los que tomaron parte hombres, mujeres y niños que producían cuerpos para la guerra (Paz, 2025b). Estas personas, antes de alcanzar la adultez y, por lo tanto, de poder participar de las celebraciones destinadas a los mayores, construyeron, desde comienzos del siglo XVII, una experiencia que, a partir

de los relatos elaborados por los compañeros de San Ignacio, da cuenta de su lugar central en el devenir de las distintas comunidades amerindias que habitaron —y aún habitan— la provincia jesuítica del Paraguay.

3. La memoria en debate. Conclusiones

La historiografía, preocupada por las poblaciones indígenas americanas, como ya mencionamos, ha descuidado el lugar de los niños en la conformación de una memoria sobre su experiencia histórica, observable, en este caso, en la documentación escrita éditada e inédita —en su momento— elaborada por la Compañía de Jesús; aspecto que bien podría, y necesita, extender su mirada sobre lo producido por otras órdenes. Los jesuitas, desde el ejercicio del discernimiento, dejaron trazas en sus escritos sobre aquellos momentos, situaciones y comportamientos nativos que desafiaban no solo el avance del cristianismo. En esas piezas de escritura encontramos la manifestación de un sí mismo —el jesuita— que se reconoce frente a un otro. En este caso, los niños fueron sujetos

que, ya en su etapa adulta, gestaron elecciones tendientes a promover la expansión del cristianismo en el Chaco.

En variadas ocasiones, la narrativa jesuítica expresa de modo manifiesto preocupaciones sobre la persistencia nativa en desobedecer y contrariar algunos de los preceptos cristianos pregonados durante las distintas instancias de enseñanza. Los niños, las más de las veces, aparecen en estas narrativas desoyendo las instrucciones y el parecer ignaciano. Analizar, en la larga duración, el modo en que distintos indígenas reaccionaron frente a la evangelización puede darnos pistas sobre la espiritualidad nativa y las transformaciones que esta experimentó, las cuales deben comenzar a ser pensadas desde el rescate de la agencia indígena.

La práctica del bautismo, en los inicios de la experiencia misional reduccional, fue rechazada por los indígenas, dado que la asociaban con una práctica chamánica que producía la muerte de quien la recibía. Con el correr de los años, y a partir de la construcción de

un conocimiento mutuo, el bautismo fue aceptado sin reticencias. Los nombres de pila cristianos fueron aceptados de manera lenta y progresiva por aquellos que, con el paso del tiempo, en algunos casos, construyeron trayectorias políticas reconocidas, a veces mediante el tratamiento de don, tal como puede observarse en algunos caciques guaraníes y principales chaquenses.

Lo que podemos observar, al menos con cierta claridad a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, es que algunos principales indígenas, así como luego sus hijos, comienzan a exhibir distinciones que van mucho más allá de los suyos. La sociedad colonial brindaba un lugar para aquellos indígenas que, aceptando algunas de las prerrogativas otorgadas desde los dispositivos de poder coloniales, ejercían funciones administrativas en los pueblos de indios. Incluso luego de la Expulsión de la Compañía de Jesús en 1767; lo cual nos obliga a extender nuestra mirada más allá de la presencia de los religiosos en América.

La reconstrucción de trayectorias personales de algunos indígenas ha generado una renovación del género de la biografía en provecho de la historia indígena—incluso sin que este ejercicio reflexivo se plantee dentro de los postulados que se debaten en torno a las biografías—(Dosse, 2025). Componer la biografía de un individuo en particular desde su niñez, apelando por momentos a la proyección etnográfica e incorporando detalles que pueden provenir de alguien cuyo nombre aún desconocemos, pero respetando, para dicha reconstrucción, elementos de contexto como la procedencia documental, el autor de las piezas (con sus variaciones en la intencionalidad de la información registrada) y las referencias a eventos constatables por otras vías, entre otros, sin construir—claro está—un *Frankenstein*, puede brindarnos pistas para, por ejemplo, renovar los estudios sobre cacicazgos y jefaturas amerindias, pensados en conjunto con la espiritualidad nativa.

Los niños indígenas, fuera de las reducciones, como se argumentó más arriba, tomaban

parte en distintas instancias de la vida comunal. Participar en actividades de caza y recolección y en la preparación de alimentos, así como en comidas y bebidas rituales; acompañar a sus mayores durante los desplazamientos propios de la movilidad giratoria; formar parte de sesiones de canto, danza y bebida, así como incorporarse a rondas en las que sus mayores transmitían los mitos, congregados en torno al fuego nocturno, mientras contemplaban el movimiento de los astros y otros cuerpos celestes, brindaba acceso a un cúmulo de saberes y conocimientos que, necesariamente, incluyó la presencia de los jesuitas en el Chaco y más allá de sus fronteras. Los misioneros fueron testigos, y muchas veces partícipes, de algunas de estas actividades sociales, que se conocieron mucho más allá de las fronteras del Chaco y de su tiempo.

