

# Con eficacia para semejantes cosas: martirio, ritualidad y poder en la frontera chiriguana (siglo XVIII)

RENÉ OSVALDO GERES\*

**E**n los últimos años, algunos historiadores han llamado la atención sobre la construcción cultural de la santidad en el mundo colonial hispano-lusitano. Temas recurrentes fueron los modelos hagiográficos construidos por las órdenes religiosas y la relación entre beatificaciones y afianzamiento de la elite criolla en el poder.<sup>1</sup> Estos trabajos permitieron un desplazamiento desde estudios devocionales sobre la santidad hacia algunas líneas concretas: el

\* Becario de posgrado del CONICET, CEPIHA, Facultad de Humanidades-Universidad Nacional de Salta.

Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el *Coloquio internacional Tradiciones indígenas y culturas misionales en las fronteras de la Sudamérica colonial. Hacia una perspectiva comparativa*, Buenos Aires, agosto de 2011. Agradezco los comentarios y sugerencias de Sara Mata, Gabriela Caretta, Guillermo Wilde, Telma Chaile y María E. Barral, quienes leyeron o escucharon versiones anteriores de este escrito, así como a los/as evaluadores/as de *Dimensión Antropológica*. No obstante, todo lo expuesto es responsabilidad absoluta del autor. En la ciudad de Tarija (Bolivia) fue central la colaboración del ingeniero José Paz Garzón, de Félix Inda del Archivo Histórico de esa ciudad, y del personal del Archivo Franciscano por su cordialidad y asesoramiento.

<sup>1</sup> Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 2001; Teodoro Hampe Martínez, "Los testigos de Santa Rosa. (Una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial)", en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 23, 1997, pp. 113-136; Alexandre Coello de la Rosa, "Agencias políticas y políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)", en *Hispania Sacra*, núm. 57, 2005, pp. 627-649.

origen cultural de la construcción de los santos a partir del estudio de hagiografías contextualmente situadas, la veta política existente en la promoción de determinados sujetos al podio de héroes del cristianismo, y la arista instituyente del ritual a partir del análisis de las apuestas corporales y verbales de las prácticas religiosas.<sup>2</sup> Entre el universo de casos analizados, los “venerables”, “siervos de Dios” y “beatos” propulsados por las órdenes regulares, pero que no siempre accedieron al estatus de santos canonizados, constituyen una de las vías predilectas para el estudio de las formas devocionales y representaciones frente a la santidad.

En este artículo nos interesa analizar algunas de estas cuestiones a partir de la transfiguración hagiográfica del padre Julián de Lizardi por parte de los jesuitas de Tarija tras el alzamiento chiriguano de 1735. Entendiendo, a partir de Chartier, que los sistemas de representaciones resultan inseparables de las prácticas llevadas a cabo por los actores, en la medida en que éstas constituyen “las representaciones concretadas en la inmediatez de las conductas cotidianas o en el ordenamiento de los ritos sociales”,<sup>3</sup> nos preguntamos por las modalidades mediante las cuales la santidad se instituyó en un espacio cargado de conflictos, como lo fue la frontera Este de la Provincia Jesuítica del Paraguay en la porción comprendida entre Santa Cruz de la Sierra y las ciudades del Tucumán, así como la circulación y posibles apropiaciones que tuvieron dentro de ese espacio algunos “objetos” de mediación cultural como las reliquias, la música y las imágenes.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Los análisis más recientes pertenecen, entre otros, a Fernando Torre Londoño, “El límite de la misión: la muerte de los misionarios por los indios”, en *XV Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, 2009; P. Rogério Melo de Oliveira, “O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso mártir do venerável padre Roque González nas terras de Ñezú”, tesis, 2010; Pierre Antoine Fabre, “Reliquias romanas en México: historia de una migración”, en Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, 2011, pp. 207-224; Charlotte de Castelnau-L'Estoile, “Compartir las reliquias. Indios tupíes y jesuitas frente a los huesos de un misionero chamán en el Brasil de inicios del siglo XVII”, en Guillermo Wilde (ed.), *op. cit.*, pp. 225-249.

<sup>3</sup> Roger Chartier, “Educación e historia”, en *Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogo e intervenciones*, 2000, p. 125.

<sup>4</sup> Objetos de mediación cultural remite a las materialidades en que se hacen presente las reliquias, las imágenes y los sonidos y cánticos en tanto “semióforos”, es decir, objetos visibles investidos de significación, compuestos de un soporte y de signos con una carga de historicidad que les es propia; Krzysztof Pomian, “Para una historia de los semióforos”, en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, *Para una historia cultural*, 1999.

El martirio de este misionero vizcaíno en la frontera tarijeña, sin duda uno de los espacios de evangelización de mayor inestabilidad de las tierras sudamericanas, nos permite adentrarnos en algunos puntos problemáticos.<sup>5</sup> La recuperación de su cadáver, las exequias fúnebres —en las que se activaron performances corporales que involucraron la música, los cantos y la exhibición del cuerpo difunto—, así como la obtención y circulación de reliquias e imágenes de martirios —importadas por la orden y generadas *in situ*—, involucraron prácticas rituales instituyentes que permiten repensar las formas mediante las cuales los discursos en torno a lo religioso y el poder se originaban y circulaban en el espacio colonial, resituando la catástrofe del ataque y la anomalía social provocada por la muerte del misionero en una nueva esfera de posibilidades.<sup>6</sup> Pero lejos de conformar una pedagogía teatral de dominación sobre sujetos pasivos, las instancias de utilización del cuerpo difunto en espacios misionales convulsivos nos permiten advertir la puesta en juego de referencias transaccionales de sentido que involucraban a diferentes agentes sociales.<sup>7</sup> El cuerpo difunto, las reliquias, las imágenes, y los soportes verbo-sonoros involucrados en las ceremonias religiosas en torno a la muerte de los misioneros considerados mártires contenían esas referencias, sin que ello implique sostener que los significados

<sup>5</sup> El padre Julián de Lizardi (1695-1735) ingresó a la Compañía de Jesús en 1713 y llegó a Buenos Aires en 1717, para embarcarse hacia el Colegio de Córdoba del Tucumán. Ya ordenado sacerdote, partió nuevamente a leer gramática en el Colegio de Buenos Aires. En 1724 lo encontramos en Córdoba, desde donde marchó al Colegio de Santa Fe y de allí, en 1725, a la misión de Nuestra Señora de Loreto, donde aprendió los rudimentos básicos de la lengua guaraní. De allí regresó nuevamente a Buenos Aires como ministro. En 1728 fue destinado nuevamente a las misiones, encargándosele el cuidado de la reducción de San Ángel, al oriente del río Uruguay. Su destino final fue la zona de la chiriguanía hacia 1730; Pedro Lozano, *Relación de la vida y virtudes del venerable mártir P. Julián de Lizardi de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, 1862 [1741].

<sup>6</sup> Nos ha sido particularmente sugestiva la lectura de Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 1973, sugerida por una/o las(los) evaluadoras(es) de la revista y el análisis realizado por Torre Londoño sobre la muerte del padre Francisco de Figueroa en Mainas (Brasil) en medio de los conflictos con los cocamas; Fernando Torre Londoño, *op. cit.*

<sup>7</sup> Por referencia transaccional entendemos una acción de la comunicación que opera sobre contextos compartidos o encontrados. Implica la representación de la esfera subjetiva de un agente con otro. La instancia de negociación cultural es un requisito *sine qua non* para la operatividad de la referencia, de allí que se las defina como referencias transaccionales; Jerome Bruner, *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, 2004, p. 73.

atribuidos a cada uno fueran unívocos para misioneros, indígenas y demás sujetos.

El cuerpo documental empleado en este trabajo está conformado por la prolífera producción escrituraria jesuita y franciscana (cartas anuas, cartas edificantes, crónicas provinciales), algunas editadas en compilaciones documentales y otras localizadas en los archivos consultados. Esta documentación ha sido entrecruzada, en la medida de lo posible, con otra de corte menos estereotipado, emanada de las instituciones de gobierno y la situación de la frontera en el periodo (informes sobre el estado de la frontera y el avance de las misiones, cartas, peticiones, memoriales para el colegio de Tarija, etcétera).

## La frontera de Tarija

La frontera este de la Provincia jesuítica del Paraguay abarcaba un extenso espacio que hallaba sus límites más radicales en el Gran Chaco Gualamba y la frontera Chiriguana. Entre las estribaciones surorientales de los Andes y la frontera chaqueña del Tucumán, los chiriguanos participaban, con cierta autonomía, en actividades comerciales y guerreras en contra de españoles y criollos, o unidos a ellos para enfrentar a grupos étnicos rivales. Diferentes grupos —abarcados en el genérico chiriguano— ocupaban un arco fronterizo delimitado por tres sectores: el primero ubicado en el Valle del río Chunguri (actual Caine) y la llanura del río Guapay (actual río Grande); el segundo en el piedemonte del Chaco, entre los ríos Guapay y Pilcomayo, y el tercero en las cuencas de los ríos Pilcomayo y Bermejo. Santamaría sostiene que es prácticamente imposible precisar los límites estrictos de la expansión chiriguana en el siglo XVIII. En el Valle de Cinti existía una cadena de fortines y haciendas bien protegidas hasta los valles orientales de Tarija. Por el norte, el límite lo fijaba Santa Cruz de la Sierra junto al cordón de misiones jesuíticas de Chiquitos. Por el sur y por el este, la presencia de tobas, chorotes y wichis junto a las eventuales entradas militares y de mercaderes del Brasil.<sup>8</sup> Algunos documentos del siglo XVII indican incursiones chiriguanas hasta la región de los ríos Perico y Siancas, así como eventuales entradas hasta el fuerte de Ledesma, en la frontera jujeña,

<sup>8</sup> Daniel Santamaría, “Resistencia anticolonial y movimientos mesiánicos entre los chiriguanos del siglo XVIII”, en *Anuario del IEHS*, núm. 13, 1988, pp. 169-198

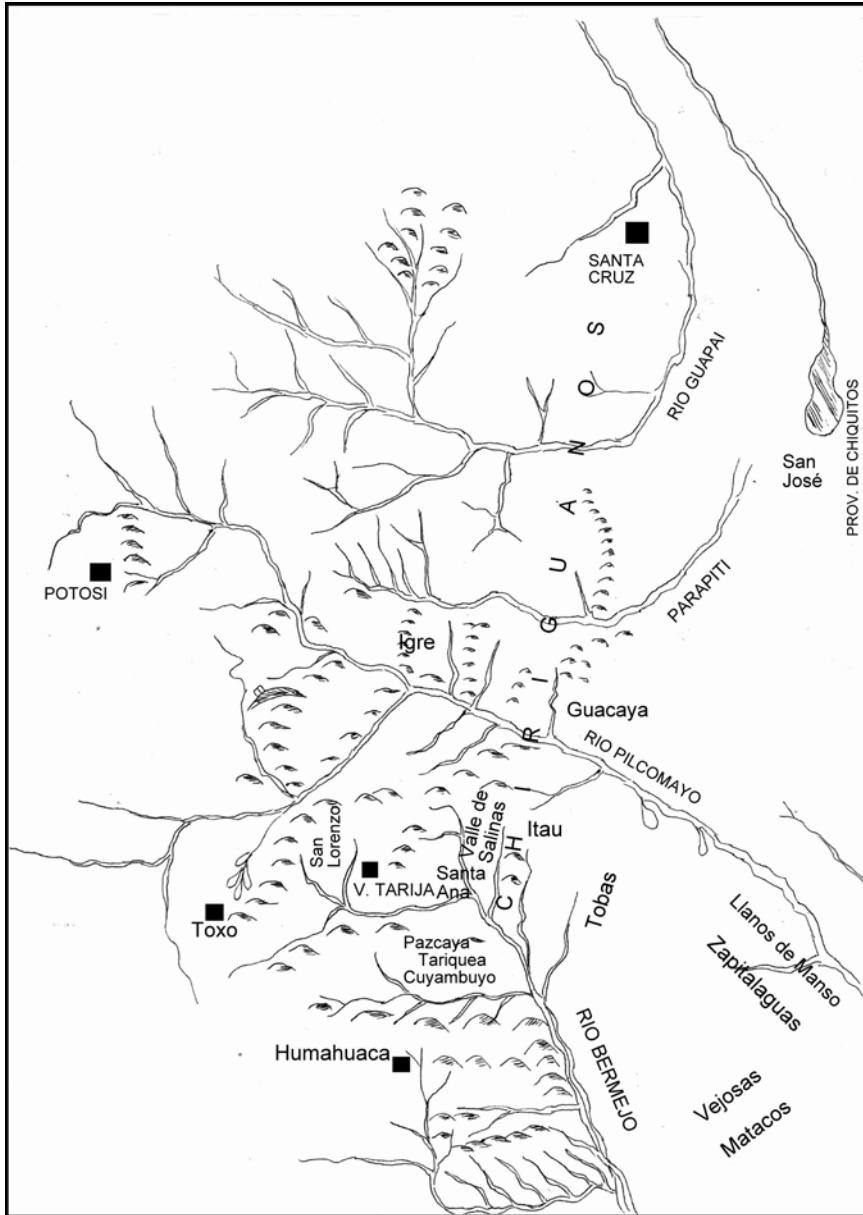
hacia 1730.<sup>9</sup> Autodenominados ava, los chiriguanos conformaban conjuntos poblacionales guaraníes que migraron desde el litoral atlántico del Brasil y el Paraguay hacia esta zona paulatinamente desde el siglo XVI, y a partir de allí, tras el sometimiento de los chané, fusionaron algunas prácticas político-culturales entre los dos grupos. Saignes remarcó como características principales la existencia de una identidad mestiza irreductible a un solo sustrato guaraní, acentuados conflictos internos, un sistema político igualitario con una cultura profundamente no igualitaria, su carácter fronterizo y, en el plano religioso y a los ojos de los misioneros, una “religión sin dioses”.<sup>10</sup>

