

# LAS REDUCCIONES JESUÍTICO-GUARANÍES - UN ESPACIO DE CREACIÓN Y DE RESIGNIFICACIÓN (PROVINCIA JESUÍTICA DE PARAGUAY, SIGLO XVII)

Eliane Cristina Deckmann Fleck\*

Unos vinieron bogando el Paraná abajo en casi 200 canoas muy de fiesta y a su usanza; otros por tierra salieron a recibirnos con danzas y sarao a su modo; levantaron muchos altares, haciendo cada reducción el suyo ricos con la pobreza de la tierra. A trechos estaban fabricados arcos triunfales cuyo adorno era extraño: tenían de ellos pendientes pescados asados y crudos, y carne cruda y asada, pollos en jaulas, gallinas colgadas, huevos y perdices, micos y zorros, perros y gatos, pellejos de animales llenos de paja, zurrónes de cuero llenos de comida, cestos de algodón, usos con mazorca de lo mismo, rosarios y calabazos, arcos y flechas, y cosas semejantes que son las que suelen colgar en sus mayores fiestas, y viendo cuan grande nos la hacían a su usanza en muestras de agradecimiento les repartí doncellos que ellos estiman mucho, como anzuelos, alfileres, agujas, cuentas azules, cuchillos y camisetas, y las iglesias algunas casuelas y frontales, quedando tan admirado como consolado de ver en medio de aquella inculta gentilidad el culto divino tan en su punto, los altares tan aseados, la música tan excelente, los indios tan domesticados, las indias y los niños tan bien enseñados con los afanes y sudores de los Padres, todos los cuales me hicieron después en particular en cada una de sus reducciones gran fiesta, y recibieron con singular caridad, consolándome no poco de verlos [...] (D. G. R., C. A. [1641-1643], 1996: 76).

La transcripción del epígrafe integra las Cartas Anuas<sup>1</sup> de la Provincia Jesuítica

---

\* UNISINOS, São Leopoldo, RS.

<sup>1</sup> Al respecto de las Cartas Anuas es necesario observar que las «Litera Anual» son correspondencias periódicas que los Padres Provinciales enviaban al Padre General de la Compañía de Jesús. Ellas tienen base en los relatos anuales que el Provincial recibía de sus superiores de las Residencias, Colegios, Universidades y Misiones junto a los indios. Contenían una vasta información sobre las casas, sus obras, personas y actividades. Corresponden a un lapso de tiempo de un año o de varios años. Eran de responsabilidad de los superiores provinciales, quienes las firmaban y enviaban a Roma. Generalmente, eran redactadas por los secretarios o por perso-

del Paraguay<sup>2</sup>, referentes al período de 1641-1643 y expone, de forma emblemática, el proceso de convivencia intercultural, captado y representado en las narrativas de los misioneros jesuitas. Del mismo modo, indica procesos combinados de resistencia, adaptación, transformación y creación que confirieron peculiaridad y originalidad a la experiencia reduccional jesuítico-guaraní<sup>3</sup> en los siglos XVII y XVIII.

Entendemos que este proceso vivenciado por jesuitas y guaraníes y narrado por los misioneros, más que revelar el clásico embate entre «civilización» y «barbarie» para definir la frontera colonial, puede ser percibido como una experiencia de creación y de resignificación cultural, resultante de la «conjugación de acervos culturales»<sup>4</sup>.

Según G. Boccara, a principios de los años ochenta numerosos historiadores y etnohistoriadores norteamericanos rompieron con la concepción turneriana de

---

nas con capacidad para escribirlas designadas por el Provincial. Las Cartas Anuas se constituyen en relatos administrativos para la Administración General de la Orden, pero no exclusivamente. Comparten el género de cartas edificantes, pues seleccionan hechos que pueden ser útiles como propaganda para que más jesuitas europeos viniesen a trabajar en América y para que consiguiesen recursos financieros para dar continuación a las obras que la Provincia había instalado. Tenían por objetivo impresionar a las autoridades civiles y eclesiásticas con relación a los éxitos conseguidos. Con esa intención fueron traducidas al latín para que fueran divulgadas en la Casas de la Compañía de Jesús de toda Europa. Las Cartas Anuas relativas a la Provincia Jesuítica del Paraguay, comprenden el periodo que va de 1609 a 1675, después de un intervalo de cerca de 40 años, el periodo de 1774 a 1762.

<sup>2</sup> La antigua Provincia del Paraguay comprendía, en la época colonial límites muchos más extensos que la actual República del Paraguay, recibiendo el nombre del río que la bañaba y ocupaba una extensa región que se extendía entre Brasil y Perú, hasta el Río de la Plata y el Océano Atlántico. El antiguo Paraguay limitaba al norte con la Capitanía de San Vicente, pues la línea imaginaria que dividía los territorios de Portugal pasaba sobre el Iguale, en el actual Estado de San Paulo; al sur con el Río de La Plata; al este con el Océano Atlántico y al oeste con la Provincia del Tucumán, actualmente territorio argentino. Los actuales estados brasileños de Paraná, Santa Catarina, Río Grande do Sul y el sur de Mato Grosso, subiendo desde ahí hasta la cuenca del Amazonas, eran jurisdicción del Paraguay. El Uruguay y la actual Argentina, exceptuando Tucumán, estaban también bajo su jurisdicción. En el actual territorio boliviano, Paraguay tenía límites con la provincia de Santa Cruz de la Sierra.

<sup>3</sup> El término «reducción» fue empleado en América en tres acepciones, significando, en algunos casos, el proceso de congregar indios infieles en poblados; el propio poblado y, aún, el conjunto de poblados considerados unitariamente por razones geográficas o misioneras. Según Kern, las reducciones guaraníes, fueron, durante el siglo XVII, transformadas en «doctrinas» o parroquias, bajo la jurisdicción diocesana local. En este trabajo el término reducción será tomado en un sentido más amplio, designando a la población de indios guaraníes en proceso de conversión o ya convertidos (Ver Kern, 1982: 9). Cabe recordar que las reducciones no se limitaron a concentrar indios en poblados, sino también a someterlos a «una vida política y humana», llevándolos a abandonar ciertos comportamientos contrarios a la moral y religión cristiana, tales como la antropofagia, la desnudez y la poligamia.

<sup>4</sup> Como bien ha observado Gruzinski «una frontera suele ser porosa, permeable, flexible» imponiendo «dificultades en pensar-la» por parecer «al mismo tiempo real e imaginaria, intransponible y escamoteable» (Gruzinski, 2001: 48-49).

frontera, buscando terminar con el etnocentrismo que caracterizaba a la historiografía tradicional. Preocupados por leer la historia de los contactos entre los colonizadores europeos y las sociedades indígenas, «en función de una reconceptualización de la noción de frontera», tomada como un territorio «imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distinta índole, entre individuos y grupos de diversos orígenes», optaron por hacerlo «a partir de las estrategias desarrolladas por los propios indígenas» (Boccara, 2001: 2).

Esta nueva disposición para una relectura del pasado de las sociedades nativas promovió una verdadera modificación de perspectivas que se caracteriza por proponer el análisis de los «procesos combinados de resistencia, adaptación y cambio dejando atrás la vieja dicotomía entre la permanencia de una tradición inmemorial, por un lado y la dilución de la entidad india a través de un mecanismo de aculturación impuesta, por el otro» (Boccara, 2001: 2).

Acercándose a esa posición, Boccara afirma que cada vez más somos llevados a admitir que las sociedades indígenas: «son tanto el producto de una historia como han sido capaces de desarrollar estrategias de resistencia y adaptación que se inscriben en la continuidad de prácticas y representaciones anterior a la conquista» (Boccara, 2001: p 1).

De esa forma, nuestras reflexiones contemplan una noción más amplia de frontera, vista no sólo en su connotación geográfica y política, que separa grupos, sociedades y dominios político-administrativos, sino aprehendiéndola como dinámica de integración de sociedades distintas marcadas por su complejidad y multiplicidad, trascendiendo los modelos explicativos homogeneizadores o restrictivos de las particularidades y diferencias.

Este trabajo no pretende constituirse en un «ejercicio al revés» con la finalidad de «rescatar la voz del otro» –el indígena guaraní– sino que busca detectar y analizar en el discurso jesuítico, momentos de conjugación de acervos, de apropiación selectiva y creativa de expresiones de la cultura indígena guaraní y de la cultura cristiana-occidental. En este sentido, tiene como objetivo contribuir a la reflexión acerca de la riqueza de los procesos involucrados en las situaciones de contacto entre culturas diferentes, teniendo en cuenta que las nociones usuales de resistencia o de aculturación no comportan la extrema complejidad de los procesos y resultados implicados.

Es necesario recordar que los misioneros jesuitas que escriben sobre los guaraníes estaban actuando existencialmente e ideológicamente en un proceso de «reducción a la vida política y humana del indio guaraní», donde todo era juzgado y criticado, siguiendo a Melià: «desde el punto de vista reduccional; no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva. Por otra parte, esta constatación no lo invalida, sino lo relativiza» (Melià, 1986: 98).

