

ECONOMÍA Y RELIGIÓN: HACIA UNA TECNOLOGÍA DE HIPER-EFICIENTISMO ECONÓMICO EN EL GOBIERNO DE LAS MISIONES JESUÍTICO-GUARANÍES

Edgar Zavala-Pelayo¹
El Colegio de México

Resumen: Desde un enfoque foucaultiano-agambeniano, el texto analiza el plano económico de las misiones jesuítico-guaraníes en Sudamérica. Se explora el despliegue de una compleja *tecnología de hiper-eficientismo económico* que, independientemente de su éxito o fracaso financiero, (co-) gobernó las misiones guaraníes. A través de una metodología genealógica, se sugiere que dicha tecnología de gobierno funcionaba no solo gracias a las reglas administrativas jesuitas de eficiencia operativa ya descritas por la literatura, sino también con base en lógicas (cripto-)económicas emanadas allende de las misiones, técnicas ajustadas a las realidades misionales y un espectro de resistencias indígenas, todos elementos en constante ajuste y tensión. El análisis se ofrece como contribución para los estudios sobre la historia económica de las misiones, los estudios sobre gubernamentalidad desde América Latina y para los debates sobre las continuidades y discontinuidades entre la historia religiosa del Sur de América y las actuales dimensiones socio-políticas y económicas de dicha región.

Palabras clave: Economía y religión; Gubernamentalidad; Misiones jesuítico-guaraníes; Tecnología de gobierno; Teología económica

Introducción

Puede afirmarse que ningún conjunto de misiones o reducciones en la América Latina colonial ha llamado más la atención de autores e investigadores que las llamadas misiones jesuítico-guaraníes, localizadas en lo que hoy corresponde a los territorios de Paraguay, el norte de Argentina, el sur de Brasil y lo que fue en su momento el norte de Uruguay, antes de las disputas político-territoriales que dicho país libró a lo largo del siglo XIX. Estas misiones fueron fundadas, y en ocasiones desmanteladas y re-fundadas, por la Compañía de Jesús desde las primeras décadas del siglo XVII y vieron su ocaso gradual a partir de la expulsión de los

jesuitas de los territorios de la corona española en 1767. Compuestas en realidad por diferentes grupos étnicos con mayor o menor grado de organización interna (Wilde, 2009), estas misiones fueron, casi desde su fundación, objeto de estudio por parte de los mismos misioneros jesuitas (Ruiz de Montoya, 1639; Charlevoix, 1769, por citar algunos) y autores ignacianos posteriores (Acosta, 1920; Furlong, 1933; Pastells, 1912), quienes produjeron una literatura metódica pero ciertamente apologética. Investigadores no religiosos a lo largo del siglo XX también abordaron la historia de las misiones, tanto desde posturas reprobatorias (Garay, 1921) como desde perspectivas empáticas y nacionalistas (Ferres, 1975; Porto, 1954). La literatura más reciente sobre las misiones incluye tanto trabajos de corte historiográfico (Levinton, 2005; Maeder, 2013; Neumann, 1995; Quevedo, 1994, por citar algunos) como lecturas sociológicas o antropológicas informadas por enfoques teóricos particulares (Ruidrejo, 2015, 2017; Wilde, 2009), como es el caso del presente texto.

Una parte de la literatura relativamente reciente ha enfocado la mirada en la dimensión económica de las misiones jesuítico-guaraníes. Generalmente desde una perspectiva historiográfica, el análisis de la dimensión económica de las misiones inicia desde la literatura jesuita apologética. El jesuita Hernández (1913), por ejemplo, hace una descripción objetivista y etnocéntrica de los grupos indígenas en las misiones, sus costumbres y organización comunitaria, y posteriormente aborda el régimen tributario y las actividades agrícolas, ganaderas, industriales-artesanales y comerciales que se llevaban a cabo en las misiones a partir del trabajo indígena y la supervisión de los jesuitas. En su obra clásica, el historiador sueco Mörner (1953) presenta, con una mirada transatlántica y objetivista, una cronología de las vicisitudes políticas de la corona española, sus políticas tributarias, sistema de encomiendas y las correspondientes actividades económicas en las misiones y en los colegios jesuitas circundantes, desde su fundación hasta el año de 1700. Desde una perspectiva funcionalista, Popescu (1952) analiza el “sistema económico” de las misiones y clasifica a éste como un sistema basado en las empresas de tipo privada-familiar y pública-colectiva, principios de auto-sustento, tradición, solidarismo, y técnicas de producción estacionarias y organicistas (Popescu, 1952: 118). Haciendo énfasis en la agencia de la población indígena, Sarreal (2014) analiza la estructura socio-económica de las misiones, su auge económico durante las administraciones de

los jesuitas en el siglo XVIII y su declive a partir de la expulsión de los ignacianos y el traspaso de la administración misional a manos de las autoridades civiles. Por su parte, Cushner (1982, 1983) no aborda la dimensión económica de las misiones guaraníes sino el plano económico de una institución en parte vinculada a dichas misiones: las haciendas jesuitas del sur de América. En su primera obra Cushner analiza las haciendas jesuitas en la región de Quito en el actual Ecuador y argumenta que ciertos rasgos del capitalismo agrario que se desarrolló durante el periodo colonial en América Latina pueden observarse en dichas haciendas, como por ejemplo, la práctica de la re-inversión de ganancias, sobre todo en recursos materiales para la agricultura en las haciendas y la innovación, dirigida no a los medios de producción agrícola sino a procesos administrativos tales como la centralización de los procesos de compras, o el aseguramiento de cadenas de distribución en regiones aledañas (Cushner, 1982: 175-178). En su segunda obra, Cushner estudia haciendas geográficamente más cercanas a las misiones guaraníes: las ubicadas en la región de Tucumán al norte de Argentina. De acuerdo a este autor dichas haciendas tenían una productividad considerable, la cual no obedecía a su tamaño comparativamente significativo sino a la “eficiencia [...] de sus operaciones”² (Cushner, 1983: 157; cf. Sarreal, 2014). Entre los factores que abonaban a esa productividad eficiente se encontraban la localización de las haciendas, usualmente junto a rutas que conectaban tanto a proveedores como mercados locales; la administración vertical de las haciendas que permitía metodologías de trabajo estandarizadas; y el relativo desdén que aparentemente los administradores jesuitas, criados en entornos urbanos de Europa o América, tenían hacia la hacienda y su contexto rural, desdén que a su vez permitía la administración objetivista de la hacienda en tanto mera fuente de ingreso y no una empresa personal o familiar.

En las secciones siguientes analizo la dimensión económica de las misiones jesuítico-guaraníes, pero a diferencia de los trabajos citados anteriormente, no discuto las actividades económicas de las misiones desde un enfoque cronológico-institucionalista que resuelva discusiones sobre el fracaso o éxito económico de las mismas; tampoco desde una perspectiva funcionalista interesada en clasificar las actividades económicas misionales. El análisis que se presenta en este texto se alimenta sin duda de las contribuciones de historiadores económicos como los

citados anteriormente, pero concibe el plano económico de las misiones desde un enfoque de gubernamentalidad foucaultiana-agambeniana, es decir como un ensamblaje complejo de fuerzas materiales y discursivas de corte económico y cripto-económico en constante flujo y tensión, dentro y fuera de las propias misiones. Desde esta perspectiva teórico-analítica se analiza un conjunto amplio de materiales documentales y a través de ellos se explora cómo las reglas y mecanismos de “eficiencia” ya estudiados en las empresas jesuitas en América Latina, pueden considerarse como sólo una de las partes de una compleja *tecnología de hiper-eficientismo económico*, la cual estaba constituida tanto por una racionalidad eficientista y efectivista, que emanaba desde los cuarteles de la Compañía de Jesús allende de las misiones y atravesaba el nivel de las subjetividades ignacianas, así como por regímenes fluctuantes de prácticas misionales y un espectro diverso de resistencias indígenas.