La presencia de los sacerdotes, sostenida en el tiempo en el entorno de las reducciones jesuíticas, con su prédica orientada a modificar determinadas conductas consideradas contrarias al proyecto civilizador,

desencadenó transformaciones sociales. Una muestra de ello puede encontrarse en la crítica que Ychoalay hace a aquellos indígenas que, desde su juicio, se acostumbraron demasiado rápido a la ingesta de yerba mate, fundada en que luego deberían comprarla a los sacerdotes (Paz, 2016). Se trata de un ejemplo breve, pero significativo. Por ello, podemos afirmar que cualquier intento por desestructurar la sociedad amerindia encontraría resistencia no solo de los padres de los niños indígenas: eran los propios niños quienes desafiaban a los sacerdotes. Se trata de una confrontación que expresa el dinamismo mítico-ritual de las poblaciones amerindias, el cual debemos esforzarnos por reconstruir para tornar visible la agencia de los niños indígenas.

«Los hijos se parecen más al tiempo que a sus padres», reza el proverbio árabe. Un dictado que aplica no solo a las poblaciones indígenas. La escritura ignaciana, con posterioridad al período en que Claudio Acquaviva ocupó el cargo de prepósito general (1581–1615), registró con mayor

intensidad la preocupación institucional y, claro está, mística de los hermanos de San Ignacio (Morales, 2013). Es por ello que allí encontramos una mayor observancia de la disciplina interna del jesuita, la cual, desde las primeras experiencias reduccionales, se ve movilizada por los ánimos nativos. Las *Cartas Annuas*, compuestas después de ese periodo, además de dejar entrever un mayor conocimiento de los espacios por los cuales transitaban los sacerdotes y un mejor entendimiento de la sociología amerindia, presentan un sello inconfundible: todo debía ser narrado, y ese todo crecía día a día.

El siglo XVII, con sus avances en la política misional, y atendiendo tanto a lo que se muestra como a lo que se encubre, pone ante nuestra mirada a niños que, a medida que la narración avanza en el tiempo, parecen crecer y mostrar cómo su *modus vivendi* se transforma de manera lenta y progresiva, sin abandonar algunas de las prácticas sociales que brindaban cohesión y sentido a la comunidad, aunque estas, en su ejecución ritual, experimentaran ciertas transformaciones.

Quizás los jesuitas, desde su *savoir faire*, ya no estaban tan azorados por aquella barbarie, y por ello su extrañeza parece atenuarse. Sin embargo, lo que sí podemos afirmar es que la relación entre unos y otros fue gestando transformaciones que, en el siglo XVIII, parecen evidenciarse de modo notorio.

El bautismo, a mediados del siglo XVIII, no era rechazado por la mayoría. La aceptación de nombres de pila, que abrían el camino a nuevas relaciones sociales, se manifiesta de modo claro. Incluso, al analizar el período posterior a la expulsión de la Compañía de Jesús, encontramos algo así como una política de los nombres: grupos familiares que se identifican entre sí y demuestran su rango en la sociedad indígena a partir de la apelación a genealogías que justifican posiciones sociales, como es el caso de algunos don que ejercen roles centrales en la política tardo-colonial hispana (Neumann y Barcelos, 2022).

Los cacicazgos indígenas, así como la presencia de principales entre los indígenas en el siglo

XVIII, si bien generaban algunas disputas por la concentración de prestigio y cuotas de autoridad —en ocasiones refrendadas por la sociedad colonial—, ya no constituían el principal motor de las acciones armadas. Los ataques de la sociedad colonial contra las distintas poblaciones indígenas, en busca de recursos, así como los cuestionamientos por la posesión legítima de la tierra, se convirtieron en los nuevos móviles de los enfrentamientos. En ellos tomaron parte muchos niños, devenidos hombres, que, desde su experiencia y desde las exigencias del nuevo tiempo, echaron mano de los medios disponibles en cada circunstancia. Medios que permiten analizar, una vez más, la agencia de los niños indígenas ya en su etapa adulta.