La historiografía tradicional considera que el acervo documental sobre las reducciones jesuítico guaraníes organizado por la Compañía de Jesús, «enuncia,

por principio, una versión a partir de la visión jesuítica», impidiendo cualquier «posibilidad de hacerse una lectura [...] extrayendo del habla jesuítica una lectura propia de los nativos del proceso de la conquista» (Resende, 1999: 244-245). Además, es necesario destacar que la historiografía clásica nos ofrece visiones estereotipadas de los guaraníes proveniente, en gran medida, del hecho de que los investigadores se limitaron «a repetir y comentar las descripciones de los cronistas de la época, sin profundizar las cuestiones teológicas, litúrgicas y pastorales que subyacen en tal modo de vida – la vida específicamente religiosa de las Reducciones» (Melià-Nagel, 1995: 107).

El análisis de las narrativas referentes a la práctica misionera jesuítica entre los guaraníes de la Provincia Jesuítica del Paraguay en la vasta producción bibliográfica<sup>5</sup> y en las fuentes documentales impresas<sup>6</sup>, permitió que constatásemos que la conducta y manifestaciones de la sensibilidad religiosa registradas en esta documentación fueran tomadas como indicios de adhesión por los indígenas a los valores cristiano-occidentales o, aun se las considerara como resultantes del proceso exitoso de «conquista espiritual» promovido por los misioneros de la Compañía de Jesús.

Nuestra propuesta, sin embargo, consideró que la documentación referida permite otros enfoques, en la medida en que los registros analizados revelan que aquello que el jesuita creyó constituirse en indicativo de la absoluta conversión fue, en realidad, una resignificación de la tradición cultural guaraní.

Según Bartomeu Melià, uno de los temas que merecería estudios más profundos «es la indagación sobre el grado de creatividad y de interiorización que las formas de vida católica han podido alcanzar entre los guaraníes de las Reducciones». (Melià-Nagel, 1995: 197). Este autor considera fundamental la contribu-

---

<sup>5</sup> Sobre las fuentes utilizadas en la realización de este trabajo, debemos destacar que los estudios encontrados en la historiografía brasilera e ibero-americana sobre las reducciones jesuítico-guaraníes en la Provincia del Paraguay, especialmente sobre el periodo de implantación y consolidación, constituyen una producción abundante. En su gran mayoría se caracteriza por la preponderancia factual y política, determinando un abordaje descriptivo de los aspectos de la organización económica y social propios de ese proceso histórico, como se puede observar en los de Pablo Pastells (1912), Pablo Hernandez (1913) y Guillermo Furlong (1962). Entre los pocos estudios que abordan la temática de este trabajo en una perspectiva cultural y social, especialmente con relación a los guaraníes, podemos destacar los de León Cadogan, Egon Schaden, Branislava Susnik y Bartomeu Melià que consideramos fundamentales para la comprensión de la realidad reduccional.

<sup>6</sup> Entre las fuentes primarias impresas, utilizamos crónicas de viajes, especialmente las de Ulrich Schmidl y Alvar Cabeza de Vaca, las Cartas Anuas da Provincia Jesuítica del Paraguay (referentes al período de 1609 a 1675), crónicas jesuíticas, como la obra «Conquista Espiritual», del Pe. António Ruiz de Montoya, y la obra «Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos», del Pe. Antonio Sepp. Destacamos que las Crónicas Jesuíticas, especialmente las que se refieren a la segunda mitad del siglo XVII, serán utilizadas para cotejar los datos de las Cartas Anuas, así como para ampliar las posibilidades de investigación sobre las reducciones jesuítico-guaraníes en el siglo XVII.

ción de la antropología en la realización de estos estudios, en la medida en que son pautados por cuestiones como: «¿En qué y a qué quedó 'reducido' el guaraní cuando entró en la Reducción? ¿No habrían sido más bien algunas de las estructuras y modo de ser guaraní las que aseguraron el éxito de la experiencia reduccional?» (Melià; Nagel, 1995: 78). Con relación a la documentación jesuita consultada, cabe destacar que los registros encontrados en las Cartas Anuas enfatizan, principalmente, los denominados sucesos notables o casos edificantes, ya que los registros que se refieren a las transgresiones y a la incidencia de los «vicios abominables» son señalados con la preocupación de relacionarlos con las puniciones divinas aplicadas a los pecadores y a las demostraciones de arrepentimiento, que llevan, con frecuencia, a la conversión y al cambio de conducta<sup>7</sup>.

Se trata, por lo tanto, de considerar las implicaciones de informaciones como las que destacamos, de la correspondencia insertada en las Cartas Anuas referentes al período de 1637-1639, en la cual el Padre Francisco Lupercio Zurbano aclara la omisión de aspectos topográficos, geográficos y etnográficos y señala el énfasis dado a los registros edificantes:

Lo omití, en primer lugar, porque no entra en la fórmula prescrita en las Anuas por el Padre General de la Compañía, refiriéndose ella sólo a lo obrado por la gloria de Dios y la salvación de las almas [...] Pues, como lo hemos hecho hasta ahora lo haremos en adelante: Referiremos en lo restante de esta Carta sólo lo edificante. [...] No hay rosas sin espinas. Pero por el contraste se aprecia más lo bueno que hay al lado de la maldad. (Maeder, 1984: 107).

El privilegio de los relatos de esta naturaleza se expresa en estos otros párrafos en los que el jesuita informa que:

Dios en su infinita Sabiduría había determinado robustecer la fe de esta nueva Iglesia por medio de varios signos y portentos. Por esto se sucedieron estos casos ya mencionados, a los cuales se añadieron otros no menos admirables. (Maeder, 1984: 88).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Los registros que hacen referencia a las dos primeras décadas son marcados por la incesante negación y diabolización de la cultura guaraní. En ellos son destacadas las «acciones nocivas» de los hechiceros, los movimientos de resistencia chamanística, las dificultades encontradas por los misioneros con relación a las garantías de su propia supervivencia, como aquellos en relación a la continuidad y al éxito del trabajo misionero. Las pestes, los periodos de hambre, aunque también referidos a los periodos de implantación de las reducciones, ocupan de forma significativa los relatos sobre las décadas del '30 a '50, a medida que éstas pasaron a ser las razones potenciales del fracaso del proyecto jesuítico entre los guaraníes. Este es el periodo que ofrece, para el análisis del discurso jesuítico, los relatos más ricos con relación a las culturas, a los sueños, a las visiones y a las «muertes aparentes» descriptas con una intensa exaltación emocional por los misioneros.

<sup>8</sup> Hasta ahora, no se han enviado Cartas Anuas a Roma, que no estuvieran repletas de sus grandes hazañas en la religión. (Maeder, 1984: 93).

Creemos que el predominio casi absoluto de estos registros edificantes reiterados de forma retórica y monótona, puede haber llevado al jesuita a admitir en la Carta Anua de 1641 a 1643 que: «en esta materia han sucedido casos de edificación que por comunes los deajo» (D.G.R., C.A. [1641-1643], 1996: 96).

Para develar la peculiar sensibilidad reduccional, resultante de la acomodación creativa de la espiritualidad guaraní y de la devoción y piedad tridentinas, optamos por analizar el discurso jesuítico a través de sus indicios de flexibilización, o de aquello que Michel de Certeau llamó de «fallas» o «lapsos en la sintaxis construida», de aquello que «regresa en trechos del discurso» y puede «perturbar el consagrado sistema de interpretación» (Certeau, 1982: 16).

Estos «lapsos» o «fallas» en el discurso jesuítico, pudieron ser constatados en las referencias hechas a las expresiones propias y tradicionales de la sensibilidad indígena, tales como la alegría y júbilo, que fueron en su gran mayoría –a nivel de discurso– absorbidas por la uniformidad de los comportamientos pretendida por los misioneros.

Considerando esos objetivos, privilegiamos la exposición de aspectos como los revelados por el párrafo de las Cartas Anuas referentes al periodo de 1641-1643 con el que iniciamos nuestras reflexiones y del cual resaltan, de forma significativa, los lapsos en el discurso jesuítico, a medida que el misionero registraba, aparentemente sin compromiso de evaluación positiva, «aquella inculta gentilidad», indios convertidos, que mantenían «danzas y saraos a su modo».

La obra «Conquista Espiritual» (1639) del Padre Antonio Ruiz de Montoya, ofrece igualmente registros que muestran la decoración de las iglesias y las fiestas organizadas «con devoción y aseo», en una sociedad que sugiere no sólo el «encuadramiento religioso» sino también la asimilación de patrones culturales de higiene y de conducta civilizada.

Se hicieron iglesias de fácil construcción, de gran capacidad o espacio y vistosas, y se sacaron los instrumentos musicales [...]. En ellas colocamos el Santísimo Sacramento, cuya fiesta –el «Corpus Christi»– se conmemora con pobreza, pero también con devoción y aseo. Preparan los indios altares (especiales para dicha fiesta), y hacen sus arcos (i), en los cuales cuelgan los pájaros del aire, los animales de la floresta y los pescados del agua [...] (Montoya, 1985: 144).

Los cuidados para el mantenimiento de la iglesia y las demostraciones de fervor religioso son igualmente destacadas en el registro sobre la visita del Gobernador de Asunción a la Reducción de Loreto, que encontramos en la Carta Anua de 1637-39 que destaca «la gran modestia y piedad de los indios».