Para iniciar, la sección siguiente resume el enfoque teórico de la investigación. Se prosigue con una descripción breve de las pautas metodológicas que se siguieron para el análisis genealógico del material documental y el tipo de fuentes consultadas. Después se procede con la parte empírica: un análisis de la base epistémico-discursiva de corte eficientista y efectivista que la tecnología mencionada desplegaba desde los cuarteles de la Compañía de Jesús; un análisis de los postulados, normatividades y las técnicas de gobierno económico desplegadas dentro y a lo largo de las misiones; y, finalmente, un análisis de las resistencias indígenas que acompañaban y problematizaban el despliegue de la tecnología y sus elementos discursivos y operativos.³ Las conclusiones del texto subrayan la amplitud analítica de la perspectiva foucaultiana-agambeniana y sugieren una serie de objetivos de investigación promisorios para futuros análisis con enfoque de gubernamentalidad. Las últimas líneas del texto sugieren la relevancia de este tipo de perspectivas teórico-analíticas para entender el vínculo sustancial y estructurante entre lo religioso y los planos económicos en la historia colonial de América del Sur – y las posibles continuidades y discontinuidades de dicho vínculo en las sociedades actuales de esta compleja región latinoamericana. Esta conexión sustancial y estructurante entre lo religioso y lo económico se introduce teóricamente a continuación.

Gubernamentalidad y teología económica

Aunque Foucault no fue el primero en observar una relación sustancial entre los campos religioso y político-gubernamental,⁴ fue él quien dedicó parte de su obra tanto para explorar la existencia de dicha relación sustancial como para proponer una perspectiva teórico-analítica particular y una metodología que guía desde lo general la exploración del vínculo sustancial entre religiones y el plano gubernamental. Después de analizar la construcción social de la (sin)razón (Foucault, 1988), los discursos y las epistemes (Foucault, 1972), y técnicas e instituciones disciplinarias (Foucault, 1995), Foucault se concentró por un periodo en el estudio de la gubernamentalidad. En tanto concepto, la gubernamentalidad busca representar los complejos “ensambles” de procedimientos, cálculos, tácticas – generalmente condensados tanto en una racionalidad de “política económica” como en una serie de “aparatos” de gobierno – por medio de los cuales se gobierna una población en un contexto específico (Foucault, 2007: 108; ver también Saar, 2011). Pero la gubernamentalidad también es una perspectiva teórico-analítica. Bajo esta perspectiva, el Estado como aquella “abstracción mitificada” (Foucault, 2007: 109) deja de tener primacía. Los puntos focales de análisis se desplazan hacia fuera del Estado. La mirada se pone no en la institución sino en las “redes” de juegos y racionalidades, dentro y fuera del campo político, que sustentan aquella; no en las funciones ideales del Estado, sino en “la economía general de poder” (Foucault, 2007: 117) en donde las lógicas y aparatos estatales han operado; no en los objetivos últimos que se espera el Estado satisfaga, sino en el campo fluctuante de epistemologías a partir de las cuales se han construido esos objetivos. El objetivo es hacer un análisis meta-institucional que explore al Estado en términos de relaciones de poder codificadas en múltiples “tecnologías” (Foucault, 2007: 118) de poder, es decir, múltiples regímenes de prácticas o técnicas y discursos o lógicas. Es al desplegar esta perspectiva meta-institucional que el análisis de la gubernamentalidad se desplaza hacia el campo religioso, entre otros.

Dentro de la dimensión religiosa Foucault (2007, 2011) observa una tecnología de gobierno clave para el surgimiento de la gubernamentalidad moderna: el pastoralismo o poder pastoral. El modelo pastoral de gobierno sería debatido desde la época griega clásica, pero se consolidaría con el cristianismo romano en la figura del pastor que gobierna ovejas para

salvarlas. De acuerdo a Foucault, este pastoralismo de naturaleza salvífica instauró profunda y extensivamente principios de gobierno en cierto sentido innovadores, tales como el principio de “responsabilidad analítica”, el cual obliga a quien gobierna – el pastor – a dar cuenta de cada una de sus ovejas y saber cada uno de sus actos (Foucault, 2007: 169-170); o el principio del gobierno simultáneo no sólo del conjunto total de individuos sino de cada uno de los individuos y sus pecados “secretos” y “públicos” (Foucault, 2011: 238). Este y otros principios pastorales, sin embargo, se disolverían en el siglo XVII y darían paso a un “arte” de gobierno dirigido por la racionalidad de “principios naturales” (Foucault, 2007: 236-238) y lo que en general serían las primeras políticas económicas que como tales surgen en las sociedades ilustradas y post-ilustradas en Europa. Sin embargo, para otros autores inspirados por Foucault el vínculo de lo religioso y lo político-gubernamental no sólo continuó aún después del siglo XVII sino que además se manifestaría en áreas de gobierno aparentemente seculares.

Partiendo de las afirmaciones de Foucault y Schmitt, entre otros, Agamben (2011) ha propuesto más recientemente una relación genealógica entre teología cristiana y gobierno económico. Esta propuesta de Agamben es parte del último volumen en su serie *Homo Sacer* y contra-argumenta las afirmaciones de Foucault acerca de que el surgimiento de una racionalidad político-económica se observa a partir del siglo XVII ilustrado. Para Agamben la genealogía de la racionalidad de gobierno económico puede rastrearse más atrás en el tiempo, hasta la noción de la administración doméstica (*oikos*) como un “paradigma” administrativo (Agamben, 2011: 18) en el pensamiento griego clásico. Esta noción pasaría a formar parte de la teología cristiana paulina, primero convencionalmente como paradigma administrativo en la “economía de los misterios” de Dios, y más tarde como un paradigma (cripto-)económico de fondo en la propuesta constantiniana de la Trinidad y la idea asociada de que el Hijo de Dios es en realidad tan anárquico y misterioso como el Padre. Como paradigma económico, esta *oikonomia* divina permite entonces conciliar la idea de un Dios Padre triunfo y “anárquico” (Agamben, 2011: 55) que no se involucra en el gobierno del mundo terrenal, con la idea de un Dios Hijo igualmente anárquico quien, junto con la providencia divina representada por el Espíritu Santo, deben dirigir y en cierto sentido asignar, organizar y/o distribuir los sucesos del mundo terrenal para la salvación de los

individuos. De acuerdo con Agamben (2011: 66), la teología cristiana así formulada no es una teología político-estatal en términos schmittianos, sino una teología “económico-administrativa”. Así, el Estado moderno y las democracias contemporáneas serían depositarios del paradigma providencial dual trinitario y su carga “económico-gubernamental” (Agamben, 2011: 143; cf. Toscano, 2011).

Independientemente de la posible relación que habría entre gobiernos en sociedades (occidentales) contemporáneas y el paradigma (cripto-)económico en la teología cristiana, es esta relación sustancial y estructurante entre religión y economía la que las secciones siguientes abordan, tomando como caso empírico las misiones jesuítico-guaraníes.

