



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos Misioneros de
la Compañía de Jesús (siglos XVII-XVIII)

Rosa Tribaldos Soriano

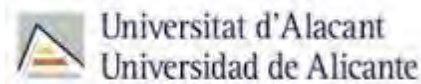


Tesis

Doctorales

www.eltallerdigital.com

UNIVERSIDAD de ALICANTE



Departamento de Historia Medieval, Historia Moderna y Ciencias y Técnicas
Historiográficas

Facultad de Filosofía y Letras

Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos Misioneros de
la Compañía de Jesús (siglos XVII-XVIII)

Rosa Tribaldos Soriano

Memoria presentada para aspirar al grado de doctora por la Universidad de
Alicante

Programa de doctorado en Historia Moderna

Dirigida por:

Inmaculada Fernández Arrillaga

Profesora Titular de Historia Moderna de la Universidad de Alicante

Financiada por la convocatoria para la Formación del Profesorado
Universitario del Gobierno de España (2010)

Agradecimientos:

Esta tesis doctoral, si bien ha requerido mucho esfuerzo y dedicación por parte de su autora, no habría sido posible sin la ayuda inestimable y el apoyo de su directora Inmaculada Fernández Arrillaga, a quien agradezco sus consejos, revisiones, paciencia, cariño y apoyo durante estos cinco años de investigación.

Agradecer al profesorado, colaboradores y personal administrativo del Área de Historia Moderna por su interés y ánimos para este trabajo, así como por sus magníficas gestiones.

Gracias a mis compañeras y compañeros predoctorales, a mis amigas y a todas las personas maravillosas que he encontrado durante el camino en congresos y jornadas, que me han demostrado el valor de la amistad y el compañerismo, por compartir conmigo muchos momentos, por escucharme y darme cariño desde el día en que me conocieron.

Agradecer hoy y siempre a mi madre, a mi hermano y a toda mi familia que, desde la distancia, han sabido ser comprensivos con mi labor, siempre mostrando amor y apoyo en los momentos más complicados, aunque también disfrutando de los éxitos. A mi pareja, por ser la persona que ha pasado conmigo el periodo más largo y complicado, por creer en mí, porque en su compañía las cosas malas se convierten en buenas y la soledad no existe. Sin ellos no habría sido posible escribir estas líneas.

Muchas gracias a todas las instituciones, bibliotecas, archivos y universidades que tanto en España como en Italia y Paraguay me han abierto sus puertas siempre con una sonrisa. Un agradecimiento especial para las personas que me acogieron en Asunción durante mi estancia, al Instituto Etnográfico “Andrés Barbero”, al Archivo Nacional de Asunción, al Padre Bartomeu Melià y a todos aquellos que conocí e hicieron de un país desconocido mi casa.

En general, quisiera agradecer a todas y cada una de las personas que han realizado conmigo esta aventura, con sus altibajos, y que me han brindado todo su apoyo, colaboración, ánimo y sobre todo, cariño y amistad.

Introducción.....	7
1. Objetivos de la investigación.....	9
2. Fuentes utilizadas	14
3. Metodología empleada en el estudio	28
PRIMERA PARTE. El pueblo guaraní antes de la llegada de la Compañía de Jesús	
1. Localización geográfica.....	37
2. Características antropológicas	41
2.1. Estructura social guaraní.....	43
2.2. Nacer, vivir y morir guaraní.....	47
2.3. Sistema político.....	64
2.4. La tierra como medio de subsistencia.....	67
2.5. El trabajo en la sociedad indígena guaraní	71
3. Cultura guaraní	79
3.1. La espiritualidad guaraní como fundamento de la religiosidad indígena cotidiana.....	80
3.2. <i>Jasuka</i> : ¿Diosa-madre guaraní?	86
3.3. “Nuestro Padre”, “Nuestra Madre”, la “Sabiduría” y el Ciclo de los Gemelos	88
3.4. La lengua guaraní: importancia de la palabra en el ámbito espiritual	92
3.5. Lloran y danzan las mujeres: ritos femeninos guaraníes	97
3.5.1. El saludo lloroso	97
3.5.2. Duelos y lamentos fúnebres.....	100
3.5.3. Danzas femeninas e instrumentos musicales.....	101
3.5.4. Las guardianas del fuego	105
3.6. Educación e integración en la comunidad	107
3.7. Los sueños reflejados en la realidad: el embarazo y la imposición del nombre	112
3.7.1. El “bautismo” guaraní.....	118
3.8. Antropofagia guaraní.....	121
SEGUNDA PARTE. De la Compañía de Jesús en tierras guaraníes: creación de la Provincia del Paraguay y fundación de las reducciones entre el pueblo guaraní	
1. Nacimiento y objetivo de la Compañía de Jesús	131

2. Perfil de los misioneros y recursos para la evangelización entre las poblaciones americanas	144
3. La Compañía de Jesús en América	158
3.1. Creación de la Provincia del Paraguay	162
4. La <i>Conquista Espiritual</i> y la idea del demonio en América	166
5. La nueva forma de misionar: las reducciones	179
6. Los Treinta Pueblos Misioneros Guaraníes	185
6.1. Primeras reducciones del Paraná	189
6.2. Las tierras del Uruguay	194
6.3. La evangelización del Guayrá y la destrucción de sus misiones	198
6.4. Región del Itatín	207
6.5. Las misiones del Tape	208
6.6. Defensa de los pueblos misioneros y la batalla de Mbororé	210
7. Estructura de las reducciones guaraníes	214
7.1. Arquitectura y urbanismo	221

TERCERA PARTE. La vida de las mujeres guaraníes en las misiones de la Compañía de Jesús

1. Gobierno temporal en las misiones	252
1.1. Modelo político y de gobierno	260
1.1.1. Autoridades indígenas	262
1.1.2. La milicia guaraní-misionera	271
1.2. Economía y producción	279
1.2.1. El trabajo femenino en la misión	282
1.3. Artes y oficios	301
1.3.1. Importancia de la música y prohibición de su práctica a las indígenas	313
1.4. La enfermedad y la salud en las misiones	326
1.4.1. Competencia de roles: sanadoras y hechiceras frente a misioneros	326
1.4.2. La práctica médica en los pueblos	337
2. Gobierno espiritual y religioso en las misiones	357
2.1. La llegada de una nueva espiritualidad: conceptos y miedos	357

2.2. Una vida ritualizada.....	379
2.2.1. Las festividades guaraníes: banquetes, danzas y música como experiencia religiosa	384
2.2.2. Las fiestas cristianas en los pueblos guaraní-misioneros: participación femenina, rupturas y resignificaciones.....	390
2.2.3. Solemnidades y fiestas religiosas en el ámbito reduccional	403
2.3. La actitud de las mujeres guaraníes frente a la administración sacramental	424
2.3.1. El Bautismo	429
2.3.2. La Confesión	446
2.3.3. La Extremaunción y el enterramiento católico	470
3. Estructura social misionera: de la comunidad guaraní a la familia católica.....	492
3.1. Matrimonios guaraníes bajo el catolicismo	494
3.2. Nuevos espacios para las mujeres en la misión	512
3.2.1. Las congregaciones marianas.....	517
3.2.2. La casa de viudas o <i>cotyguazú</i> : ¿un espacio de reclusión femenina o ámbito donde desarrollar su identidad de género?.....	527
Reflexiones finales	539
Fuentes y bibliografía	565

INTRODUCCIÓN

Las misiones de la Compañía de Jesús, más concretamente los conocidos como Treinta Pueblos Misioneros de Guaraníes¹, han constituido, desde sus comienzos, una experiencia que atrajo la atención tanto por su originalidad como por sus éxitos evangelizadores. Nacidas a principios del siglo XVII, experimentaron un crecimiento constante, llegando a alcanzar su plenitud en los primeros años del siglo XVIII. A lo largo de su historia, no faltaron avatares externos e internos que, en varias ocasiones, pusieron a prueba la estabilidad de dicha obra. Estos conflictos finalmente acabaron con ellas, ya que en 1767 la Compañía de Jesús fue expulsada de los territorios de la monarquía hispánica, trastocándose el sistema administrativo de los pueblos guaraníes en 1768.

En opinión de Michel Foucault, el carácter extraordinario de las misiones de la Compañía de Jesús en territorio americano radica, especialmente, en que se muestran como la forma más acabada de heterotopía colonial, esto es, la creación de un espacio de alteridad tanto física como mental, y que se aproximó a una utopía real posible².

¹ Los treinta pueblos fueron: San Ignacio Guazú (29 de diciembre de 1609, Paraguay), Encarnación/Itapúa (1615, Paraguay), Santiago (1615, Paraguay), Concepción (1618, Argentina), Reyes o Yapeyú (1625, Argentina), Santa M^a la Mayor (1626, Argentina), San Nicolás (1626, Brasil), Candelaria (1627, Argentina), San Francisco Javier (1629, Argentina), San Miguel (1632, Brasil), San Luis (1632, Brasil), Santo Tomás, (1632, Argentina), San Ignacio Mini (1632, Argentina), Loreto (1632, Argentina), Corpus (1633, Argentina), San José (1633, Argentina), Apóstoles san Pedro y san Pablo (1633, Argentina), Santa Ana (1637, Argentina), Mártires del Japón (1639, Argentina), San Carlos (1639, Argentina), Santa M^a de Fe (1647, Paraguay), La Cruz (1657, Argentina), 1665, Jesús y María (1665, Paraguay), San Borja (1690, Brasil), San Lorenzo (1691, Brasil), San Juan Bautista (1697, Brasil), Santa Rosa (1698, Paraguay), Trinidad (1706, Paraguay), Santo Ángel (1707, Brasil) y Santos Cosme y Damián (1718, Paraguay).

² FOUCAULT, Michel, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Éditions Lignes, París, 2009, p. 34.

En la América hispánica, más concretamente en lo que los jesuitas denominaron la Provincia del Paraguay, los misioneros pretendieron hacer reformulaciones significativas en el modo de vivir de los pueblos indígenas. La idea fundamental fue la de civilizarlos, convertirlos en poblaciones capaces de vivir según el modo de vida occidental incluyendo, claro está, la enseñanza de los preceptos católicos.

La “conquista espiritual” que desarrollaron los misioneros de la Compañía entre la población guaraní ha sido estudiada y analizada desde multitud de perspectivas (social, económica, religiosa-espiritual, política, etc.). Sin embargo, a pesar de las numerosas investigaciones que sobre todo han venido desarrollándose desde comienzos del siglo XX y que han significado un mejor conocimiento de la cultura guaraní y del periodo histórico en cuestión (siglos XVII-XVIII), se ha solido omitir el protagonismo y el papel fundamental que las mujeres guaraníes desarrollaron tanto en el momento en que la población mantenía sus costumbres ancestrales como en el contexto reduccional³.

La relación entre las guaraníes y los religiosos merece un análisis especial. Los ignacianos transformaron la convivencia con las indígenas y se adaptaron más allá de lo que predicaba la ortodoxia católica en relación a ellas. Sin embargo, es necesario relativizar dicha aproximación. Aunque los misioneros vieron necesario un acercamiento al pueblo guaraní para comprender su lengua, su organización social y sus tradiciones con la finalidad de atraerlos al cristianismo, la comunicación con las indígenas estuvo fundamentalmente marcada por la distancia y el conflicto.

En el caso que nos ocupa, nos gustaría hablar más bien de “inculturación” y no tanto de “aculturación”⁴. Esta última, como sabemos, es un fenómeno resultante de la agregación a un sistema cultural ya existente, de otro o de varios elementos culturales en forma de rasgos aislados o complejos, que al incorporarse al sistema modifican los contenidos de su estructura cultural sin transformar directamente la institucional y social. Con el término inculturación, sin embargo, se expresa tanto el encuentro de dos culturas como el propio de la población indígena con el evangelio, que no fue solamente una cultura, sino también una religión y que, prácticamente, lo impregnó todo suponiendo, además, la transformación de las estructuras institucionales nativas.

³ LERNER, Gerda, *The Majority Finds Its Past: placing women in History*, Oxford University Press, Nueva York, 1979.

⁴ BEL BRAVO, María Antonia, “Mujeres y cultura en América: una sociedad hecha de relaciones. Apuntes para un nuevo enfoque metodológico”, en *Estudios Humanísticos. Historia*, nº 11, 2012, p. 248.

La pregunta clave en todo este contexto es cómo encuadraron a las mujeres guaraníes dentro del modelo reduccional. Lo que se podrá observar a lo largo de esta investigación es que las funciones tradicionales femeninas fueron dislocándose poco a poco con la finalidad de restringir los espacios de las mujeres y censurar su relevancia en las cuestiones diarias de la vida en la misión, viéndose circunscrita su participación al ámbito de lo doméstico y la maternidad. En este sentido, la imagen de las indígenas en la documentación misionera apunta a la intención de los ignacianos de recolocar a hombres y mujeres en la cotidianidad de la misión desde las prescripciones de género occidentales. Al mismo tiempo, las mujeres, en su condición de mediadoras, ayudaron a establecer espacios maleables que hicieron porosas las fronteras delimitadas por los misioneros⁵.

Es de esta manera que planteamos la experiencia reduccional desde un punto de vista que podríamos denominar mestizo. Como consecuencia de este “encuentro”, tanto étnico como cultural, las mujeres adquirieron importancia como refundidoras de viejas tradiciones e impulsoras de novedades generadas por los problemas que planteaba la vida cotidiana en la misión. Fueron las formadoras de una nueva sociedad en la que las indígenas conservaron, en muchos aspectos, hábitos y culturas domésticas prehispánicas, al mismo tiempo que los misioneros aportaron las propias de Occidente.

1. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Aunque existe un abultado número de investigaciones sobre la Compañía de Jesús y las misiones o reducciones que desarrollaron en América del Sur entre los siglos XVII y XVIII, respecto de la evangelización realizada entre la población guaraní⁶, cuando nos

⁵ CAVILHA MENDES, Isackson L., *As mulheres indígenas nos relatos jesuíticos da Província do Paraguai (1609-1768)*, Dissertação (Mestrado)- Universidad Federal do Rio Grande do Sul, CIP-Catálogo na Publicação, Porto Alegre, 2013.

⁶ Por destacar las obras que más se acercan a los objetivos de esta investigación señalaremos: MAEDER, Ernesto, *Aproximación a las misiones guaraníes*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1996; *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*, Colecciones Mapfre, Madrid, 1992; QUARLERI, Lía, “Gobierno y liderazgo jesuítico-guaraní en tiempos de guerra (1752-1756)”, *Revista de Indias*, Vol. LXVIII, nº 243, 2008, pp. 89-114; MELIÀ, Bartomeu y NAGEL, Liane María, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica*, CEPAG, Uri, 1995; CARBONELL DE MASY, Rafael, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*, Monografías, Economía V centenario, Barcelona, 1992; SUSNIK, Branislava y CHASE-SARDI, Miguel, *Los indios del Paraguay*, Mapfre, Colección indios de América II/14, Madrid, 1995; PERUSSET, Macarena,

adentramos en su estudio se observa una fuerte carencia de análisis y de una producción teórico-crítica sobre las mujeres indígenas, así como la reconstrucción o adaptación identitaria de género llevada a cabo estratégicamente dentro del sistema misional.

Contamos con una amplia bibliografía que ha trabajado dicha cuestión en la que se abordan temas relacionados con la integración económica, las prácticas religiosas y procesos de sincretismo, o la instauración de un sistema político hasta el momento ajeno a dichas sociedades, entre otros aspectos. Sin embargo, ésta apenas hace referencia al papel determinante de las mujeres, figura de aculturación por antonomasia, que ante estos cambios cobra aún más relevancia de cara a la transformación sistémica que tuvo la imbricación de las misiones en la vida tanto de las mujeres, como de su sociedad envolvente. Cambios que a pesar de ser determinantes, como todo hecho cultural, han sido, y aún siguen siendo, dinámicos y de ningún modo esencialistas o detenidos en el tiempo. Las mujeres guaraníes, de hecho, a día de hoy son protagonistas de dicha endoculturación, quedando demostrado en sus prácticas cotidianas, todavía presentes y cambiantes en la contemporaneidad en la que desarrollan su identidad de género.

Teniendo en cuenta lo expuesto, el objetivo principal de esta investigación es la subsanación de dicha carencia analítica e interpretativa, a saber, el estudio y seguimiento del desarrollo de vida que las mujeres guaraníes tuvieron a lo largo de la estancia misionera, así como los cambios sufridos ante la aparición e integración de elementos de conveniencia que implantó e imprimió una cultura recién llegada, pero hegemónica (europea, católica, patriarcal), sobre un mapa social preexistente (la cultura guaraní). Por tanto, la investigación se centra en los diferentes tipos de cambios que se implantaron, la forma en que se introdujeron y que se recibieron, así como los sentidos y significados que les imprimieron estratégicamente, y con un protagonismo innegable, la comunidad femenina guaraní ante la llegada y la convivencia con los misioneros de la Compañía de Jesús.

A partir de nuestras hipótesis (reestructuración de roles de hombres y mujeres; resignificación de las representaciones y de las prácticas culturales femeninas en el contexto de las misiones; construcción de una sensibilidad religiosa propia; presencia y

“Guaraníes y españoles. Primeros momentos del encuentro en las tierras del antiguo Paraguay”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, n° 8, Córdoba (Argentina), 2008, pp. 245-264; PAGE, Carlos A., *Relatos desde el exilio. Memorias de los jesuitas expulsos de la antigua Provincia del Paraguay*, CSIC, Fundación Carolina y CONICET, Asunción, 2011.

participación de mujeres activas y rebeldes al sistema misionero a pesar de aparecer en las fuentes jesuitas como seres sumisos, etc.) y el estudio analítico en profundidad a través de la relectura de las fuentes, nos proponemos generar una serie de conclusiones respecto de una cuestión compleja y multivalente que expondrán, a partir de la casuística documental y etnográfica, las transformaciones más relevantes o que más impacto produjeron entre la comunidad guaraní femenina.

Se pretende rescatar a las mujeres guaraníes, estudiando sus experiencias en el ámbito de la misión y mostrarlas como agentes de cambio. Al mismo tiempo, se resaltarán las modificaciones radicales que efectuó la misión en su forma de entender la vida y de ser mujer, un modelo totalmente opuesto al suyo ancestral. En este sentido, podrá comprobarse que las reducciones, en muchas ocasiones, significaron para las mujeres guaraníes un marco de opresión que delimitaría el desarrollo de su identidad.

El territorio donde se desarrolló la actividad de los misioneros de la Compañía abarcó una superficie extensa que afectó a parte de los actuales territorios de Paraguay, Argentina, Uruguay y suroeste de Brasil, por lo que el estudio que se desarrolla se centra en los llamados Treinta Pueblos que se localizaron en esos lugares. Se decidió analizar la experiencia de las mujeres indígenas en este contexto, puesto que las misiones jesuítico-guaraníes fueron un caso excepcional único en su tipo. Desarrolladas en el corazón de la Cuenca del Plata, fue uno de los más impactantes episodios de la historia colonial, con sus luces y sus sombras, protagonizada por el pueblo guaraní y la Compañía de Jesús.

Al mismo tiempo, lo que hace verdaderamente importante esta experiencia inédita es el conjunto de situaciones funcionales, de uso, de vida cotidiana y de sentido organizativo general de los pueblos y su territorio. No debe perderse de vista que, aunque este contexto se apoyaba fundamentalmente en la visión que los misioneros traían de Europa, con su cultura y sus creencias, también se encontraban presentes la propia visión guaraní sobre el mundo, su relación con lo natural y sobrenatural.

El marco histórico en que se sitúa el grueso de la investigación es entre 1609, momento de la fundación de la primera misión, San Ignacio Guazú, y 1767, fecha en que la Compañía de Jesús fue expulsada de los territorios de la monarquía hispánica. En ese mismo año se documentan treinta pueblos, pero no todos ellos tienen una historia lineal, ni se encuentran en los asentamientos originales. Esta horquilla temporal seleccionada se justifica por la intención de constatar las innovaciones, problemáticas y transformaciones

de las mujeres guaraníes en la vida diaria de las reducciones jesuitas, desde el inicio de la fundación de los primeros pueblos hasta el extrañamiento de los misioneros.

Aunque en un primer momento se creyó poder desarrollar más ampliamente la investigación observando también los cambios que se producen en las mujeres tras la desaparición de la Compañía en los pueblos misioneros, se ha preferido delimitar el estudio hasta la expulsión, ya que se observó gran cantidad de documentación e información que se tiene del periodo posterior y que no sería pertinente introducirla en este estudio. En este sentido, como el interés de la investigación radica en los cambios y permanencias de las prácticas femeninas, así como su conversión durante el periodo misional, se ha creído necesario dejar para un futuro proyecto el seguimiento de estos cambios en la sociedad guaraní inmediata tras 1767: qué fosilizaciones pervivieron, que prácticas o costumbres se descartaron completamente, qué pautas se sostuvieron en el tejido social o evolucionaron hasta configurarse como tales en la actualidad, entre otras cuestiones.