No conocemos todos los aspectos que pudieron haber sido debatidos por los adultos en compañía de los niños. Sin embargo, sí podemos afirmar que la memoria de los tiempos de la evangelización, así como de toda la experiencia colonial, perdura —con variaciones, claro está—. Los niños, en su

relación con los adultos y con su propio devenir, son quienes reelaboran esas memorias. De ahí la necesidad de recuperar la agencia de los niños indígenas. Del protagonismo amerindio, en líneas generales, sabemos más; por ello, es hora de enfocar la mirada en este actor histórico tan importante como, hasta ahora, relativamente ausente.

Declaración de autoría

Autor único: Conceptualización, investigación, análisis de datos, redacción y revisión final del artículo.

Referencias citadas

Barcelos, A., E. Neumann y C. Paz (2025): *El Secuestro de la Memoria. La historiografía de las misiones jesuíticas y su relación con la escritura del sí mismo ignaciano*. Manuscrito en posesión de los autores.

Brigidi, B. (2005): *Anjos Rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das crianças Guarani*. Dissertação de Mestrado

em História, Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre.

Cartas Anuas (1627): *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609–1614)*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas.

Cartas Anuas (1996): *Cartas Anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay. 1641 a 1643*, Resistencia, Chaco, Instituto de Investigaciones GeoHistóricas.

Cartas Anuas (2007): *Cartas Anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay. 1644*, Resistencia, Chaco, Instituto de Investigaciones GeoHistóricas.

Cartas Anuas (2016): *Cartas Anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay*, Asunción, CEADUC.

Certeau, M. (2005): *L'étranger ou l'union dans la difference*, Paris, Éditions du Seuil.

Certeau, M. (2006): *La Debilidad del Creer*, Buenos Aires, Katz.

Certeau, M. (1999): *La Escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana.

Certeau, M. y J. Domenach (1984): *El Estallido del Cristianismo*, Buenos Aires, Sudamericana.

Dobrizhoffer, M. (1968 [1784]): *Historia de los Abipones*. Vol. II, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Dosse, F. (2025): «La Biografía, ¿puede decir la verdad?», *Historia y Gráfica*, 33 (65), pp. 179–204. DOI: <https://doi.org/10.48102/hyg.vi65.575>.

Felippe, G. (2014): *A Cosmologia construída de fora. A relação com o Outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVIII*, São Paulo, Paco Editorial.

Felippe, G. y Paz, C. (2019): «Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas». *História da Historiografia*, 12 (30), pp. 138–232. DOI: <https://doi.org/10.15848/hh.v12i30.1431>.

Ferguson, B. y N. Whitehead (1992): «The violent edge of empire», en B. Ferguson y N. Whitehead, eds., *War in the Tribal Zone*, Santa Fe, New Mexico.

García Domínguez, L. (1997): *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Bilbao / Santander, Mensajero / Sal Terrae.

Gouveia, J. y L. Lemos (2022): «História Global como Rizoma: possibilidades e limites de uma nova abordagem», *Tempo & Argumento*, 14 (35), e0101. DOI: <https://doi.org/10.5965/2175180314352022e0101>.

Gruzinski, S. (2010): *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica.

Morales, M. (2013): «Claudio Acquaviva y sus espejos», en M. Morales y R. Ricci (a cura di), *Padre Claudio Acquaviva S.J. Preposito Generale della Compagnia di Gesù e il suo Tempo*, L'Aquila, Edizioni Libreria Colacchi - Pontificia Università Gregoriana, pp. 1–27.

Morales, M. (2007): «El Arte se me ha perdido. Aproximaciones a la historiografía jesuítica», *Historia y Grafía*, 29, pp. 17–56.

Morales, M., ed. (2005): *A mis manos han llegado. Cartas de los Padres Generales a la antigua Provincia del Paraguay. (1608–1639)*. Vol. I, Madrid / Roma, Universidad Pontificia Comillas / Institutum Historicum Societatis Iesus.

Neumann, E. y A. Barcelos (2022): *A razão gráfica missioneira. Escrita e cartografia indígenas nas Reduções da América colonial*, Porto Alegre, Martins Editora.

Paucke, F. (2010 [1780]): *Hacia allá fuimos amenos y alegres, para acá volvimos amargados y entristecidos (Una estadía entre los indios mocovíes)*, Santa Fe, Gobierno de Santa Fe.

Paz, C. (2011): «El discurso jesuita sobre los indios del Gran Chaco y la “buena acción” misional (siglo XVIII)», en G. Wilde, comp., *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial SB.

Paz, C. (2016): «El cacicazgo como trauma. Concentración de poder y formas de resistencia al proceso de centralización política entre abipones y mocobíes reducidos. Chaco, segunda mitad del siglo XVIII», en M. Dos Santos y G. Felipe, comps., *Protagonismo Ameríndio de ontem e hoje*, Jundiaí, Paco Editorial.