Notas metodológicas

La metodología originalmente empleada para analizar gubernamentalidades es la genealogía. Como apunta Dean (2010: 54; ver también Castro-Gómez, 2011: 237-47) y el propio Foucault (1977), la investigación genealógica puede remontarse a la genealogía nietzscheana y a su escepticismo sobre posturas que insisten en buscar “la esencia exacta de las cosas” y en consecuencia asumen la existencia de “formas inmóviles independientes del mundo externo de las contingencias” (Foucault, 1977: 142). La genealogía corresponde a una perspectiva que es crítica tanto de los discursos ilustracionistas sobre el progreso inminente (o demorado), como de las críticas post-modernistas nihilistas que observan en las sociedades contemporáneas únicamente “vacíos, superficialidades [y] fragmentaciones” (Dean, 2010: 55). La aproximación genealógica equivale a un ejercicio de medida y escepticismo intelectual que tiene como fin el “diagnóstico” de realidades a través de una mirada particularmente minuciosa sobre las fuerzas, eventos (Foucault, 1977) y resistencias (Chrulew, 2014) contingentes y no contingentes del pasado, para comprender tanto continuidades como discontinuidades, oscilaciones y/o reveses (Foucault, 1977: 151-153, 160-162; Dean, 2010: 56-57) en los tiempos presentes. En términos generales, el material con el que el genealogista trabaja comprende tanto aquel que contiene conocimientos oficiales o “eruditos” como aquel que incluye “memorias locales” (Foucault, 1980: 83; ver también Castro-Gómez, 2011: 245-247) o conocimientos periféricos, incluyendo conocimientos calificados

de alguna forma como “inadecuados” o “insuficientemente elaborados” (Foucault, 1994: 41).

Con las intenciones mencionadas y el criterio operacional anterior, en esta investigación se analizaron tres tipos de material documental: textos considerados medulares para la Compañía de Jesús y las misiones – por ejemplo los “Ejercicios Espirituales” de Loyola, las “Constituciones” de la Compañía y las normativas oficiales en las misiones; documentos de carácter más periférico sobre la orden y las misiones – como la breve “Deliberación sobre la pobreza” de Loyola y documentos que contienen algunas voces de caciques indígenas en las misiones; y materiales de naturaleza aparentemente inadecuada – como el reporte parcial sobre las misiones que escribió el corregidor del Potosí Inglés y Gortari. Para incrementar en lo posible la multiplicidad de voces en estos materiales, las fuentes de donde se obtuvieron los textos en cuestión comprendieron tanto volúmenes y compendios de autores religiosos (Furlong, 1953; Hernández, 1913; Iparraguirre, 1963) como de no religiosos (*Academia Nacional...*, 1990; Lienhard, 1992; Vianna, 1970). Sobre estos textos diversos se efectuaron análisis etápicos: el primer análisis correspondió a una lectura literal del material y el segundo a una lectura interpretativa (Mason, 2002). Siguiendo la pauta de Dean (2010: 30-33; Foucault, 2007) sobre la gubernamentalidad como “regímenes de prácticas” y como “formas de conocimientos”, la tercera etapa de análisis se centró en la búsqueda de patrones de prácticas (o *técnicas*) y patrones de discursos (o *lógicas*) explícita o implícitamente (Agamben, 2011) relacionados al campo económico tanto de la Compañía en lo general como de las misiones en particular. Los componentes de la compleja *tecno-logía* de gobierno económico que puede inferirse a partir de ambos tipos de patrones se detallan a continuación.

Lógicas (cripto-)económicas en la Compañía de Jesús

Una de las lógicas económicas más obvias que orientaban las labores evangelizadoras de la orden jesuita, y la empresa colonial en lo general, era un expansionismo de carácter material-institucional. A pesar de su voto de pobreza (Loyola en Iparraguirre, 1963: 297-299), las “Constituciones” de la Compañía de Jesús, por ejemplo, ordenaban administrar los colegios jesuitas con el fin no sólo de “defender y conservar las possessiones y rentas” sino también de procurar “la sustentación y

augmento dellos [los colegios] en las cosas temporales”⁵ (Ibid.: 486-487). Así, aunque los maestros en dichos colegios no podían recibir “dineros ni presentes” (Ibid.: 515), se podía aceptar “alguna posesión o renta” por parte de “bienhechores” para “mantener tanto más número de Escolares y Maestros para más servicio divino” (Ibid.: 488). Pero además de este expansionismo material a todas luces evidente, producto del Cristianismo de la contra-Reforma y complemento del expansionismo económico y geopolítico de la corona de Castilla, la Compañía de Jesús desplegaba por sí misma, a través de medios explícitos e implícitos (Agamben, 2011), dos lógicas económicas adicionales.

Eficientismo

En su “Deliberación sobre la pobreza”, Loyola apunta que la orden debía lograr una “mayor eficacia (...) para el mayor provecho de las ánimas” (en Iparraguirre, 1963: 298). Esta no era una afirmación casual. Es cierto que la eficiencia en términos de reducción de tiempo o esfuerzo no parecía ser un criterio prioritario en el reclutamiento de nuevos miembros de la Compañía. Los exámenes que los interesados debían aprobar para poder ser considerados nuevos miembros de la orden eran exhaustivos.⁶ En algunos pasajes, los “Ejercicios Espirituales” jesuitas tampoco parecen priorizar la rapidez. Los párrafos iniciales de los Ejercicios indican que el practicante “ha de estar por (...) una entera hora en el ejercicio, y antes más que menos (...)” (Ibid.: 198-199). Pero excepto por los casos anteriores, los propios documentos centrales de la Compañía de Jesús (cf. Cushner, 1983) priorizan en su conjunto tanto el empleo certero y planificado de recursos materiales y humanos, como la reducción de tiempos operativos y tiempos muertos.

La segunda “anotación” en los Ejercicios Espirituales ordena al practicante verbalizar sus contemplaciones “discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración”, dado que aquel que así lo hiciese obtiene “más gusto y fructo espiritual” que aquel quien “de los ejercicios hubiese mucho declarado (...)” (Ibid.: 196-197). Así mismo, los Ejercicios apuntan que el individuo de quien “no se espera mucho fructo” puede practicar solo “algunos destes ejercicios leves hasta que se confiese de sus pecados” y “no proceder adelante en materias de elección”, dado que en otros practicantes “se puede hacer mayor provecho, faltando tiempo para todo” (Ibid.: 201). Igualmente, las Constituciones dictan que

las propias normativas de la orden deben ser “breves, (...) para que puedan tenerse en la memoria” (Ibid.: 446). Además de priorizar, discursivamente al menos, la brevedad y de hacer énfasis en el tiempo como recurso escaso, la lógica eficientista que emanaba desde los cuarteles de Compañía también incluía un énfasis discursivo en el uso estratégico y calculado de recursos materiales e intangibles, instrumentos específicos e incluso contingencias particulares.

Es en este sentido que la pobreza para la orden representa no solo una virtud teologal sino un recurso inmaterial cuyo despliegue debe ser pragmático y estratégico. De acuerdo a las “Deliberaciones”, el voto de pobreza es fundamental porque al aplicarse en la cotidianidad, la orden puede adquirir “mayores fuerzas espirituales y mayor devoción” (Ibid.: 298) y sus miembros pueden volverse “más diligentes para ayudar a los prójimos y más dispuestos para peregrinar y pasar adversidades” (Ibid.: 298). Además, la distribución estratégica de los “operarios” ignacianos (Ibid.: 447) en distintos territorios era igualmente priorizada. De acuerdo a las “Constituciones”, se debía enviar a “personas más escogidas y de quienes se tengan más confianza” a aquellos lugares y asuntos “de más importancia y donde más va en no errar”, y a “personas más recias y sanas” a los sitios “donde hay más trabajos corporales” (Ibid.: 449). La “mezcla” de los jesuitas enviados también debía ser eficiente, en tanto se recomendaba enviar a los jesuitas en parejas: “un Predicador o Lector” junto con un asistente que le ayude al primero “en el conversar y los otros medios que se usan para con los próximos”; o un jesuita experimentado con otro “menos ejercitado” (Ibid.: 450).