La presente investigación se compone de tres capítulos, en los cuales analizaremos el estilo de vida femenino durante los más de cincuenta años de evangelización (1609-1767) que los misioneros de la Compañía de Jesús desarrollaron entre el pueblo guaraní. Igualmente, se podrá observar que todo el discurso ideológico de los misioneros hizo que, sobre todo, la función social de las mujeres no fuera sólo el producto de una jerarquía de valores, sino sobre todo, el de una categoría de hechos que se tradujeron en diferentes manifestaciones de la vida cotidiana.

El primer capítulo está dedicado a la cultura guaraní previa a la llegada de los misioneros. En él se realiza una localización geográfica anterior al establecimiento de las reducciones y se desarrollan ampliamente las características antropológicas del grupo donde se encuentra la estructura social, su sistema político y la forma de trabajo que desarrollaban. Finaliza con un análisis de la cultura guaraní propiamente dicha, donde se presentan los aspectos más característicos dentro del ámbito de la religión y la espiritualidad indígena, sus manifestaciones y prácticas en múltiples aspectos, así como la importancia de la lengua guaraní para la comunidad.

Debe destacarse que, en cada uno de estos puntos, se ha intentado especialmente resaltar la participación de las mujeres dentro de su cultura, la importancia que tenían en su grupo y, sobre todo, llamar la atención sobre el estilo de vida que las guaraníes llevaban antes de la llegada de los misioneros jesuitas para poder entender mejor el grueso de la

investigación, la vida de las guaraníes en las reducciones, y poder realizar las comparativas de forma justificada.

En el segundo capítulo se realiza una pequeña introducción sobre el nacimiento de la Compañía de Jesús, adentrándonos más en profundidad en la cuestión de los misioneros que fueron a territorio americano para desarrollar la llamada “conquista espiritual” entre los grupos nativos. En este sentido, son fundamentales los epígrafes donde se muestran las características de los evangelizadores y los recursos que utilizaron entre la población guaraní. Se reserva igualmente un espacio para conocer la creación de la Provincia del Paraguay, saber cómo los provinciales y los doctrineros se iban moviendo por las diferentes zonas del ámbito del Plata, así como los problemas con los que se encontraban. Dentro de este mismo capítulo, se ha creído necesario introducir y desenmarañar las numerosas fundaciones de pueblos en sus diferentes territorios, así como desarrollar las características fundamentales de lo que fue una misión, destacándose su estructura y el urbanismo que desarrollaron los misioneros a través de las ordenanzas emanadas de los padres provinciales.

El tercer capítulo es el principal de la investigación, ya que es donde extensamente se desarrolla la vida de las mujeres guaraníes en las misiones. A su vez, esta parte se ha dividido en tres grandes ámbitos que son: el gobierno temporal, el gobierno espiritual y la estructura social misionera. En cada uno de los apartados se ha pretendido resaltar la figura de las guaraníes en todos los aspectos del ámbito reduccional: la pérdida de poder en la política y la toma de decisiones, el trabajo que las mujeres desarrollaron en la misión, las diferentes formas de enfrentarse a la administración sacramental, la problemática que se estableció con motivo de la desaparición de la poligamia y su sustitución por la monogamia, el concepto de familia católica, y los espacios que los misioneros reservaron para estas mujeres, apartándolas por completo de la actividad diaria y la vida pública de los pueblos.

La situación y las vivencias de las indígenas en las reducciones ha sido analizada teniendo en cuenta su pertenencia a una cultura de guerreros-cazadores-recolectores, donde la posición que detentaban y las funciones que tradicionalmente sustentaban dentro de su comunidad se vieron profundamente afectadas, sobre todo, por el forzado sedentarismo con motivo de la instalación de las misiones. Así, debemos remarcar que este último apartado está en constante relación con el primer capítulo, ya que para poder aproximarnos de una forma más veraz a la experiencia reduccional de las mujeres, ha sido necesario

realizar una comparativa con su forma de vida tradicional, viéndose así que realmente existieron toda una serie de contrastes con los nuevos valores impuestos por el modelo “civilizador” jesuita y que afectó de lleno a la población femenina⁷.

El grado de novedad de este estudio radica en profundizar el análisis que hasta ahora se ha venido haciendo de la historia de las misiones guaraníes desarrollada por la Compañía de Jesús desde una perspectiva totalmente diferente: la experiencia de las mujeres indígenas en las reducciones. La aportación principal de la tesis reside en rellenar un vacío historiográfico acerca de las transformaciones, las continuidades y las rupturas que con los misioneros y la evangelización se produjeron entre las guaraníes, así como resaltar las resistencias de estas mujeres a un nuevo estilo de vida y los cambios en su espiritualidad. Es necesario pues, sacar a la luz estas figuras que se han mantenido en la sombra con la finalidad de poder iluminar la historia de estas misiones con nuevos enfoques.

2. FUENTES UTILIZADAS

La documentación que nos aporta información sobre las misiones en general, y de las mujeres guaraníes en particular, son generalmente fuentes escritas por misioneros jesuitas. Los testimonios de la sociedad colonial, o del propio grupo indígena, en cambio, son escasos proporcionalmente y están limitados sólo a ciertos aspectos⁸. El problema que nos hemos encontrado en la investigación radica en que, salvo en la época de la conquista o durante las últimas décadas del siglo XVIII (a partir de las obras de Félix de Azara en 1809⁹, Diego de Alvear¹⁰ y Gonzalo de Doblás¹¹ en 1836), no se escribieron crónicas ni

⁷ VITAR, Beatriz, “Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII)”, en *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Histórico Sociales*, n° 16, 2001, p. 223.

⁸ MAEDER, Ernesto, “Las fuentes de información sobre las misiones jesuíticas de guaraníes”, en *Teología*, n° 24, 1987, p. 143.

⁹ AZARA, Félix de, *Apuntamientos para la Historia Natural de los pájaros del Paraguay y del Río de la Plata*, Madrid: Ibarra, 1802-1805. (Trad. al francés como vols. II y IV de los *Voyages dans l'Amérique Méridionale*, 1809). Reedición facsímil y estudio introductoria de Joaquín Fernández Pérez, Madrid, Ministerio de Educación 1992.

¹⁰ ALVEAR, Diego de, *Relación geográfica e histórica de la Provincia de Misiones*, Imprenta del Estado, Buenos Aires, 1836.

¹¹ DOBLAS, Gonzalo de, *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de indios guaraníes*, Imprenta del Estado, Buenos Aires, 1836.

existen suficientes documentos que permitan seguir el proceso misionero de 1609 a 1768 desde fuera de las reducciones. Igualmente, los testimonios de la población guaraní sobre sí mismos en este periodo son prácticamente nulos. Su horizonte cultural sólo puede reconstruirse en la actualidad a través de la propia documentación misionera, ayudándonos para ello de la etnohistoria, la antropología, la lingüística y la arqueología.

Por estas razones la fuente principal de la investigación es la proveniente de los jesuitas, al ofrecernos elementos más que suficientes para rehacer aquella historia y, más particularmente, acercarnos a la vida de las guaraníes. En este sentido, debe tenerse en cuenta que las mujeres “no hablan, no se les pregunta, no se les oye directamente, así que será necesario leer su conducta como una acción comunicativa, aun cuando la referencia que tenemos de esa conducta ha pasado por el tamiz del narrador”¹². Esta ha sido la principal dificultad: la ausencia en las fuentes de la voz propia de las mujeres guaraníes.

Dentro de las fuentes misioneras podemos destacar tres grupos: las Cartas Anuas, las crónicas jesuitas, y los testimonios coetáneos, cartas y obras descriptivas de misiones. También han sido de suma importancia los escritos redactados en el exilio por los padres, en especial, aquellos que narran la experiencia vivida en las reducciones guaraníes¹³.

El grueso de la información que hemos utilizado para la investigación nos lo han proporcionado las Cartas Anuas, que constituyen una de las fuentes más importantes para el conocimiento de las misiones de guaraníes. El P. Hugo Storni señalaba el origen de estas cartas como una necesidad de mantener y desarrollar dentro de la Compañía de Jesús la información y el conocimiento mutuo entre el General y sus miembros, a fin de renovar el entusiasmo por la propia vocación religiosa y apostólica. Añadía que también se podía advertir un uso adicional: la utilización de las noticias de las misiones para despertar vocaciones en los jóvenes, a la par que mantener informados a los amigos de la Compañía de los progresos alcanzados en la evangelización¹⁴.

¹² LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*, El Colegio de México, Consejo para la Cultura de Nuevo León, México, 1997, p. 14.

¹³ ITURRI, Francisco Javier S. J., *Breve relación de lo sucedido en el arresto de los padres y hermanos del colegio de Asunción del Paraguay en el año de 1767* y PERAMÁS, Josep Manuel S. J., *Diario del Destierro o La expulsión de los Jesuitas de América en tiempos de Carlos III*, en: PAGE, Carlos A., *Memoria de los jesuitas expulsos de la antigua Provincia del Paraguay*, Asunción: CSIC, Fundación Carolina y CONICET, 2011, 71-88 y 209-315 respectivamente.

¹⁴ *Documentos para la Historia Argentina*, con advertencia de Emilio Revignani e introducción del P. Carlos Leonhardt, Talleres Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1927-1929, tomos XIX-XX, 2 vol.

En las Cartas Anuas se narran los hechos más notables que se realizaron por la Compañía a través de la conquista espiritual. En ellas se encuentran los informes regulares que los superiores provinciales enviaban al General de la Compañía residente en Roma. Se basaban en la información aportada por los superiores de las residencias, colegios, universidades y misiones, incluyendo largos fragmentos de cartas remitidas por los propios misioneros particulares del lugar, presentando la ventaja de ofrecer un cuadro general de las situaciones distintas en que se encuentran los jesuitas según los diferentes lugares y momentos de sus relaciones con la comunidad indígena.

Con estas características podemos definir esta serie de documentos como testimonios espirituales, por lo que así deben ser considerados. A pesar de estas generalidades, numerosas noticias sobre la vida misionera pueden ser obtenidas de las Cartas Anuas que, además, brindan una crónica interna muy detallada sobre las reducciones. Conforman un vasto cuerpo que cubre un amplio espacio temporal ininterrumpido que abarca desde los inicios de la Provincia Jesuítica del Río de la Plata en 1609, hasta 1762, año próximo a la expulsión de los jesuitas de los dominios de la corona hispánica. Aunque estos informes debían ser anuales, como indica su nombre, con posterioridad fueron bianuales y, en ciertos momentos, trianuales.

Estas fuentes del siglo XVII y XVIII, escritas inicialmente en castellano y luego en latín, permanecieron durante mucho tiempo inéditas y fuera del alcance de los investigadores. No fue hasta las primeras décadas del siglo XX cuando se inició el proceso de edición y divulgación de las mismas, aunque no sin contratiempos, y careciendo a día de hoy de la edición del cuerpo completo, o al menos de las cartas que se han conservado.

El P. Carlos Leonhardt fue quien comenzó la publicación de las primeras Cartas Anuas junto al historiador Emilio Ravignani, editando en 1927 y 1929 dos volúmenes: “Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay de la Compañía de Jesús” en la *Colección de Documentos para la Historia Argentina*. En el tomo XIX se publicaron siete anuas que cubren el espacio que va desde 1610 hasta 1615¹⁵; mientras que en el tomo XX se editaban las de los años 1616, 1617, 1618, 1620, el cuatrienio 1632-1634 y el trienio

¹⁵ Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614), en *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XIX Iglesia, Buenos Aires, 1927.

1635-1637¹⁶. Las lagunas temporales existentes corresponden al extravío de la documentación.

Fue Ernesto Maeder quien retomó la labor de editar las anuas correspondientes al trienio 1637-1639¹⁷, las pertenecientes al trienio 1641-1643¹⁸ y al año 1644¹⁹. Actualmente, el Instituto de Investigaciones Geohistóricas, bajo la dirección de María Laura Salinas, continúa desarrollando la publicación de las Cartas Anuas. Hasta el momento, se han editado en la serie Documentos de Geohistoria Regional las cartas de 1645-1646 y 1647-1649²⁰ en el n° 14, en el n° 15 las de 1650-1652 y 1652-1654²¹ y en el n° 17 las de los años 1658-1660 y 1659-1662²².

En 2013, el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción y la Biblioteca de Estudios Paraguayos, volumen 102, han publicado las *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1663-1666, 1667-1668, 1669-1672, 1672-1675*²³, con una introducción de María Laura Salinas y la colaboración de Julio Folkenand.

Respecto a estas fuentes, debemos advertir que la información que nos aporta sobre la comunidad femenina guaraní es relativa aunque de suma importancia, por lo que generalmente debemos acudir a otro tipo de fuentes y disciplinas. Al principio, la riqueza etnográfica de las cartas es considerable. De hecho, se observa que existe un protagonismo

¹⁶ Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637), en *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XX Iglesia, Buenos Aires, 1927.

¹⁷ MAEDER, Ernesto, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*, Prólogo de Hugo Storni, FECIC, Buenos Aires, 1984.

¹⁸ *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1641 a 1643*, Documentos de Geohistoria Regional, n° 11, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia-Chaco, 1996.

¹⁹ *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1644*, Documentos de Geohistoria Regional, n° 13, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia-Chaco, 2000.

²⁰ *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1645-1646 y 1647-1649*, introducción de Ernesto Maeder y colaboración de María Laura Salinas, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia, 2007.

²¹ *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1650-1652 y 1652-1654*, introducción de María Laura Salinas, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia, 2008.

²² *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1658-1660 y 1659-1662*, introducción de María Laura Salinas y varios colaboradores, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia, 2010.

²³ *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Biblioteca de Estudios Paraguayos, vol. 102, Asunción, 2013.

femenino en los relatos jesuitas al inicio de las reducciones. Los provinciales describen con detalle los nombres de los nuevos pueblos, sus dimensiones demográficas, sus costumbres, los problemas hallados, etc. Posteriormente, la irrupción de los *bandeirantes* o paulistas constituye el tema predominante (años 1628-1631 a 1641-1643). A partir de entonces, una vez estabilizada la situación, el tema giró hacia lo rutinario y cotidiano. En lo que respecta a las mujeres, se observa un silencio en cuanto a su participación a partir de mediados del siglo XVII, desapareciendo casi por completo ya en las referencias de la primera mitad del XVIII.

Las Cartas Anuas constituyen así una fuente de inapreciable valor para nuestra investigación a pesar de su espíritu apologético y de sus connotaciones espirituales, ya que la información que nos aportan, aunque subjetiva, es significativa y fundamental.

Junto a esta fuente, son de interés otros documentos adicionales como las cartas de los padres generales a los provinciales del Paraguay²⁴, las noticias dadas por los obispos en sus visitas a las misiones²⁵, las ordenanzas generales dadas por los provinciales²⁶, los memoriales de los provinciales del Paraguay, las actas de las congregaciones provinciales²⁷ (hubo veintiséis entre 1607 y 1762), las consultas de los provinciales, los catálogos de diversas clases sobre el personal misionero, las fechas de fundación de los pueblos, y finalmente, la información estadística²⁸, esta última muy valiosa para la historia

²⁴ “Instrucción para afervorizar en el ministerio de los indios” y “Modo de establecer residencias de Misiones”, ambas del P. Aquaviva en los años 1603 y 1604 respectivamente, en HERNÁNDEZ, Pablo S. J., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, tomo I, Ed. Gustavo Gili Barcelona, 1911.

²⁵ “Razón que de su Visita General da el Dr. Dn. Manuel Antº de la Torre Obispo de el Paraguay al Real y Supremo Consejo de Indias. Año de 1761”, Asunción del Paraguay, 28 de septiembre de 1761, en AGUERRE CORE, Fernando, “La visita general de la Diócesis del Paraguay realizada por el Ilmo. D. Manuel Antonio de la Torre (1758-1760)”, *Revista Complutense de Historia de América*, nº 25, 1999, pp. 111-138.

²⁶ Primera instrucción del P. Torres. Para el Guayrá, 1609, nº 8, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 580-584; Segunda instrucción del P. Torres para todos los misioneros, de Guayrá, Paraná y Guaycurús, 1610, nº 3, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 585-589; Reglamento General de Doctrina enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas, y aprobado por el General P. Tirso en 1689, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 592-598.

²⁷ Reglamento de Doctrinas hecho por la 6ª Congregación provincial del Paraguay y aprobado por el P. General Mucio Vitelleschi (1637), en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 589-592.

²⁸ MAEDER, Ernesto, “Las fuentes de información...”, pp. 149-150.

demográfica y social de la población guaraní misionera pero no utilizada en nuestro estudio. Además, también existen otros conjuntos documentales como la compilación realizada por los PP. Pablo Pastells y Francisco Mateos²⁹.

Por otra parte, han sido utilizadas para este estudio las crónicas jesuíticas sobre misiones que constituyen otro aporte fundamental. Los precursores fueron los padres Antonio Ruiz de Montoya³⁰ (1585-1652) y Nicolás del Techo³¹ (1611-1685), a quienes les siguieron los PP. Pedro Lozano³² (1697-1752), José Guevara³³ (1719-1806), Francisco Xavier Charlevoix³⁴ (1682-1761) y Domingo Muriel³⁵ (1718-1795).

Especialmente han sido trabajadas las obras del P. Ruiz de Montoya por la información etnográfica que nos aporta sobre el grupo guaraní. Su obra principal, *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639), es la única crónica contemporánea de las iniciales reducciones y por tanto, la primera crónica de la evangelización³⁶. Viene a ser un memorial, casi autobiográfico, de las actividades del P. Montoya entre guaraníes, ilustrando con detalle las diversas situaciones políticas y culturales que se generaron a lo largo de su estancia en las misiones. Es de género mixto: crónica en cuanto refiere la

²⁹ PASTELLS, Pablo y MATEOS, Francisco, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1912-1949, 9 volúmenes. El P. Pastells colaboró hasta el quinto volumen y el resto fue continuado por el P. Mateos.

³⁰ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Madrid, 1639; *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid, 1639; *Arte de la lengua guaraní, o más bien tupí*, Ed. Faesy y Frick, Viena, Maisonneuve y Cía, Paris, Maisonneuve y Cia, [Madrid, 1640] 1876; *Vocabulario de la lengua guaraní*, Oficina y Fundería de W. Drugulin, Leipzig, [Madrid, 1640] 1876.

³¹ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Cía, Madrid, 1897, 5 volúmenes.

³² LOZANO, Pedro, *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, vol. 1, Madrid, 1754; *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, tomo 2, Madrid, 1755.

³³ GUEVARA, José de, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, 1836.

³⁴ CHARLEVOIX, Pedro Francisco, *Historia del Paraguay*, Madrid, 1910, 3 volúmenes.

³⁵ MURIEL, Domingo, *Rudimenta iuris naturalis et Gentium*, Venecia, 1791; *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, Madrid, 1919.

³⁶ MELIÀ, Bartomeu, "El „modo de ser“ guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)", en MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción, 1993, p. 95.

acción evangelizadora en perspectiva histórica, y alegato, porque apunta a reseñar los agravios sufridos por la población indígena de encomenderos y *bandeirantes*.

El mismo misionero nos legó el *Tesoro de la lengua guaraní* (1639), el *Arte de la lengua guaraní, o más bien tupí* (1640) y el *Vocabulario de la lengua guaraní* (1640), tres obras claves a través de las cuales podemos ver la creación de neologismos, así como términos y conceptos católicos traducidos al guaraní para una mayor comprensión de la doctrina, pero teniendo en cuenta que muchos de esos significados, como virginidad, infierno o monogamia, no existían en la lengua nativa. En estas obras podemos analizar cómo las indígenas percibían su cuerpo y su sexualidad, e incluso las modificaciones o transformaciones impuestas por el catolicismo y su influencia en estas mujeres, siempre teniendo en cuenta que el autor refleja en sus léxicos la mentalidad de la época³⁷.

Varias décadas después de las del P. Ruiz de Montoya, se editó la *Historia* (1673) del P. Nicolás del Techo, siendo considerada como principio de la crónica oficial de la provincia. Su obra consta de dos libros vinculados a las misiones: *Historia Provinciana Paraquaraiae Societatis Iesu* (Lieja, 1673) y *Decadas vivorum illustrium Paraquariae Societatis Iesu* (1659).

La *Historia* es su obra principal, siendo la primera edición castellana, y única, la impresa en Madrid en 1897 en cinco volúmenes. El objetivo de la misma era narrar, por mandato de sus superiores, lo hecho por la Compañía de Jesús en el Paraguay, Tucumán y Chile, ámbito de la misma provincia hasta 1625. Los capítulos dedicados a las misiones constituyen la mayor parte de la crónica. Poseen una información rica, fundada y con varias apreciaciones que revelan un gran conocimiento del terreno por parte del jesuita³⁸.

La tercera obra de interés para la investigación es la realizada por el P. Pedro Lozano, historiador de la Compañía desde 1730. La *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* fue impresa en Madrid en 1754-55 en dos grandes volúmenes. A pesar de sus dimensiones, únicamente trata los sucesos ocurridos entre 1586 y 1614, refiriéndose por tanto a las misiones sólo en los años 1607-1614. Su consulta es

³⁷ DECKMANN FLECK, Eliane Cristina, “Rostros femeninos e corpos piedosos- representações femininas em Montoya”, *Anais Eletrônicos do IV Encontro da ANPHLAC- Salvador*, 2000, pp. 1-13; CAVILHA MENDES, Isackson L., “Cuña hecô çandahé: representações das mulheres indígenas no *Vocabulario y Tesoro de la lengua guaraní* do padre Antonio Ruiz de Montoya”, *Anais do Colóquio Nacional de Estudos de Gênero e História- LHAG/UNICENTRO*, 2013, pp. 482-493.