Este espacio fronterizo estuvo en el foco de la política misional de la Compañía de Jesús y de otras órdenes desde el siglo XVII. Ubicada San Bernardo de la Frontera a medio camino entre las provincias jesuíticas del Perú y la del Paraguay, tras el levantamiento chiriguano de 1727 y tras solicitudes del Cabildo, en 1731 el provincial Jerónimo Herrán encomendó a esta última la conversión de los chiriguanos. Resulta difícil reconstruir con exactitud los avances misionales hacia 1730, pero sabemos que al arribar Lizardi a Tarija el único reducto misional jesuítico era el de la destruida misión de Tariquea, trasladada por el padre Rafael Jiménez a la hacienda de La Concepción luego del alzamiento de 1727. Negociaciones con algunos caciques y la conveniente liberación del líder chiriguano Yaguaró, apresado años antes, preparó el terreno para una nueva entrada de los jesuitas.<sup>11</sup> En 1731 los indígenas reducidos de la hacienda de La Concepción fueron trasladados al Valle de las Salinas, pero al hallarse estas tierras en litigio un nuevo traslado los fijó en el paraje de Santa Ana. En 1734, finalmente, quedarían formadas las misiones chiriguanas de Nuestra Señora del Rosario, de indígenas cuyambuyos, ubicada en el Valle de Abajo, y La Concepción, de indígenas taricuanos, en el Valle de Arriba (mapa 1).

<sup>9</sup> Archivo General de la Nación, Argentina (en adelante AGN), Sala IX, 26-4-3. Martirio de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, 1630-1640, Biblioteca del Instituto Ravignani, Fondo Documental, Colação Pedro de Ángelis de la Biblioteca Nacional de Brasil, copias en microfilms (en adelante BIR-CD), rollo 33, documento 60, Carta sobre levantamiento de los chiriguanos, 1730.

<sup>10</sup> Thierry Saignes, *Ava y Karai. Ensayo sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*, 1990; Thierry Saignes, *Historia del pueblo chiriguano* (comp., introd. y notas de Isabelle Combés), 2007; Guillermina Oliveto, “Chiriguanos: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino”, en *Memoria Americana*, núm. 18, vol. 1, 2010.

<sup>11</sup> Pierre François-Xavier de Charlevoix, *Historia del Paraguay*, 1916 [1757], p. 22.



Mapa 1. Espacio chiriguano y principales lugares mencionados (elaboración propia a partir del mapa de fray León Santiago, 1794, AFT).

Para Saignes, fue el sistema misional y la expansión ganadera sobre el Valle de Las Salinas lo que despertó las hostilidades por parte de los chiriguanoes en este periodo. A ello debe sumarse su crecimiento poblacional, las reprimendas jesuíticas a las “borracheras” y las hambrunas y pestes que sacudían a la población en el periodo.<sup>12</sup> En general, la coyuntura de enfrentamientos desde 1727 hasta 1735 implicó reagrupamientos diversos entre pueblos, de los que sus caciques podían mostrarse predispuestos o no a la evangelización —cambiando estratégica y permanentemente de actitud—, el surgimiento de nuevos líderes, el enfrentamiento de éstos con algunos chamanes, la matanza de religiosos y españoles y el saqueo de iglesias junto al robo y destrucción de elementos litúrgicos. Todo ello trajo aparejado, como corolario, nuevas incursiones militares y misionales, el castigo público a los rebeldes capturados y la venta en Chuquisaca y Potosí de los cautivos que quedaron con vida.<sup>13</sup> Asistimos así a un contexto de fricciones constantes, aunque con espacios restringidos de posibilidades para algunos indígenas y mestizos que encontraban en los márgenes del poder colonial ciertas posibilidades de mantenimiento o reconfiguración de su poder.<sup>14</sup> En otras ocasiones, en que los términos de las negociaciones se estrechaban, la guerra se planteaba como la salida más redituable a la amenaza misional y a incursiones como las llevadas a cabo por los tarijeños ya desde el siglo XVII<sup>15</sup> (véase cuadro).

En el proceso de conversión que en este contexto desplegaron los jesuitas, las modalidades mediante las cuales se llevaron a cabo muchas de las relaciones entre religiosos y diferentes agentes estuvieron mediadas por un complejo de eficacia simbólica, donde entraron en juego “materialidades de mediación” a partir de la escritura, las imágenes y la ritualidad (corporal, sonora y lingüística) que desplegaron en ese espacio. Como sostiene Wilde para las misiones guaraníes, si objetos como las varas de mando significaban materialidades concretas ligadas a nociones específicas de espacio, tiempo y subjetividad, de igual manera muchos de los elementos sagrados implementados por los jesuitas adquirirían en esos nuevos espacios un significado

<sup>12</sup> Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, pp. 92-97.

<sup>13</sup> BIR-MCDA, Mic, rollo 23, documento 60, Carta sobre levantamiento de los chiriguanoes, 12 de mayo de 1730.

<sup>14</sup> Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, pp. 55-82.

<sup>15</sup> Guillermina Oliveto, *op. cit.*, pp. 43-69.

Nómina de pueblos chiriguanos que se mencionan en las Demarcaciones o declaraciones hechas en Tarija y en La Laguna por orden de la Real Audiencia en el año de 1758.	
Corregimiento de Tarija	
Sitio	Cantidad de pueblos
Valle de Coyambuyo más allá del Valle del Bermejo	3
Valle de Tariquea	2
Miringa	1
Valle de Chimeo	3
Valle de Tapetera	4
Valle de Itau	4
Valle de Caruruti	3
Cavecera del Valle de Caruruti	1
Valle de Caraparipe	3
Taperenda	1
Guarapucueru	1
Yacuíba	1
Taporepuco	1
Valle de Caiza	5
Yaguacua	1
Valle de Tenandite	3
Yatebutipe	1
Total	38

Fuentes: AFT, M-2. Provisión Real sobre la partición de la Frontera de indios chiriguanos, 1758; AFT, M. 4. Demarcación o declaración hecha por el maestro de campo don Justo Ruiz y el capitán don Juan Torres Valencia, 1758. Pedro Lozano [*op. cit.*], por su parte, indica que hacia 1731 en Guacaya existían 11 pueblos chiriguanos.

ambiguo,<sup>16</sup> cuyo ejemplo más concreto en la frontera chiriguana fue la cruz convertida en “tupicho” y el rol atribuido a los misioneros como “dueños de la lluvia”, inminentes “ama-iyá”, todo lo cual iría construyendo un entorno de interacción social cargado de múltiples y permanentes opacidades.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Guillermo Wilde, “Objetos, personas y alteridad en el espacio misional”, en Ronaldo Colvero y Rodrigo Maurer (orgs.), *Missões em mosaico. Da interpretação à prática: um conjunto de experiências*, 2011, pp. 15-26.

<sup>17</sup> *Tupicho* se refiere al instrumento mágico a modo de amuleto, que servía para alcanzar metas bien concretas por parte de los shamanes chiriguanos; Branislava Susnik, *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, 1968, pp. 74-75; Diego Villar, “Religiones omnívoras: el chamanis-



Tanto la ambigüedad de las alianzas con los líderes chiriguanos como la destrucción ritual de imágenes religiosas se repitieron de forma similar a lo largo del periodo. A las dificultades que se habían presentado ya en años anteriores por diferencias internas de la orden,<sup>18</sup> se sumó la resistencia de algunos grupos chiriguanos y chanés contrarios a la presencia de los padres. En 1735, una alianza entre los siete pueblos del Valle de Ingre invadió la misión de La Concepción para luego dar lugar a que grupos de Carurutu, aliados a los de Itaú, intentaran infructuosamente asaltar la reducción del Rosario. Por la frontera de Santa Cruz, sería destruida la misión de San Jerónimo, fundada por padres de la provincia jesuítica del Perú.<sup>19</sup> Como en el levantamiento de 1727, en que el ataque a las imágenes por parte de los chiriguanos fue constantemente denunciado,<sup>20</sup> el de 1734 incluyó el apresamiento de varios españoles e indígenas reducidos, el desmantelamiento de la iglesia de la misión de la Concepción, la decapitación y desmembración de la Virgen de la Tariquea, y el apresamiento y posterior ejecución del padre Julián de Lizardi. Si bien un documento franciscano posterior ubicaba como uno de los responsables del levantamiento al cacique Juan Bautista Aruma, participe en los levantamientos de 1727 y en las últimas sublevaciones del Valle de Chiquiaca, bajo administración de los dominicos, del pueblo agustino de Santa Clara, del Valle de Tariquea, bajo cuidado de los jesuitas

---

mo chané y las relaciones interétnicas”, en *Anthropologica*, núm. 25, 2007, pp. 157-170. Sobre la asociación por parte de los chiriguanos de los jesuitas como ama-iyá véase Branislava Susnik, *op. cit.*, p. 75.

<sup>18</sup> Hacia 1730 el padre Pablo Restivo se quejaba de la mala actitud de los padres procurador y provincial de las misiones chiquitanas, quienes hacían uso indebido de los bienes generados en la estancia de Las Salinas, habiendo vendido “ilegítimamente” las vacas de ésta y dejando a las misiones de chiriguanos y a sus padres en situación de abandono, aun sobre órdenes específicas que establecían la obligatoriedad de su sustento mensual; BIR-MCDA, Mic., rollo 23, documento 23, Informe del padre Pablo Restivo sobre el derecho de chiriguanos a la Estancia de Las Salinas, s/f.

<sup>19</sup> Pedro Lozano, *op. cit.*, 1862 [1741].