De manera peculiar, la lógica eficientista jesuita enfatizaba también la utilización estratégica de instrumentos, e incluso de contingencias específicas. El “castigo de la carne” o auto-flagelación durante los Ejercicios Espirituales, por ejemplo, debía realizarse de forma tal que “que el dolor sea sensible en las carnes y (...) no entre dentro de los huesos, de manera que dé dolor y no enfermedad”. Para ello se ordena con tino pragmático “que es más conveniente lastimarse con cuerdas delgadas”, pues éstas “dan dolor de fuera” y no “enfermedad [interna] que sea notable” (Ibid.: 217). Con un utilitarismo paralelo enfocado en reducir tiempos muertos, las Constituciones ordenan que el novicio que cayese enfermo debía obedecer “con mucha puridad” a sus “Superiores espirituales” para que durante su proceso de recuperación “no menos procure edificar en el

tiempo de su enfermedad a los que le visitaren, conversaren y trataren (...)” (Ibid.: 433). El fin de dicha “edificación” lleva al segundo componente de la racionalidad (cripto-)económica de la Compañía de Jesús.

Efectivismo

El eficientismo discursivo de los ignacianos tenía un correlato fundamental: la lógica efectivista de la orden, es decir, el énfasis discursivo no solo en la consecución de los fines espirituales de la Compañía sino también en la maximización de objetivos y resultados de alcance intermedio. La orden jesuita tenía claro que su fin espiritual era contribuir a la “mayor gloria divina” (Ibid.: 433, 445, 543) y que para conseguir dicho fin debía lograr una mejor y mayor evangelización.⁷ Pero para lograr ambos fines, había primero que garantizar por varios medios el logro de objetivos y resultados de mediano y corto plazo. En este sentido, evidencia relevante se encuentra no en las normativas y disposiciones operativas de la orden, sino en los Ejercicios Espirituales de Loyola.

Vistas en conjunto, las diversas “operaciones” (Ibid.: 198) de los Ejercicios Espirituales están diseñadas para asegurar efectos concretos en los practicantes y así incrementar el impacto final de los Ejercicios. En este sentido, los Ejercicios constituían un dispositivo disciplinario (Foucault, 1995) por medio del cual se contribuía a la formación de subjetividades (Foucault, 1993) enfocadas en la necesaria consecución de objetivos de alcances graduales. Para los ejercicios de la primera semana, por ejemplo, el practicante debe llevar a cabo un “examen particular” en “tres tiempos” (Loyola en Iparraguirre, 1963: 204) y continuar con una serie de reflexiones para “mas presto quitar aquel pecado o defecto particular” así como “para limpiarse y para mejor se confesar” (Ibid.: 205). Después de estos preparativos, y antes del primer ejercicio central de la primera semana, el practicante debe continuar con una “oración preparatoria” para que sus intenciones y “operaciones” sean “puramente ordenadas”. Sólo entonces el practicante puede iniciar su “meditación con las tres potencias sobre el 1º, 2º y 3º pecado” (Ibid.: 209-211), ello a través de tres reflexiones puntuales y un “coloquio” final. Practicados así, los Ejercicios hacen al individuo transitar gradualmente por “la consideración y contemplación de los pecados”, después “la vida de Christo nuestro Señor”, enseguida “la pasión de Christo”, para así culminar en el clímax de los Ejercicios, “la resurrección y ascensión [de Cristo]”

(Ibid.: 197). Además, los Ejercicios también priorizan otro componente implícitamente efectivista: la auto-vigilancia para lograr objetivos concretos. Al practicante de los Ejercicios se le ordena, entre otras cosas, que “después de acabado el ejercicio”, observe “como [le] ha ido en la contemplación o meditación”, y si le ha ido “mal” entonces identificará “la causa donde procede”, para así arrepentirse y “enmendar[se]” (Ibid.: 216). Incluso en términos de alimentación, se le conmina “mucho mirar lo que hace provecho, para admitir, y lo que hace daño, para lanzarlo”, ello con el objetivo expreso de contribuir a un “mayor concierto y orden” en “cómo se debe haber y gobernar” (Ibid.: 240).

Principios y prácticas (cripto-)económicas en las misiones jesuítico-guaraníes

Decir que la racionalidad económica de corte eficientista y efectivista de la Compañía de Jesús se transformó armoniosamente en normativas y prácticas económicas de la misma naturaleza en las misiones jesuítico-guaraníes sería incorrecto, y abonaría a una literatura crítica pero finalmente triunfalista. Por ejemplo, las normativas (cripto-)económicas en las misiones guaraníes no parecían enfatizar la brevedad de acciones o el tiempo como recurso escaso como lo sugieren los textos medulares ignacianos. Como se detalla más adelante, las misiones debían desarrollarse “muy despacio” (en Hernández, 1913: 586) y los indígenas debían evangelizarse con “mucha paciencia” (*Academia Nacional...* 1990: 152). Pese a esta divergencia, los jesuitas en las misiones enfatizaban tanto principios de efectividad en actividades evangelizadoras, como la minimización de costos a través de la maximización de recursos materiales y humanos; y estos principios eran a su vez reforzados, desafiados o hasta cierto punto transformados por regímenes de prácticas tanto afines como antagónicas.

Principios efectivista, de maximización-minimización y meritocrático

La primera “Instrucción para que se atienda con más calor al ministerio de los indios” (Acquaviva en Hernández, 1913: 577) del general de la Compañía Claudio Acquaviva expedida en 1603, al inicio de la fundación de las primeras misiones guaraníes, contiene diferentes órdenes para volver *efectivo* el proceso de conversión. En este documento

el general jesuita exhorta a reuniones periódicas entre los Superiores, Provinciales y Rectores “para conferir cómo se avivará más el trato de los indios” (Ibid., 1913: 577). Se prosigue ordenando que “ninguno” de los hermanos jesuitas “se ordene de sacerdote sin que primero sepa bien la lengua” de los grupos indígenas en cuestión. Incluso se dicta que “por lo menos la mitad de los Consultores del Provincial y Rectores, sean obreros antiguos de los indios” (Ibid.: 578). En sus segundas instrucciones para las misiones (1604) Acquaviva no deja de subrayar con ánimo efectivista “que los hijos de la Compañía que atienden al prójimo lo hagan con mayor fruto y consuelo” (Ibid.: 579). Para lograr ese mayor fruto, tanto la auto-vigilancia discutida anteriormente como la vigilancia externa figuran como principios efectivistas adicionales. El padre Torres en sus segundas instrucciones advierte que el misionero debe procurar su propio “aprovechamiento” por medio de “oraciones continuas, sacrificios, y penitencias, y ejemplo de vida”, pues “cuanto más cuidáremos de nuestra perfección”, explica el jesuita, “tanto nos haremos más aptos instrumentos de alcanzar la de nuestros prójimos” (Ibid.: 585). En cuanto a la vigilancia externa, el general Acquaviva dispone que “en cada aldea y residencia haya un Superior”, cuya tarea debía ser la supervisión de “la disciplina” de sus colaboradores ignacianos (Ibid.: 579). Con mayor especificidad, el “Reglamento de Doctrinas” expedido por la Sexta Congregación provincial del Paraguay (1637), ordena, entre otras cosas, que el Superior “esté en cada una de las Reducciones el tiempo que fuere necesario para ver cómo se ejercitan nuestros ministerios y administran los santos Sacramentos” (Ibid.: 590).