³⁸ MAEDER, Ernesto, “Las fuentes de información...”, pp. 153-154.

imprescindible para conocer con detalle la gestión del primer padre provincial, Diego de Torres, y del visitador Alfaro, las biografías de algunos misioneros y el inicio de la evangelización entre el pueblo guaraní.

La obra realizada por el P. Charlevoix abarca un periodo de tiempo mayor a la anterior, cubriendo los años 1516-1747, apareciendo en tres volúmenes en 1756. En esta obra el tema de las misiones no es el principal. El objeto del libro es la acción de la Compañía en Paraguay y, sobre todo, el esclarecimiento de algunos conflictos como el enfrentamiento con el obispo Cárdenas, o con los comuneros del Paraguay. Lo interesante de esta obra es que contribuyó a formar en Europa una opinión favorable sobre la experiencia misional entre guaraníes.

El P. Muriel fue quien ayudó a perfeccionar la obra del P. Charlevoix traduciendo la crónica y editándose en Venecia en 1779. A los tomos existentes, el P. Domingo Muriel añadió uno más, completando así el periodo de 1747-1767.

Además de las Cartas Anuas y las crónicas, se han ampliado las fuentes con una serie de “relatos” de diversa índole, entre los cuales se mezclan experiencias de los propios misioneros, descripciones e informes sobre varias cuestiones, como los testimonios del martirio de los PP. Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo (1630). Dentro de este compendio, deben destacarse las obras de los PP. Francisco Jarque³⁹ (1609-1691) y Antonio Sepp⁴⁰ (1655-1733), así como las relaciones de los PP. Juan Escandón⁴¹ y Bernardo Nusdorffer⁴², ambas publicadas en alemán en 1768-1769 y vinculadas con lo

³⁹ JARQUE, Francisco, *Vida prodigiosa en lo vario de los sucesos, ejemplar en lo heroico de religiosas virtudes, admirable en los favores del cielo, gloriosa en lo apostólico de sus empleos, del venerable Padre Antonio Ruiz de Montoya, religioso profeso...de la Compañía de Jesús*, Zaragoza, 1662; *Vida apostólica...del P. José Cataldino*, 1664; *Insignes Misioneros de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay: estado presente de sus misiones en Tucumán, Paraguay y Río de la Plata, que comprende su distrito*, Pamplona, 1687.

⁴⁰ *Relación de viajes a las Misiones Jesuíticas*, Edición crítica de las obras del padre Antonio Sepp, misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733, a cargo de Werner Hoffmann, Tomo I, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971; *Continuación de las labores apostólicas*, Tomo II, Buenos Aires, 1973.

⁴¹ CALVO, Carlos, *Colección histórica completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos: de todos los estados de la América Latina comprendidos entre el Golfo de México y el Cabo de Hornos desde el año de 1493 hasta nuestros días*, París, 1869, vol. XI.

⁴² *Manuscritos da coleção de Angelis* [M.C.A.], tomo VII, “Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)”, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, 1969, pp. 139-300. FURLONG, Guillermo, *Bernardo*

ocurrido durante el traslado de las misiones en 1750, la guerra guaraníca y la mudanza de los pueblos orientales.

Será a partir de mediados del siglo XVIII, e incluso tras la expulsión, cuando se multipliquen los escritos acerca de las misiones. En 1747 el P. José Cardiel envió al P. Pedro de Calatayud una extensa *Carta y Relación de las Misiones de la Provincia del Paraguay*⁴³. De similar interés es la *Carta del P. Juan Escandón al P. Andrés M. Burriel*, fechada en 1760⁴⁴. Del P. Cardiel también son las obras *Breve relación de las Misiones del Paraguay*⁴⁵ y *Compendio de la Historia del Paraguay*⁴⁶.

Igualmente, son importantes para nuestro análisis los trabajos de jesuitas que, después de la expulsión de la monarquía hispánica y diseminados en diferentes lugares, escribieron sobre su tarea entre el grupo guaraní. Entre las obras editadas debe citarse la del P. Josep Manuel Peramás (1732-1793), quien publicó en 1791 y 1793 dos repertorios de biografías de misioneros del Paraguay. Pero, sin lugar a dudas, lo que hace singular la última de estas obras, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, es la descripción de la administración jesuítica en las misiones comparándola con la república de Platón⁴⁷.

A la hora de leer todas estas fuentes debemos tener en cuenta las características propias del sistema reduccional⁴⁸, por lo que su análisis debe contemplar la ideologización

Nusdorffer y su Novena Parte, Editorial Theoría, Escritores Coloniales Rioplatenses, XXII, Buenos Aires, 1971.

⁴³ FURLONG, Guillermo, *José Cardiel, S.J. y su carta relación (1747)*, Ed. Librería del Plata, Buenos Aires, 1953.

⁴⁴ *Ibidem*, José de Escandón, S.J. y su carta a Burriel (1760), Ed. Theoria, Buenos Aires, 1965.

⁴⁵ CARDIEL, José, *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo II, Barcelona, 1911, documento n° 47.

⁴⁶ CARDIEL, José, *Compendio de la historia del Paraguay: 1780*, estudio preliminar de José Mariluz Urquijo, FECIC, Buenos Aires, 1984.

⁴⁷ PERAMÁS, Josep Manuel, *Platón y los guaraníes*, Nueva versión del original latino por Francisco Fernández Pertíñez y Bartomeu Melià, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción, 2004.

⁴⁸ Sobre el término “reducción” ver ROTLT, Hans, *Una joya en el oriente boliviano*, Ed. Del Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez, Bolivia, 1988, p. 15: “término de origen latino que procede de la frase “*ad ecclesiam et vitam civilem essent reducti*”, es decir, que se iniciará a los indios en la vida civil y eclesiástica”. Igualmente el misionero Antonio Ruiz de Montoya, en su *Conquista Espiritual*, p. 6, explica el concepto de „reducción“: “pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras, y valles, en escondidos

de las mismas, así como no perder de vista que presentan, en muchos casos, una intención marcadamente apologética, pensando en un lector europeo (generalmente jesuita) que debía quedar edificado con el heroísmo de los misioneros y maravillado con el modo de ser tan curioso de la población indígena. Las Cartas Anuas ofrecen unas descripciones de carácter subjetivo, influidas por la mentalidad marcadamente religiosa del escritor, siendo precisamente muy esclarecedor en este aspecto el caso de las mujeres, ya que se pretende evidenciar que de “salvajes” pasaron a “civilizadas” gracias a la labor evangelizadora de los misioneros. Por estos motivos deben ser trabajadas con cautela para evitar la parcialidad del escritor que lo hace con un claro y preciso sentido: destacar las victorias en tierras de infieles para Cristo (*Ad maiorem Dei gloriam*), así como estimular las vocaciones. En este sentido, son importantes las palabras del P. Bartomeu Melià:

“Hay que notar también que entre los jesuitas de la misma época se dan diferencias notables en la manera de ver y conceptualizar la realidad guaraní, dependiendo ello en parte del modo que tiene cada misionero de situarse dentro de aquella realidad, de sus puntos de vista personales, de su capacidad de adaptación, de su mayor o menor equilibrio emocional, sin que se deba descontar el cansancio, el hambre, la enfermedad o las incomodidades del día, que no poco influyen en cualquier escritor”⁴⁹.

En lo que respecta a las mujeres, en esta documentación podemos encontrar multitud de casos ejemplarizantes de castidad donde las guaraníes se defienden ante las “deshonestidades” de los hombres. Aparecen también referencias a niñas que desde pequeñas quedan consagradas al servicio de la Virgen en la congregación mariana⁵⁰; jóvenes arrepentidas; mujeres fallecidas que vuelven a la vida dos o tres días después para describir el cielo y el infierno a sus familiares, y al pueblo en general, convenciéndolos así de la necesidad de mantenerse en la fe cristiana y obediencia a los padres. En ocasiones, también aparecen ancianas que llevan a sus nietos y nietas a bautizar, o se arrastran, aun estando enfermas, para ver el Santísimo Sacramento, evidenciando los misioneros a través

arroyos, [...], los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes, y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan”.

⁴⁹ MELIÀ, Bartomeu, “El „modo de ser“ guaraní...”, pp. 98-99.

⁵⁰ En las congregaciones marianas únicamente se admitía a aquellos hombres y mujeres que se distinguían por su “edificante vida cristiana”, consagrándose al perpetuo servicio de la Madre de Dios, llamándose esclavos de la Virgen.

de estos casos una verdadera conversión en la población más mayor que abandonaba sus antiguas prácticas.

Igualmente, existen ejemplos de hijas pequeñas que escarmientan a sus madres, siendo modelo a seguir la población infantil, algo que fue muy explotado por los misioneros intentando que las criaturas fueran las que evangelizaran y convirtieran a sus familias. En estas fuentes también se alude de forma recurrente a la manera de vivir y sentir la fe por parte de las guaraníes, realizando incluso comparaciones con las mujeres europeas, en detrimento de estas últimas, ya que las indígenas no iban maquilladas, ni usaban aceites y se recogían el pelo para entrar a la iglesia, llamando la atención sobre estos detalles como muestra del cambio producido en las costumbres y el éxito por tanto de la evangelización llevada a cabo por los jesuitas.

De la misma manera, podemos observar las rupturas que se operaron en torno a las mujeres y los posibles conflictos con los misioneros, puesto que no puede pensarse que se sintió de la misma manera la instalación del catolicismo por parte de las mujeres ancianas, que habían sido referentes y partícipes en prácticamente todos los ámbitos de su comunidad pero que tuvieron que pasar a adaptarse y ocupar espacios reducidos y desempeñar papeles sin importancia, que por parte de las niñas nacidas ya en la misión y plenamente católicas, que no poseían el sustrato de la tradición tan fuerte como las adultas a las que les costó mucho más adaptarse a la nueva situación.

La mayoría de los datos que nos aporta la documentación consultada tienen la característica de ser parciales, puesto que la visión que nos muestran es la del hombre occidental, ya sea la ofrecida por los conquistadores, cronistas y viajeros⁵¹, o la de los sacerdotes y misioneros⁵². Por el contrario, han sido las investigaciones antropológicas entre los grupos guaraníes actuales las que más luz han dado sobre la forma de vida de las mujeres indígenas, destacando especialmente los trabajos de Curt Nimuendajú Unkel, León Cadogan, Bartomeu Melià y Branislava Susnik⁵³, permitiendo apreciar aspectos de su

⁵¹ CABEZA DE VACA, Alvar Núñez, *Naufragios y Comentarios*, Madrid-Calpe, 1971; SCHMIDEL, Ulrich, *Viaje al Río de la Plata (1534-1554)*, CABAUT y Cía, Buenos Aires, 1903.

⁵² LOZANO, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1754; TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Ed. A. de Uribe y Manuel Tello, Madrid, 1897, 5 tomos.

⁵³ UNKEL, Curt Nimuendajú, *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima, 1978; CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Biblioteca Paraguaya de

cultura, hasta entonces desconocidos, que pueden ser aplicados a nuestro objeto de estudio. No se trata de buscar simples coincidencias, ya que entre los guaraníes actuales y los denominados guaraníes “históricos” media un largo proceso de interferencias exteriores que ha producido cambios significativos, sino de procurar las categorías fundamentales para una reestructuración que muestre la esencia guaraní y aplicarlo a la vida en la misión para ver las modificaciones impuestas; los trabajos anteriormente citados, entre otros, permiten acudir a este recurso con seriedad.

De forma especial debe resaltarse la interdisciplinariedad con la que se ha desarrollado la investigación con la intención de realizar un estudio más completo, recurriendo no solamente a la historiografía, sino también a otras disciplinas como la lingüística, la antropología y la sociología, ante los numerosos trabajos e investigaciones que han venido desarrollándose durante décadas por la curiosidad de la experiencia misional, así como la importancia otorgada a la “utopía” creada por la Compañía de Jesús en tierras guaraníes.

Dentro de la producción historiográfica sobre las mujeres en la América colonial destacan las investigaciones de M^a Teresa Díez Martín⁵⁴, Virginia Bouvier⁵⁵, Blanca López de Mariscal⁵⁶, Josefina Muriel⁵⁷, Daisy Rípodas Ardanaz⁵⁸, M^a Antonio Bel Bravo⁵⁹ y Susan Socolow⁶⁰, entre otras.

Antropología, Asunción, Vol. XVI, Fundación “León Cadogan”, CEADUC-CEPAG, 1997; CADOGAN, León, MELIÀ, Bartomeu, GAUTO, Vicente y MEDINA, Alberto, *Ywyrá Ñe’ery, fluye del árbol la palabra: sugerencias para el estudio de la cultura guaraní*, Ed. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Asunción, 1971; MELIÀ, Bartomeu, *Guaraníes y jesuitas: ruinas de una civilización distinta*, Ed. Loyola, 1969; *Ibidem*, “La novedad Guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas): revista bibliográfica (1987-2002)”, en *Revista de Indias*, vol. 64, n° 230, 2004, pp. 175-226; *Ibidem*, “Mitología guaraní”, en ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (Coord.), *Mitologías amerindias*, Ed. Trotta, Madrid, 2006, pp. 177-209; SUSNIK, Branislava y CHASE SARDI, Miguel, *Los indios...*; SUSNIK, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay II. Etnohistoria de los guaraníes. Época colonial*, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, Asunción, 1979-1980; *Ibidem*, *El indio colonial del Paraguay I. El Guaraní Colonial*, Museo etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1965.

⁵⁴ DÍEZ MARTÍN, M^a Teresa, “Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV, Historia Moderna, t. 17, 2004, pp. 215-253.

⁵⁵ BOUVIER, Virginia, “Alcances y límites de la historiografía: la mujer y conquista de América”, en GUARDIA, Sara B. (ed.), *Historia de las mujeres en América Latina*, 2 vol., CEMHAL, Perú, 2013, pp. 89-105.

⁵⁶ LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, *La figura femenina en los narradores...*

Igualmente, han sido de referencia dos obras que nos han permitido abordar la cuestión desde una perspectiva no sólo americana, sino también europea, en lo que respecta al estilo de vida de las mujeres en Época Moderna, como son la obra enciclopédica dirigida por la doctora Isabel Morant *Historia de las mujeres en España y América Latina*⁶¹, con la colaboración de numerosas y prestigiosas historiadoras como Asunción Lavrin⁶² o Mónica Bolufer⁶³; así como el libro de Pilar Pérez Cantó y Margarita Ortega López, entre otras⁶⁴. También nos hemos apoyado en estudios sobre mujeres indígenas en otras partes del territorio americano, como son los trabajos realizados por Beatriz Vitar sobre las mujeres chaqueñas en las misiones jesuitas, ya que a través de sus investigaciones podemos realizar comparativas, así como ver similitudes y diferencias con las misiones de guaraníes⁶⁵.

Por otra parte, cuando se comienza a tratar el tema de las mujeres guaraníes, desde cualquier punto de vista, puede observarse una escasez de trabajos al respecto. Si bien es cierto que existen numerosas investigaciones sobre las mujeres indígenas en los centros urbanos de América, su experiencia en las reducciones ha despertado poco interés hasta los

⁵⁷ MURIEL, Josefina, “Las monjas en la América colonial 1530-1824”, en *Thesaurus*, tomo L, nº 1, 2 y 3, 1995, pp. 572-626.

⁵⁸ RÍPODAS ARDANAZ, Daisy, *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1977.

⁵⁹ BEL BRAVO, M^a Antonia, *Mujer y cambio social en la Edad Moderna*, Encuentro, Madrid, 2009; “La mujer como generadora de una nueva cultura. Una lectura diferente de la colonización española de América”, en *Hispania Sacra*, vol. LXIV, nº 129, 2012, pp. 211-235.

⁶⁰ SOCOLOW, Susan, *The women of colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

⁶¹ MORANT, Isabel (coord.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Ed. Cátedra, Madrid, 2005, 2 volúmenes.

⁶² LAVRIN, Asunción (compiladora), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

⁶³ BOLUFER PERUGA, Mónica, “Actitudes y discursos sobre la maternidad en la España del siglo XVIII. La cuestión de la lactancia”, en *Historia social*, nº 14, 1992, pp. 3-24; *Mujeres e Ilustración. La construcción de la femineidad en la Ilustración española*, Institució Alfons el Magnànim, 1998; “Mujeres de letras. Escritoras y lectoras del siglo XVIII”, en BALLESTEROS GARCÍA, Rosa M^a y ESCUDERO GALLEDOS, Carlota (coords.), *Feminismos en las dos orillas*, 2007, pp. 113-142.

⁶⁴ PÉREZ CANTÓ, M^a Pilar y ORTEGA LÓPEZ, Margarita (coords.), *Las edades de las mujeres*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2002.

⁶⁵ VITAR, Beatriz, “El poder jesuítico bajo amenaza: Importancia de las *viejas* en las misiones del Chaco (siglo XVIII)”, *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*, Sevilla, 2005, pp. 1339-1352.

últimos quince años. Es a partir de entonces cuando han venido desarrollándose una serie de estudios en donde la mujer guaraní, en el periodo tanto prehispánico como reduccional, comienza a ser la protagonista o, al menos, podemos empezar a entender el sistema misionero desde un punto de vista diferente.

Son especialmente relevantes los análisis realizados por María Imolesi⁶⁶, Eliane Cristina Deckmann Fleck⁶⁷, Beatriz Landa⁶⁸, María Cristina Bohn Martins⁶⁹ e Isackson Luiz Cavilha Mendes⁷⁰. Sus trabajos tratan sobre las mujeres indígenas y más concretamente las reducciones guaraníes, viendo éstas como espacios de creación y resignificación en el caso de las mujeres, la problemática de los espacios femeninos, el uso y apropiación de la medicina y las enfermedades por parte de los misioneros eliminando las anteriores funciones de chamanas, o la percepción jesuítica de las mujeres que pasaron de ser “mancebas auxiliares del demonio” a “devotas congregantes”.

Han sido reveladores igualmente los estudios de la especialista en historia indígena Graciela Chamorro⁷¹, así como los de la escritora paraguaya Marilyn Godoy⁷². Dentro de la antropología, hacemos referencia a Guillermo Wilde, que viene trabajando el significado del territorio y la etnogénesis misional en el Paraguay durante el siglo XVIII, así como los rituales y el poder, de gran valor para nuestro estudio.

⁶⁶ IMOLESÍ, María Elena, “El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes”, en *Anos 90*, Porto Alegre, vol. 18, nº 34, 2011, pp. 139-158.

⁶⁷ DECKMANN FLECK, Eliane C., “De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)”, *Revista Estudos Feministas* (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil), vol. 14, nº 003, 2006, pp. 617-634.

⁶⁸ LANDA, Beatriz dos Santos, *A mulher guaraní: atividades e cultura material*, Dissertação (Mestrado em História), PUC/RS, Porto Alegre, 1995.

⁶⁹ BOHN MARTINS, María Cristina, “„Desvergonzadas“ ou „Escravas da Virgem“: representações femininas nas Cartas Anuais”, *Anais Eletrônicos do IV Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha*, Salvador, 2000, pp. 1-10.

⁷⁰ CAVILHA MENDES, Isackson, *As mulheres indígenas...*

⁷¹ CHAMORRO, Graciela, *Teología guaraní*, Colección Iglesias, Pueblos y Culturas, nº 61, Ecuador, 2004; *Decir el cuerpo: historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní*, Diccionario etnográfico histórico del guaraní, tomo 1, Editorial Tiempo de Historia, Asunción, 2009.

⁷² GODOY, Marilyn, *La conquista amorosa en tiempos de Irala*, Ed. BASE Investigaciones Sociales, Asunción, 1995; *Indígenas, vasallas y campesinas. La mujer rural paraguaya en las colectividades tribales, en la colonia y en la república*, Ed. Arte Nuevo, Asunción, 1987.

Sería imposible resumir aquí la inmensa bibliografía que nos vemos obligadas a manejar, pero aunque haya sido someramente, hemos creído necesario subrayar algunos de los trabajos, investigaciones, análisis y aportaciones a la historia de las mujeres en general, y de las indígenas en particular, que desde principios del presente siglo vienen realizándose a nivel nacional e internacional.

3. METODOLOGÍA EMPLEADA EN EL ESTUDIO

A diferencia de la historiografía androcéntrica, en esta investigación se ha pretendido dar importancia a la experiencia misional de las mujeres, realizando para ello un análisis crítico de cómo los jesuitas conceptualizaron el fenómeno misionero y poniendo en relevancia toda una serie de ámbitos y prácticas femeninas que la mayor parte de la historiografía sobre este tema no había considerado de interés.

Para alcanzar nuestro objetivo ha sido necesario entender el proceso histórico que permitió captar las representaciones sobre las mujeres en los discursos masculinos a lo largo del periodo misional, ya que las indígenas actuaron de acuerdo con sus pautas culturales sobrepasando lo político, económico y social.