<sup>20</sup> “Vistiéndose los ornamentos sacerdotales, despedazando cálices, y patenas, formando de ellas sus planchas para adorno del cuello y muñecas [...] sirviendo de camisas a las Yndias, las casullas a ellos de poncho, y Aruma como capital se engalanaba con las de tisú. Los cuadros que llevaron sirvieron lo más de sudaderos a sus mulas y caballos, al fin como barbaros (pero no de todo ignorantes) obraron como tales”; BIR-MCDA, Mic., rollo 23, documento 60, Carta sobre levantamiento chiriguano. 12 de mayo de 1730, f. 14. En el ataque a las misiones de Las Salinas y a la parroquia de los sauces, “Pusieron un cántaro y sobre el cáliz un espejo y otras cosas [...] y sobre todo esto, otro cántaro vacío y lo enterraron todo diciendo eso para que se fuesen las viruelas, y de las albas vestían a sus mujeres y a sus hijos, y las casullas se las ponían ellos”. Laguna, 18, III, 1728, ANB EC 1730/5046; citado por Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, p. 94.

y de los chiriguanos “infieles” de la cordillera,<sup>21</sup> Lozano indica que se trató de una conjuración entre caciques del Ingre y Caruruty.<sup>22</sup>

A diferencia de lo que las crónicas jesuíticas sostenían sobre lo sucedido tras la muerte del padre Julián, algunos papeles indican que el episodio generó rispideces entre la orden y algunos vecinos de la Villa. En 1736, don Francisco Guado y Escudero escribía al rey desde San Nicolás de Suipacha vindicando la actuación de los jesuitas, culpados por algunos capitulares un año antes de ser responsables directos de los alzamientos de 1727. La representación acusatoria llevaba la firma del alcalde ordinario don Joseph Morillo, dos regidores, cuatro capitanes y cinco “Padres de república que han sido alcaldes ordinarios, y los demás personas particulares”, quienes se negaban a enviar soldados y bastimentos para perseguir a los responsables del nuevo ataque.<sup>23</sup> Tras la destrucción de la misión de Santa Ana, los doctrineros y los noventa chiriguanos sobrevivientes que permanecieron al amparo de la misión debieron comenzar un itinerario de frustrados asentamientos, sin tierras propias, amparándose en algunos vecinos de la Villa, pero con la amenaza de que los dueños de las tierras “los echen a su antojo como les ha sucedido”, según informaba el padre Lucas Zavala, rector del colegio de Tarija.<sup>24</sup>

### Recorridos del cuerpo: *Inventio y traslatio*

Examinar episodios o rituales poco habituales puede resultar una forma útil de visualizar normas tácitas que aparecen en la superficie tras disputas repentinas.<sup>25</sup> Los hechos producidos en el alzamiento chiriguano de 1734 desataron una contraofensiva militar y religiosa en donde, en estado de vulnerabilidad por los “agravios”, órdenes y autoridades del ayuntamiento desplegaron ritos específicos que involucraron al cuerpo difunto y estuvieron dirigidos a resituar el

<sup>21</sup> Archivo Franciscano de Tarija (en adelante AFT), M-806. Informe del P. Joseph Gil sobre el pedido del cacique Juan Bautista Aruma de recibir la religión católica, 1757, F. 2 vta.

<sup>22</sup> Pedro Lozano, *op. cit.*, p. 146.

<sup>23</sup> AFT, M-161, Informe vindicando a los jesuitas sobre que no dieron motivo para un alzamiento de chiriguanos, 1 de diciembre de 1736.

<sup>24</sup> AFT, M-160, F. 3 v., Petición del padre Lucas Zavala del Colegio de Tarija solicitando la concesión de las tierras del Valle de San Miguel y adyacencias para establecer misión tras el ataque a Las Salinas, 1738.

<sup>25</sup> Edward Thompson, “Historia y antropología”, en *Agenda para una historia radical*, 2000, pp. 22-23.

orden alterado. Turner ha sostenido que con efecto intencional y conativo, los símbolos y sus relaciones no son solamente clasificaciones cognitivas tendientes a ordenar el universo, sino más bien “dispositivos evocadores” encaminados a “suscitar, encauzar y domesticar emociones fuertes como el odio, el miedo, el afecto y el dolor”.<sup>26</sup> En este sentido, el rito no sólo exteriorizaba la experiencia, sino la modificaba al expresarla.<sup>27</sup> De ello nos da cuenta el término *inventio*, empleado por el cronista Pedro Lozano en 1741 para referirse a la recuperación del cuerpo difunto de Lizardi.

En la tradición católica vinculada al culto a los santos, esta palabra fue recurrentemente asociada a la de *traslatio*, significando hallazgo y traslado de los cuerpos de los santos o sus reliquias, respectivamente. Como prácticas rituales, ambas poseyeron para el cristianismo un sentido consagrador que ubicaba al cuerpo del santo en un espacio liminal reafirmando su sacralidad.<sup>28</sup> Estas ceremonias fúnebres, similares en algunos puntos a las exequias reales en las colonias, ayudaron a configurar en las sociedades de antiguo régimen una “geometría del poder” y a solidificar la idea de una sociedad jerarquizada.<sup>29</sup>

La *inventio* del cuerpo de Lizardi se realizó pocos días después de su muerte. Los restos fueron trasladados por los padres Antonio Berschon y José Pons, primeramente a la reducción del Rosario, y después de depositados tres días fueron conducidos hasta la reducción de Santa Ana, a cinco leguas de Tarija. Desde los pormenores del “hallazgo” hasta la preparación de los catafalcos y la procesión, quedaron detalladamente registrados en una carta anua de los años 1735-1743, y en una *Relación* sobre la vida de Lizardi publicada cuatro años más tarde por Pedro Lozano en Salamanca. Sabemos a partir de allí que el cuerpo fue cargado en procesión desde la capilla de Santa Ana hasta la Villa de San Bernardo de la Frontera, donde fue depositado en un sarcófago “envuelto en seda colorada, con galones de oro, clavado con clavos dorados, adornado con colgaduras de brocado”.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Victor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, 1988, p. 53.

<sup>27</sup> Mary Douglas, *op. cit.*, p. 91.

<sup>28</sup> Juan José Usabiaga Urkola, “Presencia postmortem de los santos relacionada con sus propias reliquias en la pintura bajomedieval”, en *Ars. Revista del Departamento de Historia del Arte y Música de la Universidad del País Vasco*, núm. 1, 2011, pp. 186-197.

<sup>29</sup> Eugenia Bridikhina, *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*, 2007, pp. 135 y ss.

<sup>30</sup> Archivo del Colegio del Salvador (en adelante ACS), Carta Anua de la Provincia del Paraguay, año 1735 a 1743 [trad. del Padre Lehonart], f. 362 vta. Agradezco a Carlos Paz haber

Instalado sobre andas a efectos de ser trasladado por distintos puntos de la reducción y la ciudad, el ataúd fue públicamente expuesto:

Al entrar la comitiva a la ciudad, salió a su encuentro el vicario del lugar, revestido con los ornamentos sagrados, en medio del diácono y subdiácono, acompañado por las comunidades religiosas de San Agustín, San Francisco, San Juan de Dios, y de nuestra Compañía, el cabildo seglar, la alta seriedad [sic], y todos los demás habitantes. Pusieron sobre sus hombros al féretro los prelados de las órdenes religiosas, sobresaliendo una cruz, adornada con dos saetas cruzadas. Así entraron a la ciudad. Después le presentaron los principales senadores de la ciudad porque también ellos querían participar de la dicha de llevar esta preciosa carga, llevándola hasta la puerta de la Iglesia de San Francisco, donde recibió los venerables despojos un religioso de capa pluvial, conduciéndolo hasta un precioso catafalco.<sup>31</sup>

La carta anua permite advertir cómo el recorrido del cadáver focalizó sobre los espacios involucrados en el enfrentamiento y los principales edificios de la ciudad, imprimiendo una carga emocional y afectiva al lugar.<sup>32</sup> El acto de preparar el cuerpo difunto y trasladarlo en procesión no era inocente. Como sostienen otros autores en relación a las imágenes, el proceso de lavar, ungir, coronar o bendecir, como acto consagradorio, produce un cambio buscado en el estatus sagrado del objeto intervenido e implica una doble relación en donde el poder se apropia de la representación y al mismo tiempo la representación se produce como poder.<sup>33</sup> En este proceso de legi-

---

puesto a mi disposición una copia digitalizada de estas cartas, así como las existentes en el Instituto Anchietao de Pesquisas de São Leopoldo, Brasil (en adelante IAP).

<sup>31</sup> *Ibidem*, f. 363. El hallazgo que realiza Kenelm Vaughan en 1902 al descubrir el lugar de la sepultura de Lizardi confirman la descripción de la anua y de Lozano en torno a la ostentuosidad de la ceremonia. El féretro fue hallado en un subterráneo de la ex iglesia de la Compañía en Tarija, en una de las paredes del santuario. El cajón estaba asegurado con lacre y sellado con el escudo de la Compañía. Al abrirlo, asegura Vaughan, descubrieron una palma (símbolo del martirio) un pedazo de cuero que servía de silicio en la rodilla del esqueleto junto a un documento que identificaba la identidad del muerto y la fecha del martirio. El carácter extremadamente apologético del texto de Vaughan provoca no obstante, cierta desconfianza en algunas de sus observaciones; Kenelm Vaughan, *Descubrimiento de los restos del Venerable P. Julián de Lizardi (de la Compañía de Jesús) y su traslación de Tarija a Buenos Aires*, 1902.

<sup>32</sup> Jean-Jacques Wunenburger, "El espíritu de los lugares: la poética imaginaria del paisaje", en *Antropología del imaginario*, 2008, p. 151.

<sup>33</sup> David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de la respuesta*, 2009, p. 108. La representación tiene así dos sentidos: por un lado, el de hacer

timación, las ceremonias de los jesuitas en torno al cuerpo y el uso ritual del lenguaje funcionaron imbricadas, atribuyendo al cuerpo sagrado propiedades edificantes y activando poderes que se creía que el religioso tenía o que en lo sucesivo, como veremos más adelante, habría de tener como cuerpo sagrado. En ese discurso ritual una conjunción de prescripciones y desviaciones podían poner en tensión la legitimidad de la figura del venerable, ubicándolo como un santo a pesar de no haber atravesado aún el reconocimiento oficial de la jerarquía romana. Así, una vez introducido el cuerpo en la iglesia de los franciscanos, el sermón estuvo a cargo del guardián del colegio de Tarija, fray José de Echeverría, quien:

[...] espuso breve y doctamente los decretos de Urbano VIII que prohíben el culto de los que no están escritos en el catálogo de los Santos o Beatos, con autoridad de la Silla Apostólica, y después hizo un sucinto panegírico del venerable Mártir y de nuestra Compañía [...] Después, con la misma solemnidad de música, chirimías, clarines y fuegos artificiales y repiques de todas las campanas de la villa, se llevó la caja a nuestra Iglesia [la de los jesuitas], donde colocada sobre otro trono alto y lúcido, cantó el dicho señor Vicario eclesiástico la misa de la Santísima Trinidad, con la oración *Pro gratiarum actione*, y al fin el Padre Antonio Almoguera, de nuestra Compañía, predicó otro panegírico refiriendo sus virtudes.<sup>34</sup>

La cita llama la atención sobre el complejo verbal-auditivo puesto en juego. Siguiendo a Sidorova, y confrontando estas exequias con otras practicadas en espacios misionales como los del Chaco, esta conjunción no sólo fue un complemento de una ritualidad principalmente corpórea, sino una de las partes integrales e indispensables de la institucionalización ritual.<sup>35</sup> En este sentido, el sermón y el panegírico del padre Echeverría actuaron con un efecto performativo no solamente al describir y exaltar las virtudes del venerable para

---

presente una ausencia al provocar un “efecto de presencia”, como cuando se exhibe el catafalco del rey en las colonias americanas; por el otro, construcción del sujeto de mirada a partir del dispositivo representacional; Roger Chartier, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marín*, 2006, p. 76; Louis Marín, “Representación, poder, imagen”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, núm. 13, 2009, p. 137.

<sup>34</sup> Pedro Lozano, *op. cit.*, 1862 [1741], pp. 149-151.