Además de las anteriores, se contaba con una serie de normas eficientistas que, aunque no buscaban minimizar tiempos, enfatizaban la minimización de los costos de la evangelización por medio de la maximización de recursos tanto materiales como humanos. Es desde esta perspectiva que puede decirse que el principal mecanismo que representaba dicha minimización de costos-maximización de recursos era la reducción o misión en sí. Si bien las reglas para operar misiones obedecían en parte a las políticas de colonización del imperio español,⁸ las misiones guaraníes contaban también con sus propias disposiciones originadas en una lógica eficientista. En los Anales de la Provincia del Paraguay (1632-1634) se apunta que “avecindarse en el pueblo” es “el primer passo” que los indígenas “dan para Cristo” (*Academia Nacional...*,

1990: 200); dicho paso era crucial porque volvía económicamente viable la vigilancia presencial de los indígenas, la cual resultaba onerosa si los indígenas permanecían “esparcidos por la comarca” (Ibid.: 191). También se buscaba que la reducción representara los menores gastos posibles. En sus primeras instrucciones “para el Guayra” en 1609, el provincial Diego de Torres ordena, primeramente, fundar reducciones en sitios que tuviesen “agua, pesquería, buenas tierras, (...)” y en donde idealmente pudiesen “mantenerse y [dedicarse a] sembrar hasta ochocientos ó mil indios” (en Hernández, 1913: 582). En su “segunda instrucción” (1610), consciente de los costos que había que evitar, Torres ordena expresamente a sus compañeros ignacianos que “moderen el fervor y celo de hacer muchas reducciones: procurando en la que tuvieren á cargo asentar el pie y cultivarla muy despacio” pues con dichas reducciones bien administradas “ayudarán mucho á las demás naciones y gente” (Ibid.: 586). En realidad, la cantidad y los recursos naturales de las reducciones, no era lo único que debía efficientarse.

Caciques e infantes representaban no sólo futuros cristianos y nuevos miembros del reino de Cristo sino recursos humanos que también debían utilizarse y maximizarse. Desde sus primeras instrucciones, Torres ordena persuadir a los caciques de la región para que se “reduzcan cerca de la primera reducción y pueblo” (Ibid.: 582). En sus segundas instrucciones y con claras intenciones pragmáticas que no sólo obedecían a un criterio de alianza política estratégica, Torres insta a los misioneros a que envíen “dádivas á los Caciques”, y así éstos asistan a las misiones “á oír las cosas de Dios” (Ibid.: 586), pues una vez convertidos podrían ayudar “á juntar la gente á la Doctrina y saber de los enfermos” (Ibid.: 583). Las ordenes de Torres también solicitaban a los misioneros procurar que los Caciques “envíen sus hijos [a las reducciones] á que se los críen”. Este sector poblacional comprendía individuos cuya edad significaba facilidad de aprendizaje y de enseñanza, y por tanto podían jugar un papel secundario pero central en la evangelización de más indígenas. En sus segundas instrucciones Torres especifica que los niños y niñas indígenas debían ser instruidos en “la Doctrina” y “algunos cantarcicos”, que después “enseñarán á sus padres y parte de su casa” (Ibid.: 586).

La orden jesuita contaba también con principios para llevar a cabo en las misiones actividades económicas en sentido más convencional. Estos principios debían estar sujetos a las normativas económicas más generales

de las autoridades civiles,⁹ sin embargo guardaban cierta autonomía en la práctica. Haciendo eco del voto de pobreza ignaciano, los misioneros en teoría no podían apropiarse personalmente de las ganancias por ventas de productos y otras industrias operadas en las misiones, pero podían utilizar esas ganancias para solventar gastos operativos ordinarios o para distribuirlos entre el resto de enclaves misionales. A partir de su análisis de registros y reglas contables jesuitas, Blumers (1992: 296) sostiene que el criterio más común para la distribución de dichas ganancias entre las misiones era el criterio de igualdad, por lo que las misiones solían obtener partes iguales. Pero la evidencia documental también apunta que otro de los principios para la distribución de ganancias era uno de tipo meritocrático, es decir, un criterio de carácter retributivo proporcional por medio del cual se repartían ganancias de acuerdo al esfuerzo o inversión de las partes. En los “Preceptos” del visitador Garriga de 1709, por ejemplo, se recuerda a los jesuitas Procuradores que lleven a cabo “justas ventas” para el beneficio equitativo de las misiones y que no olvidasen esta “equidad” cuando se tratara del Colegio y Noviciado de Córdoba “por dar y criar tantos sujetos como de ellos vienen a estas Doctrinas”, y los Colegios de Santa Fe y Buenos Aires “por haber socorrido y costado a los misioneros del Uruguay, Ybituray, Tape y Santa Teresa (...)” (en Blumers, 1992: 290).

Organización utilitarista de prácticas económicas y trabajo “flexible”

Documentos críticos sobre las misiones jesuitas, como el informe escrito por el corregidor del Potosí Inglés y Gortari en 1731, contienen descripciones claramente subjetivas y críticas de lo que sucedía en las misiones. Sin embargo, son fuentes que desde una perspectiva genealógica (Foucault, 1977) resultan valiosas para contrastar el idealismo de los documentos jesuitas. Uno de los puntos que puede inferirse del texto de Inglés y Gortari es que la agricultura, las actividades de ganadería y las industrias básicas en las misiones estaban apriorísticamente orientadas tanto al auto-sustento e intercambio con otras misiones, como al comercio con terceros. El comercio de productos de las misiones implicaba naturalmente tanto la producción de excedentes como actividades planeadas de almacenamiento de mercancías a través de las oficinas de los jesuitas Procuradores, y distribución de mercancías por distintos medios. Además, estas actividades planeadas se llevaban a cabo

dentro de un campo económico regional que involucraba compradores y competidores, tanto “habitadores Españoles” como otros grupos indígenas de regiones vecinas (Anglés y Gortari, 1896: 8, 23).

Refiriéndose únicamente a las ventas de yerba mate realizadas por el Procurador de la ciudad de Santa Fe (Argentina), Anglés refiere que la mercancía se vendía “a plata en contado” y que se obtenían “considerables ganancias”, que rebasaban a las de “los Seculares en todo el Reyno” (Ibid.: 19). Para el corregidor del Potosí los ingresos generados por esas ventas no eran re-distribuidos para “la manutención” de las misiones (Ibid.: 30), sino para el “mayor aumento de las haciendas y utilidades” de los jesuitas (Ibid.: 34). No es objeto de estas líneas discutir el posible volumen alto (Cushner, 1983) o bajo (Morner, 1953; Sarreal, 2014) de dichas ganancias, pero lo que sí puede afirmarse es que las prácticas económicas de los jesuitas incluían procesos complejos y planeados de generación de excedentes, almacenamiento y distribución de mercancías, así como venta en plata y cobro de productos en especie, dentro de un campo económico regional en donde la participación de agentes económicos rivales era evidente para los jesuitas. Evidencia indirecta de este tipo de prácticas económicas con fin utilitarista se encuentra también en documentos jesuitas.

Como si estuviera sancionando actividades que se estuviesen realizando con frecuencia entre los aludidos, el provincial Jaime Aguilar expide en 1738 orden expresa a los jesuitas Procuradores, para que, “bajo dolor de pecado mortal”, no lleven a cabo “ningún acto de compra con el propósito de venta ni tampoco cualquier otra práctica de negocio”, (en Cushner, 1983: 177). Con la misma intención y mayores detalles, un documento expedido en 1711 por los teólogos del Colegio de Córdoba y remitido a los jesuitas de toda la provincia, responde a una serie de preguntas para evitar igualmente el lucro entre los ignacianos. Aunque dichas preguntas son aparentemente hipotéticas dan una idea de las prácticas que, de acuerdo al propio documento, podían ser “comunes en esta provincia” (Ibid.: 170) y por tanto en las misiones también. La pregunta dos, por ejemplo, plantea: “¿Se considera lucro [...] comprar mulas, vacas, yeguas, bueyes, caballos, y sin engordarlos en nuestras tierras, alimentarlos y después venderlos a un precio mas alto bajo el pretexto de que se están pagando salarios y costos de transportación?” La pregunta veinte apunta: “¿Se considera lucro [...] si uno, pudiendo

vender productos de los colegios o la comunidad a cambio de plata a un precio justo actual, uno en cambio vende esos productos por otros bienes que a su vez son revendidos a precios más altos?” (Ibid.: 171). En total, el documento plantea y dictamina treinta y cinco situaciones “hipotéticas” a través de preguntas, la mayoría respondidas prohibitivamente, pero sin dejar de sugerir un patrón de generación e incluso maximización de ganancias por diversos medios. Estos medios sin duda incluían el régimen de trabajo indígena “flexible”.