Para intentar solventar los problemas a nivel interpretativo de las fuentes documentales, así como de los contextos históricos, hemos seguido la pauta de Dominick La Capra y Hayden White⁷³, quienes proponen la desfamiliarización de los textos y contextos del pasado, desafiando tanto su supuesta unidad, como el orden aparente de las narrativas históricas que lo describen. Ambos autores defienden que el estudio de la historia debe ser siempre, en cierto sentido, el estudio del lenguaje, aunque eso no signifique que se deba ver el mundo exclusivamente en términos de lenguaje, ni el lenguaje como un reflejo del mundo⁷⁴.

En nuestro caso particular de estudio es fundamental seguir la propuesta de la hermenéutica heideggeriana que se basa en el presupuesto de que aquello que permanece oculto no constituye el límite y el fracaso del pensamiento, sino que es el terreno fecundo

⁷³ KRAMER, Lloyd S., “Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick Lacapra”, en HUNT, Lynn, *A Nova Histórica Cultural*, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2006.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 137.

donde únicamente el pensamiento puede fluir y desenvolverse. En este sentido, la práctica hermenéutica percibe el texto como símbolo y, por tanto, como interpretable⁷⁵.

Se propone así una revisión de los textos etnográficos elaborados por la Compañía de Jesús para poder realizar una relectura de lo que extensamente fue representado, mitificado y narrado por las convenciones del discurso anterior, en este caso las Cartas Anuas y los registros de la práctica misionera entre el pueblo guaraní, en especial, aquellos que abordan la temática o el ámbito de las mujeres.

Los problemas envueltos en varias lagunas y en la orientación estrictamente “reductora”, característica del tipo de registro o documentación que utilizamos para nuestro estudio, pueden ser aminorados en la medida en que se van multiplicando los estudios interdisciplinarios y la aproximación de la historia y la antropología que pasan a informar o estudiar las sociedades ágrafas.

No cabe duda que la proximidad entre la historia y la antropología, el desarrollo de trabajos interdisciplinarios y de la propia etno-historia, contribuyen fuertemente para esa revisión de las formas por las cuales se analizan las situaciones de contacto entre portadores de culturas diferentes. Nuevos abordajes de la cuestión tienden, especialmente, a valorizar fuentes que anteriormente eran utilizadas en exclusiva por una u otra de esas especialidades disciplinares, así como a repensar la propia noción de “cultura”. De esa forma, la historiografía ha pasado a adoptar las concepciones antropológicas sobre cultura e incorporar a su rol de intereses materias ligadas a los comportamientos y creencias de las personas⁷⁶.

Los procedimientos que nos conducen de la documentación misionera a las anotaciones de campo antropológicas y, de esas, de nuevo al registro histórico, responden a dos objetivos: en primer lugar, atiende a buscar subsidios para la superación de textos incompletos, así como superar la dispersión y fragmentación de la documentación colonial-misionera acerca de la cultura guaraní; y, en segundo lugar, valernos de la experiencia de

⁷⁵ DECKMANN FLECK, E. Cristina, “As reduções jesuítico-guaranis na perspectiva da História das mentalidades”, en NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel M. (coord.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Coedición Pontificia Universidad Católica del Perú, Ed. Abya-Yala, 2000, Quito-Ecuador, pp. 126-127.

⁷⁶ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII)*, UPF Editor, Editora Universitária, Passo Fundo-RS-Brasil, 2006, pp. 165-166; BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

relativización de la antropología, buscando la descentralización de las fuentes. Esa lectura debe tener como parámetro y referencia los valores propios del grupo en cuestión, una vez que, como tendremos ocasión de ver a lo largo de la investigación, la nota más evidente del registro histórico sobre el pueblo guaraní, y más concretamente sobre las mujeres indígenas, reside en una perspectiva que, casi siempre, es negativa o condenatoria.

La entrada, el contacto y la relación de los misioneros jesuitas con el grupo guaraní en general, y con las mujeres en particular, produjeron documentos donde quedaron registrados importantes datos históricos y etnográficos. Lo importante es destacar que, de este “encuentro”, sólo conocemos la versión escrita jesuita, pero siguiendo al P. Melià, en ella podemos establecer una hermenéutica que facilite su re-lectura para elaborar el análisis de nuestros objetos de estudio⁷⁷.

El procedimiento metodológico que hemos seguido ha sido la búsqueda y análisis de las fuentes primarias y las evidencias arqueológicas, como las recogidas en el Museo Etnográfico “Andrés Barbero” en Asunción (Paraguay).

A lo largo de cuatro años, hemos intentado localizar y recopilar la documentación que más nos podía interesar en diversos archivos e instituciones como el Archivo Histórico Nacional y la Biblioteca Nacional de Madrid, aunque en este caso la documentación recopilada posee escasa importancia, pues apenas se hace referencia a nuestra temática, centrándose más bien en cuestiones políticas y diplomáticas de mediados del siglo XVIII; del *Archivum Romanum Societatis Iesu* en Roma pudimos obtener mapas de los pueblos y escritos de los misioneros que se encontraban viviendo en las reducciones; y en Asunción extrajimos información documental del Archivo Nacional del Paraguay, así como bibliografía específica del Instituto Etnográfico “Andrés Barbero” y del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción.

Junto a estas fuentes, también ha sido de gran valor la documentación y bibliografía aportada por el Instituto de Investigaciones Geohistóricas, perteneciente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, concretamente el Núcleo de Estudios Históricos Coloniales ubicado en Resistencia (Chaco-Argentina). El grupo de investigación de dicho Instituto es el mayor y más completo sobre la temática misionera, destacando a dos de sus investigadores principales y máximos conocedores del periodo que investigamos, los doctores Ernesto J. A. Maeder e Ignacio Telesca. Los trabajos que vienen

⁷⁷ MELIÀ, Bartomeu, “Los guaraní del Tape en la etnografía misionera del siglo XVII”, en MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, p. 41.

desarrollándose en los últimos años se encuentran dirigidos por la doctora María Laura Salinas, proponiéndose abordar la Historia Colonial en un sentido geográfico amplio. Especialmente, es reconocido el Instituto por los trabajos de transcripción y edición de las Cartas Anuas iniciados por Ernesto Maeder.

Una vez reunida e indizada la documentación, llevamos a cabo la crítica de dichas fuentes, tanto externa (analizando la autenticidad de las mismas y su procedencia), como interna (la fiabilidad de las mismas, porque aunque hayan sido realizadas por testigos presenciales, debemos tener en cuenta la subjetividad que las caracteriza). De esta manera, procuramos la relectura de la documentación, cotejar textos semejantes, analizar las divergencias, intentar desideologizar los rasgos más prejuizados y valorar la mayor o menor autenticidad de los diversos autores con el propósito de redescubrir la constante de la visión, o percepción, que los jesuitas pudieron llegar a tener del grupo guaraní y, en concreto, de la comunidad femenina.

Durante nuestra investigación, coincidimos con el P. Melià en que es fundamental para el estudio el análisis del conjunto de datos en los que el modo de ser indígena aparece en acción como práctica propiamente cultural, frente a ese otro sistema que pretende cambiarlos y mudarlos, por lo que tendremos que realizar una atenta lectura de las fuentes para percibir sus antiguas formas de vida. Por otra parte, se ha procurado poner en valor y otorgar nuevos significados a los elementos suministrados por la documentación jesuítica según la cultura guaraní actual a través de los estudios y trabajos de campo que vienen desarrollándose desde principios del siglo XX.

Para poder elaborar un estudio completo, no debemos olvidar que los jesuitas que escriben sobre el grupo guaraní actuaban, existencial e ideológicamente, en un proceso de “reducción a vida política y humana” del indígena como condición previa para su conversión, por lo que en ningún momento el misionero se desprendió de su condición de “reductor”. Así, en la documentación suele existir una carencia de datos en lo que respecta a la vida cotidiana de la comunidad guaraní y no se abarcan todos los ámbitos o aspectos. Mucho menos en el caso de las mujeres, puesto que aparecen descritas prácticas femeninas valoradas y juzgadas por los misioneros que en ocasiones no eran del todo fieles a la realidad (como en el caso de los ritos de transición femeninos) o, como mínimo, están bajo la mirada no sólo occidental y católica, sino también patriarcal.

Durante la investigación, hemos creído conveniente emplear un método cualitativo, ya que si empleáramos métodos matemáticos o estadísticos, correríamos el riesgo de

simplificar demasiado la cuestión que trabajamos y, para la finalidad de nuestra investigación, el método cuantitativo no es conveniente. Pero, principalmente, ha sido utilizada la metodología de género, tomando como referencia el concepto de “género” que establece Joan W. Scott, al entender esta categoría como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y, además, ser el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder, al menos, en las tradiciones occidental, judeo-cristiana e islámica⁷⁸.

El género describe las relaciones entre mujeres y hombres como jerárquicas, pero no logra explicarlas. Consecuentemente, el concepto de patriarcado en nuestro estudio ha sido recurrente porque visibiliza el problema del poder que fundamenta el sistema misionero y de sexo-género.

La búsqueda de una historia de las mujeres en las dos últimas décadas⁷⁹, ha estimulado la reflexión sobre lo que podría significar dicha historia, sobre las implicaciones que tiene para el resto de la historiografía y sobre la relación que debería tener con una verdadera historia general, con una historia en la que las mujeres, del mismo modo que los hombres, tengan un lugar⁸⁰.

La experiencia femenina tiene una historia que, aunque no es independiente de la de los hombres, es, sin embargo, una historia propia: de las mujeres como mujeres. Es en este sentido que hemos querido enfocar la historia de las reducciones de la Compañía de Jesús entre el pueblo guaraní desde una perspectiva de género. Aunque la vivencia de las mujeres en este contexto coincidió con la de los hombres, es diferente de la de éstos, por lo que es aquí donde radica la clave que la hace merecedora de estudio.

Cuando en este contexto hablamos del género como “categoría”, hacemos referencia a una imagen intelectual, a un modo de considerar y estudiar a las personas, a

⁷⁸ SCOTT, Joan W., “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en LAMAS, Marta, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México, pp. 265-302.

⁷⁹ ORTEGA LÓPEZ, Margarita, “Una reflexión sobre la historia de las mujeres en la Edad Moderna”, en *Norba*, nº 8-9, 1987-1988, pp. 159-168; *Ibidem*, “Género e historia moderna: una revisión a sus contenidos”, en *Contrastes. Revista de Historia*, nº 11, 1998-2000, pp. 9-31; DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar, FRANCO RUBIO, Gloria, FUENTE PÉREZ, María Jesús (eds.), *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres*, Publicaciones Universidad de Huelva, 2012; REYES-GARCÍA HURTADO, Manuel, *El siglo XVIII en femenino. Las mujeres en el Siglo de las Luces*, Síntesis, Madrid, 2016.

⁸⁰ BOCK, Gisela, “La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional”, en *Historia social*, nº 9, 1991, p. 56.

una herramienta analítica que nos ayuda a descubrir áreas de la historia que han sido olvidadas. Sin embargo, no es un molde estático, sino que su poder reside en ser una forma de explorar la variedad y la variabilidad histórica.

La historia de las mujeres ha hecho uso de todos los métodos y enfoques de que dispone la historia como ciencia, con inclusión de la biografía, la historia económica, de las ideas, el estudio de la movilidad, la historia de la familia, de las emociones⁸¹, etc. En este sentido, al enmarcarnos dentro de lo que se ha denominado “estudios de género” o *gender studies*, nos hemos relacionado obligatoriamente con otras líneas historiográficas como la historia social, la de las mentalidades, la microhistoria, la historia de la vida cotidiana e incluso, la historia oral, gracias al trabajo de campo realizado en Asunción del Paraguay.

La percepción del género como una relación compleja y sociocultural implica que la acción de rastrear a las mujeres guaraníes en la historia misionera no es simplemente la búsqueda de ciertos aspectos que hasta ahora habían sido olvidados; es, más bien, un problema de relaciones entre seres y grupos humanos que habían sido omitidas⁸². En esta línea, para nuestra investigación cobra especial relevancia contemplar las relaciones de las mujeres entre sí y conocer los conflictos y las muestras de solidaridad. De igual manera, han sido fundamentales los análisis donde se pone de relevancia las figuras de madre, esposa y ama de casa para las mujeres en el ámbito reduccional, a diferencia de lo que ocurría con esos conceptos en su cultura ancestral.

Al aplicar la metodología de género⁸³ hemos tenido que analizar la información documental a partir de la variable sexo, en la medida en que éste es el referente empírico más cercano e inmediato de observar, pero no el único. Fue necesario estudiar los ámbitos sociales donde interactuaban las personas en función de géneros distintos, los espacios de evidente predominio y exclusividad de cada uno de ellos, intentando precisar cómo se redefinieron lo masculino y lo femenino. Se ha requerido, igualmente, descubrir los límites

⁸¹ CANDAU CHACÓN, M^a Luisa (ed.), *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*, Editorial Universidad Cantabria, Santander, 2016.

⁸² *Ibidem*, p. 69.

⁸³ BARBIERI, Teresita de, “Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica”, en *Debates en Sociología*, n° 18, 1993, pp. 145-169; ORTEGA LÓPEZ, Margarita, “Historia y género”, en *Realidad*, n° 54, 1996, pp. 817-824; COMESAÑA SANTALICES, Gloria M., “La ineludible metodología de género”, en *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*, vol. 8, n° 1, 2004, pp. 1-24; BEL BRAVO, María Antonia, “Mujeres y cultura en América...”, pp. 247-263.

de la sociabilidad, por ejemplo, en el ámbito del matrimonio católico y la monogamia, junto a los que se encuentra también el espacio del divorcio, los abortos o la negativa a reproducirse, la maternidad, etc. Para ello, siempre debemos tener en cuenta que fueron los jesuitas quienes establecieron todas estas diferenciaciones sexuales desde una óptica occidental.

Para el objetivo de nuestra investigación, esta metodología ha sido fundamental porque nos ha permitido observar la brecha que hay entre hombres y mujeres en el acceso al poder y las oportunidades de cada uno con la instalación del sistema misionero de la Compañía de Jesús, adentrándonos, además, en otros aspectos cotidianos como la cultura, las tradiciones, la política, la economía y la religión.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Capítulo I

El pueblo guaraní antes de la llegada de la Compañía de Jesús



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

1. Localización geográfica

2. Características antropológicas

- 2.1. Estructura social guaraní
- 2.2. Nacer, vivir y morir guaraní
- 2.3. Sistema político
- 2.4. La tierra como medio de subsistencia
- 2.5. El trabajo en la sociedad indígena guaraní

3. Cultura guaraní

3.1. La espiritualidad guaraní como fundamento de la religiosidad indígena cotidiana

3.2. *Jasuka*: ¿Diosa-madre guaraní?

- 3.3. “Nuestro Padre”, “Nuestra Madre”, la “Sabiduría” y el Ciclo de los Gemelos
- 3.4. La lengua guaraní: importancia de la palabra en el ámbito espiritual
- 3.5. Lloran y danzan las mujeres: ritos femeninos guaraníes
 - 3.5.1. El saludo lloroso
 - 3.5.2. Duelos y lamentos fúnebres
 - 3.5.3. Danzas femeninas e instrumentos musicales
 - 3.5.4. Las guardianas del fuego
- 3.6. Educación e integración en la comunidad
- 3.7. Los sueños reflejados en la realidad: el embarazo y la imposición del nombre
 - 3.7.1. El “bautismo” guaraní
- 3.8. Antropofagia guaraní

1. LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA

Para poder comprender la labor misionera de los jesuitas desarrollada en las reducciones guaraníes, es necesario realizar un perfil cultural de dicho grupo, es decir, conocer cómo era la población indígena antes de la influencia del cristianismo y de la Compañía de Jesús. Para ello, en primer lugar, debemos situarlos geográficamente y recordar sus orígenes a través de las fuentes arqueológicas⁸⁴.

En los momentos anteriores a la llegada de Cristóbal Colón (1492) y Pedro Álvares Cabral (1500) a América y al inicio de la Conquista, los Avá-Guaraníes se encontraban ubicados en diferentes núcleos en torno a las áreas de los ríos Paraguay, Miranda, Paraná, Tieté-Añemby, Uruguay, Yacuí y en algunas zonas cercanas al litoral atlántico, es decir, entre los actuales territorios del Paraguay, el norte argentino y las zonas limítrofes de Brasil. Debemos matizar que dentro de esta amplitud geográfica, los guaraníes se encontraban en diferentes momentos de desarrollo: algunos eran nómadas, seminómadas, pescadores, recolectores, cazadores o agricultores, sin conformar una población regionalmente compacta y homogénea.

La dispersión de los denominados Avá amazónicos, se produce alrededor del 1000-1200 a. C., realizándose dicho desplazamiento constante ante los cambios ecológicos como la sequía, y la búsqueda de tierras aptas para el cultivo y la subsistencia. Con el término

⁸⁴ NUNES DE OLIVEIRA, Solange, *A arqueologia Guarani: construção e desconstrução da identidade indígena*, Campinas (São Paulo), 2002; SILVA NOELLI, Francisco, “La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas guaraní”, *Revista de Indias*, vol. LXIV, n° 230, 2005, pp. 17-34; LIMA ROCHA, Rachel, “Particularidades de la cerámica pintada Tupiguarani”, *Arqueología y Territorio*, n° 6, 2009, pp. 39-55.

“Avá”, se hace referencia al hombre⁸⁵, a la persona que constituye lo que más adelante se conocerá como guaraní⁸⁶.

Estas migraciones se dispersaron en dos oleadas hacia el sur y el sureste del continente sudamericano, distinguiéndose por un lado a los proto-Mby’á (primera ola), ubicándose en los afluentes del Paraguay, Paraná y Paranapanemá; y por otro a los proto-Cario (segunda ola), estableciéndose en los grandes ríos Uruguay y Yacuí. Ambos habían derivado de las iniciales migraciones en los ríos amazónicos y una vez unidos, fueron capaces de formar un complejo grupo étnico denominado “tupí-guaraní”⁸⁷. La rama “tupí” quedó en su origen situada en las áreas del río San Francisco, diseminándose posteriormente hacia el interior y la costa de lo que sería Brasil. La “guaraní”, por su parte, llegó hasta los comienzos del río Paraguay y sus afluentes, así como hacia las cuencas de los ríos Paraná y Uruguay hasta el Atlántico⁸⁸.

Tras las migraciones de la rama lingüística tupí-guaraní, aparecen en el siglo XVI de nuestra era como grupos separados y claramente diferenciados. Los tupís controlaban el litoral atlántico, desde la desembocadura del Amazonas hasta la isla de Santa Catalina. Allí comenzaba el territorio guaraní, que se extendía entre el río Tieté (Brasil) al norte, hasta llegar a territorios actualmente uruguayos. Sus aldeas se diseminaban próximas a los ríos Paraná, Uruguay y Paraguay hasta las islas del Río de la Plata, ocupando territorios paraguayos, el sureste boliviano y el norte argentino.

Respecto a este grupo, tenemos la información legada por los españoles que comenzaban a buscar mayores poblaciones para establecer, desde un punto de vista económico, la colonia. Sobre ellos nos dice Alvar Núñez que “comen carne humana, así de indios sus enemigos, con quien tienen guerra, como de cristianos, y aun ellos mismos se comen unos a otros. Es gente muy amiga de guerras, y siempre las tienen y procuran, y es gente muy vengativa”⁸⁹. Así, los primeros cronistas de Indias y viajeros nos ofrecen información sobre las denominadas “provincias” guaraníes, viniendo su denominación “o

⁸⁵ En este caso la palabra “hombre” también incluye a la mujer sin especificar el sexo.

⁸⁶ SUSNIK, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay...*, pp. 9-10.

⁸⁷ *Ibidem*, *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*, tomo I, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, Asunción, 1982-1983, pp. 27 y 30, citada por PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes. Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*, Bilbao, 1991, p. 70.

⁸⁸ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 70.

⁸⁹ CABEZA DE VACA, Alvar Núñez, *Naufrajos...*, p. 167.

de aquél de sus primeros o más famosos caciques que los había mandado, o del paraje en que vivían, variando con frecuencia según estas circunstancias, y ésta es la verdadera causa de su rara multiplicación”⁹⁰. A través de esta información podemos, más o menos, establecer las zonas donde se localizaban los núcleos más compactos y de mayor población guaraní.

Para comprender la complejidad de sus establecimientos, así como la variedad y diversidad de los diferentes pueblos con los que se encontraron los conquistadores⁹¹, a continuación vamos a describir y ubicar algunos de estos grupos a modo de ejemplo.

En la actual ciudad de Asunción se hallaba el pueblo cario (entre los ríos Manduvirá y Tebicuary), embarcado en frecuentes disputas y conflictos al verse permanentemente amenazados por los agaces, los guaycurúes y yapirúes, entre otros grupos. Por este motivo, fue el que más rápidamente pactó con los españoles para defenderse de dichos ataques, aliándose con Juan de Ayolas, tras la famosa batalla contra el cacique Lambaré,⁹² o Alvar Núñez.