Paz, C. (2019): «Con los nombres de los caciques forjaron diversas naciones». La imaginación etnográfica jesuítica en la construcción de tipos ideales de barbarie en el Chaco y las Pampas, durante el siglo XVIII», en M. Amantino, y J. Troisi Melean, comps., *Jesuitas en las Américas. Presencia en el Tiempo*, La Plata, Teseo.

Paz, C. (2025a): «Escrituras intersectadas. Jesuitas y escritura en los márgenes de los proyectos coloniales hispano-americanos», en E. Deckmann Fleck y A. Mecnas, *Jesuítas nos sertões coloniais*. En prensa.

Paz, C. (2025b): «Entre estrutura, mito e agência. A guerra dos indígenas no Chaco do século XVII–XVIII», en F. Lema y V. Queiroz, *A lógica do sensível e outras variações míticas*:

60 anos das Mitológicas de Claude Lévi-Strauss. En prensa.

Paz, C. (2025c): «Protagonismo y Agencia indígena en los bordes coloniales del Chaco. Siglo XVIII», *História UNICAP*. Aceptado para su publicación.

Pianna, J. y P. Cansanello (2015): *Memoriales de la Provincia Jesuítica del Paraguay (siglos XVII – XVIII)*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Polanco, J. (1548): *Reglas acerca del escribir para los de la Compañía*, Roma.

Rodrigues Medeiros, L. (2019): «O mundo real e virtual, e “o mundo”, segundo Inácio de Loyola», *Itaici*, 118, pp. 73–89.

Salinas, M. (2008): *Cartas Anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay. 1650–1652 y 1652–1654*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas - CONICET.

Viveiros de Castro, E. (2011): «O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem»,

en *Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, pp. 181–264.

Notas

1 Aún es notoria la ausencia en la historiografía preocupada por la Historia de las misiones jesuíticas en América, de enfoques que se propongan, desde un abordaje que retome algunas de las indicaciones de la Glocal History (Gouveia - Lemos 2022), realizar un análisis que exponga la construcción retórica de un indígena global, considerando el cuerpo documental disponible para conocer lo que acontecía en las reducciones bajo administración española, portuguesa y francesa en América. En este sentido, el autor del presente artículo se encuentra trabajando en un proyecto de investigación que retoma este aspecto.

2 La Compañía de Jesús se caracterizó por ser una orden con una amplia producción escrituraria, mucha de la cual se encuentra publicada, desde los momentos en que fue escrita, o bien, recientemente, intentando rescatar obras cuya significación reside en los fundamentos mismos que impidieron que la misma saliera

a la luz en su tiempo. Dicha documentación es la que guía las investigaciones que se realizan sobre múltiples aspectos del mundo indígena americano. Es decir, continuamos debatiendo aquello que fue relevante para la Compañía de Jesús durante los siglos XVI al XVIII inclusive. Es por ello que para referirnos a este fenómeno hacemos alusión al «Secuestro de la Memoria» (Barcelos, Neumann y Paz, Inédito).

3 Sin lugar a duda ha sido Michel de Certeau (2006) quien ha definido, con la claridad meridiana que caracterizó cada uno de sus textos, en qué medida el encuentro con un otro, algunas veces un otro espiritual, moviliza nuestros sentidos y cómo es que, desde la diferencia, podemos construir una unidad diversa (Certeau, 2005) que requiere revisar nuestras más profundas convicciones. Esta definición mínima de la forma *mentis* jesuítica es la que aporta las claves necesarias para reflexionar, entre otras cuestiones, sobre el modo ignaciano de referir a los niños indígenas.

4 La relación establecida entre las sociedades indígenas del Chaco y la sociedad colonial como

un todo se encuadra dentro de la lógica predatoria, donde el problema no reside en con quién hacer la Guerra, sino en con quién negociar. La relación caníbal que proponemos, a modo de descripción sumaria de aquella sociedad, se basa en que la misma se conforma a partir de la incorporación de principios y nociones de la sociedad colonial; por ejemplo, desde el aceptar la presencia de misioneros en sus tierras, que luego serán resignificados desde la vitalidad cosmológica y cosmopolítica que advertimos desde la fuerte presencia de los mitos, con sus ritos, en aquellas comunidades. De este modo nos alejamos de enfoques esencialistas que a pesar de sofisticadas argumentaciones no consiguen explicar el porqué de algunas transformaciones de la espiritualidad nativa. Desde nuestra perspectiva, las claves para dichas transformaciones pueden ser rescatadas desde el análisis de los mitos nativos y su resignificación en el marco de la convivencia con la sociedad colonial. Al respecto, Cfr. Felipe, 2014.