De acuerdo a las descripciones del jesuita José Cardiel en su carta relación de 1747, ninguno de los indígenas que desempeñaban “oficios mecánicos”, tales como, herreros, carpinteros, plateros, pintores, sastres o fabricantes de órganos, recibían “sueldo alguno” por sus labores (en Furlong, 1953: 138-139; ver también Anglés y Gortari, 1896: 19-20). Otros funcionarios que no recibían sueldo y que de hecho ponían en práctica el principio efectivista de vigilancia mencionado anteriormente, eran las autoridades indígenas de cada misión. Estas autoridades conformaban una red de supervisores en las misiones. En cada pueblo, explica Cardiel, había “un Corregidor indio, un Teniente, un Alférez real, dos Alcaldes[...], 4 regidores, 2 alguaciles, [...], un Alcalde de la Hermandad y un Procurador, todos indios” (en Furlong, 1953: 137), cuyas tareas incluían vigilar que los indígenas hicieran “su deber” y reportar a los ignacianos “de lo que pasa” (Ibid.: 138). Además, tanto los miembros de esta estructura de vigilancia como los trabajadores “mecánicos” de las misiones, eran simultáneamente “labradores” en tierras comunales y en sus propias “sementeras” o “Abambaes” (Ibid.: 139, 141; Popescu, 1952). Según Cardiel (en Furlong, 1953: 139), esta población indígena económicamente activa trabajaba “una semana en sus oficios y otra en sus sementeras” durante seis meses consecutivos por año. Por medio de este régimen de trabajo “flexible”, entre otros factores, es que las misiones en manos de los jesuitas podían orientarse deliberadamente a fines económicos utilitaristas y a satisfacer las normativas eficientistas y efectivistas de la compañía y de las misiones. Pero en este ensamblaje complejo de racionalidades y prácticas económicas, la población indígena no siempre fungía como dócil recurso humano maximizado.

Resistencias indígenas

Sin ser en realidad una excepción a lo largo de los territorios colonizados en las Américas, los indígenas en las misiones jesuítico-guaraníes eran considerados por los religiosos como seres humanos con un nivel de habilidades y conocimientos propio de infantes. “Su entendimiento”, dice el jesuita Cardiel, “era y es muy corto, como de niño” (en Furlong, 1953: 125). Salvo algunas excepciones, se consideraba que los indígenas eran individuos que no lograban comprender matemáticas básicas, “largos discursos”, ni “las consecuencias de lo futuro” (Ibid.: 126-127). Sin embargo, si bien podría suponerse que las diversas poblaciones indígenas no estaban familiarizadas con lógicas aritméticas o lógicas de administración preventiva, resulta por otro lado imposible afirmar que dichas poblaciones no contaban con un régimen establecido de prácticas para su subsistencia, sustentado en lógicas y principios alternativos. De hecho, en la carta anual de 1634 que reporta el estado de las reducciones de la zona del Paraná y el Uruguay, se sugieren esas lógicas al apuntarse que los indígenas, que consumen todo “cuanto topan”, están “fiados de su industria de cazar”, una industria “en [la] que tienen libradas todas sus esperanzas, por la destreza que en esto tienen” (en Vianna, 1973: 80). El reporte anota que aun cuando se les insiste a los indígenas que han de “conservar sus comidas, cuidar de sus chacaras y cultivarles”, estos sin embargo “no haran más de lo que vieron hazer a sus ante pasados” (Ibid.: 82). Cabe suponer que las ocasiones en que los miembros de las poblaciones indígenas parecían fallar en la comprensión de los mandatos jesuitas, representaban más bien momentos de posicionamientos antagónicos deliberados, si bien pasivos, por parte de los y las indígenas hacia las lógicas y prácticas (cripto-)económicas de la Compañía de Jesús.

Oposiciones más articuladas, y dirigidas a confrontar lógicas en particular, también sucedían en las misiones. En el documento que el procurador de la provincia del Paraguay, Juan Bautista Ferrufino, escribe en 1629 para dar cuenta del asesinato de tres misioneros, se incluye una voz indígena que evidencia este tipo de oposición. El cacique Potirava, de acuerdo a Ferrufino, confronta la lógica eficientista reduccional objetando,

¿La misma naturaleza que nos eximio del gravamen de la ajena servidumbre, no nos hizo libre aun de vivir aligados a un sitio [elegido por] nuestra elección voluntaria? ¿No han sido hasta ahora común vivienda nuestra quanto rodean esos montes, sin que adquiera posesión en nosotros mas el valle que la selva?

¿Pues porque consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios, y lo que peor es a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligo la naturaleza? (en Lienhard, 1992: 328)

Este tipo de confrontación hacia las lógicas, ocurría paralela a resistencias activas que también desafiaban los regímenes de prácticas asociados. Cuando ocurría “calamidad de hambres”, la población indígena afectada no recurría al rezo y la imploración a Dios, se lamenta y anota Cardiel en su carta relación – un texto cuya fecha (1747) da idea de la permanencia en el tiempo de estas resistencias –, sino que optaba por consumir y terminar “en pocos días” el ganado de las cercanías, volviendo “casi al modo bárbaro de su gentilidad” (en Furlong, 1953: 140). También había resistencias de tipo colectivo, relativamente sistemáticas. Como anota Cardiel, era usual que aproximadamente una tercera parte de la población indígena no labrara más de “una sementera corta” para algunas semanas “de sustento” (Ibid.: 140). Los individuos omisos eran llevados a juicio, castigados, y advertidos para que no cometieran la misma falta; pero a la semana siguiente, reporta Cardiel, solían repetir el yerro, y ser castigados de nuevo, transcurriendo así “muchas semanas hasta la cosecha”, momento en que los omisos volvían a recurrir al hurto en “las sementeras de los que trabajaron bien” (Ibid.: 140).

Más allá de la institución y la regla administrativa: hacia una compleja tecnología de hiper-eficientismo para el gobierno económico de las misiones

Las prácticas de trabajo indígena “flexible” y las prácticas utilitaristas anteriormente descritas eran sin duda “actividades” económicas (Mörner, 1953) determinadas por las políticas imperiales, y en parte reguladas por las disposiciones administrativas de la Compañía y las reglas contables establecidas *ad hoc* para las misiones (Blumers, 1992). Puede también decirse que estas prácticas eran en parte el producto de la “mentalidad de negocios” y del énfasis en eficiencias operativas (Cushner, 1983: 156) de los misioneros jesuitas que operaban a lo largo de las regiones que circundaban las misiones. Pero la perspectiva meta-institucional de corte foucaultiano-agambeniano que fue desplegada para interpretar los materiales citados, permite situar esos patrones de actividades y pautas operativas en un marco analítico aún más amplio. Primeramente,