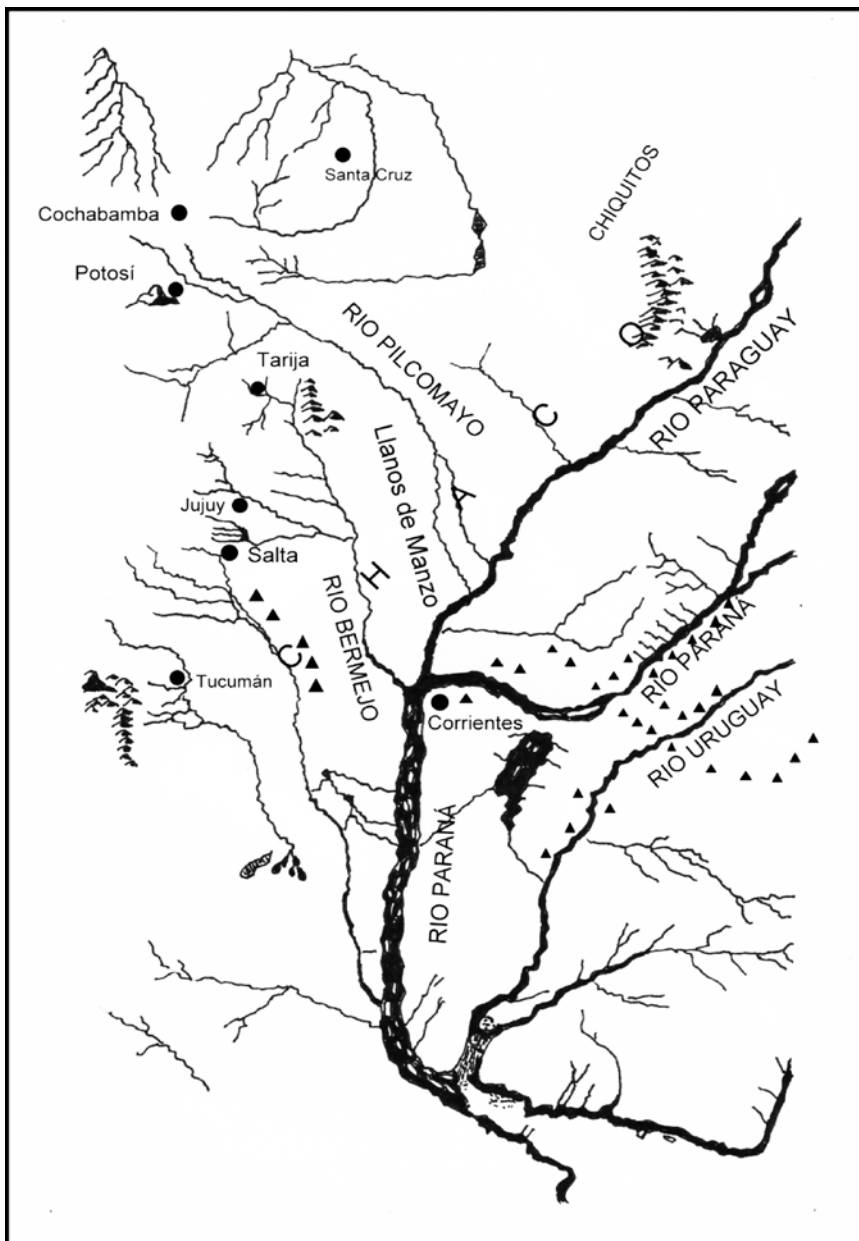
<sup>35</sup> Ksenia Sidorova, “Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales”, en *Revista Alteridades*, núm. 20, 2000, pp. 93-103.

una concurrencia conmocionada en gran medida por la muerte, sino también al anunciar atributos que en adelante el religioso muerto debería detentar. Esta instancia es doblemente opaca, en tanto no solamente estuvo destinada a españoles y criollos, sino al conjunto de los indígenas en proceso de conversión de las misiones más próximas y a los que se encontraban en Tarija. ¿Qué pudo representar la figura del misionero martirizado para los grupos chiriguano de las misiones del Rosario, Santa Ana y la ciudad de Tarija (mapa 2), donde se exhibió el cuerpo asetaado?

Sabemos que, al igual que sus parientes guaraníes del Uruguay y Paraná, los chiriguano mantenían cierto culto a los huesos de sus antepasados, como señalaba el padre Chome al decir que “no abandonan a sus muertos, como suelen otros bárbaros”, observando alrededor de cada cabaña “tierra levantada en repecho, según el número de tinajas enterradas”.<sup>36</sup> En 1781 Francisco Guillén dejó asentado, con motivo de su visita, que los chiriguano “hacen sus entierros con poca pompa. Muriendo alguno de la familia, le ponen en una tinaja proporcionada al cadáver, y con los despojos, y alhajillas le entierran en sus propias casas”.<sup>37</sup> Estos relatos más tardíos indican que los grupos chiriguano practicaban rituales de asistencia a los moribundos y poseían pautas de enterramiento encaminadas a favorecer su paso hacia otro mundo. Mingo de la Concepción observó en 1791, cuando los jesuitas habían ya sido expulsados, que al preparar al difunto usaban de “un lamento triste, moviendo todos y todas a un mismo tiempo sus manos a compás, como para hacerle viento al moribundo”. Una vez muerto, el cuerpo era enterrado en el interior de la casa, dentro de una tinaja o vilque de barro. Sobre los muslos del muerto colocaban “algunas alhajitas de las que usó el muerto en vida, como las espuelas si las tuvo, o algún sombrero, si usó de él, el puño del bastón, si fue capitán”. El franciscano marcaba algunas diferencias notables en cuanto a los entierros de indios principales y comunes, así como en el de párvulos. En el Pueblo de Tariquea registró que

<sup>36</sup> Carta del P. Ignacio Chome, misionero de la Compañía de Jesús al Padre Vantiennen, de la misma Compañía, Tarija, 3 de octubre 1735, en Diego Davín, *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las Misiones extranjeras, y de Levante, por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*, 1756, t. XIV, p. 186.

<sup>37</sup> AFT, M-22, Informe al Reverendísimo de Indias sobre las conversiones que había en el año 1782, f. 3v.



Mapa 2. Jurisdicción de la Provincia jesuítica del Paraguay. Elaboración propia con base en el mapa del padre Antonio Machoni publicado en la *Descripción chorográfica* de Pedro de Lozano (1733). Los triángulos señalan las misiones jesuíticas del Paraná y Uruguay y las del Chaco.

algunos indios ponían un jarro de chicha sobre el cuerpo para que bebiere el difunto.<sup>38</sup>

Poco tiempo después de escribir su carta de edificación sobre Lizardi, Lozano registró en su *Conquista del Paraguay* un dato para los indígenas guaraníes, a quienes por su procedencia asimilaba a los chiriguanos, diciendo que aun “sin tener templo ni sacerdote, ni sacrificio, ni fe, ni ley alguna”, veneraban los huesos de “algunos famosos magos”, conservándolos en “chozas inmundas y lóbregas como si fueran templos en que daba sus oráculos mentirosos”.<sup>39</sup> La cita, tomada por Lozano del cronista Antonio Ruiz de Montoya, es uno de los pocos indicios de un culto específico a los huesos por parte de los guaraníes.<sup>40</sup> Pero las prácticas chiriguanas parecen ser en sumo más complejas que la observación del cronista, siendo necesario diferenciar actitudes entabladas hacia el cuerpo de los chiriguanos de una misma *maloka* o de un *tëta* y la actitud hacia el cuerpo muerto de sus enemigos.<sup>41</sup> Un documento temprano registraba que los huesos de los difuntos enemigos guardaban relación con la reproducción del orden social en torno a la guerra ritual y al estatus, “principal riqueza [...] que tienen por hacienda y gran rescate entre ellos [son] las cabezas de los que han muerto en la guerra y éstas tienen en sus casas y sepulcros y son vasos preciados”.<sup>42</sup> Tal vez esto ayude a entender que una vez consumado el ataque a la misión, el padre José Pons pudo ver que del cuerpo de Lizardi faltaban algunos dedos menores de uno de los pies, así como el maxilar inferior. Un halo de ritualidad envolvió la muerte del misionero: al igual que a la virgen, después de retirarle los ornamentos y rasgarle la sotana, a Lizardi le “arrancaron” las manos.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Manuel Mingo de la Concepción, *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre chiriguanos*, 1981 [1791], t. I, pp. 113-114.

<sup>39</sup> Pedro Lozano, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, 1873, t. I, pp. 386-387.

<sup>40</sup> Un análisis sobre ello en Charlotte de Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 238 y ss.

<sup>41</sup> *Maloka* designa la reunión de algunas casas colectivas (entre tres y cinco) capaz de albergar a varias familias extensas (grupos de parentesco exógamos, incluyendo a parejas como parte de sus descendientes) que podían promediar entre 100 y 300 sujetos. Los chiriguanos poseían, al igual que los tupi-guaraní, dos niveles de agrupación territorial: uno local, *tëta* o pueblo y otro regional, *guará* o provincia; véase Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, p. 76.

<sup>42</sup> Citado por Thierry Saignes, *op. cit.*, 1990, p. 26.

<sup>43</sup> ACS, Carta Anua de la provincia del Paraguay, año 1735 a 1743 [trad. al español del padre Carlos Leonhardt], f. 360.



Wilde ha remarcado una tendencia por parte de los indígenas de tierras bajas a alternar iconofobia e iconofilia en relación con las imágenes figurativas por parte de los indígenas.<sup>44</sup> Esta predisposición ambigua a absorber elementos extraños ha sido interpretada por Viveiro de Castro, para los tupinambá, como la existencia de una religión que no podía existir fuera de una relación inmanente con la alteridad, una “incompletitud ontológica” donde “el interior y la identidad estaban jerárquicamente subordinados a la exterioridad y a la diferencia”.<sup>45</sup> Lo que los jesuitas describieron como un ensañamiento chiriguano sobre el cuerpo puede tener aquí otra explicación. Los estudios de Carlos Fausto han mostrado cómo los grupos tupí-guaraní durante el periodo de conquista española pudieron pensar la alteridad como plenamente suya apropiándose de elementos ajenos. Sugiere entonces que tal vez podamos ver en ese proceso un modo paradójico de memoria social.<sup>46</sup> Justamente, como sostiene Mary Douglas, el rito en este caso pudo funcionar enfocando la atención mediante la demarcación, avivando la memoria y eslabonando el presente con el pasado apropiado.<sup>47</sup>

Así, una opción explicativa para entender el impacto de la exposición pública de los restos de Lizardi y las posibles apropiaciones en el contexto de la guerra e intento de conversión de los chiriguanos es volver sobre el sentido que los indígenas pudieron atribuir a los restos de los enemigos y los hechiceros. En tal medida, los restos óseos como puente mediador entre las experiencias del pasado y el presente podrían guardar alguna relación con la memoria en torno a las formas de reproducción social a partir del sacrificio y la producción de cabezas trofeos o *sclap* y con los poderes que se creía poseían los chamanes y las potenciales formas de apropiarlo o neutralizarlo. Una referencia de 1741, sobre el contexto en que se produjo el alzamiento de 1735, arroja un poco de luz a nuestro argumento.

<sup>44</sup> Guillermo Wilde, “Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional”, en *Histoire de l’art et anthropologie*, 2009, parágrafo 2.

<sup>45</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 2002, p. 220.

<sup>46</sup> Carlos Fausto, “Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)”, en *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 11, núm. 2, 2005, p. 402. Guillermo Wilde, por su parte, ha llamado la atención sobre la posibilidad de entender a las imágenes y objetos rituales producidos en la interacción entre jesuitas e indígenas, como “índices” de nociones nativas vinculadas a la noción de persona; Guillermo Wilde, *op. cit.*, 2009, parágrafo 2.

<sup>47</sup> Mary Douglas, *op. cit.*, p. 90.

Lozano afirmaba que el cacique Angaypá, del pueblo principal del Tareyry, había confrontado al jesuita José Pons, compañero de Lizardi, diciendo que sabía que los religiosos eran “muy malos y grandes hechiceros, que con sus maleficios perderían sus maizales y acarrearían muchas plagas a sus pueblos [...] que con sus bujerías tirarían a ganar las mujeres para que le consiguiesen permiso de quedarse entre ellos”.<sup>48</sup> Igualmente, algunos chamanes sostenían que los terremotos de 1734 no eran otra cosa que la consecuencia del ingreso de jesuitas en los poblados.<sup>49</sup> Es conocido el enfrentamiento en 1756 en Guacaya, entre “una china o india soltera tenida por hechizera o bruja y deshacedora de hechizos” y fray Miguel Jerónimo de la Peña, a quien desafiaba a provocar la lluvia. De lograrlo, a cambio, la gente de Tarairi le permitiría al franciscano bautizar a sus párvulos.<sup>50</sup>

En su trabajo sobre los chiriguanos, Branislava Susnik estableció cuatro categorías de chamanes: los “dueños de la lluvia” (*ama-iyá*), los más respetados por los ava; los agoreros (*poro aboujá*); curanderos (*pañera*) y los descubridores de los maleficios (*purumotimbôha*).<sup>51</sup> Estas mínimas referencias nos posicionan en condición de conjeturar que el incidente de la Concepción se produjo como una instancia de apropiación de los poderes de Lizardi, posiblemente considerado un hechicero, con lo que el corte de sus manos y los de la Virgen de la Tariquea cobran mayor sentido.<sup>52</sup> Como fuere, lo que resulta evidente es que si los restos óseos de sus oponentes formaban para los chiriguanos parte del complejo de creencias que permitían hacer efectiva la apropiación de la alteridad, una mirada que sólo priorice el sentido cristiano de las reliquias resulta insuficiente, al anular la posibilidad de establecer las relaciones sociales por las que las mismas se encontraban atravesadas. ¿Qué sabemos de la producción y circulación de las reliquias de los misioneros considerados mártires y de los usos realizados por diferentes agentes? El apartado que sigue intenta arrojar algunas pistas sobre ello.