Los tobatines ocupaban los ríos Manduvirá y Jejuí inferior, hacia el este. Al norte de los ríos Jejuí e Ypané se encontraban los guarambarenses, dominando los bosques de Pítum y Piraí; fue el núcleo que abasteció a los primeros españoles en la búsqueda de Eldorado a pesar de su constante conducta belicista y estar considerada dicha provincia rebelde durante todo el siglo XVI. Entre los ríos Paraguay, Mboteteý, Piraí-Aquidaban y las tierras de Xerez se ubicaban los itatines, en plena fase migratoria a comienzos de la conquista y “poblada de innumerable gentilismo”⁹³; sobre ellos también nos dicen las Cartas Anuas de 1637-39: “Estos hombres sólo se diferencian de los árboles estériles en que poseen razón; tan pobres en obras son. Por donde se comprende que costó un trabajo ímprobo a los pobre Padres, cultivar a esta clase de gente, juntándola en reducciones”⁹⁴.

⁹⁰ ALVEAR, Diego de, *Relación...*, cap. II.

⁹¹ Para una información más detallada de cada núcleo guaraní ver SUSNIK, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay...*, pp. 22-46.

⁹² LATERZA RIVAROLA, Gustavo, *Historia de Lambaré. Desde la colonia hasta el municipio. Un pueblo, un nombre y un cacique ignotos*, Ed. Servilibro, Asunción, 2009.

⁹³ ALVEAR, Diego de, *Relación...*, cap. IV.

⁹⁴ ÑÁÑEZ, Guillermo Daniel, *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1637-1639, f. 82v. En: Guillermo Daniel Ñáñez –viacuco- [en línea]. 1 de marzo de 2011 [consulta: 4 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://viacuco.blogspot.com.es/2011/03/cartas-anuas-de-la-provincia-del.html>*



ZANARDINI, José, *Los pueblos indígenas del Paraguay*, Colección La gran Historia del Paraguay 1, Ed. El Lector, Asunción, 2010.

Cruzando las selvas chaqueñas se hallaban los chiriguanos, localizados en “sitio tan escabroso e inexpugnable y nación tan belicosa, que ni los Ingas, con su poder, ni los Virreyes que han gobernado, la han podido domar”⁹⁵. Subiendo el Paraná se encontraban las tierras de Guayrá y Tayaoba, éstos últimos “tan dados a la antropofagia, que cuando no podían devorar a sus enemigos, inmolaban a sus compatriotas”⁹⁶ y “desde el tiempo de la conquista no pudieron domar los españoles ni portugueses”⁹⁷. Desde el río Uruguay hacia el Atlántico estaba la región del Tape.

⁹⁵ Carta del Licenciado Cepeda a Su Majestad desde La Plata (13 de enero de 1588), en PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, tomo I, Madrid, 1912, p. 57.

⁹⁶ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. III, cap. XIII “Siete compañeros del P. Ruiz de Montoya son asesinados en el país de los Tayaobas”.

⁹⁷ ALVEAR, Diego de, *Relación...*, cap. IV.

A grandes rasgos, las áreas culturales guaraníes fueron el Gran Chaco y la selva atlántica. Los hallazgos arqueológicos han demostrado que los grupos guaraníes llegaron a ocupar las mejores tierras de la cuenca de los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay, así como del pie de monte cordillerano. Eran tierras especialmente aptas para el cultivo y en las cuales la técnica agrícola del rozado permitía una producción satisfactoria.

La zona geográfica donde se ubicaban estaba en relación a un mapa ecológico. Se puede decir que su hábitat preferido poseía las siguientes características: un clima lluvioso todo el año, sin estación seca; una ubicación a 300 metros de las orillas de los grandes ríos, lagunas o el océano; y una vegetación compuesta por formaciones forestales y húmedas⁹⁸.

Lo que ha venido a denominarse “cultura Tupiguaraní”, ocupaba una gran extensión territorial, tal es así, que André Prous, en su obra *Arqueologia brasileira*, la califica de “pan brasileira” o “pan latina”. Este autor igualmente confirma que los dos grupos principales de yacimientos arqueológicos conocidos hasta ahora, uno desde el actual estado de Maranhão en el norte hasta Río de Janeiro en el sudeste brasileño, y el segundo desde el actual estado de São Paulo hacia el sur hasta Argentina, corresponden, etnográficamente, la primera con el territorio Prototupí, y la segunda coincide con el territorio Proto guaraní⁹⁹.

2. CARACTERÍSTICAS ANTROPOLÓGICAS

A la hora de analizar y describir la cultura guaraní debemos hacer ciertas matizaciones. Como acabamos de ver, el complejo guaraní no era uno solo, sino que a pesar de ser grupos procedentes de un mismo tronco común, y por tanto formar parte de la misma familia, cada uno poseía una serie de características propias. Sin embargo, las diferencias no parecen muy significativas, más bien al contrario, son asombrosamente homogéneas, como por ejemplo en lo que respecta al patrón de asentamiento o el sistema político.

No se van a pormenorizar las peculiaridades de cada parcialidad puesto que no es el cometido de esta investigación, existiendo asimismo bibliografía específica sobre el tema realizada por investigadores de prestigio, como Branislava Susnik en sus obras *Los aborígenes del Paraguay I y II* o Moisés Santiago Bertoni *Descripción física, económica y*

⁹⁸MELIÀ, Bartomeu y TEMPLE Dominique, *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción del Paraguay, 2004, pp. 17-18.

⁹⁹ PROUS, André, *Arqueologia brasileira*, Universidade de Brasília, Brasil, 1992, p. 374.

*social del Paraguay*¹⁰⁰, entre otros. Sin embargo, para llevar a cabo el objetivo de estudio, comprender y analizar la vida de las mujeres guaraníes dentro de lo que vino a denominarse los Treinta Pueblos Misioneros, debemos conocer las singularidades de dicho grupo antes del contacto con la Compañía de Jesús.

Para llevar a cabo este capítulo, tendremos en cuenta, por una parte, las fuentes jesuitas como las Cartas Anuas y los escritos de misioneros como el P. Antonio Ruiz de Montoya¹⁰¹, con la intención de advertir las características culturales con las que los misioneros se encontraron a su llegada. Al mismo tiempo, tomaremos de referencia la bibliografía específica sobre el tema, siempre siendo conscientes de que cada grupo poseía sus propias diferencias, aunque fueran mínimas, al igual que tuvieron, evidentemente, ciertas analogías.

A pesar de lo dicho anteriormente, en el caso específico de las mujeres indígenas, sí que hemos podido observar que su forma de vida, espiritualidad e importancia dentro de la comunidad eran casi idénticas.

De esta manera, advertimos que la información que aparece a continuación sobre lo que hemos venido a titular “Características antropológicas” no son inmutables y homogéneas para todos los grupos, pudiendo ser que algunas de las mismas no coincidan. Las describimos teniendo en cuenta aquellas peculiaridades recogidas por los misioneros y las hemos intentado cruzar con la información aportada por las investigaciones realizadas desde diversos campos como la antropología, la sociología, la historia y la lingüística, para poder obtener unos mejores resultados de acuerdo a la finalidad de la investigación.

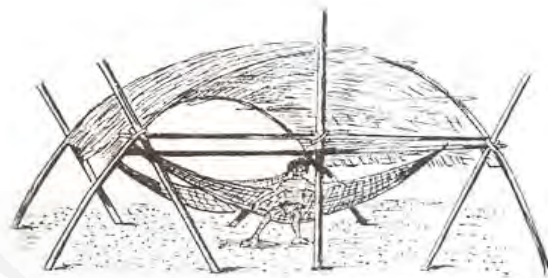
¹⁰⁰ SUSNIK, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay...*; BERTONI, Moisés Santiago, *Descripción física, económica y social del Paraguay*, Puerto Bertoni Alto Paraná-Paraguay, Imprenta y edición “Ex Sylvis”, 1922.

¹⁰¹ Jesuita, sacerdote y misionero peruano (1585-1652), pasó 25 años de su vida en las misiones guaraníes fundando trece reducciones. En 1636 fue nombrado superior de todas las misiones y por la Congregación provincial de 1637 procurador especial de la Provincia del Paraguay en Madrid para solicitar remedio contra los ataques de los *bandeirantes* que asolaban las misiones. ÁLVAREZ, Raúl, *El P. Antonio Ruiz de Montoya, su vida y su obra*, Instituto Superior del Profesorado Antonio Ruiz de Montoya, Departamento de Historia, Posadas (Argentina), 1974; ROUILLÓN, José Luis, *Vida de Antonio Ruiz de Montoya*, Escuela Superior de Pedagogía, Filosofía y Letras “Antonio Ruiz de Montoya”, Lima (Perú), 2001; CABALLOS PIÑERO, Antonio, *Etnografía guaraní en Ruiz de Montoya*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 2011.

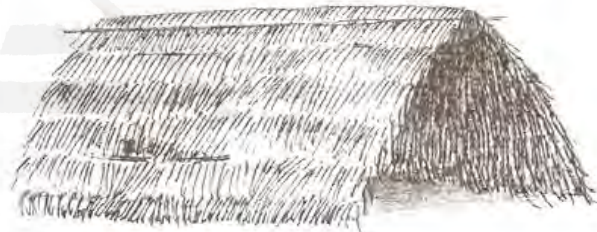
2.1. Estructura social guaraní

La configuración de la sociedad guaraní estaba basada en la familia extensa, entendiéndose ésta la compuesta por todos aquellos miembros que tenían relación de parentesco o afinidad. Cada pueblo se componía de varias de estas familias, y se organizaba en grandes casas comunales, llamadas en portugués *maloca* o en guaraní *tapy-guazú*. Esta comunidad podía albergar varios cientos de personas, ubicadas en varias viviendas colectivas, de diversas formas y tamaños, aunque predominaba la rectangular, y recubiertas con hojas de palmera; no tenían ventanas y solía haber una puerta en los laterales.

Cada familia extensa ocupaba una de las viviendas, y a su vez, cada núcleo se ubicaba en un determinado espacio de la misma. Entre dos grandes postes se colocaban hamacas de algodón o fibra de palmera, así como algunos muebles y utensilios: bancos o banquetas, grandes tinajas para las bebidas fermentadas o para diversos ornamentos y objetos, dos o tres calabazas vaciadas a modo de recipientes, las armas para cazar y hacer la guerra, herramientas rudimentarias para la artesanía, y estacas y hachas para los trabajos del campo¹⁰².



Echadero. Habitación provisoria. Imitado de Ehrenreich.



Tipo de habitación.



Tipo de habitación.

Maqueta de una maloca, en GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, Servi Libro, Asunción, 2007, p. 165.

Las casas eran erigidas de forma conjunta, siendo motivo de fiesta desde su construcción hasta su inauguración. Además de la significación social y ceremonial que

¹⁰² HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1991, p. 26.

poseían las viviendas, uno de los rasgos culturales más característicos del grupo guaraní fue el convivir varias familias bajo un mismo techo, contribuyendo a aumentar y garantizar las relaciones personales, grupales e intergrupales, así como generar una mayor cohesión, consiguiéndose en definitiva una mejor defensa física y dependencia mutua¹⁰³.

En estas casas podían llegar a convivir entre diez y sesenta familias emparentadas entre sí, formando un linaje patrilineal denominado *tey'i*. El linaje formaba el grupo macrofamiliar unido por parentesco y habitaban en una casa común que era a su vez la expresión de la unidad socioeconómica. Podemos hablar de tres relaciones fundamentales: abuelos-nietos (unidad sociobiológica del linaje), madres-tías maternas (residencia matrilocal) y cuñados-suegros (movilidad integradora de los nuevos miembros)¹⁰⁴.

El hecho de ser la residencia matrilocal o uxorilocal significaba que el varón se integraba en el grupo de su esposa, marchaba a vivir a la comunidad de la mujer. De esta manera, las mujeres (las madres) aglutinaban yernos, poseyendo así más brazos masculinos para roturar la tierra de cultivo, al tiempo que ellas (las esposas) mantenían las alianzas con cuñados y suegros. Podría llegar a decirse que, mediante esta práctica, se producía un debilitamiento en la comunidad de donde salían los hombres para irse a las aldeas de las mujeres, y sin embargo, existe un equilibrio, pues al poblado de donde marchaba el varón también iban de otros grupos para unirse a las mujeres¹⁰⁵. A pesar de esta idea, sí debemos añadir que, en algunos casos, los caciques o *mburuvichás*, utilizaron la “saca” de mujeres jóvenes como táctica para disminuir el poder de otros pueblos o grupos enemigos.

En relación a la importancia social de las mujeres, debemos resaltar su condición de ser parte indispensable para el mantenimiento de dichas viviendas colectivas y en definitiva, de la sociedad, ya que garantizaban la estabilidad y fortaleza de las mismas según el número de mujeres núbiles existentes: cuantas más vírgenes hubiera en el grupo, más posibilidad de aumentarlo.

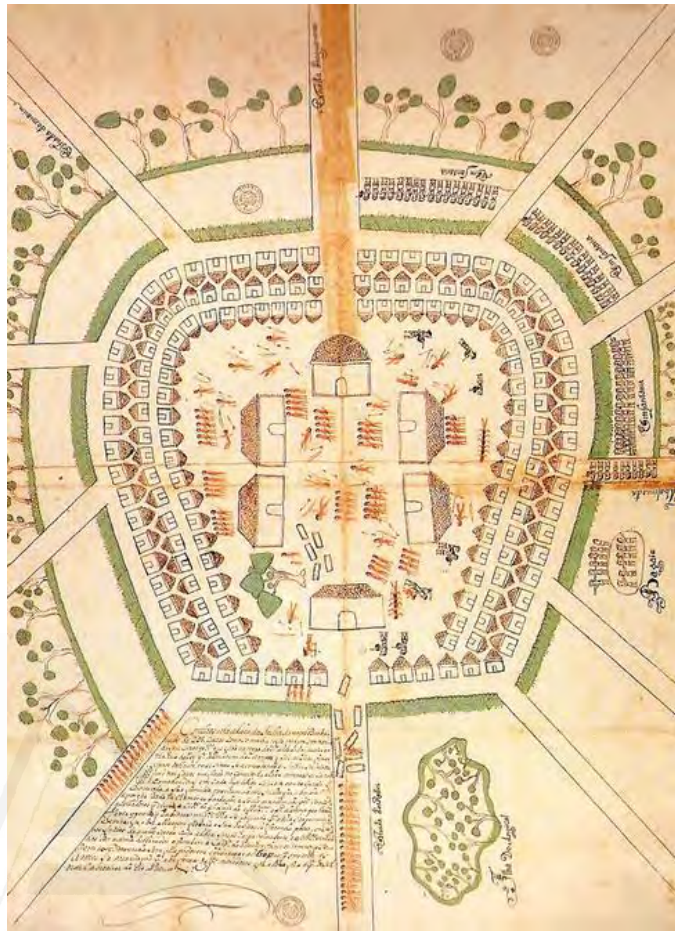
¹⁰³PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 96-97- 98.

¹⁰⁴ SUSNIK, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay...*, p. 18.

¹⁰⁵ COLAZO, Susana, “Los guaraníes. Panorama antropológico”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, n° 50, 1987, p. 134.

Con todo lo anterior, la vivienda guaraní era la expresión de la unidad socio-económica con explotación de cultivos, caza y pesca. El asentamiento podía estar conformado por casas habitadas por varias familias y un cacique, o varias casas próximas, generalmente entre cinco y siete, con uno o varios caciques. Cuando predominaba esta última organización, las viviendas se colocaban alrededor de una gran plaza o espacio libre donde hacían reuniones, algunos trabajos y ceremonias.

Cuando se unían y asociaban varios *tey'i* o linajes se producía una conciencia de aldea, un estrecho vínculo a pesar de poder encontrarse unas casas



Esquema de un asentamiento indígena, [en línea], [consulta: 15 de marzo de 2013]. Disponible en: <http://historiadelatinoamerica.com/karai-vamandu-senor-de-las-islas/>

de otras bastante alejadas. De esta forma se configuraban pueblos que recibían el nombre de *teko'a* con unas características particulares: al desarrollarse este nexo entre diversos pueblos, se habilitaba y daba paso a una mayor unión social y política, ya que el intercambio de mujeres y cuñados mediante las uniones conformaba una reciprocidad más extensiva (ciclo matrimonial, donde también podemos incluir, por ejemplo, los enlaces entre primos cruzados); desde otro punto de vista, estaban obligados entre los *teko'a* a darse apoyo defensivo de forma obligatoria, proporcionándose no solo defensa, sino también ampliando su capacidad para las diferentes ofensivas que pudieran sucederse formando una *guara* o unión de pueblos confederados.

Cada *guara* se encontraba ubicada en una zona geográfica definida, siendo su territorio de uso exclusivo para los habitantes del grupo. Las diferentes agrupaciones estaban limitadas por los ríos, que fueron los caminos y los límites naturales entre los

diferentes pueblos¹⁰⁶, las cuales llevaban el nombre de su cacique (por ejemplo, Tayaoba) o del río cercano, como los itatines o los tapes.

La unión de varias familias extensas, que convivían en un mismo lugar, formaba la conciencia de identidad *oréva* (“nosotros”, sin “el otro” externo), un exclusivismo unitario de donde estaban descartados los que no eran parientes, aquellos que no vivían en su mismo territorio y los extranjeros. Al mismo tiempo, el vínculo entre diversos *teko’a* hacía surgir la conciencia del *ñandéva*, es decir, un “nosotros” pero inclusivo, con “el otro” exterior¹⁰⁷.

Como se ha visto, la organización social guaraní se basaba en la familia extensa, dirigida por un líder o *pater familias* que, como tendremos ocasión de ver más adelante, aglutinaba funciones religiosas y civiles, manteniendo su condición en base a la oratoria, la generosidad y a ser una especie de “conciencia crítica” del grupo. A pesar de la unidad lingüística y cultural que poseía el grupo guaraní, estaban divididos en núcleos independientes y circunstancialmente enfrentados¹⁰⁸, agravándose dicha situación en el momento de la conquista ante la necesidad de obtener más poder cada cacique o, en relación a esta conciencia colectiva, fracasando frente a los españoles por una falta de estructuración de la unión *ñandéva*. Con ambas expresiones, *oréva* y *ñandéva*, podemos observar dos tipos de conciencia de sí mismos orientados por el principio de la identidad, una más cerrada y exclusiva, otra más abierta e inclusiva.

Desde los primeros momentos de la colonización, alternaron entre el *oréva* (cuando no aceptaban la novedad, combatían, se resistían a lo nuevo) y el *ñandéva* (cuando se dejaban bautizar, aceptaban escuelas y hospitales del “blanco”, ponían en duda las innovaciones pero las toleraban e incluso asimilaban), reconociendo así en sus enfrentamientos, tanto con los europeos civiles como con los jesuitas, la existencia de otra sociedad, “al margen de la cual” vivían los guaraníes y “frente a la cual” quisieron distinguirse y afirmarse¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 135.

¹⁰⁷ CHAMORRO, Graciela, *Teología guaraní*, Colección Iglesias, Pueblos y Culturas, N° 61, Ecuador, 2004, p. 51.

¹⁰⁸ SUSNIK, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay...*, p. 135.

¹⁰⁹ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 52.

2.2. Nacer, vivir y morir guaraní

El término “familia” que caracterizaba el universo católico para los siglos modernos no entraba dentro del esquema social de las culturas indígenas americanas, para quienes la familia era fundamentalmente la comunidad. Cuando se analiza la documentación, se observa que la familia fue el espacio donde más problemas existieron a la hora de establecer tanto el matrimonio monogámico y católico, como las nuevas relaciones sociales que instalaron los padres ignacianos.

En la comunidad guaraní, antes de la llegada de las misiones, las muchachas se unían a los jóvenes conforme salían de la adolescencia, poseyendo plena libertad para elegir a quien quisiesen. Hasta ese momento, las mujeres y los hombres jóvenes sólo podían mantener relaciones íntimas de forma provisional y teniendo en cuenta que si nacían hijos, serían despreciados. Respecto al concepto de virginidad, podemos admitir que la pérdida de la misma antes de la unión no constituía, en sí misma, un asunto de gravedad, sin tampoco significar una caída irreparable para las mujeres. El único impedimento que había a la hora de casarse era si la unión estaba formada por parientes consanguíneos del lado paterno, puesto que los hombres de esa rama familiar estaban considerados como padres, hermanos o hijos¹¹⁰. Una vez se producía el enlace, el joven debía cumplir con sus funciones de yerno viviendo y trabajando con sus suegros; sin embargo, esta obligación, no afectaba a los jefes ni a los personajes más poderosos de la comunidad.

El rito de unión era sencillo: la mujer se adornaba con una diadema y en la mano portaba la *takuara*, el bastón de ritmo de las mujeres símbolo de la feminidad. Era un bastón que se usaba para marcar el ritmo de la danza ritual golpeando en el suelo y, como mediante la *takuara* se establecía contacto con las divinidades, también era indispensable su uso en las ceremonias religiosas, siendo únicamente utilizado por las mujeres.

El instrumento estaba hecho de un tronco de bambú, de unos dos metros de longitud, con dibujos pintados, grabados con punzón o al fuego y podía llevar en



Takuaras rituales, en GONZÁLEZ TORRES, D., Cultura..., p. 274.

¹¹⁰ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 29.

la extremidad superior un sonajero o adornos de plumas¹¹¹. La importancia de la *takuara* ritual radica en que está íntimamente relacionada con *Jasuka*, la Diosa Madre originaria guaraní, quien como símbolo poseía el agua y el rocío, de donde salía el bambú con el que se fabricaban los bastones de mando femeninos y, según diferentes relatos de la mitología guaraní, de donde también nacía la mujer. Hay que tener en cuenta que para la cultura guaraní las mujeres aparecían en los mitos como seres que “eran” o más bien procedían del bambú y por tanto, eran el medio por el cual se expresaba la palabra-alma¹¹², la palabra divinizadora¹¹³.