el trabajo indígena flexible y las actividades económicas utilitaristas llevadas a cabo en las misiones pueden concebirse como componentes clave de *técnicas de gobierno económico*, que operaban independientemente de su impacto monetario o financiero final. Dichas técnicas no eran auto-referenciales; obedecían en parte a un precepto de “control” de naturaleza administrativa (Wilde, 2017: 154-155), pero estaban mayormente sustentadas por las *lógicas económicas* y *cripto-económicas* (Agamben, 2011) de corte eficientista y efectivista a nivel de la Compañía de Jesús, las cuales incluían un dispositivo especial – los “Ejercicios Ignacianos” – que operaba al nivel de las subjetividades ignacianas. A su vez, esas técnicas y lógicas (cripto-)económicas se desplegaban a la par de principios operativos efectivistas, meritocráticos y de minimización de costos-maximización de recursos dentro y a lo largo de las misiones jesuítico-guaraníes. La operación conjunta de esta serie de elementos epistémicos y materiales (Foucault, 2007; Saar, 2011) sin duda no era ni lineal ni armoniosa. La racionalidad económica eficientista y efectivista de la Compañía orientaba los principios y las normatividades en las misiones, pero también era adaptada y transformada para ajustarse a las realidades misionales, enclaves donde la retribución meritocrática aparecía como necesaria y en donde el tiempo se consideraba recurso casi ilimitado. Por su parte, las distintas resistencias indígenas, que iban de la objeción pasiva e individual a la oposición colectiva y sistemática, eran clave tanto para la disidencia indígena como para el constante reajuste de los principios y las reglas descritos.

Puede también sugerirse que el complejo ensamblaje de técnicas y lógicas (cripto-)económicas en las misiones tampoco estaba exento de alianzas y rivalidades con otros sub-regímenes especializados de gobierno dentro de la misma Compañía. Ruidrejo (2015), por ejemplo, ha explorado el aparato bio-político jesuita que regulaba la “reproducción de los cuerpos” indígenas en las misiones y puede inferirse que la “eficacia” (Ruidrejo, 2015: 239) de ese aparato biopolítico alimentaba, y al mismo tiempo competía con, el mercado hiper-eficientismo de las técnicas y lógicas (cripto-)económicas anteriores. Debe decirse también que los relativamente diversos aparatos de gobierno jesuitas eran desplegados junto a la aún más compleja gubernamentalidad del régimen católico colonial en su conjunto (Zavala-Pelayo, 2016, 2018) – y esta gubernamentalidad religiosa colonial seguramente mantuvo tanto pugnas

como afinidades con lo que puede suponerse fue la gubernamentalidad fluctuante del régimen monárquico español (Castro-Gómez, 2005). Sin embargo, lo que puede concluirse por el momento es que el despliegue de las lógicas (cripto-)económicas desde los cuarteles de la Compañía de Jesús, la operación convergente y divergente de las técnicas de gobierno económico en las misiones, y el espectro de resistencias indígenas hacia ambas, constituían los elementos centrales de una *tecnología de hiper-eficientismo* que (co-)gobernó el plano económico de las misiones jesuítico-guaraníes.

Las transformaciones más puntuales de dicha tecnología de hiper-eficientismo a lo largo del siglo y medio de vida de las misiones representaría un tema relevante para futuras investigaciones. Como se sugiere previamente, las distintas relaciones entre las “tecnologías” de gobierno dentro de la Compañía de Jesús, y sus conflictos y vínculos con las gubernamentalidades del régimen católico y monárquico español también representarían tópicos relevantes que futuras investigaciones pueden abordar. El estudio de dichos temas permitiría contribuciones significativas a los estudios de gubernamentalidad desde una perspectiva crítica latinoamericana (Castro-Gomez, 2010; Poblete, 2002; Sánchez, 2016). En ese sentido, la perspectiva genealógica meta-institucional por medio de la cual fueron interpretados los materiales documentales citados, se propone aquí como complemento para la rica literatura disciplinaria y multi-disciplinaria sobre la historia religiosa del sur de América. Por último, los hallazgos arriba discutidos, junto con el enfoque foucaultiano-agambeniano y su supuesto teórico sobre los principios de gobierno económico que pueden estar contenidos dentro del discurso religioso, se ofrecen como una contribución inicial para los debates sobre continuidades y discontinuidades entre la historia religiosa del Sur de América y las realidades económicas y socio-políticas contemporáneas de esta compleja región – realidades actuales que incluirían no sólo un campo religioso aún efervescente, sino también dimensiones económicas que albergan diferentes instituciones en las que la eficiencia, la efectividad, la meritocracia y otros postulados utilitaristas son frecuentemente desplegados como principios fundantes.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

ANGLÉS Y GORTARI, Mathias. *Los Jesuitas en el Paraguay*. Asunción del Paraguay: A. de Uribe y Cia, 1896.

ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA. BUENOS AIRES. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1632 a 1634*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.

ACOSTA, Fernando. *Las misiones del Paraguay. Recuerdos históricos de una vida feliz entre los indios guaraníes*. Palamos: Lloréns Castelló, 1920.

BLUMERS, Teresa. *La contabilidad en las misiones guaraníes*. Asuncion: Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 1992.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

_____. *Historia de la gubernamentalidad: Razon de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010.

_____. *Critica de la razón latinoamericana*. Bogota: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

CHARLEVOIX, Pierre F. X.. *The History of Paraguay*. Dublin: P&W Willson, 1769.

CHRULEW, Matthew. Pastoral counter-conducts: Religious resistance in Foucault’s genealogy of Christianity. In: *Critical Research on Religion*, v.2, n.1, pp. 55-65, 2014.

CUSHNER, Nicolas. P. *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767*. Albany: State University of New York Press, 1983.

DEAN, Mitchell. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage, 2010.

FERRES, Cralos. *Epoca colonial: la Compañía de Jesús en Montevideo*. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, 1975.

FOUCAULT, Michel. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon Books, 1972.

_____. Nietzsche, Genealogy, History. In: BOUCHARD, Donald, F. (org.). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Ithaca: Cornell University Press, 1977.

_____. Two Lectures. In: GORDON, Colin (org.). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.

_____. *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage Books-Random House, 1988.

_____. About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. In: *Political Theory*, v.21, n.2, pp. 198-227, 1993.

_____. Genealogy and Social Criticism. In: SEIDMAN Steven (org.). *The Postmodern Turn*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. New York: Vintage Books-Random House, 1995.

_____. *Security, Territory, Population*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

FURLONG, Guillermo. *Los Jesuitas y la cultura Rioplatense*. Montevideo: Urta y Curbelo, 1933.

_____. *José Cardiel, S.J., y su carta relación (1747)*. Buenos Aires: Librería del Plata, 1953.

GARAY, Blas. *El comunismo de las misiones: la Compañía de Jesús en el Paraguay*. Asunción: La Mundial, 1921.

HERNÁNDEZ, Pablo. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús, Tomo 1*. Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1913.

IPARRAGUIRRE, Ignacio. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

LEVINTON, Norberto. Las estancias de nuestra señora de los reyes de yapeyú: Tenencia de la tierra por uso cotidiano, acuerdo interétnico y derecho natural (misiones jesuíticas del paraguay). In: *Revista Complutense De Historia De América*, v.31, pp. 33-51, 2005.

LIENHARD, Martin. *Testimonios, Cartas y Manifiestos Indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

MAEDER, Ernesto J. A. *Misiones del Paraguay. Construcción Jesuítica de una sociedad cristiano guaraní (1610-1768)*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2013.

MASON, Jennifer. *Qualitative Researching*. London: Sage, 2002.

MÖRNER, Magnus. *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region: The Hapsburg Era*. Stockholm: Institute of Ibero-American Studies, 1953.

NEUMANN, Eduardo. A participação guarani missioneira na vida colonial rio-platense. In: *Estudos Ibero-Americanos*, v.21, n.1, pp. 37-48, 1995.

PASTELLS, Pablo. *Historia de la compañía de Jesus en la Provincia de Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Peru, Bolivia y Brazil)*. Tomo I. Madrid: Librería General de Victoriano Suarez, 1912.