Llegó acá precisamente por las fiestas de Navidad [...]. Entró en la iglesia que es muy grande, y muy hermosa, vio el espléndido altar mayor, las muchas velas encendidas, todo perfumado de bálsamo, oyó el canto sagrado, acompañado

con la orquesta de los instrumentos músicos, observó la gran modestia y piedad de los indios, todos decentemente vestidos, y quedó profundamente sorprendido, no habiendo esperado tanto aparato entre las selvas y peñas. [...]. Más solemnidad no se encuentra ni en Madrid. (Maeder, 1984: 97).

Las frecuentes informaciones sobre caminos limpios, iglesias adornadas, altares alzados y decorados con flores y animales «sacados del monte» y, aun, sobre demostraciones de alegría y bailes «a su usanza», no parece afectar, según la comprensión de los misioneros, la devoción y la piedad de cristianos esperada en las misas, procesiones, fiestas religiosas y penitencias. Al final «allí, donde antes no había sino madrigueras de fieras, ya no se ve sino un cielo lleno de ángeles en forma humana» (C.A. [1668], 1927: 107), y «se ve en ellos gran fe; esta les asienta tan bien como si fueran ya cristianos viejos, y de muchos años de religión [...], los tienen hoy nuestros padres tan domesticados y reducidos a la policía humana y divina que quien los ve no puede dejar de admirarse y dar mil gracias a Dios». (D. G. R., C. A. [1641-1643], 1996: 79).

Los misioneros no se cansaron de resaltar el carácter solemne que los indígenas atribuían a las fiestas religiosas destacando, especialmente, su desenvolvimiento en la entonación de himnos, en las danzas y procesiones. Esto debe ser entendido como consecuencia de la propia experiencia religiosa del cantar y bailar de los guaraní, lo que ciertamente fue activado por los padres. Los indígenas, con certeza, reconocían en las prácticas ceremoniales y piadosas estimuladas, características propias de su cultura guaraní, marcada igualmente por la sacralización de la vida social. Para Graciela Chamorro (1955), «las innúmeras fiestas de las reducciones también marcaban la vivencia de ese tiempo especial para los indígenas», como queda atestado en los registros etnográficos que refieren al período de las fiestas, como los de kunumi pepy, como un período de cuidados y cantos especiales (Chamorro, 1995: 191).

Las descripciones de manifestaciones de alegría, propias de la sensibilidad guaraní, revelan tanto la persistencia por los indígenas de normas culturales tradicionales, como las concesiones hechas por los misioneros, que siguiendo las Instrucciones del Provincial Diego de Torres, «[los misioneros] pusieron especial cuidado en la música, para traerlos a Dios» y, ciertamente, frente a la receptividad de los indios «introdujeron también regocijos y danzas modestas» (D.H.A., 1927-1929: 250).

Los domingos y fiestas se celebran con toda solemnidad, misa cantada y sermón [...] en las iglesias que están muy bien adornadas con el adorno posible según el aderezo de la tierra [...] Cuando hacen señal para llevar el Santísimo al doliente aderezan la casa de este con flores, barren y componen las calles con ramos, y todos comúnmente traen sus velitas de cera silvestre y acompañan al señor con gran devoción y música de chirimías. (D.G.R, C.A. [1641-1643], 1996: 77).

Según la antropóloga Branislava Susnik, para los guaraníes «estas expresiones no eran más que una ‘faena’ agradable a su natural ambición psicomental», luego «música, danzas religiosas y simbólicas, oraciones cantadas, solemnidad de domingos, celebración de fiestas religiosas [...] fueron ocasiones propicias para dar a la muchedumbre un desahogo psico-emocional tanto colectivo como individual» (Susnik, 1984: 16). Eso nos lleva a concluir que los guaraníes participaban de las actividades y vivenciaban el ritual propuesto por los misioneros con el objetivo de garantizar la preservación de sus propias prácticas rituales y de sus símbolos tradicionales.

La Anua de 1641-43 revela la continuidad de las prácticas tradicionales y se refiere a la fiesta que conmemoró el jubileo de la Compañía de Jesús, realizada en la reducción de São Francisco Xavier, ocasión en que los indígenas y los misioneros de otras reducciones fueron recibidos «con sus cantantes, capitanes y otra mucha gente», reforzando nuestra percepción de que se habían preservado los tradicionales ritos de hospitalidad, así como también otro rasgo del «festejar guaraní», lo comensal, pues «a todos se hospedó y dio de comer libremente [...] con gran caridad [...] en medio del patio de los padres para más agasajarlos». (D.G.R.. C.A. [1641-1643], 1996: 138).

La tradición guaraní de recibir ceremoniosa y festivamente es testificada por Marcial de Lorenzana, en Carta de 1610, en la cual describía su entrada en los territorios del cacique Arapicandu:

Llegamos víspera de la Natividad del Señor al pueblo del Cacique Arapicandú bien cansados y asoleados y sin poderse ya menear los caballos salieronnos a recibir los indios al camino y llevaranos a su pueblo con mucho amor dándonos cor él mismo de comer de lo que ellos tenían. (D. H. A., t. XIX, 1927-1929: 110).

Relatos sobre esas manifestaciones de alegría están presentes en las Cartas Anuas redactadas durante todo el periodo reduccional, como puede ser observado en la información que consta de la Carta Anua de 1672 a 1675: «Bajaron de allí los pobres indios en masa, con manifestaciones de gran alegría, celebrando la llegada de los misioneros con bailes y música a su usanza» (C. A. [1672-1675], 1927: 25-26).

La «conjugación de acervos» evidenciada en los párrafos transcritos permite vislumbrar las reducciones jesuítico-guaraníes como «un espacio donde se acomodan las sensibilidades», en el que los guaraníes buscaban, no solo su sobrevivencia étnica sino principalmente, el mantenimiento de mecanismos que propiciaban manifestaciones de su sociabilidad y espiritualidad tradicional. Los misioneros, sin embargo, consideran las demostraciones de sensibilidad indígena como resultante de la eficacia de la evangelización, vinculándolas a la devoción y a la piedad cristiana.

Aumentó no poco la devoción de esta gente hacia la divina Eucaristía la conclusión de su hermosa iglesia, lo mismo que la procesión de Corpus hecha con la pompa posible en este último rincón del mundo. [...]. Lo suplen todo con su fervorosa piedad y con adornos sacados del monte. [...]. Por lo mismo, cuando el Santísimo es llevado a los enfermos, se limpia y adorna el camino y lo acompañan ellos con toda solemnidad. (Maeder, 1984: 86).

Partiendo de una observación bastante despreciativa, al referirse a «este último rincón del mundo», el misionero sugiere que los indígenas estaban verdaderamente involucrados en las manifestaciones de devoción y piedad, al punto de no descuidar de los adornos y la limpieza de la Iglesia como requería la solemnidad de los sacramentos. Es oportuno resaltar, sin embargo, que la costumbre de limpiar y adornar «con adornos sacados del monte», ya existía en la cultura guaraní, como lo refieren cronistas como Schmidl y Cabeza de Vaca que lo vincularon a la hospitalidad indígena y a la actitud respetuosa con la cual trataban a los visitantes.

Sabemos que para los guaraníes, las enfermedades tenían un carácter mágico, toda vez que lo atribuían a la intrusión de un cuerpo extraño al organismo, o a un maleficio enviado por un enemigo. La relación entre infracciones del código moral y enfermedad se manifiesta entre los indígenas sudamericanos, como es observado por Susnik:

El hombre es consciente que todo lo existente establecido puede reaccionar contra él, cuando ocurren transgresiones del equilibrio de la vivencia; pueden irritarse a las deidades, a los dueños de animales y a naturaleza o a las almas desidas de los muertos, infligiendo los ‘castigos’ de acuerdo a las violaciones socio morales. (Susnik, 1989: 157).

Para los pueblos «primitivos» en general, estar enfermo «significa estar poseído o dominado por espíritus animales telúricos, que roban o destruyen al individuo, a su alma, o a su órgano enfermo» y aquel que se revele «dueño del remedio», o «controlador de los espíritus malignos» demostrará tener el verdadero poder mágico y religioso (Vara(h), 1984: 97).

Cabía al chaman la reversión de esos hechizos y, en caso que se tratara de hechicería, «los gusanos ‘extraídos’ se colocan en un tubo de ‘takwara’ entre viruta tapándolo» que era enterrado «cerca del fuego; el mismo calor del fuego mata la ‘enfermedad’ y fulmina al respectivo hechicero» (Susnik, 1989: 157).

Lévi-Strauss, sin embargo, observa que no se debe entender «la cura shamánica como una maniobra con un único protagonista», pues «el complejo shamánico se compone de tres protagonistas: enfermo, shamán y comunidad» (Lévi-Strauss, 1968: 162-163). Eso es así porque la eficacia de los ritos reside en el consenso de que el chaman cura porque es considerado por todos un gran cha-

man; por lo tanto, el poder del chaman solamente se mantiene mientras «cuenta con la fe y la participación de la comunidad» (Lévi-Strauss, 1968: 162).

En su estudio sobre la medicina prehispánica, Carmen Tellez remite a la uniformidad del tratamiento de las enfermedades por los chaman sudamericanos, ya apuntada por Métraux.