<sup>48</sup> Pedro Lozano, *op. cit.*, 1862 [1741], p. 120.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>50</sup> Branislava Susnik, *op. cit.*, p. 75; Diego Villar, *op. cit.*, p. 164.

<sup>51</sup> Branislava Susnik, *op. cit.*, p. 76.

<sup>52</sup> En etnografías contemporáneas, Villar sostiene que en la comunidad de Tuyunti existe una imagen de la virgen denominada *Ama-iyá*, “la dueña de la lluvia”, ubicada en la misma zona de residencia de un chamán especializado en invocar precipitaciones; Diego Villar, *op. cit.*, pp. 157-170.

## Reliquias y milagros

La provincia jesuítica del Paraguay registró entre 1612 y 1763 la cantidad de 37 religiosos considerados venerables, de los cuales 30 merecieron el epíteto de mártires. Si bien existió una enorme propaganda llevada a cabo por la compañía para postularlos como potenciales santos de la orden, no han quedado demasiados detalles del culto practicado en torno a ellos, salvo contadas excepciones.

Es preciso trazar aquí algunas distinciones de orden. Sabemos que la devoción a las reliquias en la España de los siglos XVI y XVII estuvo presente mucho antes de que las imágenes de santos ganaran relevancia.<sup>53</sup> Esas reliquias obedecían a dos tipos: las de los restos de los santos conservados en las parroquias y las de colecciones más grandes por lo general importadas de Roma. Las primeras podían ser de santos ya canonizados o de santos locales no oficiales.<sup>54</sup> En este último caso, o incluso en la provisión de santos “falsos” para las localidades que no contaban con uno, los jesuitas fueron partícipes activos.<sup>55</sup>

A partir de lo observado de la apertura de la caja con huesos de san Deodato y santa Victoria mártires, entre otros, extraídas del cementerio de Lucina en Roma y enviadas en 1714 al padre Francisco Burgés, rector del Colegio de Buenos Aires, sabemos que las reliquias oficiales enviadas desde otros puntos hacia la Provincia jesuítica del Paraguay podían ingresar por este enclave, donde se podían retener en su propia iglesia, destinar hacia otros puntos o exponer en pública veneración en iglesias u oratorios, pasando antes por un burocrático proceso de acreditación por parte de la Sagrada Congregación de Indulgencias y Santas Reliquias en Roma y la supervisión del obispo, el rector y un escribano público en Buenos Aires, que eran los encargados de romper los sellos para poder supervisar la legitimidad de la osamenta.<sup>56</sup> Por otro lado, no sólo los colegios funcionaron como

<sup>53</sup> William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, 1981, p. 157.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 170-171. La Compañía de Jesús fue la encargada de importar reliquias a España, Portugal y tierras conquistadas desde los países afectados por las guerras de religión. La internacionalidad de la orden y los lazos de parentesco existentes entre sus miembros y altos cargos del imperio ayudó en este proceso.

<sup>56</sup> AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial. 6-09-5: Compañía de Jesús, 1703-1722, Licencia para rezar a los SS. MM. Deodato y Victoria cuyas reliquias están en este Colegio de Buenos Aires, 6 ff. La caja de reliquias contenía dos piezas “insignes” que eran las pan-torrillas enteras de los mártires san Deodato y santa Victoria. Las piezas menores incluían

importadores, siendo también adquiridas por laicos que las encargaban a algún religioso cuando viajaba a Europa, donde la oferta de estos productos era más amplia.<sup>57</sup>

En las ciudades de frontera, las reliquias de los santos conformaron parte de los elementos puestos en juego en la ritualidad cotidiana de las Iglesias. En la del Colegio de la Compañía en la ciudad de Salta, por ejemplo, encontramos “dos cajoncitos de reliquias a los lados del sagrario y sobre dho sagrario una lámina de a tercia de la madre de Dios dentro de un tabernáculo de plata”, posiblemente traídas a la ciudad por los misioneros desde otros lugares.<sup>58</sup> Pero lo que interesa remarcar es que las reliquias se obtenían no solamente de las importaciones de la orden, sino también de una producción local que circulaba por el espacio de intervención religiosa de los misioneros.<sup>59</sup> Y en esa producción, las posibilidades que brindaban las misiones de frontera, como espacios productores de mártires de la orden, cobró particular relevancia coadyuvando a sacralizar un espacio misional cargado de conflictos. Dado el contexto de significaciones en que estas reliquias se generaban, podemos conjeturar que tenían un grado de mayor significación que reliquias traídas de otros espacios, tanto por la pertenencia local del santo, como por el contexto de violencia en que la santidad se gestaba.

---

parte de las cabezas de san Honorato y santa Emerita, parte de las mejillas de santa Generosa Mártir y huesos (sin identificar de qué tipo en el registro) de los mártires Claro, Valentino, Benedicto, Bonifacio, Abundancio, Prudencia, Ampliata, Fausta, Columba, Creencia y Pacífica. Por reliquias insignes se entendía, según el *Diccionario de la Sagrada Congregación de Ritos*, la cabeza, el brazo, la canilla o la parte del cuerpo en que un mártir padeció, con tal que estuviera entera y no sea demasiado pequeña. Debían considerarse también como tales las espinas de la corona de Cristo. Además de ello, debían estar legítimamente aprobadas por el obispo; Abate Falise *Diccionario de los decretos auténticos de la Sagrada Congregación de Ritos*, 1867, p. 428.

<sup>57</sup> Ejemplo de ello es el pedido que realizaba en 1735 don Francisco García de Huidobro al padre Juan Joseph Rico, entre otros bienes, de doce relicarios “con sus auténticas, todo esto sea vendito” que debería comprar en Italia; AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 6-9-7: Compañía de Jesús, 1735-1745. Súplica que hace al P. Juan Joseph Rico su Mayor Servidor Don Francisco García de Huidobro, 29 de agosto de 1735.

<sup>58</sup> AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 22.1.1, Temporalidades de Salta, Temporalidades Salta. Libro N° 2: Cuentas presentadas por Dn. Juan Bautista Sambona en esta Junta Municipal de la Ciudad de Salta, f. 2r.

<sup>59</sup> Para el uso de reliquias en diferentes misiones y ciudades de la Provincia del Paraguay, incluyendo la ciudad y la frontera de Tarija, véase IAP, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, años 1735-1743, Carta anua de la Provincia del Paraguay año de 1735 enviadas a Roma, pp. 21-30.

En este sentido, es oportuno señalar la preocupación de algunos vecinos y encomenderos que intervinieron en las entradas punitivas en busca de piezas indias por la posesión de alguna de estas reliquias y por la promoción de su fama de santidad. La participación de los marqueses de Tojo, con una amplia trayectoria en Tarija, es ilustrativa, no sólo solicitando reliquias sino promocionando la santidad de uno de los “venerables” de la ciudad de Salta, el jesuita Agustín de Castañares, de quien Juan Montenegro escribió en 1746 una *Breve noticia* de su vida y martirio a instancias de la marquesa doña Manuela Campero, esposa de don Alejo del Barranco y Martiarena.<sup>60</sup>

Los datos de que disponemos nos permiten sostener que, como en otros espacios de Nueva España, Brasil o el Oriente, se trató de una política de santidad en la cual los misioneros, cuya fama de rectitud era posible resaltar, pasaron a integrar un nutrido conjunto de religiosos considerados venerables que se promocionaron en cartas edificantes y tratados hagiográficos. Muerte política por excelencia, el martirio se difundió hagiográficamente narrando los pormenores de los espacios más inestables de la evangelización en América; muertos en suelo local, generaron reliquias de las que las crónicas jesuitas abundan en ejemplos. Mencionemos solamente dos casos. El primero es el de las reliquias del padre Lucas Caballero, muerto en la región de la Chiquitanía tras un enfrentamiento con indígenas puyzocas. Patricio Fernández nos informa que su cuerpo “fresco e incorrupto, sin despedir mal olor”, fue desmembrado por algunos soldados de Santa Cruz, los que se llevaron y presentaron las uñas, el rosario y una cruz al marqués de Tojo, quien “la apreció mucho como reliquia de un apóstol, que así le llamaba el marqués”.<sup>61</sup>

Otro caso significativo es el que menciona Pedro Andreu, en una carta de edificación escrita desde San Esteban de Miraflores, en el Chaco, en 1760. Por él sabemos que, tras la muerte del padre Pedro Artigas en 1758, su cuerpo fue depositado en el presbiterio, al lado del evangelio, desde donde se planeaba posteriormente desenterrarlo para trasladar las reliquias a la nueva iglesia que habría de terminarse y Artigas había dejado inconclusa, lo cual nos recuerda el valor consagradorio que estos restos poseían. Mientras se celebraban

<sup>60</sup> Juan Montenegro, *Breve noticia de las misiones apostólicas, trabajos, sudor, y sangre vertida en obsequio de la Fe, de el Venerable Padre Agustín Castañares, de la Compañía de Jesús...*, 1746, p. 7.

<sup>61</sup> Juan Patricio Fernández, *Relación historial de las misiones de indios chiquitos*, 1994 [1726], p. 163.

funerales paralelos, en el Real Presidio de San Fernando del Río del Valle “explicaron el alto concepto que habían formado de su mérito”, llevándose a cabo honras fúnebres “con gran aparato”. Desde allí, el comandante de partidarios don Agustín Niño Castellanos (1722-1807) solicitó el rosario del difunto, “por las grandes cosas que había oído de sus virtudes”. Andreu sostiene que, desde las estancias de la frontera —sin especificar cuáles—, varias personas solicitaron alguna reliquia de su cuerpo. La “fama de santidad” de Artigas podía rastrearse, según aseguraba su hagiógrafo, en la misma Charcas, donde el presidente don Juan Francisco de Pestaña lo llamaba “santo”.<sup>62</sup>

El caso que presentamos de Lizardi guarda relación con este culto a las reliquias, pero nos permite además advertir sus usos y puesta en valor por parte de algunos sujetos. Lozano dedica un apartado en su *Relación a los Favores que ha hecho el venerable Mártir*, recogiendo las declaraciones de algunos testigos sobre sus usos milagrosos. Éstas consistían en “una bolsita con varios restos, y entre ellos una carta del venerable Padre”.<sup>63</sup> La misma se hallaba en posesión de doña Francisca Ignacia de Iriarte y Valdivieso, quien la administraba en el tratamiento de partos complicados. La necesidad de Lozano de incluir en el testimonio las firmas de doña Francisca Ignacia y la de su marido don Juan Francisco de Martiarena del Barranco —dos miembros del poder local emparentados a Alejo Martiarena del Barranco, esposo de Manuela Micaela Ignacia Fernández Campero, segunda marquesa de Tojo—, es indicativa de la pretensión de desatar un posterior proceso ordinario de beatificación, donde estos testimonios cobrarían mayor importancia.<sup>64</sup> Pero lo interesante del caso es que si bien es en doña Francisca en quien recae la posesión de la

<sup>62</sup> Pedro Andreu, “Carta de edificación sobre la vida del V. Siervo de Dios el P. Pedro Antonio Artigas de la Compañía de Jesús, Misionero de los indios lules, isistines y tobas en la Provincia del Paraguay” [1760], en Guillermo Furlong, *Entre los lules de Tucumán*, 1941, p. 164.

<sup>63</sup> Vaughan sostiene que hacia una fecha tan tardía como 1902, un familiar de Lizardi, además de poseer un antiguo óleo del “venerable”, cuidaba de una punta de flecha en calidad de reliquia, única existente entre otras que se habían enviado en algún momento desde Tarija a Loyola, España; Kenelm Vaughan, *op. cit.*

<sup>64</sup> Juan Francisco Martiarena del Barranco aparece hacia 1739 residiendo en el paraje de La Angostura y desempeñándose como apoderado del marqués del Valle de Tojo en un pedido de toma de posesión de las tierras del Valle de San Miguel, cerro de Las Piedras y adyacencias a favor de los jesuitas de Tarija; AFT, M-160, Pedido por parte del padre Lucas Zavala de las tierras del Valle de San Miguel para asentar en ella misión, 1738, f. 12 vuelta.

reliquia, ésta tiene circulación entre otras mujeres no ya de la elite tarijeña, sino de grupos subalternos.