Por su parte, el hombre también era adornado y portaba la *mbaraka*, el bastón de ritmo masculino, con los mismos usos que el de la mujer y su propia simbología.

En el momento del enlace, mujer y hombre se situaban sobre una red nueva y recibían el *ka'u'y* (o *chicha*) de manos de una anciana o anciano que llevaba a cabo la ceremonia. Posteriormente, toda la comunidad celebraba una fiesta¹¹⁴.

Generalmente, las uniones eran monógamas, siendo la poligamia exclusivamente masculina y practicada más bien por los caciques, entendiéndolo como un privilegio, sin que fuera una costumbre de la comunidad. Según el misionero Antonio Ruiz de Montoya, los caciques “[...] llegaban a tener 15, 20 y hasta 30 mujeres [...]; [...] sentían gran respeto por la madre y las hermanas [...]”¹¹⁵. Realmente el polígamo, la mayoría de las veces, poseía tres o cuatro esposas que solían ser hermanas, o madre e hijas¹¹⁶. También hay que destacar que existían otro tipo de enlaces como el levirato, que consistía en la obligación por la cual la viuda o viudas debían unirse con el hermano de su esposo fallecido para de esta manera preservar y cuidar la familia (obligación moral); y la unión avuncular, es decir, la unión realizada entre el tío materno y la sobrina¹¹⁷.

¹¹¹ GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura guaraní*, Servi Libro, Asunción (Paraguay), 2007, p. 259.

¹¹² CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 130.

¹¹³ GIMBUTAS, Marija, *El lenguaje de la diosa*, Ed. Gea, Madrid, 1997.

¹¹⁴ GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana. Guaraníes y jesuitas. De la Tierra sin Mal al Paraíso*, Ed. Sudamericana Joven Ensayo, Buenos Aires, 1995, pp. 34- 35.

¹¹⁵ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, cap. XI “Modo que tuvimos para quitar estos abusos, y predicar la Fe”, Madrid, 1639, p. 15v.

¹¹⁶ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 29.

¹¹⁷ GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, p. 147.

En la sociedad guaraní, las mujeres tenían una importancia económica y social considerable. Económica puesto que tenían grandes responsabilidades en el trabajo y por tanto, eran elementos claves para el mantenimiento de la comunidad (piezas fundamentales en la agricultura); e igualmente, su importancia social radicaba en que ellas eran las que realizaban el denominado “cuñadaje”, una institución a través de la cual los hermanos de la esposa pasaban a formar parte de la familia extensa del marido como parientes y productores¹¹⁸.

Su gran consideración dentro de la comunidad también estaba vinculada a uno de los trabajos que ejercían dentro del grupo: eran las encargadas de preparar el *ka'u'y* o *chicha* en las fiestas y los banquetes, clave para los pueblos guaraníes y especialmente para los caciques, ya que cuantas más mujeres tuvieran, más posibilidad de obtener mucha bebida y llevar a cabo celebraciones con otros grupos con los que poder establecer alianzas.



Grabado de mujeres haciendo *ka'u'y* del soldado alemán Hans Staden, *Vera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales, situado en el Nuevo Mundo, en América, 1557*.

Por estos motivos, se mantiene la idea de ser la práctica de la poligamia masculina un símbolo no tanto de predominio y distinción sobre el resto, sino más bien un signo de influencia y riqueza. Al ejercerla, el cacique mantenía y reforzaba el poder que se gozaba, ya que incrementaba el número de parientes, sumando los de cada mujer, y de posibles guerreros; asimismo, se aumentaba el número de hijos y de brazos para la agricultura y la caza¹¹⁹.

¹¹⁸ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, pp. 101-102.

¹¹⁹ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 83.

A través de la poligamia se desarrollaban relaciones con otros *tey'i* (linajes) a través de enlaces, tratándose en este caso de una violenta imposición social hacia las mujeres (saca de jóvenes), usándolas precisamente para amortiguar la fuerza y poder de otros grupos, obligándolos así a obedecer y respetar al “cacique de más calidad” a través de la adhesión de mujeres a su casa y retener el derecho sobre la descendencia¹²⁰.

Lo que se observa es que las mujeres guaraníes no eran únicamente un bien en sí mismas, sino que su importancia radicaba en ser ellas las portadoras de las alianzas con otros grupos, de ahí el interés por acumular muchas jóvenes y obtener y mantener el poder. De esta manera, muchos de los jefes de diversos linajes entregaban sus hijas al cacique principal del grupo (*mburuvichá*) en señal de aceptación de su poder y como medio para llegar a obtener favores suyos. Por su parte, el cacique conseguía el aumento de porción de tierra que le correspondía por mujer con hijos e hijas y, por otro lado, los hombres de la familia de la mujer pasaban a estar bajo su cargo (debido al cuñadaje) sustentando así su poder, además de obtener brazos para trabajar y adquirir riquezas, llevando en definitiva la reciprocidad mediante los banquetes¹²¹.

Estas fiestas organizadas por el cacique tenían su base en una economía de reciprocidad, vivida religiosamente, y donde el intercambio de bienes se regía por principios de distribución equitativa, según los cuales la obligación de dar suponía la obligación de recibir, y viceversa.

Por otro lado, las mujeres que se habían unido al hombre la primera vez eran consideradas como las esposas principales, diferenciándose así la primera mujer de las demás con las cuales se uniría posteriormente. A la segunda esposa se le denominaba *takihcué* que significa “la que está detrás” o “en segundo término”, siempre bajo el dominio de la primera, que tenía derechos sobre ella. Para esta mujer principal, la poligamia ofrecía una serie de “ventajas” a nivel moral y social: agradecimiento por parte del marido; una vida apacible y respetada; así como una mayor facilidad de criar a sus hijos puesto que el trabajo a realizar se repartía con el resto de mujeres. De hecho, la mujer principal tomaba parte activa en la elección de esa segunda esposa y, a veces, hasta la

¹²⁰ SUSNIK, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay...*, pp. 20-21.

¹²¹ MARTINI, Mónica P., “Los guaraníes y los sacramentos. Conversión y malas interpretaciones (1537-1767)”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, n° 50, 1987, p. 198.

iniciativa ante la necesidad de tener una ayudante para las tareas¹²². En este sentido se observa, como privilegio de la mujer principal, el poder decidir a qué mujeres tomaría bajo su protección para enseñarles todo lo referente a lo doméstico y demás tareas que debían desarrollar, así como con qué mujeres quería compartir su vida diaria.

Símbolo de poder era tener varias esposas, puesto que eran ellas quienes realizaban los trabajos esenciales y permitía al cacique celebrar fiestas, llevar a cabo la reciprocidad de dones y establecer alianzas con otras parcialidades. Así, la esposa principal junto al resto de compañeras de trabajo podían repartirse las interminables labores domésticas, entre otras tareas. Igualmente, significaba riqueza tener varias hijas y nietas, ya que de esta manera se reproduciría posteriormente el matrimonio en su propia aldea y, en el futuro, significaría tener más hijos, más guerreros y trabajadores, así como más hijas para mantener la continuidad generacional.

Por otra parte, hombres y mujeres podían romper su unión repudiándose mutuamente. Ellas podían abandonarlos si no cumplían con el prototipo de hombre que existía en el grupo, es decir, si eran malos cazadores, mezquinos o cobardes, mientras que ellos solían rechazar a las mujeres si eran perezosas, estériles o tenían mal carácter¹²³, un arquetipo generalmente femenino y característico de un sistema, en este sentido patriarcal, donde, entre otras cosas, era totalmente desconocida la esterilidad masculina. Es curioso observar cómo en el caso de una pareja que no pudiera tener descendencia, la culpa recaía sobre la mujer al no ser fértil, sin existir la opción del hombre estéril y, por tanto, las mujeres cargaban con la culpa de no poder ofrecer futuras generaciones, llegando a ser repudiadas por sus cónyuges por este motivo y no a la inversa.

Asimismo, debemos resaltar que únicamente el adulterio femenino no estaba aceptado por el grupo (sí el de los hombres como vemos en el caso de la aceptación y defensa de la poligamia), encontrándose incluso como segundo pecado tras la ira. Esta creencia proviene del mito guaraní entre sus dos principales divinidades: “Nuestra Madre” y “Nuestro Padre”. El supuesto adulterio que realizó “Nuestra Madre” alteró el orden social establecido y provocó el alejamiento de “Nuestro Padre”¹²⁴. A esta cuestión debe añadirse que a través del adulterio femenino es como se comenzó a destruir la religión

¹²² BERTONI, Moisés S., *La civilización guaraní*, Parte II: Religión y moral, Ed. Indoamericana, Asunción-Buenos Aires, 2004, pp. 195-197.

¹²³ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 29.

¹²⁴ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 220.

basada en la divinidad femenina (*Jasuka*), dando paso a una mitología estrictamente patriarcal con un dios masculino¹²⁵.

Si comparamos el “pecado” cometido por “Nuestra Madre” que aparece en este mito guaraní con la aparición del pecado cristiano y su vinculación con las mujeres en la Biblia a través de Eva y Lilith, puede que existan similitudes, pero especialmente vemos que los mitos y leyendas guaraníes en esta materia no tuvieron las mismas consecuencias para las mujeres que en el caso católico o judío.

A través de la figura de Eva se decidió, por parte de los comentaristas cristianos, generalizar que todas las mujeres eran las culpables del pecado original y, por tanto, las causantes de la expulsión de la humanidad del Paraíso, quedando en la doctrina cristiana la historia de la expulsión en el Génesis bajo el nombre de “la caída”, con todas las connotaciones que el término conlleva (derrumbe, desprendimiento).

Lo que el mito católico hace es recuperar las imágenes y las ideas de otros anteriores como la afirmación de la vida, el jardín o la serpiente, que siempre ha estado vinculada a las mujeres y especialmente a las diosas-madres, haciendo de ellos el fundamento del miedo, la culpabilidad, el castigo y el reproche. Se culpabiliza a la mujer y a la serpiente, que eran las encarnaciones previas de la diosa y su poder (como se observa en la Diosa de las serpientes minoica), convirtiéndose Eva en lo contrario de lo que fue: ya no era dadora de vida, sino causante de la muerte. Es la primera historia que introduce la idea de la necesidad de culpar a alguien por el sufrimiento y la muerte. En el mundo cristiano la serpiente tuvo la culpa de la acción de Eva, que tiene a su vez la culpa de la caída de Adán, al que en definitiva se culpa por haber hecho caso a ambas. Con la interpretación literal del mito, se da pie a la primera maldición sobre la humanidad, siendo así Eva, y por extensión todas las mujeres como hijas suyas, las causantes de todo mal: “Por la mujer empezó el pecado y por su culpa todos morimos”¹²⁶.

En el caso de Lilith, dentro de la tradición judía, la leyenda hizo que además de causantes de los males del mundo, las mujeres acabaran convirtiéndose también en representantes de la desobediencia y la insubordinación¹²⁷.

¹²⁵ CAPONI, Orietta, “Las raíces del machismo en la ideología judeo-cristiana de la mujer”, en *Revista Filosofía Universidad Costa Rica*, vol. XXX, n° 71, 1992, pp. 37-44.

¹²⁶ *Eclesiástico*, 25, 24.

¹²⁷ Como compañera semejante a Adán, Lilith se negó a aceptar su “lugar” yaciendo debajo de Adán durante la relación sexual.

Es de nuevo en el Génesis donde aparecen dos versiones sobre el surgimiento de la mujer, desprendiéndose por tanto que Adán tuvo dos compañeras. Lilith fue la primera, y aparece creada de la misma esencia que el hombre, del barro. Si ambos eran iguales, por qué debía someterse la mujer al hombre y aceptar “su lugar apropiado”, que era yacer debajo de Adán durante la relación sexual. La insubordinación de la mujer y el fallo divino al haber creado a una mujer desobediente, provoca que Lilith se convierta en la imagen de deseo sexual no reconocido, reprimido y proyectado sobre la mujer como seductora. La sexualidad y la percepción que se tiene sobre ella como algo “no divino” invade las leyendas sobre esta mujer como aspecto oscuro de Eva y mina su propia figura. La sombra de Lilith recae sobre el resto de mujeres hasta el siglo XV, donde utilizándose las mismas imágenes (sexualidad pecaminosa, la serpiente con cuerpo de mujer), se acusa a millones de ellas de copular con demonios, matar niños y seducir hombres dormidos, quemándolas por brujas.

Ambas ideas, Eva como responsable de la expulsión del Jardín y Lilith como deseosa de conocimientos y desobediente, marcaron sobremanera a las mujeres, despojándolas de toda independencia religiosa, política, social y sexual.

Al observar y analizar el relato guaraní, resulta cuanto menos llamativo que el “atrevimiento” de “Nuestra Madre” no le valiera la fama de “naturalmente malas” a las mujeres guaraníes como en el caso de las mujeres cristianas y judías identificadas con Eva o Lilith. Puede que esa no generalización a todo el género femenino tenga que ver con la identificación que podríamos hacer de “Nuestra Madre” con la antigua Diosa-Madre guaraní, *Jasuka*. Las cualidades femeninas positivas que tenía la diosa fueron asumidas por el nuevo mito patriarcal, pero dejando en un segundo plano a la diosa y denotando así una fase inicial del paso de una religión matriarcal a otra patriarcal. También es curioso que las religiones que tuvieron y tienen connotaciones negativas hacia las mujeres (como el cristianismo y el judaísmo) posean muchas raíces comunes y, concretamente el judaísmo, provenga de toda la tradición de la Diosa-Madre cananea (Asrerá, Anat o Astarté) contra la cual enfrentaron a su dios hebreo y, de la misma manera, los relatos del Génesis están influenciados por las culturas sumeria y babilónica¹²⁸.

¹²⁸ BLÁZQUEZ, José M^a, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977; BARING, Anne y CASHFORD, Jules, *El mito de la Diosa: evolución de una imagen*, Ed. Siruela, 1991; DOWNING, Christine, *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, Ed. Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2006; SIMONIS, Angie, *La Diosa: un discurso en torno al poder de las*

Como hemos adelantado, la “familia” guaraní la constituían todos los que vivían en la misma casa; consanguíneos, allegados, o simples asilados, formaban parte del núcleo familiar mientras allí se encontraran. Hemos de destacar que, a pesar de ser una cultura patriarcal, la fuerza del marido, del hombre, se debía no al principio de autoridad o superioridad, sino a la del cariño; no era impuesto, sino voluntario (su lazo no era la ley), pudiéndolo observar en multitud de actitudes y situaciones donde la mujer, en muy pocas ocasiones como iremos viendo a lo largo de esta primera parte de la investigación, aparece como inferior al hombre.

La criatura recién nacida en una comunidad guaraní no era objeto de diferenciación sexual e incluso, lingüísticamente, poseían una única palabra para designar al recién nacido (*memby*)¹²⁹, fuera niño o niña, hasta el momento en el que comenzara a caminar. La educación de hábitos motores, en estrecha relación con la madre como pieza clave en el crecimiento y la instrucción del infante, era la característica principal de la educación durante esta etapa.

El periodo de la niñez presentaba dos fases: la primera, la reproducción de la vida adulta a través de los juegos; y la segunda, la imitación mediante trabajos participados. La niña y el niño aprendían la vida realizando las actividades cotidianas de los adultos, participaban en la división social y sexual del trabajo, e igualmente conseguían las habilidades de fabricar y usar instrumentos teniendo en cuenta el reparto de tareas según su sexo: el cesto para las niñas (tareas de recolección) y el arco para los niños (caza y guerra), entre otros objetos.

Cuando se llegaba a la pubertad, se realizaban los ritos de iniciación o transición a través de los cuales entraban a formar parte de la comunidad. En esta fase, la educación formal era relativamente intensiva. La adolescencia permitía que los jóvenes pudieran participar con mayor profundidad en los trabajos y las necesidades del grupo, en servicios rituales o en oficios pesados. Este era el momento en el que las muchachas y muchachos asumían en su educación la responsabilidad de unirse a otra persona y formar por sí mismos un hogar propio.

En la fase de madurez, el dominio de las prácticas culturales aumentaba y se profundizaba. La mujer y el hombre, siendo adultos, pasaban a convertirse en líderes de la

mujeres. Aproximaciones al ensayo y la narrativa sobre lo divino femenino y sus repercusiones en España, Universidad de Alicante, 2012.

¹²⁹ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid, 1639, p. 219.

casa haciendo parentelas. Seguían aprendiendo el control y el dominio del lenguaje simbólico y contaban leyendas y mitos¹³⁰.

En el caso de las mujeres, generalmente se encaminaban hacia la realización de rituales, dirigiéndolos en momentos claves de la comunidad y, especialmente, los relacionados con las etapas vitales de los individuos del pueblo: nacimientos, tránsitos etarios, uniones y muerte. Incluso, a pesar de lo dicho, no habría que descartar que muchas de las mujeres guaraníes, ante el fallecimiento del marido, se convirtieran en cacicas de su aldea y matriarcas de la familia. Esta última idea, se refuerza al observar que, durante el periodo misional, hubo mujeres cacicas de su familia, aunque los misioneros apenas las registraran ni les dieron la misma importancia que a los caciques¹³¹.

Por su parte, los hombres, eran orientados generalmente hacia la jefatura política o, como en el caso de las mujeres, hacia la religión, convirtiéndose en chamanes y chamanas respectivamente.

En el momento de la vejez se intensificaba la personalidad que se había adquirido con el paso del tiempo. Las personas mayores tenían un gran peso en la comunidad, al igual que en otras culturas americanas precolombinas, ya que en sus manos se encontraba el gobierno de la colectividad, eran preguntados constantemente para solucionar problemas individuales o grupales, valorándose su sabiduría adquirida con el paso del tiempo y eran especialmente estimados al ser los conocedores del contenido íntimo de la religión, los sustentadores de las costumbres de sus ancestros y por tanto, poseedores del sistema antiguo.

Han de ser destacadas de forma notable las ancianas; ellas eran escuchadas debido a que estaban consideradas las auténticas guardianas de las tradiciones. Sobresalían por su protagonismo en los acontecimientos más relevantes para el grupo y la vida en comunidad

¹³⁰MELIÀ, Bartomeu, *Educación indígena y alfabetización*, Ed. Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2008, p. 15-16.

¹³¹ TAKEDA, Kazuhisa, “Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas: análisis cualitativo de las listas de indios guaraníes”, en *Tellus*, año 12, n° 23, 2012, p. 65. También el P. Cardiel habla de una cacica casada con un mulado, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo II, p. 545. También la profesora Beatriz Vitar hace referencia a la existencia de cacicas entre los indígenas del Chaco, VITAR, Beatriz, “Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII)”, en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 72, n° 2, 2015, pp. 661-692. Igualmente, tras la expulsión de los misioneros, existe algún caso de mujeres guaraníes cacicas, CAMOGLI, Pablo, *Andresito: Historia de un pueblo en armas*, Ed. Aguilar, Posadas, Misiones, 2015.

como las asambleas pre-bélicas, las ceremonias fúnebres y los ritos de iniciación, siendo, como hemos comentado, por su condición de *kuñapajé*¹³² o chamanas, verdaderas líderes espirituales del pueblo¹³³.

Tanto mujeres como hombres ejercían la medicina en el grupo guaraní, denominándose *kuñapajé* y *pajé* respectivamente, llamándose de la misma manera aquellas personas que ejercían la hechicería y los exorcismos. Ambos, poseían un lugar muy destacado dentro de la sociedad, ya que además de practicar la medicina, aconsejaban al grupo, cuidaban de los objetos de culto, eran considerados profetas e incluso, legisladores. Sus poderes eran prácticamente limitados por la voluntad divina. Su ciencia y experiencia eran logradas por una larga dedicación al arte de curar. Debían vivir de acuerdo con las normas de su actividad, observar la naturaleza, realizar retiros espirituales, hacer ayunos periódicos, etc.

Los *pajés* y las *kuñapajés* examinaban al paciente de forma cuidadosa, observaban, recogían sus síntomas y finalmente lo interrogaban al igual que a su familia sobre los hechos y las circunstancias que habían podido provocar la enfermedad. Este examen se basaba en la recogida de datos a través de los recuerdos del pasado del enfermo, de los antecedentes más próximos y remotos de la dolencia, así como en palpar las regiones dolorosas.

Los métodos utilizados comprendían el uso de remedios naturales como hierbas medicinales, tratando de curar al doliente a través de vomitivos, purgantes, diuréticos, aplicación de resinas, pomadas obtenidas de las grasas animales, plantas psicotrópicas¹³⁴, cataplasmas, bálsamos en las zonas dolorosas o hinchadas y en las heridas, al igual que también practicaban fricciones y masajes, así como ayunos y dietas vegetarianas. De la misma manera, recurrían a remedios terapéuticos como la sugestión, la psicoterapia, el magnetismo personal (el carisma, la capacidad de una persona para inspirar o influir en los demás), e incluso hipnóticos y soporíferos. Para determinados males como el reuma, los calambres o las contusiones, usaban el kaolín (arcilla blanca) y barros calientes para su curación¹³⁵. Para las pomadas y los untos usaban las grasas de animales. Como no podía ser de otra manera entre la cultura guaraní, uno de los remedios más aplicados en los casos

¹³² RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 261.