POBLETE, Juan. Governmentality and the Social Question: National Formation and Discipline. In: TRIGO, Benigno (org.) *Foucault and Latin America*. New York: Routledge, 2003.

POPESCU, Oreste. *El sistema económico en las misiones jesuíticas*. Bahia Blanca: Pampa Mar, 1952.

PORTO, Aurelio. *História das Missões Orientais do Uruguai. Primeira Parte*. Porto Alegre: Selbach & Cia, 1954.

QUEVEDO, Julio R. A guerra Guaranítica. In: *V Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas*. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, 1994.

RUIDREJO, Alejandro. Jesuitismo y biopolítica en las misiones del Paraguay. In: *Sociología Histórica*, v.5, pp. 237-256, 2015.

_____. La heterotopía extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad. In: *Historia y Grafía*, v.49, pp. 117-146, 2017.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Parana, Vrugway y Tape*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639.

SAAR, Martin. Relocating the Modern State: Governmentality and the History of Political Ideas. In: BRÖCKLING, Ulrich; KRASMANN, Susanne; LEMKE Thomas (org.). *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*. New York: Routledge, 2011.

SARREAL, Julia. *The Guaraní and their Missions: a Socioeconomic History*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

SCHMITT, Carl. *Political Theology: Four Chapters in the Concept of Sovereignty*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2005.

TOSCANO, Alberto. Divine Management: Critical remarks on Giorgio Agamben's *The Kingdom and the Glory*. In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, v.16, n.3, pp. 125-136, 2011.

VIANNA, Helio. *Jesuitas e Bandeirantes no Uruguay: Manuscritos da Coleção de Angelis, IV*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional - Divisão de Publicações e Divulgação, 1970.

WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge, 2005.

WILDE, Guillermo. *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: Editorial SB, 2009.

_____. Fundación de una praxis jesuítica. Perfil misionero, disputas territoriales y formas de autorrepresentación en la época de Claudio Acquaviva. In: *Historia y Grafía*, v.25, n.49, pp. 147-175, 2017.

ZAVALA-PELAYO, Edgar. Colonial Pastoralism in Latin America: New Spain's Bio-political Religious Regime. In: *Politics, Religion & Ideology*, v.17, n.2-3, pp. 172-190, 2016.

_____. Pastoralism in Latin America: An Ensemble of Religious Governmental Technologies in Colonial Costa Rica. In: *Religions*, v.9, n.7, pp. 203, 2018.

_____. Religion and space in colonial South America: a technology of geopolitical rule and terrestrial-spatial subjectivity in the Jesuit missions of the Banda Oriental. In: *Religion*, v.50, n.4, pp. 550-569, 2020.

Notas

¹ Agradezco a los revisores anónimos y el equipo editorial de Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião por su útil retroalimentación sobre el texto. Agradezco también a los participantes de la sesión organizada por el GT Sociología de la Religión, durante el Congreso ALAS llevado a cabo en Lima Perú en 2019, sesión y evento en donde también recibí retroalimentación sobre un borrador inicial del texto presente.

² Todas las citas de artículos y libros publicados en inglés fueron traducidas por quien suscribe.

³ Este texto es parte de un proyecto de investigación de largo plazo que busca analizar las tecnologías de gobierno que fueron desplegadas en territorios del norte, centro y sur de América en el periodo colonial (Zavala-Pelayo, 2016, 2018, 2020).

⁴ Desde las primeras décadas del siglo XX, el filósofo político y jurista alemán Carl Schmitt (2005), por ejemplo, sostenía que el origen de los conceptos de la teoría moderna del Estado en el mundo Occidental se podía encontrar en la teología cristiana, y que había una correspondencia entre el Estado monárquico y la religión monoteísta en tanto el “paisaje metafísico” de una época tendría afinidad con lo que en dicha época se consideraría una “forma apropiada de organización política” (Schmitt, 2005: 46).

⁵ En todas las citas de material documental se respetó la ortografía original que aparece en el texto.

⁶ Por ejemplo, se consideraba “más seguro” el hacer “diferir” un año “o el tiempo que pareciere” a aquel quien, una vez cumplido su periodo de “probación” y aún mostrándose “contento” y listo para ser “admittido a profesión”, suscitara “duda de su talento y costumbres” entre los ignacianos (Iparraguirre, 1963: 436)

⁷ Bajo esa lógica efectivista, las Constituciones ordenan dirigir las labores jesuitas tanto a “personas grandes y públicas”, como a poblaciones “grandes como (...) las Indias”, pues en estos lugares habría mayor cantidad de personas que podían “ser Operarios para ayudar a otros” (Iparraguirre, 1963: 448).

⁸ En sus “Ordenanzas” (1611), el visitador del rey Francisco de Alfaro dicta que las misiones debían fundarse donde los indígenas “puedan tener y tengan agua, leña, pescado; y donde puedan tener cómodo para sementeras: y no

sólo respecto del estado presente, pero del aumento que se puede esperar” (en Hernández, 1913: 674).

⁹ Las “Ordenanzas” de Alfaro (1611) dictan, por ejemplo, que los “egidos” asignados a las reducciones debían estar “junto a su pueblo” y debían tener “de largo una legua” (Hernández, 1913: 666); igualmente, que “el indio” de cualquier reducción debía pagar cada año “cinco pesos de tasa en moneda de la tierra, ó en seis reales de plata por cada peso, ó en especie (...)” (Ibid.: 672).

Recebido em: 29 de outubro de 2020

Aprovado em: 13 de julho de 2021

*Economia e religião:
rumo a uma tecnologia de hipereficiência econômica no governo
das missões jesuítico-guaranis*

Resumo: A partir de uma abordagem foucaultiana-agambeniana, o texto analisa o plano econômico das missões jesuítico-guaranis na América do Sul. É explorada a implantação de uma complexa *tecnologia de hipereficiência econômica* que, independente de seu sucesso ou fracasso financeiro, (co)governou as missões guaranis. Mediante uma metodologia genealógica, sugere-se que a referida tecnologia de governo funcionava não apenas graças às regras administrativas jesuítas de eficiência operacional já descritas na literatura, mas também com base em lógicas (cripto)econômicas emanadas para além das missões, técnicas ajustadas às realidades missionárias, e um espectro de resistência indígena – todos esses elementos estando em constante ajuste e tensão. A análise busca contribuir para as pesquisas sobre a histórica econômica das missões, os estudos sobre governamentalidade na América Latina, e para os debates sobre as continuidades e descontinuidades entre a história religiosa da América do Sul e as atuais condições sociopolíticas e econômicas dessa região.

Palavras-chave: Economia e religião; Governamentalidade; Missões jesuítico-guaranis; Tecnologia de governo; Teologia econômica

*Economy and religion:
toward a technology of economic hyper-efficientism in the government
of the Jesuit-guarani missions*

Abstract: This paper analyzes the economic dimension of the Jesuit-Guarani missions in colonial South America from a Foucauldian-Agambenian perspective. It explores the deployment of a complex *technology of economic hiper-efficientism* that (co-)governed the missions. Based on a genealogical research approach, the paper argues that the technology operated not only through the Jesuit rules on administrative efficiency already discussed in the existing literature, but also through the Company of Jesus' (crypto-)economic logics of efficientism and effectivism, a series of techniques adjusted to the missions' realities and a spectrum of Indigenous resistances. The analysis of such a complex technology of government is put forth as a contribution for the literature on the economic history of the missions, critical studies on governmentality in/from Latin America, and the debates on the continuities, transformations, and ruptures between the religious history of South America and its political and economic dimensions in the present time.

Keywords: Economy and religion; Governmentality; Jesuit-guarani missions; Technology of government; Economic theology