Ante el enfermo procedía a hablar con él y con sus familiares para averiguar la causa del mal, después le palpaba todo el cuerpo y procedía a chupar la parte dañada para con este ritual extraer el daño. Mediante drogas alucinatorias, se ponía en contacto con los espíritus y pronosticaba el curso de la enfermedad. (Téllez, 1993: 110).

Al describir la terapéutica guarani, ella afirma que «estaba basada en el uso de las plantas, algunas con virtudes medicinales, pero todas ellas con propiedades mágicas curativas. Se administraban por vía oral mediante infusiones, o como astringentes y emplastos en picaduras y otros usos tópicos» (Téllez, 1993: 110).

En cuanto a las prácticas de carácter preventivo y terapéutico difundidas entre los guaraníes, eran frecuentes las escarificaciones, las cauterizaciones, las aplicaciones de ventosas y emplastos, según la siguiente descripción:

[...] las escarificaciones hechas en los brazos o en las piernas con objetos punzantes para descongestionar y evitar el cansancio. Ante una picadura ponzonosa, acercaban la parte dañada al fuego sin llegar a tocarlo, hasta que se adormecía el dolor. También usaban en estas picaduras ventosas hechas con la corteza de calabaza y era tan frecuente su uso que nunca emprendían viaje sin llevar estas ventosas. Los rasguños y pequeños cortes eran tratados con plantas astringentes y de alto contenido en aceites esenciales; en cambio las grandes heridas eran vendadas con tejidos de algodón y a veces tratadas con hojas de tabaco, especialmente si eran heridas gangrenosas. (Téllez, 1993: 110)

La documentación que analizamos enfatiza la condena de las prácticas terapéuticas chamanísticas, destacando su inadecuación debido al carácter demoníaco y mágico supersticioso implícito en los ritos de cura. Los registros revelan, sin embargo, que prácticas como los presagios, las reliquias, los rezos y las hierbas, los soplos y las succiones, condenables cuando eran ejecutadas por los chamanes, fueron aplicadas por los misioneros con una justificación igualmente mágico-religiosa. Estos, así como los chamanes, se valieron de la imaginación y del misticismo de los indígenas.

Condenada como práctica terapéutica chamanísticas, la succión de heridas o de partes del cuerpo del enfermo constituye un ejemplo paradigmático del proceso de resignificación en curso en las reducciones jesuítico-guaraníes. En el

pasaje que transcribimos, el misionero resalta su carácter taumatúrgico, no haciendo ninguna recriminación a esa práctica:

Un indio sufría una enfermedad muy asquerosa, resistiendo sus apostemas a toda curación. Nuestro Padre, empero, quiso vencer la repugnancia y sanar al enfermo y por eso pensaba que lo mejor sería besar las llagas como si fuesen rosas fragantes y chuparle la materia infecta [...] (C. A. [1663-1666], 1928: 92).

Las expresiones –«con la que se van aficionando a las cosas de nuestra santa fe», «que Dios le había sanado por medio del santo bautismo» y «con mucha fe i devoción»– más que revelar la estrecha relación entre cura y conversión, reflejan la aceptación de nuevas prácticas curativas por parte de los indígenas sin promover, sin embargo, la pérdida del componente mágico tradicional de la terapéutica indígena.

La difusión de las prácticas de carácter mágico era justificada por los misioneros por la ausencia de remedios, por la «débil medicina», o por su condición de «médicos no sólo de sus cuerpos, sino también de sus almas»:

[...] también con los pocos remedios que acá ay procuramos curarlos por que ellos no tienen medicinas ni hacen remedios sino dexassen morir. El año pasado dio una enfermedad de catarro de que enfermo caso todo el pueblo y el padre Juan de Salas les hizo un jarave con que sanaron casi todos aunque algunos murieron [...] aunque algunos les vino tanta abundancia de flemas que no las pudo vencer tan debil medicina y otras que a avido. (D. H. A., t. XX, 1927-1929, p. 88).

[...] pero poco a poco se van desengañando, y viendo con sus ojos los yndios como los nuestros les son verdaderos padres dandoles con amor de tales cuanto piden como lo aya en casa, y siéndoles médicos no solo de sus almas que es lo principal, sino de sus cuerpos ayudándoles en todas sus enfermedades y trabajos de noche y de día. (D. H. A., t. XX, 1927-1929, p. 24).

Son numerosos los relatos en que los misioneros registran los efectos que producían estas intervenciones divinas –a través de las pestes o de las curas milagrosas– sobre la conducta moral de los indígenas, así como sobre los múltiples recursos empleados (procesiones, remedios, sangrías, reliquias y confesiones).

Los otros días dando una enfermedad, de San Ignacio se hizo una procesion muy solemne llevando de un pueblo a otro la ymagen con que el Señor servido no pasase adelante la peste y en Sutra dize los indios gracias al señor estan muy adelante en las cosas de Dios, no ay borracheras ni amancebamientos donde muchos estavan enredados antes en avominables vicios los quales avominan ahora. (D. H. A., t. XX, 1927-1929, p. 146).

Cogiose deste trabajo grande fructo con confesiones generales, y mudanças de vida porque se le offrrecieron a los Padres lances muy venturosos, e hizieron hablar a muchos demonios mudos, que se avian apoderado de los corazones largos años, y talvez teniendo perdido el habla y aun el sentido se la restituyo nuestro Señor milagrosamente para que se confessasse tocandole con una milagrosa ymagen de nuestro Padre San Ignacio [...] (D. H. A., t. XX, 1927-1929, p. 427).

Hay que considerar –como ya se ha mencionado– que las Cartas Anuas consultadas enfatizan los relatos edificantes, refiriendo esencialmente a los casos de los enfermos que se dijeron (y se mostraron) curados tras la intercesión de los santos, de agua bendita, del bautismo o de las reliquias sagradas.

No encontramos en los registros del período mencionado, ninguna referencia a fracasos en los intentos de curas o, alguna mención a recidivas de las enfermedades, lo que testificaría que la terapéutica empleada no había sido eficaz, llevando entonces al indígena a repetirla o desacreditarla.

Es necesario resaltar que la medicina de antaño era prácticamente incapaz de descubrir y de evaluar las recidivas de las enfermedades. Los médicos, en el siglo XVII, no poseían ni una terminología muy rigurosa, ni métodos de diagnóstico muy seguros. Había, además, algunas enfermedades que podían dar fácilmente la ilusión de cura.

Cuando las enfermedades cedían o parecían ceder, dando esta «ilusión de cura» se establecía una relación entre fe y milagro, entre pecado y perdón, entre conversión y cura, que era fundamental para el proyecto de conversión y civilización de los misioneros jesuitas. De la misma forma que los registros permiten verificar la manipulación de las curas, revelan igualmente la manipulación de las no curas, como en el caso de las muertes resultantes de las epidemias o de enfermedades graves, que eran usadas para difundir nuevas conductas morales y para la creencia en la salvación del alma.

Se debe reconocer, sin embargo, que «un solo médico no podía dar atención eficiente a cien mil indios, ni siquiera a la mitad», lo que puede haber significado «que las recetas y soluciones indígenas debían ser de uso general» (Echenique et al., 1985: 260)<sup>9</sup>, permitiendo la supervivencia de las prácticas curativas chamánicas, bien como la receptividad a las prédicas de los magos.

La contestación y persecución que los misioneros emprendieron contra los magos («hombres dioses») que «profieren amenazas apocalípticas» (Haubert,

---

<sup>9</sup> Es oportuno recordar que el miedo y la desconfianza iniciales fueron cediendo frente al «poder de cura» demostrado por los misioneros ante las enfermedades desconocidas y a la ineficacia de las prácticas tradicionales de cura de los karaí nativos. Según Garlet «no era la cura del alma o del espíritu que lo inducía a aceptar el misionero, sino la cura de los males físicos» (Garlet, 1997: 41).

1987: 253-254), deben ser comprendidas, por esa razón, no como un combate a las hierbas, pociones y bálsamos empleados por los chamanes en las curas, sino como un repudio a la mística involucrada en esas curas y a los ritos mágicos que garantizaban su eficacia. Por eso es posible percibir la confrontación entre chamanes y misioneros como una disputa de sabiduría y poderes por el control de las enfermedades y por la manipulación de las curas y no curas.

En la medida en que no fueron los recursos medicinales sino su eficacia ritual lo que era combatido, los registros hechos por los padres jesuitas a lo largo del siglo XVII, revelan una apropiación cada vez mayor de la farmacopea americana (hierbas, resinas y hojas), así como adaptaciones de la terapéutica empleada por los indígenas, como en los casos de las heridas expuestas y de las otitis y conjuntivitis provocadas por la viruela.

La medicina presente en las reducciones jesuíticas «unió al ingrediente mágico el recurso a los remedios vegetales» (Téllez, 1993: 20), ya que por iniciativa de los misioneros y boticarios fueron identificadas diversas plantas medicinales y sus usos para su incorporación en el sistema médico tradicional, con base en la medicina humoral «por la cual cada medicamento tenía una cualidad, fría, cálida, seca o húmeda y un grado de exponente del uno al cuatro» (Téllez, 1993: 20).