¹³³ NOBLE, Vicky, *La Diosa Doble. Las mujeres comparten el poder*, Perito en Lunas, Madrid, 2005.

¹³⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, pp. 268-272.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 129-134.

graves y especiales era la música, los cantos y las danzas para distraer y alentar al enfermo. Asimismo, en los casos más desesperados, recurrían a la eutanasia siempre y cuando el enfermo lo pidiera y la comunidad estuviese de acuerdo.

Las personas que ejercían la medicina recibían regalos de parte de las familias de los enfermos en forma de agradecimiento, e incluso, tenían el derecho de llevarse lo que les gustase de la habitación del paciente (sus adornos, flechas, tejidos, etc.).

Generalmente, la comunidad indígena llevaba consigo talismanes para conseguir paralizar los maleficios o las enfermedades, como las hojas de palmera, trozos de incienso, piedras o plumas de diversos animales. Muchas de las partes del organismo del animal como los dientes, los picos, las garras o las uñas, eran usadas, además de como adorno, como amuleto preventivo contra ciertos males o picaduras y mordeduras de animales. Igualmente, comían algunos órganos como el corazón o el hígado, por creer que dotaban de virtudes o cualidades especiales.

Concretamente las mujeres poseían un profundo conocimiento de la flora debido a que ellas eran quienes se dedicaban en especial a la recolección, siendo así las nociones que poseían dadas por una profunda observación y la experiencia de un contacto constante con la naturaleza. Creían que toda planta debía tener una propiedad curativa, mostrando también poseer el concepto de homeísmo, es decir, la creencia en procedimientos por similitud, y de esta manera se podían curar males o adquirir virtudes mediante la ingestión, aplicación o uso de partes o del todo de las plantas y de los animales. Así, se llegó a un profundo conocimiento y a la sorprendente exactitud, precisión científica y descriptiva de la clasificación de la flora y sus propiedades que, posteriormente, fue confirmada por la ciencia, teniendo diccionarios y vocabularios científicos donde aparecen más de 1.100 géneros botánicos guaraníes y más de 40 familias botánicas¹³⁶.

La muerte, como fase final de la vida, poseía un gran valor educativo dentro de la sociedad indígena, ya que toda la comunidad participaba solidariamente en ese paso de una

¹³⁶ GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, p. 134-135. El empleo de medicina indígena en Europa, sobre todo la de origen vegetal, fue incorporada para varias enfermedades con efectos muy favorables, comprobándose su eficacia ya desde el siglo XVII: bálsamos de Tolú, resina de copal, palo santo, cañafistula, guayaco, mechoacán, vainilla y palo negro, además de la quina y la ipecacuana, en PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 341; REVERTE COMA, José Manuel, “Influencia de la medicina aborígen de los indios de América sobre la medicina europea”, en *Jornadas de estudios Canarias-América*, vol. 2, 1984, pp. 41-66.

vida a otra¹³⁷. Según la religión guaraní, no había castigo tras la muerte ni tampoco condenación eterna. Las únicas dificultades para acceder a la llamada “Tierra sin Mal” (hacia el Poniente), al Paraíso, eran los accidentes que pudieran ocurrir en el viaje que el alma tenía que recorrer.

Las actitudes frente a la enfermedad y la muerte se caracterizaban por el fatalismo y cierta resignación ante algo que estaba más allá de sus posibilidades para poderlo evitar. Lo que realmente implican estas ideas es una auténtica ausencia de miedo o desesperación ante la muerte, algo que fue completamente modificado y trastocado con la llegada de la doctrina católica, que no puede ser concebida sin la noción de ser juzgada el alma por sus actos y condenada o recompensada en virtud de sus comportamientos en la tierra.

De acuerdo con las fuentes históricas y los estudios antropológicos¹³⁸, la religión guaraní marcaba e impregnaba todos los comportamientos y actividades de la comunidad, hablando por tanto de un pueblo orientado hacia el Más Allá. A través de sus dioses y diosas, la comunidad participaba de lo sagrado e intentaba encaminarse en la búsqueda de la anhelada Tierra sin Mal¹³⁹, donde se lograría la perfección, se viviría en compañía de las divinidades y se podrían desarrollar los patrones de vida guaraníes según sus costumbres ancestrales.

El deseo común de alcanzar este Paraíso era lo que movía al grupo a realizar grandes migraciones convocadas y lideradas por un profeta o *karai* que había recibido el mensaje de los dioses. Los discursos de dichos “líderes espirituales” habría que entenderlos dentro de la importancia que tenía la palabra hablada y cantada para el pueblo guaraní, por lo que los mensajes que realizaban los *karai* parece que estaban llenos de elocuencia y gran sabiduría como para poder convencer a un grupo lo suficientemente grande y realizar la andadura hacia la Tierra sin Mal.

La creencia se basaba en que todos los seres debían ser capaces de desarrollarse hasta lograr la plenitud individual, la experiencia de reciprocidad en su aldea y entrar finalmente en esa deseada tierra. Defendían la existencia de dos tipos de vida: una en este mundo y otra vida en el Más Allá, que podía ser conquistada si la persona había cumplido

¹³⁷ MELIÀ, Bartomeu, *Educación indígena...*, p. 16.

¹³⁸ CARDIEL, José, *Las misiones del Paraguay*, Crónicas de América, Madrid, 2002; CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta...*; MAEDER, Ernesto, *Aproximación a las misiones...*

¹³⁹ GODOY, Marilyn, *La conquista amorosa en tiempos de Irala*, Asunción, Ed. BASE Investigaciones Sociales, 1995, p. 65.

con su destino, por lo que sabían recibir la llegada de la muerte que, como fuente de vida inmortal, era un proceso dentro del ciclo. Su máxima aspiración era poder lograr la inmortalidad, característica principal de las divinidades y de las personas elegidas, pudiendo ser alcanzada en la Tierra de la perfección eterna de dos maneras: una de ellas sin haber muerto, mediante una transición de esta tierra mala a la buena¹⁴⁰ (en el caso de las migraciones lideradas por los profetas), siendo considerada como continuación de la vida terrena; o la segunda opción, que era alcanzarla a través de la muerte.

Valoraban la vida y la existencia al integrarse al ciclo cósmico y compararla con la de una planta o animal, ya que la condición humana compartía en definitiva el curso de otros seres vivos: nacer y morir. Como en el resto de sociedades, la reproducción de vida era una preocupación constante, haciendo que la condición de ser mujer marcara todas sus etapas vitales al ser consideradas seres capaces de otorgar la vida. En sociedades de este tipo, la fecundidad y la maternidad eran inquietudes permanentes¹⁴¹, haciendo recaer en las mujeres el peso de ser las encargadas de mantener la continuidad del grupo, interviniendo ellas mismas en la demografía mediante el control de su propia natalidad¹⁴² a través de prácticas abortivas.

La cultura guaraní creía que el mal había llegado al mundo a través de la ignorancia, la ira y el adulterio (de la diosa “Nuestra Madre”), procedentes del alma-animal que tenían todos los humanos y los alejaba de su aspiración por convertirse en seres completos, siendo por tanto esas tres actitudes lo que se consideraba pecado. En la cultura católica observamos lo contrario: por haber querido conocer el bien y el mal con la intención de asemejarse a la divinidad y alcanzar la sabiduría, cayeron en la tentación comiendo de la manzana prohibida.

La comunidad indígena consideraba que las conductas individuales negativas eran exclusivamente imputables a la fatalidad, sin que en ningún momento se considerara una responsabilidad moral ni pecado. Con esta idea se observa que, aunque el pueblo guaraní esperaba llegar a la Tierra sin Mal, no significaba que todos la pudieran alcanzar, y cuando esto ocurría, era porque el destino así lo había querido, pero nunca como consecuencia de

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 65 y 99.

¹⁴² Al ser las mujeres las encargadas de repartir la comida a la comunidad, ellas eran las conocedoras del número de personas dentro de la misma y por tanto sabían, según la disponibilidad de alimentos, si existía la posibilidad de poder tener más descendencia.

un castigo divino ante las malas actitudes que se hubieran cometido¹⁴³. Por su parte, la salvación venía dada por haber conseguido “corazones sabios” como consecuencia de la constancia personal¹⁴⁴.

Dentro del imaginario guaraní, debemos resaltar la estrecha vinculación que existía entre el momento de la muerte y las mujeres del grupo. Ellas eran las protagonistas en las prácticas y rituales que se vinculaban a este fenómeno, siendo las detentoras de la vida, pero también de la muerte, como podemos observar en las descripciones realizadas por los misioneros en los primeros años del periodo reduccional.

El relato del P. Antonio Ruiz de Montoya sobre cómo las mujeres reaccionaban ante la muerte del marido nos ofrece esta visión: “Se arrojan de estado y medio de alto, dando gritos, y a veces suelen morir de aquestos golpes o quedar lisiadas. Tienenlos el demonio engañados, persuadiéndoles, que el morir no es cosa natural, y común a todos, [...]”¹⁴⁵. Sin embargo, los misioneros ignoraron que las mujeres eran protagonistas en estos rituales no por haber hecho un pacto con el demonio, sino porque eran las detentoras del poder de la muerte, comprendían su complejo significado y todo lo que se relacionaba con ella como los enterramientos, las ceremonias fúnebres e incluso los rituales antropofágicos.

Múltiples hallazgos arqueológicos han demostrado la costumbre de enterrar a los muertos por inhumación, en grandes ollas de barro (*japepo*) colocando dentro el cuerpo bien ligado y envuelto con cuerdas de algodón. Este rito, común entre varias culturas, se debe, según intuyen algunos antropólogos, a que estas vasijas simbolizaban el útero materno¹⁴⁶.



Urna funeraria o *japepo*. Imagen propia tomada en el Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, Asunción (julio 2014).

¹⁴³ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 75.

¹⁴⁴ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 27.

¹⁴⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XI “Modo que tuvimos para quitar estos abusos, y predicar la Fe”, p. 14.

¹⁴⁶ GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana...*, p. 37.

También en este caso es el padre Ruiz de Montoya quien describe el tipo de enterramiento guaraní, así como la concepción guaraní de la muerte:

“Juzgaban, que al cuerpo ya muerto acompañaba el alma en su sepultura, aunque separada; y así muchos enterraban sus muertos en unas grandes tinajas, poniendo un plato en la boca, para que en aquella concavidad estuviese más acomodada el alma, aunque estas tinajas las enterraban hasta el cuello”¹⁴⁷.

Además, también existen evidencias del culto a los huesos, basándose en la creencia de que los muertos podían resucitar a través de oraciones en cantos y danzas”¹⁴⁸.

En el ritual funerario participaban especialmente las mujeres ancianas del pueblo ya que, como hemos comentado anteriormente, eran las personas que participaban en los ritos de transición.

En la Carta Anua de 1628 vuelve a aparecer cómo la comunidad indígena enterraba a sus muertos, esta vez ya no en tinajas, sino mediante otra costumbre, seguramente por el contacto con los europeos, haciendo los misioneros consideraciones críticas acerca de aquello que describían como “ignorancias y abusos”; se especifica igualmente el enterramiento de mujeres con criaturas de pecho y cómo, gracias a la administración del bautismo, se iban quitando las ideas paganas indígenas:

“Entierran a sus difuntos en el campo haciendo sobre la sepultura una chocuella y de cuando en cuando van a limpiar la yerba que nace en ella porque así dicen que descansa el difunto, otros, lo entierran en casa por tenerlos en su compañía, al tiempo de enterrar el difunto cortan los puños de las hamacas en que los entierran porque si no se morirán otros de la misma casa, y por la misma razón quitan las cuerdas de la hamaca, y en la sepultura mientras lo entierran no ha de caer basura alguna porque si cae se morían otros de aquella parcialidad. Si la difunta es india que tenía hijo al pecho va una vieja a la sepultura con un cedazo y como que ensaca con él algo lo mece dos o tres veces con lo cual sacan el alma de allí porque el niño no se muera porque el alma de la india ayude a criar al niño y si se queda en la sepultura el niño ha de morir. Si después de enterrado el difunto se oyen algunos truenos lejos dicen que son unos fantasmas, que se sustentan de cuerpos muertos y que entonces se juntan, para comer aquel.

¹⁴⁷ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XI “Modo que tuvimos para quitar estos abusos, y predicar la Fe”, p. 14.

¹⁴⁸ GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana...*, p. 37.

Todas estas son ignorancias, y abusos que fácilmente se quitan avisándoles y así en los pueblos que han tenido doctrina no se halla cosa destas o muy poca lo cual todo van dejando con el santo bautismo que reciben”¹⁴⁹.

Según la cultura guaraní, las prácticas rituales funerarias estaban destinadas a asegurar y mantener la separación entre el alma y el cuerpo, para que la primera fuera libre y pudiera “trasladarse” al lugar post-mortem sin hacer peligrar el mundo de los vivos, ya que el alma del difunto todavía podía vivir durante un periodo de tiempo cerca del cuerpo del mismo, como podemos ver en la anterior descripción en el caso de las mujeres fallecidas con recién nacidos. Durante ese periodo, al considerar que el alma poseía las mismas necesidades que los mortales (fuego para no tener frío, alimentos, armas para cazar y, especialmente proveyéndole de agua), se aprovisionaba al fallecido o fallecida los elementos precisos según su sexo, edad y calidad del mismo, siendo las mujeres quienes atendían estas necesidades. Pasado este tiempo, el alma se alejaba definitivamente. Mantenían la creencia, sólo para el caso del fallecimiento del hombre, de seguir viviendo el alma del marido durante un tiempo junto a la viuda para ayudarla y servirla como a su dueña, siendo llamada la viuda *anhiyára* (“dueña del alma”)¹⁵⁰.

Estos ritos, según Branislava Susnik, permitían “afrontar esta fase del ciclo vital y su desahogo psicoemocional, incluyendo dolor, lamentación e ira”¹⁵¹. El ritual funerario era llevado a cabo por las mujeres, en especial las ancianas, puesto que guardaban una estrecha vinculación con lo sagrado y debían ser las encargadas de purificar lo impuro. En este caso, no era tanto la impureza de la muerte como la del propio cadáver que no se podía tocar salvo por ellas. Es en esta práctica funeraria cuando las mujeres guaraníes encarnaban un rol, nada agradable pero necesario, personificando un ideal comunitario al purificar el cuerpo del difunto según las leyes ancestrales, permitiendo las mujeres a todos los vivos un buen contacto con las almas del más allá¹⁵².

¹⁴⁹ Carta Anua del padre Antonio Ruiz, Superior de la Misión del Guairá, dirigida en 1628 al padre Nicolás Durán, Provincial de la Compañía de Jesús, en [M.C.A.], tomo I “Jesuitas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)”, Introducción, notas y resumen de Jaime Cortesão, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, 1951, p. 274.

¹⁵⁰ BERTONI, Moisés S., *La civilización...*, Parte II: Religión y moral, p. 130.

¹⁵¹ SUSNIK, Branislava, *Guerra. Trânsito. Subsistencia (âmbito americano)*, Asunción, Manuales del Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1990, p. 103.

¹⁵² GODOY, Marilyn, *La conquista...*, pp. 97-98.

Respecto a las creencias guaraníes en relación al mundo post-mortem, consideraban la existencia de dos almas, una más pacífica y otra más animal. Ambas, acompañaban al difunto hasta la tumba. Allí se le hacían ofrendas de alimentos para que el alma pacífica no se viera privada de nada en su largo camino hasta encontrar la morada de los muertos, una tierra que creían se situaba “más allá de las montañas”, donde los antepasados se habían unido con “Nuestra Gran Madre” para beber y bailar en su compañía y gozar en paz así de todos los bienes. Este futuro idílico estaba sobre todo destinado para los grandes guerreros muertos en batalla o a aquellos que fueron víctimas de la antropofagia por parte de enemigos. Su acceso estaba restringido para los cobardes y para las mujeres, salvo que fueran esposas de guerreros distinguidos. La duda que nos queda es a dónde iba el resto del pueblo guaraní cuando morían, en concreto, hacia dónde iba el alma de las mujeres cuando fallecían, ya que ni las fuentes ni la bibliografía consultada especifican nada al respecto.

Se tenía mala disposición hacia las almas perdidas y errantes, por lo que parte de los ritos que realizaban estaban destinados a protegerse de ellas. A los espíritus no se les adoraba, ni se les rezaba, ni tampoco se les veneraba. Sobre el poder mágico que conllevaban, principalmente se actuaba contra ellos mediante la danza y los conjuros, que generalmente se hacían en ceremonias mágico-religiosas dirigidas por las y los chamanes. Estas personas destacadas del ámbito guaraní tenían poderes sobre los elementos, la lluvia, las cosechas y sobre la propia vida de los indios y sus parientes¹⁵³.

No existía la categoría de “sacerdotes” como entre otros grupos, pero a veces se autoproclamaban dioses, como en el caso de la mujer que narra el P. Montoya, o incluso mesías. Esta característica, de acuerdo con Maxime Haubert, estaría relacionada con la mitología guaraní y su situación en el mundo colonial¹⁵⁴; de hecho, ya en 1556, el conquistador Domingo Martínez, hace referencia a estos levantamientos contra la llegada de la nueva religión:

“Son tan crédulos entre ellos que, con haber tanto tiempo que algunos de ellos son bautizados y vienen aquí cada día de fiesta, si una vieja o un indio, el más malaventurado entre ellos, se levanta y dice que es Dios, o dice que no es bautizado si él no los bautiza,

¹⁵³ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, pp. 30-31-32.

¹⁵⁴ *Ibidem.*, p. 32.

luego la tierra se despuebla toda para ir a él a se tornar a bautizar, o a oír su palabra como Dios”¹⁵⁵.

Las amenazas de la venida de desastres naturales y hambrunas si no se volvía a las antiguas tradiciones abandonando la vida en la misión, los cantos, las danzas y los contrabautismos, fueron las prácticas recurrentes por parte de hechiceros, chamanes y mujeres dentro del ámbito espiritual, como forma de oposición no sólo a las nuevas formas coloniales, sino también al sistema reduccional: “Hallabanse por aquellas sierras, valles, y arroyos gran número de hechiceros, llenos de muy grandes errores, y supersticiones, y que con pertinacia aborrecían otras doctrinas, predicando la suya por muy cierta, muchos se fingían dioses (común disparate de estos pobres) fraguando mil embustes de su divinidad, creída neciamente de la plebe”¹⁵⁶.

2.3. Sistema político

Entre las características propias de la organización política del grupo, basada fundamentalmente en la existencia de varios núcleos que competían entre sí, se encontraban las guerras periódicas y las fluctuantes y continuas alianzas. La práctica de la guerra, muy ejercida anteriormente a la llegada de los colonizadores, los enfrentaba no solamente a enemigos de otras etnias, sino que existieron constantes conflictos contra los mismos guaraníes de otras parcialidades¹⁵⁷.

La comunidad guaraní, ya inmersa en la etapa de seminomadismo, comenzó a experimentar el surgimiento de caciques a pesar de mantenerse la idea de Pierre Clastres de “sociedad primitiva donde el poder no está separado de la sociedad”¹⁵⁸, ya que la figura de los caciques o *mburuvichá* no significaba la posesión del poder frente al resto del grupo, sino que era un mando o autoridad compartida, pues su fuerza residía en la cantidad de gente que poseyera, recayendo en definitiva más deberes que derechos sobre dicho cargo.

¹⁵⁵ *Cartas de Indias 1877*, Madrid, Ed. facs., 3 t., Madrid, 1974, pp. 625-626 [en línea] [consulta: 5 de marzo de 2014]. Disponible en:

http://bibliotecavirtualmadrid.org/bvmadrid_publicacion/es/consulta/registro.cmd?id=3775

¹⁵⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXX “Entrada que hicimos a la Provincia del Tayaoba”, p. 38v.

¹⁵⁷ PERUSSET, Macarena y ROSSO, Cintia N., “Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní, *Memoria Americana* 17, 2009, p. 66.

¹⁵⁸ CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, 1981, p. 112, citado por PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 74.

El cacique (denominado así por los españoles como en las Antillas) o *mburuvichá*¹⁵⁹ (en guaraní), era la voz del pueblo en sus relaciones con el exterior de la comunidad, por lo que debía tener habilidad, coraje y, especialmente, una buena oratoria para garantizar la supervivencia del grupo, siendo la elocuencia la expresión guaraní del poder político. El “hablar y saber hablar” poseía a su vez una función social: juntar y disponer de gente, siendo realmente ésta la forma de poder al tener que organizar y controlar la distribución de dicha población. La táctica de la oratoria puede estar enfocada en varias dimensiones para la obtención de la autoridad social.

La oratoria también beneficiaba a aquellos caciques que necesitaban “amigos” a quienes acudir en momentos determinados o para la celebración de los convites, desarrollándose en este caso un parentesco extensivo, como se dio en el caso de las primeras relaciones con los españoles (tratándolos como “cuñados”) y comenzando una “alianza hispano-guaraní” desde tres puntos: la economía agrícola indígena que aseguraba los alimentos; el aprovechamiento de sus mujeres como servicio y volviéndose en madres de mestizos; y finalmente, como en el caso que hemos comentado, las relaciones amistosas para someter o destruir otras poblaciones.