El registro de Lozano incluye cinco casos, todos de mujeres parurientas, el primero con la administración de un rosario como reliquia y los restantes con una carta del misionero resguardada en una caja de plata. La primera beneficiada es “una india que se hallaba muy apretada sin poder dar a luz [...] aunque se le habían aplicado reliquias de varios santos”. A ésta le seguirán Ana Lamas, “natural de La Angostura”, mujer de Dionisio Verano, Pascuala Vega, mujer de Joaquín Martiarena, Pascuala Casanova y Pascuala Mogollón. Entre los registros escribiría Lozano:

Ana Lamas, natural de la Angostura, mujer de Mauricio Verano, habiendo estado tres días en los dolores de parto [...] doña Francisca Ignacia de Iriarte y Valdivieso entregó a la madre de la doliente una bolsita con varias reliquias, y entre ellas una carta del Venerable Padre Julián de Lizardi [...] y luego que la dicha Ana Lamas recibió al cuello la bolsita con la carta, echo felizmente la criatura [...]

Pascuala Casanova, estando en dolores del parto sin poder parir, vinieron a pedir la bolsita de Reliquias con la carta del Venerable [...] cuya eficacia ya se había divulgado para semejantes cosas. Doña María Ignacia de Iriarte y Valdivieso, que entonces se hallaba con el padre Superior Antonio Betchon, le dijo dando la bolsita a la mujer que había venido por ella: “Padre Superior, V. P. verá presto un milagro del venerable *Julián*” [...] poco después volvieron la bolsita diciendo, que había sido lo mismo aplicarla a la dolencia, que echar esta criatura.<sup>65</sup>

Las citas nos interrogan sobre el poder que las reliquias conferían a sus poseedores y sobre la importancia de las mismas en las relaciones interétnicas. No es casual que la potestad sobre la reliquia recaera en los Martiarena del Barranco, habida cuenta de las relaciones que la familia mantenía con la Compañía. La fundación del colegio de los jesuitas en Tarija (con cien mil pesos de gastos en la construcción con un contorno de cuatro cuadras), la provisión de iglesia, casas, celdas, claustros, mil botijas de vino y los frutos de la viña de la Hacienda de La Angostura por ocho años a los padres de la Com-

<sup>65</sup> Pedro Lozano, *op. cit.*, 1862 [1741], pp. 184-186. El resaltado es mío.

pañía,<sup>66</sup> además del mantenimiento de misiones entre chiriguano y chiquitos, figuran entre los actos de acumulación de capital simbólico de los marqueses.<sup>67</sup>

La circulación de estas reliquias y la administración de su eficacia curativa por parte de sujetos no ordenados, pero con consentimiento de los religiosos, podían ubicarse así en un espacio de mixturas entre la religión prescripta y la religión practicada.<sup>68</sup> La posición de doña Francisca se encontraba precisamente entre el religioso franciscano al que refería la cita de Lozano montado en el púlpito advirtiendo sobre las prescripciones de Urbano VIII sobre la adjudicación del atributo de santidad a aquellos sujetos que no existían en las listas de beatos y la puesta en escena, al mismo tiempo, de una conjunción de oratoria y corporeidad que institúan ritualmente la santidad de Lizardi mucho antes de la aprobación de Roma. La presencia del Provincial de la Compañía mientras la vecina hacía uso de la reliquia aporta otro indicio sobre la autoridad concedida a estos mediadores. La pregunta es, sin embargo, ¿qué sucedía con estas reliquias una vez en poder de mujeres como la madre de Ana Lamas, una india como tantas otras a las que los jesuitas se referirán una y otra vez por lo precario de su conversión? ¿Es posible pensar estas situaciones como formas complejas de adaptación en resistencia, negociación o circularidad cultural?

Por lo pronto, no contamos con pistas acerca de la posibilidad de que, como sucedía con imágenes de santos y vírgenes que en la religión colonial hispanoamericana atraían a la población común,<sup>69</sup> las reliquias de este misionero hayan puesto en algún momento en

<sup>66</sup> La hacienda de La Angostura era una de las subunidades más importantes del Marquesado de Tojo. Su valor ascendía a 67 675 pesos en 1718. Tenía viñas, chacras, trigo, maíz, pasturas, etcétera. Se encontraba ubicada a nueve leguas de Tarija y de ella se desprendían otras estancias y chacras menores. En 1718 se contaban entre sus bienes 177 vacunos, 43 bueyes, 860 ovejas, 101 cabras, 71 caballos y seis mulas; Guillermo Madrazo, *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el Marquesado de Tojo, siglos XVII a XIX*, 1990, pp. 73, 76, 81 y 86.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 46-47.

<sup>68</sup> Resulta pertinente la noción de “zona de contacto” para referirse al espacio en que interactúan los restos del misionero. La misma sugiere espacio y tiempo de encuentro e interacción entre individuos, grupos, instituciones e ideas que empalman experiencias y límites indefinidos, en vez de dos islas entre las que se tiende un puente. En la “zona de contacto” estos individuos, grupos, instituciones ideas y productos se convierten en relaciones más que en cosas; William Taylor, “La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto”, en *Historia de América Latina, vol. 1, La época colonial*, 2000, p. 86.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 202.



entredicho la autoridad de los religiosos como mediadores autorizados, resultándonos más factible pensar en una práctica autorizada y legitimada por los mismos religiosos. El mismo hecho de que los testimonios fueran publicados en la *Relación* de Lozano, quien debió pasar las censuras habituales que sufrían los libros sobre esta materia, indica que no se trató de una práctica desautorizada. Pero, como bien sostiene Taylor, los religiosos no podían estar en todas partes ni controlar todos los medios mediante los cuales se manifestaba lo sagrado. Ni qué decir de la manipulación de las reliquias, habida cuenta que no era únicamente doña Francisca quien las administraba. Los términos “la dio”, “la entregó”, “le vinieron a pedir” y “volvieron la bolsita”, que leemos en las citas de Lozano, así parecen indicarlo.

En este punto cabe recordar que los milagros atribuidos a los misioneros eran considerados por la población indígena chiriguana como parte de la destreza chamánica mediante el uso del tupicho o amuleto.<sup>70</sup> ¿Pudo ser acaso la reliquia un tupicho deshacedor de hechizos vinculado al *purumotimbôha*, habida cuenta que la muerte entre los grupos chiriguanos era en todo momento, salvo en la guerra, provocada por un *mbaecuaa* o poseedor del tupicho? No podemos responder cabalmente esta pregunta, pero si bien las reliquias fueron introducidas y generadas por los jesuitas en su papel de mediadores oficiales, tanto a partir de la importación como de la producción local, éstas debieron circular en un entramado mucho más complejo, donde pudieron ser manipuladas por diferentes actores, lo que indica la posibilidad de significaciones diferenciadas. Esta característica ambigua en el uso de las reliquias era compartida y reforzada con otros objetos de mediación, donde las imágenes, la escritura y el elemento sonoro fueron puestos en acción por los misioneros en el proceso de construcción del espacio misional, planteando así alternativas a las vías tradicionales de promoción a la santidad más conocidas.

### **Estampas, vidas edificantes, villancicos y desagravios**

Si hasta ahora hemos centrado el análisis de la institución del santo en las prácticas de invención, traslado y consagración del cuerpo,

<sup>70</sup> Branislava Susnik, *op. cit.*, p. 75.

encontramos mayores detalles de las modalidades que adquirió esta construcción en una carta escrita por el padre Francisco Bautista a su compañero Joseph Martín desde Paraguay en 1743, que nos permite corroborar la promoción de la figura del misionero no ya a partir de la vía oficial de la carta de edificación destinada a las cortes de Madrid y Roma, que para ese entonces ya se había publicado en España en 1741,<sup>71</sup> sino a un nivel de circulación más acotado, que evidencia una producción hagiográfica e iconográfica en torno al religioso cargada de simbolismos en relación con el “bárbaro” chiriguano y la promoción de la figura del venerable como un mártir consagrado de la Compañía. Decía Bautista: “Torno a agradecer a VR.<sup>a</sup> sus estampas, q.<sup>e</sup> desde 27 de Agosto en q.<sup>e</sup> salió con su R.<sup>a</sup> el P.<sup>e</sup> Prov.<sup>1</sup> caminan con su R.<sup>a</sup> acompañadas de unos rosaritos de a 15 diezes [sic] curiosos &; y espero llevara el caxoncito a España el P. P.<sup>r</sup> G.<sup>1</sup> Jaime envíe también una estampa, q.<sup>e</sup> aquí me copio un pintor rosano, del P. Julián Lizardi, con un Villancico, q.<sup>e</sup> hize a su Martyrio, y despacho a VR.<sup>a</sup> porque es amigo de Musica”.<sup>72</sup>

Más adelante Bautista arrojaba detalles de la circulación de esta clase de imágenes y los signos del martirio representados en ellas:

Hize otro retrato, i estampa en medio pliego de papel francés grande p.<sup>a</sup> mi pero ayer me lo pidió el H.<sup>o</sup> P. q.es p.<sup>a</sup> despachar a su tierra, y se lo di. A más de la imagen del V. P. flechado, hize pintar a sus lados 6 indios flechándole y sobre su cabeza dos angeles con la guirnalda en una mano, y en la otra una palma, y flechas, y este epígrafe en medio. Veni corona berir. Abajo del S.<sup>to</sup> Martyr su letrero, y a la vuelta de su imagen la relación de su vida ab ortu, us q.<sup>e</sup> ad o casum. Quiero decir. Si VR.<sup>a</sup> tiene retrato del V. P.<sup>e</sup> le estimare, me le haga retratar con las adiciones dichas, si fuere factible en dos, o 3 medio pliegos de papel ordinario, como el de esta carta, o remesante.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> La carta de edificación sobre Lizardi fue entregada a la imprenta en Salamanca por el padre Diego de Garvia, nombrado procurador general de provincia en 1738, junto con el padre Juan José Rico. Además del texto sobre Lizardi, entregaba el memorial del padre Jaime de Aguilar “En defensa de las reducciones”, impreso que sólo se conoce a través de las referencias de otros cronistas; Javier Matienzo, Roberto Tomichá, Isabelle Combes y Carlos Page, *Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*, 2011, p. 164. Los dos textos, marcadamente apologeticos, evidencian la preocupación de la orden de reforzar su imagen en las cortes europeas.

<sup>72</sup> AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 9-6-7, Compañía de Jesús, 1735-1745, Carta del padre Francisco Bautista al padre Joseph Martin, 14 de setiembre de 1743, f. 1r.

<sup>73</sup> *Idem.*

El uso del papel ordinario para la confección de la estampa, intercambiada por otras cuya imagen desconocemos, indica una pretensión de circulación específica y un uso más personal que el de las imágenes de mártires que sabemos existía en las iglesias. Lo mismo vale para el escrito que la acompaña, pues a las ocasionales extensas cartas de edificación y tratados hagiográficos de los que tenemos noticias para la provincia, publicadas casi todas en España, suple en este caso una vida edificante breve al dorso de la imagen. Ello significó una modalidad enunciativa más acotada, de la que se esperaba una circulación local más amplia. Como sostiene Littau, la manera en que los agentes leen, incluso la experiencia de la lectura, dependen de las tecnologías utilizadas para registrar la palabra escrita.<sup>74</sup> En este caso, el enorme uso que los jesuitas hacían de la imprenta<sup>75</sup> se complementaba con la utilización más manuable de la escritura. Sin duda, el complemento entre la imagen y la escritura en el mismo soporte reforzaba el mensaje que trataba de transmitirse.

Sobre el villancico del martirio disponemos de menos detalles. Sabemos que estas piezas consistían en composiciones relativamente complejas, escritas frecuentemente por un maestro pero que incorporaron numerosos elementos de la cultura “popular”, al menos en relación con su repertorio, existiendo composiciones tanto en guaraní como en lengua chiquitana, sobre los que recayó, por otra parte, un fuerte control ejercido por los provinciales. Bernardo Illari ha señalado que se cantaban en ciertas fiestas como navidad, el *Corpus Christi*, algunas fiestas mariológicas y los santos del lugar —como los dedicados a san Ignacio, los Cuarenta Mártires y san José que el autor identifica para las misiones de Chiquitos—, aunque también durante la celebración de las misas.<sup>76</sup> El alcance que este tipo de soportes podía adquirir en las ceremonias era extenso, teniendo en cuenta que se ejecutaban en intervalos o después de la misa en las iglesias.