Aunque esos registros mencionan una medicina sin atributos mágicos, relatos como el del Padre Provincial Andrés de Rada, del año de 1663, y que se refiere a la cura de indios afectados por una epidemia por la ingestión de agua, «tocada con cierta esquela», precisan ser considerados:

El pueblo de Santa María sufría mucho por cruel peste [...] Y todavía no se veía mengua del contagio, cuando se les ocurrió a los Padres, combatirlo de un modo. Estaba a la mano un libro, recién publicado, del Padre Juan Eusebio (intitulado Opera Parthenical). Leíalo uno de los Padres y en el septimo opúsculo, epíst 10, pág 409, encontró que a muchos era saludable remedio agua tocada con cierta esquela con la inscripción: In conceptione tua, Virgo immaculata fuiste. Ora pro nobis Deum, cujus filium pereriste. ¡Cosa maravillosa! Se tomaba el agua con aquella esquela, y al instante amañó aquella calamidad, tanto que nadie fue atacado por la epidemia, y los postrados en cama para esperar su último instante, recobraron sus fuerzas y sanaron. (C. A., [1663-1666], 1928: 102).

Incluso en obras de carácter médico, como la «Opera Parthenical», del Padre Juan Eusebio, persisten las prácticas curativas de carácter mágico. Entre las posibles razones para el mantenimiento y divulgación de esas prácticas, gana relieve la que está asociada a cambios de conductas de los indígenas y al «cambio de sus sentimientos», provenientes de las curas milagrosas a través de las cuales, «tan supersticiosa gente, se trocó en cristiana y de una fe tenacísima» (Maeder, 1984: 80). Buscando exactamente ese efecto –el creciente «aprovechamiento en

la fe y costumbres cristianas» (Maeder, 1984: 147)– los misioneros mantuvieron en las reducciones el uso de reliquias, de agua bendita y de la señal de la cruz por la creencia que tenían los indígenas en su eficacia.

El creciente empleo de la farmacopea indígena en la cura de determinadas dolencias, no sólo amplió las posibilidades de manipulación de las curas por parte de los misioneros, sino que redujo significativamente el carácter despreciativo atribuido a la misma. Además, revela que conscientes de los efectos que las curas y la «buena muerte» ejercían sobre los indígenas, los jesuitas no dudaron en adoptar estrategias de apropiación creativa y bricolage (Certeau, 1994: 39 40), que garantizaran la anhelada devoción y piedad cristianas.

Para esto contribuyó, sin lugar a dudas, la percepción, tanto de los misioneros como de los indígenas, de que las enfermedades resultaban de intervenciones sobrenaturales provenientes de la transgresión moral o religiosa, y que para alejarlas o para garantizar la protección divina, deberían ser empleados procedimientos terapéuticos y ritos que incluían cánticos, oraciones, procesiones, exorcismos y prácticas mágicas.

De la misma forma, los guaraníes, valiéndose de sus «modos de percepción e intelección», buscaron salvaguardar las manifestaciones tradicionales de su espiritualidad, a través de procedimientos de apropiación selectiva y creativa –como queda demostrado en la resignificación del llorar copioso y de los lamentos fúnebres– que al instalarse el proyecto de reducción, conformaron de manera peculiar la sensibilidad religiosa de las reducciones jesuítico-guaraníes.

La comprensión de que las funciones de sacerdote y de médico eran necesariamente complementarias, favoreció mucho a los misioneros, a medida que conscientes de los efectos de manipulación de la cura y no-cura de los indígenas, buscaron, a través de ella, llevar a los indios a abandonar las conductas «abominables»:

[...] por que les buscan las medicinas se las aplican y dan de comer y los sangran por sus manos y este medio a sido de los que mejor les a salido a los Padres para domesticarlos principalmente a los nuevos. (D. H. A., t. XIX, C. A. [1626-1627], 1927: 146).

Se debe considerar, sin embargo, como elemento determinante y facilitador, la percepción tanto de los indígenas, como de los europeos del seiscientos, de que las enfermedades eran resultado de intervenciones sobrenaturales como consecuencia de transgresiones morales o religiosas. De la misma forma las culturas involucradas –tanto la guaraní, como la española– se orientaban por procedimientos terapéuticos que incluían cánticos, oraciones, procesiones, exorcismo y prácticas mágicas para alejar las enfermedades, o para contar con la protección divina.

La documentación que analizamos enfatiza la condenación de las prácticas terapéuticas chamanísticas, destacando su inadecuación, como consecuencia del carácter demoníaco y mágico-supersticioso atribuido a los rituales de cura. Como ya dijimos, los registros revelan, asimismo, que los sueños, los presagios, las reliquias, los rezos y las yerbas, los soplos y las succiones, rotuladas como prácticas condenables cuando eran usadas por los chamanes eran luego empleadas por los misioneros, con un justificativo mágico-religioso. Estos, así como los chamanes, se valieron de la imaginación y del misticismo de los indígenas.

Amuletos, reliquias y agua bendita, no poseían virtudes sobrenaturales intrínsecas, pero según los misioneros producían preciosos efectos, disminuyendo la ansiedad de los enfermos y predisponiéndolos a la cura por la imaginación y la fe. Registros de curas milagrosas, como el que destacamos, son bastantes frecuentes en la documentación jesuítica y resaltaban no solamente el uso de prácticas mágicas, sino también, sus consecuencias.

Una india de pies a cabeza cubierta de lepra después de bautizarla con la salud del alma se sirvió Nuestro Señor comunicarle también la del cuerpo – tienen estos indios particular devoción al agua bendita por las mercedes que nuestro señor por su medio les hace, algunos que han padecido mal de ojos con solo lavarse con esta agua quedaban sanos. (D. H. A. t. XIX, C. A. [1616], 1927: 28).

Fueron sin duda los ritos y la mística involucrados en las curas que hacían los chamanes, los que sufrieron mayor oposición por parte de los misioneros, también porque los registros del fines del siglo XVI ya apuntan a una absorción cada vez mayor de la farmacopea indígena, lo que ampliaría significativamente las posibilidades de manipulación de las curas.

Condenada como práctica terapéutica chamanística, la succión de heridas o de partes del cuerpo del enfermo, se constituye en un ejemplo paradigmático del proceso de resignificación que se daba en las reducciones jesuítico-guaraníes.

Debemos destacar que la farmacopea indígena reveló una vía posible para la conveniente flexibilización de parte de los misioneros, a medida en que estos, al tener mayor conocimientos sobre las hierbas empleadas en la cura de determinadas enfermedades, facilitó el alcance de su propósito, que era ayudar «con algún socorro para el cuerpo aunque el principal era no muriese sin confesión el alma». (D. G. R., C. A. [1641-1643], 1996: 90)

Los indígenas sudamericanos, según la antropóloga Branislava Susnik, no manifestaban miedo a la muerte, sino un profundo miedo a los muertos, y a las almas de los muertos que colocaban en peligro las almas de los parientes vivos (Susnik, 1983: 54).

La muerte, para los indígenas sudamericanos tiene por lo tanto un complejo significado, en la medida en que promueve «un desequilibrio sociopsíquico en la

estrecha comunidad» que era restablecido a través de los «ritos mortuarios y las prácticas funerarias [...] conjugando o ya anulando la relación entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos» (Susnik, 1990: 103).

Ese aspecto puede ser constatado por Viveiros de Castro, en su estudio sobre los araweté, entre los cuales «los muertos pueblan el discurso cotidiano, la historia y la geografía» y la muerte se constituye en «acontecimiento que pone en movimiento, literalmente, a la sociedad y a la persona araweté» (Viveiros de Castro, 1986: 56). Entre estos indígenas:

[...] el período que se sigue a la muerte de un adulto es extremadamente peligroso [...] el miedo que se abate violentamente sobre todos, tras el entierro [...] contrasta de modo visible con la ostensiva 'profesión de indiferencia' por ocasión del momento de la muerte y de exposición del cadáver. [...] apenas el cadáver sale de escena la indiferencia da lugar a un mal contenido pánico, y la inercia a la prisa» (Viveiros de Castro, 1986: 491).

Para los guaraníes, la muerte era percibida como un fenómeno puramente natural, resultante de malas acciones, teniendo su origen mítico explicado en la conducta de Jasy (Luna) que impidió que Kuarahy resucitara a su madre. (Bartolomé, 1977: 79). La muerte era atribuida a causas naturales y antinaturales. La primera ocurría «cuando el hombre o la mujer ya pasan al status de 'ancianos', carentes de 'fuerza vital', que no cazan ni desempeñan tareas propias para la subsistencia del grupo doméstico, y cuya alma se encuentra en un estado de 'vagancia external'». Por otro lado, era considerada antinatural cuando estaba asociada a poderes sobrenaturales o a la magia negra practicada por los chamanes (Susnik, 1983: 54).

Entre los guaraníes, las prácticas rituales tenían como objetivo asegurar la separación del alma del cuerpo muerto, mientras que la participación del rito funerario habilitaba a «afrontar esta fase del ciclo vital y permite su desahogo psicoemocional, incluyendo dolor, lamentación e ira». En cuanto al luto, era percibido como «un medio para regularizar la vivencia emocional por la muerte de alguien y restablecer el equilibrio psíquico en la comunidad», ya que «las reacciones de los vivos ante la muerte y los muertos son diferentes, observando cada tribu su propia pauta» (Susnik, 1990: 103).

Con relación a los rituales funerarios, cabe observar que «tienen como sustrato la creencia en la reencarnación» y que «sobre todo los huesos son considerados esenciales para obtener una resurrección, o reencarnación inmediata del individuo», y aun «los grandes shamanes son considerados capaces, con sus rezos, de provocar tal acontecimiento» (Vara(h), 1984: 114). Estos, con sus rezos, acompañaban «el alma divina del sujeto hacia la morada de la deidad que lo envió» (Vara(h), 1984: 113).

Las prácticas de sepultura obedecían a las concepciones que involucraban «la creencia de que el alma vital del muerto acompaña el cuerpo al sepulcro, aunque separado de él, libre de su receptáculo corporal, emprendiendo recién después de un tiempo su viaje al más allá; si la separación anímica no es violenta, las almas están apegadas al mundo de los vivos» (Susnik, 1990: 113).

Sobre la reacción al entierro cristiano, Susnik observa:

«En los primeros tiempos, los Guaraníes reaccionaban al entierro cristiano; agitaban el adazo sobre la tumba, tratando de liberar el alma que creían encerrada, aprisionada con el cuerpo en la tumba cristiana [...]. Y las urnas resguardaban los huesos, el potencial asiento del alma. En su lucha contra la cristianización, los gayráes antiguos desenterraban los huesos de los shamanes muertos, colocándolos en una hamaca y cubriéndolo con el manto plumario; creían que sus almas volvían a tomar 'su sede' en los huesos y hablar como oráculos.» (Susnik, 1990: 113).

En las reducciones –según los registros de los padres jesuitas- las expresiones de sensibilidad guaraní ante la muerte asumieron una uniformidad y publicidad bastante distante de las espontáneas manifestaciones originales. En este sentido, es ilustrativo el párrafo que extraemos de las Anuas referentes a los años 1632-1634, y que describen tanto los ritos guaraníes que envuelven el luto y el entierro, como las demostraciones de sentimiento y de devoción consideradas aceptables y estimuladas por los misioneros.

Tenían muy arraigada una bárbara costumbre de llorar supersticiosa e inmoderadamente sus difuntos al uso gentilicio de suerte que a todas horas en tiempo de peste no se oía por todo el pueblo sino funestos alaridos [...] y lúgubres lamentaciones y se convidaban las vecinas a hacerlas como a coros sobre el difunto deshaciéndose en llantos los días y noches en peso. Hanla corregido por industria de los Padres mezclándola con las demostraciones y sentimientos cristianos y piedad para con los difuntos y en oyendo el doble de la campana se juntan ordinariamente mas de 1.000 almas y le acompañan hasta darle sepultura, rezando todas con mucha devoción y compostura las oraciones de la iglesia en voz entonada. (Maeder, C. A. [1632 1634], 1990: 37).

La descripción de un funeral que consta en la Anua del período de 1672–1675 recorridos más de 60 años de la actuación misionera junto a los indígenas destaca, sin embargo, el mantenimiento de rasgos del ceremonial guaraní:

Aumentó todavía más el aprecio de la religión entre los bárbaros, la solemnidad con que la criatura muerta fue conducida a la sepultura en la iglesia por el camino cubierto de flores y por arcos triunfales hechos de ramas de árboles, en procesión solemne [...]. Contemplaban con curiosidad los bárbaros aquellas

ceremonias cristianas de la sepultura eclesiástica, porque estos indios proceden muchas veces muy de otro modo con sus propias criaturas, en su ciego gentilismo [...]. (C. A. [1672-1675], 1927: 34-35).

Según Melià, en las reducciones, el entierro ocurría al final de la tarde, cuando el cortejo fúnebre era acompañado de «rezos y cantos de los músicos, pero también ‘desentonados’ lamentos de indias viejas –antigua costumbre que muchos años de misión no han podido desarraigar– y en los que lloran y elogian al difunto por lo que ha sido y ha hecho o al menos por lo que hubiera podido hacer y hubiera podido ser, de haber seguido viviendo» (Melià, 1986: 207). Aun con relación al entierro cristiano es oportuno recordar que de acuerdo con las instrucciones del Padre Diego de Torres deberían ser hechos «con solemnidad, yendo el Cura con sobrepeliz, estola y cruz, acólitos vestidos y agua bendita a casa del difunto trayéndole en andas con paño negro, rezando o cantando lo que manda la Santa Iglesia» (Apud Pastells, 1912: 352-353).

Las frecuentes referencias a las «demostraciones de sentimientos» por parte de los indígenas ganan proyección en este párrafo sobre la muerte de un misionero, ocasión en que según el relator, se observó «un lastimoso alarido» y «un funestísimo llanto».

Los indios que con la pena de ver puesto a su Padre en aquel trance no sosegaban, se habían juntado muchos y tenían en aquella sazón cercada nuestra casa, les dio aviso de la muerte el doble de las campanas, y alzaron todos un lastimoso alarido, siguiéndole luego todos los demás que estaban esparcidos por las rancherías del pueblo en los cuales se oían tales extremos de sentimiento y de funestísimo llanto, que representaban cuanto a esto uno de aquellos días confusos y temerosos que han de anteceder al del juicio. No fueron sólo los indios los que hicieron estas demostraciones de sentimientos aunque ellos tenían más razón de lastimarse por haber sido para ellos mayor la pérdida y hasta ahora no acaban [...] (Maeder, C. A. [1632-1634], 1990: 48).

Ese registro permite inferir que «llorar copioso», manifestación nítidamente vinculada a una teatralización ritual tradicional, asumió a los ojos de los misioneros la condición de resultantes de la conciencia de culpabilidad y demostración pública de arrepentimiento, como queda evidenciado en estos trechos de la Anua de 1632-1634:

Mas el Padre penetrando blandamente su corazones sus amorosas palabras, les hizo volver en sí, y que se dispusiesen en aquel riguroso trance con mucha penitencia y lágrimas, acabaron todos confesando sus delitos, y deseando muy seguras prendas de la misericordia, que el señor había usado con sus almas. (Maeder, C. A. [1632-1634], 1990: 71).

En otras situaciones, la costumbre del «saludo lagrimoso» entre los guaraníes es interpretada como manifestación de caridad y conmoción propia de los cristianos:

Esta reducción de Loreto no solo es la más antigua de todas en el servicio de Dios, sino también la más constante en el ejercicio de la caridad. [...] Resplandeció sobre manera su caridad en ocasión de la trasmigración de tantas reducciones [...].

En el momento de encontrarse, quedaron tan conmovidas ambas partidas, que largo rato no podían hablar, sino sólo llorar, hasta que al fin se saludaron mutuamente según su costumbre propia, abrazándose con efusión, y sacando en seguida los refrescos y las provisiones. Era un espectáculo ternísimo. (Maeder, C. A. [1637-1639], 1984: 93).

Según Domingo Muriel, expresiones tradicionales de los guaraníes como la recepción de los invitados, complementada por el «convite» y por el «banquete» fueron toleradas por los misioneros, no obstante imprimían la marca guaraní en las festividades de las reducciones, ya que: «llevarían muy a mal que esto se les prohibiese» (Muriel, 1918: 636). De esta manera registros como los que se refieren a una percepción promovida por los indígenas «con la más espléndida cabalgata que pueden y en su traje lucen las cintas, cascabeles y plumeros de varios colores» (Muriel, 1918: 536) serán insertos en una evaluación positiva de la adhesión creciente al cristianismo. La tradición guaraní de recibir con ceremonia y festivamente –la hospitalidad, el comensalismo, y la generosidad– será sin embargo apropiada por los misioneros, que la identificaron con manifestación de la caridad cristiana; al final: «llevaronos a su pueblo con mucho amor dándonos a él mismo de comer de lo que ellos tenían». Es conveniente resaltar que las fiestas guaraníes celebraban los frutos del trabajo de la comunidad. En las reducciones, la dimensión religiosa de la economía guaraní fue preservada a través de la distribución de yerba mate y de carne, que seguía a los oficios religiosos y trabajos diarios: «Acabada la procesión, reparte el Padre a los más necesitados gran multitud de mandiocas y batatas, tortas de maíz y otros comestibles, que pusieron en los adornos de la procesión: y después se van a prevenir su convite, que este día es grande». (Cardiel, 1989: 130).

Predicando por «inspiración sensible», los misioneros incitaban a los indígenas a sentir «el remordimiento de su conciencia», lo que tenía, según ellos, efectos sorprendentes sobre la conducta de los indígenas. Eso puede ser observado en este párrafo de la Anua de 1659-1662:

Un día (un hombre) vio como predicaba uno de los padres misioneros contra el crimen de ella hipocresía y de ocultar pecados en la confesión [...]. Causóle a aquel infeliz tanto dolor que le costó contenerse para no con alaridos mani-

festarse como el hombre más perdido del mundo. Luego después del sermón se puso a llenar tres hojas de papel con las listas de sus pecados, entre torrentes de lágrimas. Se echo a los pies del confesor y le entregó el papel entre muchos sollozos y bañado de lágrimas, desmayándose casi de dolor y arrepentimiento. (C. A. [1659-1662], 1928: 77).