Los elementos iconográficos descritos en la carta de Bautista son los más detallados, aunque también la única referencia que tenemos de la imagen del martirio de Lizardi. En todo lo descrito, el

<sup>74</sup> Karen Littau, *Teorías de la lectura. Libros, cuerpos y bibliomanía*, 2008, p. 21.

<sup>75</sup> Antonio Rubial García, “Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables y siervos de Dios novohispanos”, en *Redial*, núms. 8-9, 1997-1998, pp. 43-52.

<sup>76</sup> Bernardo Illari, “Villancicos guaraníes y chiquitos: hispanidad, control y resistencia”, en Carlos Page (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, 2005, pp. 447-459.

pintor, bajo las indicaciones del jesuita, enfatizó en primer lugar los sujetos y los instrumentos del martirio. Como en otras imágenes de mártires que conocemos, encontramos en ella cierta tensión con algunas de las prescripciones por parte del canon religioso en lo tocante a cómo debían pintarse los santos.<sup>77</sup> En lo prescriptivo, las imágenes de mártires y santos fueron alentadas por el Concilio de Trento, pero sin dejar de estar en el ojo de la tormenta por parte del control eclesiástico. Urbano VIII, entre 1625 y 1640, había establecido que quedaba prohibido venerar restos o imágenes de santos no canonizados dentro de conventos e iglesias, la representación de imágenes de hombres con aureolas o rayos que demuestren signos de divinidad, la impresión de libros escritos por hombres y mujeres con fama de santidad o martirio, así como libros de otros que hicieran alusión a estos venerables sin aprobación del ordinario.<sup>78</sup>

La estampa que enviaba Bautista debió ser confeccionada en alguna de las misiones del Paraguay, donde los talleres alcanzaron cierto grado de desarrollo y el acceso a obras prescriptivas sobre pintura, que establecían la forma adecuada de pintar los santos, pudieron no haber presentado inconvenientes.<sup>79</sup> Si en los manuales europeos se recomendaban los efectos de la luz y la sombra para provocar un mayor “conocimiento” en el sujeto que observaba, y la necesidad de enfatizar el tormento, teniendo “bien conocida la forma, que tuvieron los instrumentos del Martirio”,<sup>80</sup> no todos los “venerables” podían ser pintados con tales características, como tampoco sus reliquias podían ser apresuradamente veneradas sin la aprobación de las autoridades eclesiásticas. Esto no pareció importar

<sup>77</sup> Fue habitual incluir en las cartas edificantes retratos de los mártires, incluso en el momento de su pasión. Para la región que nos interesa existen grabados correspondientes a los martirios de los padres Gaspar Osorio y Antonio Ripario, Pedro Artigas y el vicario de Jujuy Pedro Ortiz de Zárate, que sin ser jesuita fue apropiado hagiográficamente por la orden.

<sup>78</sup> Alexandre Cohello de la Rosa, *op. cit.*, pp. 627-649.

<sup>79</sup> Gabriela Siracusano, “Observaciones culturales sobre la dimensión material de las imágenes jesuíticas guaraní”, ponencia en el Coloquio Internacional Tradiciones Indígenas y Culturas Misionales en las Fronteras de la Sudamérica Colonial..., 2011. La misma autora ha relativizado la idea de que la manualística europea fuera desconocida dado el alto índice de analfabetismo de los dominios coloniales, pues los conocimientos de éstos bien podían transmitirse mediante la comunicación oral entre los pintores o a través de la lectura en voz alta; Gabriela Siracusano, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*, 2008, p. 156.

<sup>80</sup> Juan Interián de Ayala, *El pintor cristiano y erudito o tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas*, 1782, p. 60.

demasiado al autor o a Baupista, que actuó de comitente y quien indicaba las “adiciones” que debería llevar la imagen.

La riqueza de la estampa, según la descripción, radicaba en la representación del mártir y de los chiriguano mediante una oposición santo/infiel que conformaba lo central de la imagen. En un contexto en que la pintura era una de las herramientas más poderosas de la comunicación, capaz de crear determinados “modos de visualidad”,<sup>81</sup> los gestos corporales puestos en escena no eran desinteresados, manifestando una actitud moral capaz de dotar a la comunicación de una carnadura que aumentaba su significación.<sup>82</sup> En este sentido, la mortificación de la carne exaltada por el pintor y por el pedido de Baupista reivindicaba una idea comunitaria de la Compañía de Jesús del rechazo a la *vanitas*, rastreable ya en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio. La construcción de la imagen de los seis chiriguano flechándole y los dos ángeles coronando al misionero con la guirnalda y la palma del martirio, pudieron así consagrar una imagen de santidad en torno a Lizardi, independientemente de las cautelas que recomendaba el canon en relación a estos venerables, y otra de barbarie en torno a los chiriguano infieles.

Estos símbolos no sólo debían funcionar debido a su poder metafórico, sino en virtud de su lugar dentro del marco cultural de los enfrentamientos con los grupos de la frontera chiriguana en el periodo, respondiendo a estereotipos formados por una carga de convencionalismos visuales observables desde el siglo XVI en las representaciones sobre los indios americanos.<sup>83</sup> No obstante, el carácter sumamente estereotipador de la descripción de la imagen, las evidencias empíricas mencionadas más arriba la contraponen como una especie de artificio ordenador de una experiencia más ambigua, que no debe confundirse con las prácticas concretas desatadas en un espacio de interacción social como lo fue la frontera chiriguana. La estampa recogía la alusión al cuerpo martirizado y al ultraje cometido por los chiriguano, un *topos* central del discurso colonizador

<sup>81</sup> “Modos de visualidad refiere a los elementos históricos y culturales que intervinieron en el acto de ver y suponen selecciones y recortes de la masa de datos ópticos”. El concepto está “puesto en relación con las prácticas de acopio de conocimiento sobre el territorio sudamericano y con los mecanismos simbólicos y materiales de su dominio por medio de sus representaciones escritas e icónicas”; Marta Penhos, *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*, 2005, p. 15.

<sup>82</sup> David Le Bretón, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, 2009, p. 40.

<sup>83</sup> Marta Penhos, *op. cit.*, p. 85.

sobre los indios enemigos que afloró durante la sublevación general de 1727-1735, en que las referencias a la iconofobia alternada de iconofilia de los guerreros *kunumí* o *kereimba* que destruyeron las imágenes y asesinaron a Lizardi tomaron particular relevancia.<sup>84</sup> La estampa bien puede plantearse así en el contexto de una guerra simbólica de imágenes religiosas, donde la respuesta de los chiriguano fue siempre ambivalente, yendo de la asimilación de algunos objetos a la destrucción de otros.

Un hecho paralelo nos ayuda a comprenderlo. La *inventio* del cadáver de Lizardi coincidió con la recuperación de la imagen segmentada y asaetada de la Virgen de la Tariquea, recuperada por el español Manuel Barroso y que se trasladó posteriormente a su residencia desde el pajonal donde fue hallada y de ahí a la Ermita de San Roque, situada al entrar a la Villa de Tarija. Las señoras de la Villa se encargaron de adornar la imagen con “preciosísimas joyas cuya riquísima pedrería brillaba menos que el rostro de la santa imagen”. La virgen, en distintas advocaciones, estuvo presente desde las primeras incursiones de los jesuitas en el Paraguay, convirtiéndose, como la llamaba Ruiz de Montoya, en Nuestra Señora Conquistadora, símbolo de los triunfos misionales en diferentes espacios.<sup>85</sup> La alusión a los mártires de la compañía, por su parte, fue habitual en los escritos de la orden. No sorprende, entonces, el reparo de los cronistas en describir simultáneamente los rituales de recuperación de la imagen y el clima de efervescencia del momento tras el traslado de los huesos de Lizardi.

Así, desde la Ermita de San Roque, la virgen fue trasladada en procesión por las calles de Tarija, en compañía de la milicia “con festivas salvas muy repetidas”, para llegar el 24 de julio de 1735 a la iglesia de la Compañía, donde se celebraron honras durante cuarenta horas. Una carta anua de 1735 nos informa que luego de las exequias de Lizardi, “se había desahogado en algo” el sentimiento de catástrofe en los habitantes de la Villa, “pero todavía no quedaron satisfechos, porque se acordaron de aquella preciosa estatua de Nuestra Señora [...] pensando ellos que era su deber reparar las in-

<sup>84</sup> Kereimba, voz guaraní que designa “guerrero”, por lo general miembro de una cofradía guerrera; *kunumí* se refiere, por su parte, al guerrero joven o “muchacho”; Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, p. 320.

<sup>85</sup> Rogério Melo de Oliveira, *op. cit.*

jurias causadas”.<sup>86</sup> Lozano fue en este detalle más expeditivo: “De esta manera procuró la noble Villa de Tarija desagrar las injurias cometidas por los bárbaros contra la Reina de los Ángeles, y pocos días después salieron a campaña a reprimir y castigar al enemigo, yendo la milicia muy confiada en el celestial patrocinio de la mejor Belona María Santísima e invocando muy devotos el nombre del Venerable Mártir cuya sangre iban a vengar”.<sup>87</sup>

Estas entradas de desagravio, observadas en relación con otros espacios como la frontera salto-jujeña, como ha señalado Telma Chaile, permiten observar procesos de construcción social de representaciones que, a través de las figuras devocionales cristianas, justificaban el avance colonial sobre el espacio no conquistado, adjudicándoseles cierta eficacia como entidades protectoras.<sup>88</sup> A este tipo de entradas debemos agregar otra modalidad, que nos llega por una adición del 25 de setiembre de 1735 a un memorial del Provincial Jaime de Aguilar para el Colegio de Tarija, en el que observamos que los desagravios implicaban también misiones periódicas en conmemoración del ultraje. De este modo, el provincial disponía que para la Virgen de la Tariquea, que había sido “ultrajada, destrozada, y aun asaetada barbaram.<sup>te</sup> de los rebeldes chiriguanos”, se celebrasen anualmente, entre el 12 y el 17 de octubre, en la iglesia de la Compañía “sus desagravios con cinco días de misión”.<sup>89</sup>

Cuatro años más tarde, en un memorial del P. Antonio Machoni (1739) se mencionaban agradecimientos “de palabra y por escrito” del cabildo de la ciudad por “el fruto y fervor con que se celebraron el año pasado los desagravios de la Virgen de la Tariquea”,<sup>90</sup> por lo que se disponía que las mismas se repitiesen todos los años durante ocho días. La cita evidencia que la práctica venía sosteniéndose anualmente desde 1735.<sup>91</sup> Cabe preguntar, pensando en que si en la

<sup>86</sup> ACS, Carta Anua de la Provincia del Paraguay, año 1735 a 1743 [trad. al español del P. Carlos Leonhardt], f. 363 vta.

<sup>87</sup> Pedro Lozano, *op. cit.*, 1862 [1741], p. 154.

<sup>88</sup> Telma Chaile, *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la Colonia hasta principios del siglo XX*, 2011, pp. 64 y ss.

<sup>89</sup> AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 6-9-6, Jesuitas, 1723-1734, Memorial del P. Provincial Jaime de Aguilar al Colegio de Tarija. 10 de agosto de 1734, f. 2r.

<sup>90</sup> AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 6-9-7, Jesuitas, 1735-1745, Memorial del P. Antonio Machoni para el Colegio de Tarija. 14 de julio de 1739, f. 1r-1v; AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial. 6-9-7: Jesuitas, 1735-1745.

<sup>91</sup> En 1735, a pedido del maestro de campo don Juan de Echalar, vecino de Tarija, el cabildo de la Villa declaró a la Virgen de Tariquea “Patrona de las Armas catholicas de esta

modalidad punitiva del desagravio se aludía a una referencia conjunta a la virgen y al “venerable”, si se recordaba de igual manera en estas pláticas misionales también la muerte de Lizardi. Haya sido así o no, la estampa a que refiere el jesuita Bautista se enmarcaba en acciones más extensas destinadas a mantener “la memoria de los ultrajes”, como escribía Lozano al hacer referencia a la recuperación de la imagen de la Virgen.