Expresiones como «bañado en lágrimas», «con lágrimas de dolor y arrepentimiento», «torrentes de lágrimas» son usadas constantemente en la documentación jesuítica para destacar la asimilación de las conductas de los indígenas con las expresiones de piedad y de devoción tridentina. Creemos, sin embargo, que la asimilación a que se refieren los misioneros apuntan, una vez más, a la resignificación de las manifestaciones tradicionales de sentimientos de emoción individual y colectiva de los guaraníes.

Hay que resaltar, sin embargo, que esta «civilización de las conductas» de los indígenas es acompañada de excesos de fervor y de devoción demostrados en las penitencias y en la autoflagelación, como queda evidenciado en estos pasajes que enfatizan como «toman ellos con entusiasmo sangrientas disciplinas» y se imponen «sus acostumbradas penitencias corporales»:

[...] y si alguna vez por la malicia del demonio han caído se han impuesto de su voluntad muchas penitencias muy veces graves y dados extraordinarias muestras de dolor [...] (Maeder, C. A. [1632-1634], 1990: 125).

Cierto joven había caído imprevistamente en un pecado carnal. Se dolió tanto, que comenzó a tratar cruelmente su cuerpo con diferentes clases de asperidades, no dejando ni la cara sin un especial suplicio. (Maeder, C. A. [1637-1639], 1984: 102-103).

Según Maxime Haubert (1987), los misioneros obtuvieron buenos resultados en su acción civilizadora siempre que su apostolado parecía responder a las aspiraciones de los guaraníes y siempre que consiguieron reinterpretar las creencias y costumbres católicas. Es el caso, por ejemplo, de las penitencias y de las flagelaciones a través de las cuales, tanto en ceremonias públicas como en ritos privados, imponían disciplinas de sangre. Sabemos que entre varias tribus sud-americanas, la flagelación no sólo formaba parte de ritos importantes (como los de preparación para la guerra o de ingreso en la pubertad), sino que era considerada fundamental para la obtención de fuerza, coraje y habilidad.

En la cultura guaraní, prácticas de mortificación corporal ocurrían en diversos momentos de su vida social, principalmente, en sus ritos iniciáticos. Uno de esos ritos ocurría ya en ocasión del nacimiento de los hijos, cuando el padre realizaba un ayuno con la finalidad de evitar enfermedades al recién nacido. También en el pasaje de la niñez a la edad adulta, niños y niñas hacían uso de mortificaciones corporales. Ayuno e incisiones en el cuerpo con dientes de animales constituían momentos importantes durante la realización de rituales antropofágicos los que,

además de garantizar «la adquisición de un nuevo nombre», también «tendrían por fin el impedir la venganza del espíritu de la víctima». (Melià; Temple, 2004: 91).

Escarificaciones e incisiones también tenían una finalidad medicinal, incluso porque los tupi-guaraní creían que alejaban molestias y las empleaban para que «el espíritu maligno saliera con la sangre». (Melià; Temple, 2004: 93).

Aunque las orientaciones del Padre Diego de Torres Bollo recomendaran que las flagelaciones con el sentido ritual cristiano fueran practicadas con moderación y no se excedieran en el derramamiento de sangre fueron largamente empleadas, estimuladas para la obtención del fortalecimiento del cuerpo en la vivencia de la virtud cristiana por parte de los indígenas, como queda evidenciado en la Carta Anua de 1636-1637: «Es frecuente entre ellos también el uso de asperezas corporales para robustecer la fragilidad de la carne». (Maeder, 1984: 108).

A pesar de registrar como exageradas las manifestaciones de penitencia a que se sometían los indios, los misioneros no escondían su satisfacción hacia ellas, en la medida que las interpretaban como resultantes de la internalización de la noción de pecado y de responsabilidad moral de los guaraníes.

Lágrimas, sollozos, gritos y suspiros son mencionados para destacar el nivel de conmoción y comunión colectiva de los indígenas alcanzados en las misas, procesiones y fiestas religiosas. Orientadas y estimuladas por los misioneros, estas manifestaciones estaban bastante alejadas (en el aspecto del discurso), de aquellas conductas descritas como exteriorización brusca y ruidosa de sentimientos y calificadas como bárbaras en los registros referentes al período inicial de la implantación de las reducciones.

Como consecuencia de esa percepción son constantes las referencias que enfatizan que «ya no hay costumbres viciosas ni escándalo público. No hay odios. Todos viven en paz y armonía. Desaparecieron por completo los vicios característicos del indio: las peleas, los incestos, los amancebamientos y las borracheras. Han trocado sus costumbres gentílicas con una vida conforme la enseñanza cristiana» (C. A. [1672-1675], 1927: 14-15).

Este registro integra la Carta Anua de 1672-1675, y suscita la reflexión acerca del énfasis dado a las conductas cristianas adoptadas por los indígenas –pasados más de sesenta años desde la implantación del modelo reduccional– apuntando no solamente a la presencia de conductas transgresoras y consideradas viciosas durante todo ese período, sino también informando sobre las conductas que bajo la óptica de los guaraníes no comprometían la ritualización de su espiritualidad<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> En el siglo XVIII, son constantes las quejas de los padres sobre «la pereza» conocida en la lengua portuguesa como «preguiça» la «indolencia» de los indígenas, lo que apunta a la permanencia de conductas económicas. Por otra parte, la manifestación «pública» de los indígenas, la adhesión

Valiéndose de sus «formas de percepción e intelección», los guaraníes absorbieron algunas novedades y otras no, adaptando las aceptables a sus propias necesidades psíquicas<sup>11</sup>, como se observó en las expresiones de sensibilidad religiosa. De esta forma, al igual que los tupinambá, «hacían todo lo que les decían profetas y padres – excepto lo que no querían».<sup>12</sup>

Autores como Guillermo Furlong, Antonio Astrán, Pablo Pastells, sin embargo, valiéndose de los registros de los Padres Sepp, Peramás y Lozano presentan el éxito del proceso reduccional como única y exclusivamente proveniente del esfuerzo de los misioneros<sup>13</sup> en adaptar la liturgia cristiana a «la índole propia de los guaraníes», debido «a la notoria mentalidad infantil de los indios guaraníes» (Jaeger, 1970: 205).

En la interpretación de esos historiadores, los misioneros jesuitas estarían desarrollando «las predisposiciones naturales de los indígenas, mediante formación y ejercicio» una vez que «la primitiva civilización de los guaraníes no poseía herencia cultural» que pudiera ser agregada a la liturgia cristiana, considerando que los indios, en la opinión de los misioneros, «tampoco eran talentos creativos» (Jaeger, 1970: 205).

Encontramos esta idea en la obra de Guillermo Furlong en la cual afirma que los jesuitas «[...] empezaron por penetrar en la psicología del indio y, lejos de adaptar los indígenas a los métodos europeos, adaptaron los métodos, que habían aprendido en el Viejo Mundo, a la idiosincrasia de los indios» (Furlong, 1962: 308). Enfatiza, por este motivo, que los misioneros habrían concluido correctamente en valorizar la solemnidad y las festividades que envolvían algunas celebraciones litúrgicas, con la finalidad de que sirvieran de «honesto entretenimiento» y para que «no les venía la tentación de huir» y «les entren las cosas de Dios» (Furlong, 1962: 490), ya que entre «esos indios salidos de los bosques, ese

---

al cristianismo está plasmada en esta observación de Cardiel: «cuando lo temporal [...] va bien, todo lo espiritual va con mucho aumento y fervor, asistiendo con gran [...] alegría a todas las funciones de la iglesia [...] todo lo que toca al culto divino». (Cardiel, 1989: '129). La indignación del misionero es evidente en este registro «Si hay hambre [...] no acude el indio a Dios y los Santos como hace la gente de cultura y de entendimiento con devociones y novenas [...] sino que se huye a buscar qué comer por los montes o a matar vacas y temeras» (Cardiel, 1989: 67).

<sup>11</sup> En su estudio sobre la cultura popular en la Edad Moderna, Peter Burke observó que «las nuevas ideas si son incompatibles con las antiguas, serán rechazadas. Los modos tradicionales de percepción e intelección forman una especie de cedazo que deja pasar algunas novedades y otras no» (Burke, 1989: 86).

<sup>12</sup> Para Nestor García Canclini, los criterios de selección no son meramente «fagocitarios», siendo que la distinción está en el valor simbólico de lo que fue seleccionado: «Cuando seleccionamos los 'bienes' y nos apropiamos de ellos, definimos lo que consideramos públicamente valioso» (Canclini, 1997: 23).

<sup>13</sup> Bartomeu Melià sitúa esta «generación de cronistas jesuitas» como la que «más ha contribuido con sus descripciones entusiastas a proyectar una imagen utópica del cristianismo reduccional, que muchos historiadores modernos han repetido sin el necesario examen crítico» (Melià; Nagel, 1995: 198).

culto externo era aún más necesario, por su craso materialismo y apego a las cosas visibles y tangibles» (Furlong, 1962: 273).

El análisis emprendido en este estudio nos llevó a adoptar una postura distinta de la defendida por aquellos autores, a medida que constatamos que los guaraníes no reaccionaron de forma pasiva a la nueva conducta moral y a los principios de la fe cristiana introducidos por los misioneros. Los propios registros que analizamos revelan las respuestas creativas, o sea, «la transformación creativa de lo que fue apropiado» (Burke, 1989: 87), resultante del «empeño constante de la integración de la novedad con lo tradicional» (Cunha, 1987: 101).

Confirmando la percepción de Melià, para quien el éxito de las reducciones jesuítico guaraníes no sucede «a pesar de lo que eran los guaraníes, sino por lo que eran estos guaraníes» (Melià, 1986: 209). La documentación jesuítica analizada nos permite concluir que los guaraníes buscaron atender a su espiritualidad y a la expresión de su sensibilidad, auxiliándose con prácticas tradicionales que fueron «re-significadas», como queda demostrado en el llanto, en los lamentos fúnebres, en los sueños y visiones, así como también en las manifestaciones de alegría y júbilo en ocasión de las misas y de las fiestas religiosas, con adornos y bailes «a su usanza».

Las «fallas y lapsos» detectables en el discurso jesuítico son reveladores de esta continuidad y posibilitaron no solamente la comprensión de las reducciones jesuítico -guaraníes como espacio donde se acomodaban las sensibilidades, sino también deshacen la percepción de un sometimiento total de los guaraníes a la conducta y valores cristianos occidentales.

En verdad, las concesiones perceptibles en el discurso jesuítico, además de apuntar a los «paisajes mezclados» revelan que los misioneros tuvieron no solamente la conciencia de su necesidad «para atraerlos mejor con estas novedades y prodigios al suave jugo de su ley evangélica y reformación de sus bárbaras costumbres», sino que reconocían «la particularidad que tiene esta nueva iglesia» (Maeder, C. A. [1637-1639], 1984: 74).

Demostraron, igualmente, que los indígenas guaraníes encontraron en las reducciones un espacio privilegiado para continuar siendo guaraníes, lo que es admitido por los propios misioneros jesuitas que registraban que «[...] se les reciben con cariño [...] y se les libran de otro cautiverio peor, dándoles por la fe la libertad de los hijos de Dios» (C. A. [1669-1672], 1927: 33).

Las reducciones jesuíticos-guaraníes constituyen, de esa forma, un espacio de creación y de resignificación de las representaciones y de las prácticas culturales<sup>14</sup>, tanto por parte de los jesuitas, como por parte de los guaraníes, lo que permitió la construcción de una peculiar sensibilidad religiosa, resultante de los

---

<sup>14</sup> Para Chartier, las representaciones son «determinadas por los intereses de los grupos que las forjan», de que resulta la necesidad de relacionar los «discursos proferidos con la posición social de quien los utiliza». (Chartier, 1990: 17).

procedimientos de apropiación selectiva y creativa de ambas expresiones culturales: la cultura indígena guaraní y la cultura cristiana occidental.

#### *Fuentes documentales e impresas*

*Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay - Años de 1669-1672*, 1927 Leonhardt, Carlos S.J., (trad.), Buenos Aires. (Manuscrito).

*Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay - Años de 1672-1675*, 1927, Leonhardt, Carlos S.J., (trad.), Buenos Aires. (Manuscrito).

*Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Cartas Anuas de 1659-1662*, 1928, Leonhardt, Carlos SJ, (trad.), Buenos Aires. (Manuscrito).

*Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Cartas Anuas de 1663-1666*, 1928, Leonhardt, Carlos S.J., (trad.), Buenos Aires. (Manuscrito).

*Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay* (Año de 1668), 1927, Leonhardt, Carlos S.J. (trad.), Buenos Aires. (Manuscrito).

Documentos de Geohistoria Regional (D.G..R.), 1996, *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay* (1641-43), n. 11, Instituto de Investigaciones Geohistóricas (CONICET), Resistencia, Chaco.

Documentos para la Historia Argentina (D. H. A.), 1927-1929, (Tomo XX), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Talleres S. A., Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires.

Maeder, Ernesto J. A., 1984 (comp.), *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*, FECIC, Buenos Aires.

Maeder, Ernesto J. A., 1990, (comp.), *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1632-1634*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

Montoya, Antônio Ruiz de, 1985. *Conquista Espiritual*, Martins Livreiro, Porto Alegre.

#### *Referencias bibliográficas*

Bartolomé, Miguel Alberto, 1977, *Shamanismo y religión entre los Avá-Katú-Ete*, Série Antropología Social, n. 17, México.

Boccarda, Guillaume, 2001, *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogenesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización*, <http://www.ehess.com.fr/cerma/brasilpresent.html>.

Burke, Peter, 1989, *Cultura Popular na Idade Moderna*, Cia. das Letras, São Paulo.

- Burke, Peter, 1989, *Cultura Popular na Idade Moderna*, Cia. das Letras, São Paulo.
- Cabeza de Vaca, Alvar Núñez, 1984, *Naufraios y Comentarios*, *História* 16, Madrid.
- Cadogan, Leon, 1949, *Síntesis de la Medicina Racional y Mística Mbya aguaran*, *America Indígena*, v. IX, n. 1, enero 1949, p. 21-35.
- Canclini, Nestor Garcia, 1997, *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*, Editora da UFRJ, Rio de Janeiro.
- Cardiel, José, 1989, «Breve Relación de las misiones del Paraguay», Saínz Ollero, Héctor, (comp.) *Las Misiones del Paraguay*, *História* 16, Madrid, p. 130.
- Certeau, Michel de, 1982, *A Escrita da História*, Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- Chamorro, Graciela, 1995, *Kurusu ñe'ëngatu. Palabras que la historia no podría olvidar*, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Asunción.
- Chartier, Roger, 1990, *A História Cultural. Entre práticas e representações*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- Cunha, Manuela Carneiro da, 1987, *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade*, Brasiliense, São Paulo.
- Echenique, Nora Inês; Ferreira, Miriam Mirabel, 1985b, «La Medicina en las Reducciones Jesuíticas». V Simpósio Nacional de Estudos Missionários (1983). Anais. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa. p. 251 -262.
- Furlong S.J., Guillermo, 1962, *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*, Imprenta Balmes, Buenos Aires.
- Garlet, Ivori José, 1997, «Mobilidade Mbyá: História e Significação». Porto Alegre. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Gruzinski, Serge, 2001, *O Pensamento Mestiço*, Cia. das Letras, São Paulo.
- Haubert, Máxime, 1987. *Indios y Jesuitas en el Paraguay*. Suplemento Antropológico, Asunción, v. XXII, n. 1, p. 241-264.
- Hernandez, Pablo, 1913, *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, Gustavo Gili Editores, Barcelona.
- Jaeger S.J., Odilon, 1970, «A liturgia nas reduções dos Guaranis», *Perspectiva Teológica* 3, julho-dezembro de 1970, pp. 203-216.
- Kern, Arno Alvarez, 1982, *Missões. Uma Utopia Política*, Mercado Aberto, Porto Alegre.

- Lévi-Strauss, Claude, 1968, *Antropología Estructural*, Eudeba, Buenos Aires.
- Melià, Bartomeu, 1986, «El Guaraní Conquistado y Reducido», *Ensayos de Etnohistoria*, Biblioteca de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción.
- Melià, Bartomeu; Nagel, Liane Maria, 1995, *Guaraníes y jesuítas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica*. URI, Centro de Cultura Misionera, Santo Ângelo; CEPAG, Asunción.
- Melià, Bartomeu; Temple, Dominique, 2004. *El don, la venganza y otras formas de economía aguaran*, Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch», Asunción.
- Muriel, Domingo, 1918, *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.
- Pastells, Pablo SJ, 1912, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Tomo I, Librería General de Victoriano Suarez, Madrid.
- Resende, Maria Leônia Chaves de, 1999, «Jesuítas: os mestres do Ñeengatú», *Estudos Ibero-Americanos* 1, PUCRS, Porto Alegre, pp. 244-255.
- Schaden, Egon, 1974, *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, EPU, São Paulo.
- Schmidl, Ulrich; Federmann, Nikolaus, 1985, *Alemanes en América*, Historia 16, Madrid.
- Sepp, Antonio, 1980, *Viagem às Missões jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*, Editora Itatiaia, Belo Horizonte; Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Susnik, Branislava, 1984, «La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas», *Suplemento Antropológico* 2, dez. 1984, Asunción, pp. 7-17.
- Susnik, Branislava, 1989, *Cultura Religiosa I (ambito americano)*, Manuales del Museo Etnográfico Andes Barbero, Asunción
- Susnik, Branislava, 1990, *Guerra, Transito. Subsistencia (ambito americano)*, Manuales del Museo Etnográfico Andres Barbero, Asunción.
- Téllez, Carmen Sánchez, 1993, *La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispanicas*, Producciones de la Universidad de Alcalá de Henares, s.l.
- Vara(h), Alfredo, 1984, *La construcción guaraní de la realidad - una interpretación psicoanalítica*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 3, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1986, *Araweté: os deuses canibais*. Jorge Zahar Editora, Rio de Janeiro.