## Consideraciones finales

Acercarnos a las prácticas rituales y representaciones frente a la santidad desde las instancias de institucionalización de las figuras de los llamados “venerables” y las prácticas rituales desplegadas en torno a ellos, nos permite penetrar en la vida religiosa de complejos fronterizos como el de San Bernardo de la Frontera de Tarija. Si el uso de imágenes y la devoción a los santos fue uno de los dispositivos centrales de dominación en los procesos de conquista y conversión sobre estos territorios, la veneración a los “santos” no canonizados pero que gozaron de un estatus privilegiado entre las figuras religiosas intercesoras, como el padre Julián de Lizardi, abre una puerta de indagación renovada sobre la que aún falta explorar. La documentación jesuítica y secular del periodo, aunque escueta, nos presenta un universo de representaciones sociales mixturadas, no carentes de conflictos y de prácticas rituales que nos permiten matizar los estereotipos construidos por el discurso edificante.

La santidad, en tanto construcción cultural, no estaba exenta de las asimetrías propias del espacio colonial, siendo promocionada por la Compañía con el apoyo de grupos de poder dentro del espacio de las ciudades de frontera con fuertes intereses sobre la conversión de los indígenas, como se observa en la iniciativa de los marqueses de Tojo al levantar memoria de esta clase de sucesos y en la posesión de sus reliquias. Pero esa promoción, o la más oficial emprendida por la misma orden con miras a Roma, no debe hacernos perder de vista que quienes podían creer en los poderes de las reliquias eran sujetos que poseían sus propias representaciones sobre lo religioso, lo que a veces los alejaba profundamente de las necesi-

---

dha front.ra contra los referidos varvaros”; AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 6-9-7, Compañía de Jesús, 1735-1745. f. 1 r.



dades de un proceso típico de canonización. En los márgenes de la información suministrada por los jesuitas, es posible preguntarnos por los significados en tensión que fueron moldeando las relaciones sociales entretejidas en un espacio que planteaba para los misioneros enormes dificultades. En este espacio, los objetos de mediación mediante los cuales la santidad trató de instituirse como vehículo de conversión, fueron la escritura, la oratoria, la música, las imágenes y las reliquias —fragmentos del cuerpo, vestiduras, objetos del venerable, armas del martirio—. Lo que resulta más significativo es que algunos de estos objetos culturales, que en principio fueron introducidos por los misioneros en los lugares donde incursionaban, pudieron ser manipulados no solamente por ellos, sino por un repertorio de mediadores mucho más amplio y heterogéneo.

De esta manera, el proceso de transfiguración hagiográfica del misionero martirizado comenzaba con la recuperación del cuerpo y los recorridos procesionales (*inventio* y *traslatio*) y la construcción de una memoria edificante a partir de los relatos hagiográficos y la producción y circulación de imágenes y otros dispositivos representacionales sobre el martirio. Pero la santidad estuvo lejos de gestarse únicamente a la luz de las propuestas edificantes jesuíticas, pues los sujetos que manipulaban los objetos revestidos de la santidad del venerable poseían sus propias categorías en torno a lo sagrado, lo que consecuentemente podía mutar cualquier contenido en términos locales.

Después de 1740, los rastros sobre la venerabilidad de Lizardi desaparecen de nuestros registros. Sólo unas décadas más tarde, en 1778, cuando florezca en la documentación las denuncias sobre los *tumpa*, esos hombres-Dios prácticamente desconocidos que comenzarán a levantar a los chiriguano en contra del dominio colonial, un comerciante proveniente de Sauces nos pondrá sobre aviso de la efectividad de la creencia en la santidad de los misioneros y en las posibilidades de apropiar sus poderes milagrosos, al declarar que en el camino hacia Tarija algunos líderes chiriguano seguidores del *tumpa de Caiza* habían intentado impedir su paso, diciendo que “todos sus habitantes estaban transformados en piedra”.<sup>92</sup> Otra declaración, esta vez de un informante militar, sostenía que por el Paraguay había ingresado un hombre anciano de nación desconocida, de aspecto

<sup>92</sup> “Tumpa contra mburuvicha”, citado en Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, p. 130. El resaltado es nuestro.

español, “que viste sobre las ropas menores una túnica blanca a manera de alba, un sombrero negro, bordón y breviario; y *no falta quien diga que es jesuita* [...]”.<sup>93</sup> Claro que para entonces los ignacianos habían sido ya expulsados, y la santidad de los *tumpa* blandía sus propias reivindicaciones sobre los derechos chiriguano en un entorno todavía convulsivo.

## Bibliografía

- Andreu, Pedro, “Carta de edificación sobre la vida del V. Siervo de Dios el P. Pedro Antonio Artigas de la Compañía de Jesús...”, en Guillermo Furlong, *Entre los lules de Tucumán*, Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo, 1941.
- Bourdieu, Pierre, “Los ritos como actos de institución”, en J. Pitt-Rivers y J.G. Peristiany (eds.), *Honor y gracia*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, pp. 111-123.
- Bridikhina, Eugenia, *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*, Lima, Plural-IFEA, 2007.
- Bruner, Jerome, *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Castelnau-L’Estoile, Charlotte de, “Compartir las reliquias. Indios tupíes y jesuitas frente a los huesos de un misionero chamán en el Brasil de inicios del siglo XVII”, en Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, SB, 2011, pp. 251-272.
- Chaile, Telma, *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la Colonia hasta principios del siglo XX*, Salta, Fundación Capacitar del NOA, 2011.
- Charlevoix, Pierre François-Xavier de, *Historia del Paraguay* (con anotaciones y correcciones latinas del P. Muriel, trad. al castellano por el P. Pablo Hernández), Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, t. VI, 1916 [1757].
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marín*, Buenos Aires, Manantial, 2006.
- , “Educación e historia”, en *Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogo e intervenciones*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 121-135.

<sup>93</sup> *Idem.*

- Christian, William, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1981.
- Coello de la Rosa, Alexandre, "Agencias políticas y políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)", en *Hispania Sacra*, núm. 57, 2005, pp. 627-649.
- Davín, Diego, *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las Misiones extranjerías, y de Levante, por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1756, t. XIV.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- Fabre, Pierre Antoine, "Reliquias romanas en México: historia de una migración", en Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, SB, 2011, pp. 207-224.
- Falise, Abate, *Diccionario de los decretos auténticos de la Sagrada Congregación de Ritos* (trad. al castellano de la última edición latina de 1860 por D. León Carbonero y Sol, con licencia del Emmo. Cardenal Arzobispo de Sevilla. Segunda edición), Sevilla, 1867.
- Fausto, Carlos, "Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)", en *Mana. Estudos de Antropología Social*, vol. 11, núm. 2, Río de Janeiro, 2005, pp. 385-428.
- Fernández, Juan Patricio, *Relación historial de las misiones de indios chiquitos*, Jujuy, CEIC, 1994 [1726].
- Freedberg, David, *El poder de las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 2009.
- Furlong, Guillermo, *Entre los lules de Tucumán*, Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo, 1941.
- Hampe Martínez, Teodoro, "Los testigos de Santa Rosa. (Una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial)", en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 23, Madrid, 1997, pp. 113-136.
- Illari, Bernardo, "Villancicos guaraníes y chiquitos: hispanidad, control y resistencia", en Carlos Page (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba/Ministerio de Educación/Secretaría para la Tecnología, la Ciencia y la Innovación Productiva, 2005, pp. 447-459.
- Interián de Ayala, Juan, *El pintor cristiano y erudito o tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas* (trad. al castellano del presbítero Luis Durán y de Bastero), Madrid, Joaquín Ibarra, impresor de Cámara, 1782.
- Le Bretón, David, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

- Lozano, Pedro, *Relación de la vida y virtudes del venerable mártir P. Julián de Lizardi de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, Madrid, Imprenta de Vicente y Lavajos, 1862 [1741].
- , *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* (ilustrada con noticias del autor y con notas y suplementos por Andrés Lamas), Buenos Aires, Imprenta Popular, 1873, t. I.
- Littau, Karen, *Teorías de la lectura. Libros, cuerpos y bibliomanía*, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- Madrazo, Guillermo, *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el Marquesado de Tojo, siglos XVII a XIX*, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1990.
- Marín, Louis, “Representación, poder, imagen”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, núm. 13, 2009, pp. 135-153.
- Matienzo, Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combes y Carlos Page, *Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*, Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología/UCN/Itinerarios, 2011.
- Melo de Oliveira, P. Rogério, “O encontro entre os guarani e o glorioso martírio do venerável padre Roque González nas terras de Ñezú”, tesis de doctorado en historia, 2010, repositorio digital de la Universidad de Río Grande do Sul, en línea [<http://lume.ufrgs.br/handle/10183/21462>].
- Mingo de la Concepción, Manuel, *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre chiriguano*, Tarija, Universidad Boliviana Juan Manuel Saracho, 1981 [1791], t. I.
- Montenegro, Juan, *Breve noticia de las misiones apostólicas, trabajos, sudor, y sangre vertida en obsequio de la Fe, de el Venerable Padre Agustín Castañares, de la Compañía de Jesús, insigne misionero de la Provincia del Paraguay, en las Misiones de Chiquitos, Zamucos, y últimamente en la Mision de los infieles Mataguayos*, Madrid, Manuel Fernández, Impresor del Supremo Consejo de la Inquisición, 1746.
- Oliveto, Guillermina, “Chiriguano: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino”, en *Memoria Americana*, núm. 18, vol. I, 2010, pp. 43-69.
- Penhos, Marta, *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Pomian, Krzysztof, “Para una historia de los semióforos”, en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE, 2001.

- \_\_\_\_\_, "Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables y siervos de Dios novohispanos", en *Redial*, núms. 8-9, París, 1997-1998, pp. 43-52.
- Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento* (trad. al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala), Madrid, Imprenta Real, 1785.
- Saignes, Thierry, *Ava y Karai. Ensayo sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz, Hisbol, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Historia del pueblo chiriguano* (comp., introd. y notas de Isabelle Combés), La Paz, IFEA, 2007.
- Santamaría, Daniel, "Resistencia anticolonial y movimientos mesiánicos entre los chiriguanos del siglo XVIII", en *Anuario del IEHS*, núm. 13, 1988, pp. 169-198.
- Sidorova, Ksenia, "Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales", en *Revista Alteridades*, núm. 20, 2000, pp. 93-103.
- Siracusano, Gabriela, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 156.
- \_\_\_\_\_, "Observaciones culturales sobre la dimensión material de las imágenes jesuíticas guaraní", ponencia en el Coloquio internacional Tradiciones Indígenas y Culturas Misionales en las Fronteras de la Sudamérica Colonial. Hacia una perspectiva comparativa, Buenos Aires, Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad de San Martín, 16-17 de agosto de 2011.
- Susnik, Branislava, *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, Asunción del Paraguay, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1968.
- Taylor, William, "La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto", en *Historia de América Latina, vol. 1, La época colonial*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2000.
- Thompson, Edward, "Historia y antropología", en *Agenda para una historia radical*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 15-43.
- Torre Londoño, Fernando, "El límite de la misión: la muerte de los misionarios por los indios", en *XV Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina* (actas en CD), Santiago de Chile, 2009.
- Turner, Victor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- Usabiaga Urkola, Juan José, "Presencia postmortem de los santos relacionada con sus propias reliquias en la pintura bajomedieval", en *Ars. Revista del Departamento de Historia del Arte y Música de la Universidad del País Vasco*, núm. 1, 2011, pp. 186-197.

- Vaughan, Kenelm, *Descubrimiento de los restos del Venerable P. Julián de Lizardi (de la Compañía de Jesús) y su traslación de Tarija a Buenos Aires*, Barcelona, Librería de Subirana, 1902.
- Villar, Diego, "Religiones omnívoras: el chamanismo chané y las relaciones interétnicas", en *Anthropologica*, núm. 25, 2007, pp. 157-170.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002.
- Wilde, Guillermo, "Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional", en *Histoire de l'art et anthropologie*, París, INHA/Musée du Quai Branly (Les actes), 2009, parágrafo 2, en línea [<http://actes-branly.revues.org/316>].
- , "Objetos, personas y alteridad en el espacio misional", en Ronaldo Colvero y Rodrigo Maurer (orgs.), *Missões em mosaico. Da interpretação à prática: um conjunto de experiências*, Porto Alegre, FaithLtda, 2011, pp. 15-26.
- Wunenburger, Jean-Jacques, "El espíritu de los lugares: la poética imaginaria del paisaje", en *Antropología del imaginario*, Buenos Aires, Del Sol, 2008.