Aunque podemos observar cierta tendencia a institucionalizar una jefatura hereditaria, asegurando el liderazgo dentro del mismo linaje, la sucesión de padre a hijo no era una regla establecida; de hecho, la influencia y la reputación de los *mburuvichá* se basaba en ser un destacado guerrero y en la elocuencia, ambas capacidades intrasferibles¹⁶⁰.

Junto con los caciques, los chamanes y chamanas fueron los personajes más característicos de la sociedad guaraní primitiva. El chamán o *pajé* (o también *payé*), era mitad médico y mitad hechicero. Su misión, además de curar las enfermedades a través de rituales, era ayudar a la aldea cuando era consultado para asuntos tanto individuales como colectivos. Poseían un gran prestigio al residir su poder en el sentimiento de dependencia y temor que tenía el pueblo frente a lo sobrenatural, así como ser los *pajés* los únicos que podían comunicarse con dichas fuerzas.

La interdependencia existente entre los *pajés* y los *mburuvichá* puede observarse en diferentes momentos: movimientos migratorios para buscar nuevas tierras, convocatorias para grandes fiestas y banquetes, danzas guerreras, etc. La existencia de este dualismo

¹⁵⁹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, Barcelona, 1911, p. 64.

¹⁶⁰ PERUSSET, Macarena y ROSSO, “Guerra, canibalismo...”, p. 65.

implicaba la oposición de dos poderes: el individual del chamán y el “colectivo” del cacique, observándose la rivalidad en los primeros momentos de la llegada del cristianismo, donde podemos ver que muchos *mburuvichá* apoyaron a los misioneros y quisieron formar reducción con su gente, pero los chamanes se encargaron de realizar rebeliones y resistencias contra los nuevos *payés* procedentes de Occidente (los misioneros).

Igualmente, es necesario destacar la existencia de mujeres que aunque no con el nombre de *payé* sino con el de *kuñapayé* (*kuña*, mujer y *payé*, chamán) o *cuñambayé*¹⁶¹, eran conocidas las chamanes y hechiceras. Las *kuñapayés* se dedicaban a realizar ritos, sanar mediante plantas medicinales y daban su voz en momentos claves de la comunidad. Debían hacer voto de castidad absoluta, se consagraban a la luna y se encargaban de preparar, iniciar e instruir a otras mujeres para ser sus sucesoras.

Junto a estas figuras, existió un fenómeno entre los tupí-guaraníes que no podemos dejar de nombrar y que no apareció en otros grupos indígenas americanos, llegando a haber sido diferenciados por los primeros cronistas de los chamanes o curanderos: fueron los profetas, exclusivamente masculinos, denominados *karai*¹⁶², que en guaraní significa “señor”, “amo”, “dueño” y “bendito”. Como ya hemos referido en otra ocasión, podemos identificar a este personaje como el impulsor de las grandes migraciones del pueblo guaraní hacia la búsqueda de la Tierra sin Mal, poseyendo al mismo tiempo un gran papel social y religioso. Los *karai* negaban al padre y se autodenominaban hijos de una mujer y una divinidad que, junto a su nomadismo, hacía que no se vincularan con ningún linaje ni parentesco. Se dedicaban a visitar a los diferentes grupos, donde eran bien recibidos, criticando las normas, los valores y las reglas impuestas por los dioses y ancestros. Afirmaban enfáticamente el carácter profundamente malo del mundo y expresaban la certeza de que era posible la conquista de uno bueno¹⁶³.

Al mismo tiempo, desde los años de la conquista, el término *karai* trajo nuevos significados, por otra parte ambiguos, ya que fue el vocablo con el que el grupo guaraní

¹⁶¹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 261.

¹⁶² CLASTRES, Hélène, *La tierra sin mal: el profetismo tupí-guaraní*, Ediciones Del Sol, 1989; MELIÀ, Bartomeu, “La entrada en el Paraguay de los otros Karai”, *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5, Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica, Asunción, 1993, pp. 17-29.

¹⁶³ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 74.

designó a los cristianos. La asociación de los europeos con “chamanes” o “dioses” fue un fenómeno bastante frecuente desde los inicios de la conquista en tierras americanas. El P. Ruiz de Montoya definía en su *Tesoro* el concepto: “Astuto. Mañoso. Vocablo con que honraron a sus hechiceros universalmente; y así lo aplicaron a los Españoles, y muy impropriamente al nombre Christiano, y a cosas benditas, y así no usamos del en estos sentidos”¹⁶⁴.

Tanto la figura de los *karais* o profetas (no adscritos a un *teko 'a* en particular, sino a la "nación" en general) como la búsqueda de la Tierra sin Mal fueron dos rasgos de la cultura guaraní que los jesuitas supieron aprovechar. Ellos también eran como los *karai* (con los que compitieron durante los primeros años) portadores de una nueva: el "camino al paraíso" era compatible con el *aguyé*, o camino de la perfección guaraní, con destino a la Tierra Sin Mal. Los padres misioneros aunaron los sistemas de valores y creencias de la cultura guaraní de la época prehispánica con la cosmovisión del catolicismo, logrando la unificación de los guaraníes bajo la protección de las leyes de la corona de España de las que los jesuitas eran garantes.

Debemos concluir definiendo la organización social guaraní como una etocracia, es decir, un gobierno fundado en la moral donde, además, las mujeres solían ejercer de forma activa una influencia directa: permanecían al lado de su marido cuando duraban varios días las asambleas, marchando con toda su familia, e incluso, intervenían y exponían sus ideas aunque fueran contrarias a las de los hombres.

Según la teoría del Dr. Bertoni, desde el punto de vista de organización política, hablamos de un comunismo democrático, igualitario y exclusivamente basado en el principio de los derechos de cada individuo, limitados por los de otro o de la comunidad, junto a la máxima de “cada uno según su fuerza, a cada uno según su necesidad”¹⁶⁵.

2.4. La tierra como medio de subsistencia

El territorio donde vivía el pueblo guaraní era la selva. Cuando los poblados pasaban cinco o seis años en un mismo lugar y los techos de palmera comenzaban a pudrirse, el suelo tropical se agotaba a causa del cultivo por rozas y los campos eran invadidos por las malas hierbas y la propia selva, los habitantes mudaban a otro lugar. Solían ubicarse cerca de los ríos y manantiales, pero lo suficientemente apartados para

¹⁶⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 90v

¹⁶⁵ BERTONI, Moisés S., *La civilización...*, Parte II: Religión y moral, p. 224.

evitar el peligro, aunque con frecuencia los pueblos estaban rodeados de trampas y empalizadas¹⁶⁶. Las corrientes de agua, además de servir de alimento, fueron las vías más empleadas para las expediciones y llevar a cabo la guerra, usándolas incluso como campo de batalla.

Debido a las características de las latitudes de la zona y a que la selva invadía los cultivos continuamente, la tierra perdía su fertilidad, provocando movimientos poblacionales en busca de mejores territorios¹⁶⁷. Su alimentación se basaba en el cultivo del maíz, la mandioca, la batata, el frijol, el maní, la calabaza, la banana, la papaya y los productos provenientes de la caza y la pesca. La técnica más usada en agricultura era la remoción de la tierra con un palo especial y la colocación de la simiente.

En una economía como la guaraní, que dependía principalmente de las técnicas de la “roza”, la productividad era muy alta pero el rendimiento por superficie muy bajo. No se conseguía una auténtica producción, calificando este tipo de economía como agricultura de subsistencia. Sin embargo, no podemos hablar de una economía de subsistencia como se ha dicho erróneamente para grupos como el guaraní y otros pueblos originarios americanos. Recuperamos así la obra *La sociedad contra el Estado* del antropólogo y etnólogo francés Pierre Clastres¹⁶⁸, donde reclama que para este tipo de sociedades primitivas no se puede decir que poseyeran una economía denominada de “subsistencia” pues, “subsistir”:

“Es vivir en la fragilidad permanente del equilibrio entre las necesidades alimenticias y los medios para satisfacerlas. (...) Es pues aquella que logra apenas alimentar a sus miembros y se encuentra a merced del menor accidente natural, ya que la disminución de recursos se traduciría en la imposibilidad de alimentar a todos los integrantes. (...) Su existencia es un combate interminable contra el hambre, ya que ellas son incapaces de producir excedentes, por carencia tecnológica y cultural”¹⁶⁹.

Esta definición, por mucho que se haya querido aplicar para el grupo guaraní primitivo, es relativa. Este concepto de “economía de subsistencia”, como bien explica Clastres, muestra más los hábitos y actitudes de los observadores occidentales frente a sociedades primitivas que a la realidad económica de estos grupos. Por estos motivos, sería

¹⁶⁶ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 27.

¹⁶⁷ COLAZO, Susana, “Los guaraníes...”, p.133.

¹⁶⁸ CLASTRES, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, 1974.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 8.

necesario y justo abandonar por completo las concepciones económicas que sobre estas poblaciones se ha tenido, concretamente sobre la guaraní, transformando por completo la idea sobre la incapacidad, por parte de este tipo de agriculturas, para poder mantener una población considerable.

Dentro de las características que definen a estas sociedades arcaicas también se encuentran las de grupos sin escritura, sin Estado, sin Historia y por supuesto, sin mercado. Se mantiene que si no producían excedentes con los que comerciar, fue porque eran incapaces y cultivaban lo mínimo para subsistir a causa de una inferioridad tecnológica. Más allá de esta relativa realidad, que podría ponerse en duda, hay que decir que en efecto, y de acuerdo con P. Clastres, los indígenas no poseían excedentes porque no los necesitaban. Es cierto que le dedicaban muy poco tiempo a estas labores pero, sin embargo, no se morían de hambre. Incluso, las crónicas nos hablan de su belleza, la buena salud que poseían y la abundancia de alimentos y cultivos que tenían.

Por tanto, “la economía de subsistencia propia de los indios no implicaba en absoluto la búsqueda angustiada, a tiempo completo, de alimento”¹⁷⁰ y, por este motivo, en el caso de los grupos guaraníes, fueron calificados de holgazanes por parte de viajeros y cronistas¹⁷¹. Efectivamente, se puede mantener esta idea desde una perspectiva androcéntrica. Sin desmerecer el trabajo masculino y reconociendo su labor, los hombres son los que menos labores poseían en el pueblo, ya que eran las mujeres quienes trabajaban y se encargaban de sustentar a las familias, dedicándose a plantar, cosechar, desyerbar, transportar los alimentos, etc.

En relación a la vinculación que mantuvieron con la tierra, podemos decir que fue doble. Ésta les obligaba a adaptarse a ella, les imponía condiciones y determinaba variaciones en su modo de vivir produciendo cambios en los patrones de poblamiento, la dimensión de las aldeas y la densidad demográfica. El grupo buscaba su tierra, de la cual poseían conocimientos experimentales importantes, elegían los ambientes más aptos, escogían determinados paisajes y preferían las formaciones vegetales donde pudieran asentarse y cultivar.

Asimismo, la propiedad de la tierra pertenecía al linaje. Por formar parte de una familia tenían acceso a la tierra; podían usarla, pero no era de su propiedad. Cada persona

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 88.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 87-89.

controlaba sus cultivos ya que la cosecha era suya, formaba parte de sus bienes, pero la tierra no la podían transferir¹⁷².

Para el pueblo guaraní la tierra perfecta estaba identificada con el *teko 'a*, es decir, con “el modo de ser, con el sistema, la cultura, el comportamiento, la costumbre”, como explica Ruiz de Montoya en su *Tesoro*¹⁷³, sin ser únicamente un medio de producción económico. El *teko 'a* era el lugar donde se daban las condiciones para poder desarrollar el “antiguo modo de ser” guaraní¹⁷⁴, siendo ante todo un espacio sociopolítico¹⁷⁵. El monte preservado para pescar y cazar, el campo cultivable y la casa, definida como espacio político y social, eran los lugares que definían la bondad de la tierra.

Esta idea acerca de las tierras de cultivo por la comunidad guaraní, también estaba vinculada con la espiritualidad y era objeto de símbolos religiosos. La tierra no era un dios, pero estaba impregnada de experiencias espirituales. La expresión religiosa, es decir, mitos, himnos, ritos y otros lenguajes, hacía referencia a la tierra “humanizada”, al territorio económico del cual se obtenía el sustento y del que se vivía.

De acuerdo con Bartomeu Melià y Dominique Temple¹⁷⁶, la concepción religiosa guaraní sobre el universo tenía en la tierra su fundamento esencial. Era el soporte primordial para la economía de reciprocidad que terminaba en la fiesta, la forma de vida a

¹⁷² COLAZO, Susana, “Los guaraníes...”, p.133.

¹⁷³ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 363.

¹⁷⁴ El “antiguo modo de ser” o *ñande reko* hace referencia a las costumbres y su forma de vida, siendo sobre todo un modo de ser religioso y poseyendo múltiples significados: nuestro modo de ser, nuestro modo de estar, nuestro sistema, nuestra ley, nuestra cultura, nuestra norma, nuestro comportamiento, nuestro hábito, nuestra condición, nuestras costumbres. En MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní experiencia religiosa*, CEADUC-CEPAG, Asunción, 1991, p. 13.

¹⁷⁵ A lo largo de la documentación jesuita se hace continua referencia, tanto por parte de los guaraníes como por parte de los misioneros, al “modo de vivir” y al “ser propio” guaraní. La palabra que se adivina detrás de estas expresiones en castellano es *teko*; según el P. Montoya en su *Tesoro de la lengua guaraní* (p. 363) el término *teko* hace referencia al “modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre”. Al traducir al guaraní la obra *Conquista Espiritual*, allí donde el castellano decía “costumbres” y “modo de vivir”, se restableció la expresión *ñande reko*, sabiendo que ella reproduce adecuadamente la expresión original del discurso indígena, en MELIÀ, Bartomeu, “El „modo de ser” guaraní...”, pp. 100-103.; *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*, Bolivia [en línea]. 2008 [consulta: 5 de febrero de 2014]. Disponible en:

http://www.unicefninezindigena.org.ar/pdf/Legislacion/compreension_guarani.pdf.

¹⁷⁶ MELIÀ, Bartomeu y TEMPLE Dominique, *El don, la venganza...*

la que el guaraní aspiraba como plenitud: la tierra que permitía en los momentos propicios tener buenas fiestas y grandes ceremonias era la ideal.

Sin embargo, al mismo tiempo que existía la idea de una tierra perfecta, también había una conciencia de la inestabilidad de la misma. La destrucción siempre se encontraba en el horizonte y la fragilidad e inseguridad amenazaban constantemente al universo guaraní. Este temor estaba vinculado con fenómenos catastróficos y cataclismos como inundaciones, sequías, vientos huracanados, etc. El diluvio y el incendio universal, eran temas obsesivos de la mitología guaraní, intentando mediante las oraciones y las danzas sostener el mundo.

Como explica el padre Melià, también el desgaste ecológico generado por la técnica del rozado en la agricultura tuvo influencia en ese desequilibrio, pudiendo hacer que los desplazamientos y las migraciones de la comunidad estuvieran relacionados con la explotación masiva de la tierra. Es en ella donde se llevaba a cabo la plenitud de la vida guaraní: la fiesta y el convite. Lo que pudiera estropear o hiciera imposible la fiesta y la ceremonia formaba parte del mal de la tierra¹⁷⁷.

2.5. El trabajo en la sociedad indígena guaraní

Uno de los hechos que más llama la atención cuando se estudian los trabajos que se desarrollaban en la sociedad guaraní es la participación de ambos sexos en las tareas de la comunidad, principalmente, en las agrícolas. Sin embargo, la mayoría de las crónicas de la época, las investigaciones realizadas y gran parte de la bibliografía consultada, no especifican las labores realizadas por las mujeres, sino que se centran de manera especial en la descripción y características de las actividades de los hombres (caza, guerra, etc.), ubicando a las mujeres en simples “tareas acordes con su sexo” (trabajo doméstico y cuidar a las criaturas), por lo que esta situación conlleva dificultades a la hora de comprender este aspecto.

En la documentación de los primeros viajeros y conquistadores se puede observar gran cantidad de información existente acerca del pueblo guaraní, apareciendo frecuentemente referencias al tipo de trabajo que realizaban, así como la gran producción que tenían y abundancia de alimentos. El lansquenete, viajero y cronista alemán Ulrich Schmidl, en su *Viaje al Río de la Plata*, escribió:

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 20 y 26.

“Allí Dios, él que todo lo puede, nos dio su santa bendición, porque estos carios tenían trigo turco o meys (maíz) y mandioca, batatas, también pescado y carne, ciervos y puercos del monte, avestruces, ovejas de la tierra, conejillos, gallinas y gansos; también tienen miel, de la que se hace vino, en mucha abundancia, también hay muchísimo algodón en la tierra”¹⁷⁸.

Junto con Schmidl, el conquistador y posteriormente capitán general y gobernador del Río de la Plata Alvar Núñez Cabeza de Vaca también legó información acerca de la extensión de las tareas guaraníes. Ambos nos ofrecen únicamente la visión de las tareas masculinas, ya que en esos momentos en Europa la ocupación de las mujeres en los trabajos se encontraba lejana en el horizonte puesto que no se aceptaba ni valoraba, siendo las únicas alternativas femeninas el matrimonio, el convento o, en su defecto, la marginalidad¹⁷⁹.

Por este motivo, además de observar la intensidad del trabajo, tenemos varias descripciones en las que aparecen las labores del hombre guaraní como agricultor, cazador, recolector de miel, pescador, criador de animales y sobre todo, el hombre guaraní como guerrero¹⁸⁰. Si solamente tomamos como referencia esta información y nos dejamos llevar por una mentalidad androcéntrica, no podremos observar la completa participación

¹⁷⁸ SCHMIDL, Ulrich, *Viaje al Río...*, cap. XX, p. 171.

¹⁷⁹ Aunque estas eran las líneas marcadas para las mujeres en la Modernidad, también se encontraron presentes en diferentes ámbitos de trabajo: las viudas ocupándose de los negocios del marido fallecido, labores en el campo, e incluso, el trabajo a domicilio ocupará a gran número de mujeres en tareas como el hilado. De esta manera, aunque la mujer no deja de estar presente en muchas áreas productivas, en los siglos anteriores al periodo industrial, se verán sometidas a una degradación de sus condiciones laborales, así como una discriminación salarial al no valorarse el trabajo que realizaban; AGÜERO DÍEZ, María Teresa, “Solteras, casadas y viudas en el registro del cabildo alicantino”, en FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada (coord.), *Mujeres que vivieron el Alicante de la modernidad*, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 2015, pp. 27-47; ÁLVAREZ Y CAÑAS, M^a Luisa, “La contribución de la mujer en tiempos de crisis. Empresas con nombre femenino”, en FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada, *Mujeres que vivieron...*, pp. 49-70; VARA MIRANDA, M^a Jesús y MAQUIEIRA D’ANGELO, Virginia (Coords.), *El trabajo de las mujeres, siglos XVI-XX*, VI Jornadas de Investigación Interdisciplinar sobre la Mujer, Ed. Universidad Autónoma de Madrid e Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Madrid, 1996; ORTEGA LÓPEZ, Margarita, “Sospechosas, feas o brujas: las ancianas de la sociedad popular española del Antiguo Régimen”, en PÉREZ CANTÓ, Pilar y ORTEGA LÓPEZ, Margarita, *Las edades de las mujeres*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2002, pp. 387-403.

¹⁸⁰ MELIÀ, Bartomeu y TEMPLE, Dominique, *El don, la venganza...*, pp. 34-35.

femenina en el mundo del trabajo guaraní al no considerarla relevante a pesar de su existencia y repercusión en la sociedad indígena.

A pesar de estas informaciones iniciales, debemos decir que las mujeres eran quienes tenían la responsabilidad en multitud de trabajos, destacando especialmente el agrícola, puesto que se dedicaban a la recolección de alimentos silvestres, sembraban y cosechaban los productos de los cultivos familiares¹⁸¹ y se ocupaban del transporte de los frutos de la chacra a la aldea en un cesto que Ruiz de Montoya denomina *panaku ague*¹⁸².



Cestos utilizados para el transporte de frutos, en PUSINERI, Adelina, *Guía ilustrada del Museo Etnográfico "Andrés Barbero"*, Asunción, 1989, Lámina nº 8.

El trabajo agrícola se distribuía mediante un calendario astronómico y estacional, donde la aparición de las Pléyades o Siete Cabrillas¹⁸³, los fríos y el “largo sol del verano”, indicaban el paso de los años¹⁸⁴: “Cuentan los años por los inviernos, que llaman Roy. [...] Conocen el tiempo de las sementeras por el curso de las cabrillas”¹⁸⁵.

Aunque hubo diferenciación sexual en los trabajos, sí es cierto que varias de las tareas del campo se llevaban a cabo de forma conjunta, puesto que para el grupo guaraní era impensable realizar el trabajo sin una colaboración común. Esta práctica comunitaria la recoge Montoya en el *Tesoro de la lengua guaraní* con el nombre de *potyrõ*¹⁸⁶, que deriva

¹⁸¹ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 91.

¹⁸² RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 262; MELIÀ, Bartomeu, “Pötiro: las formas del trabajo entre los guaraní antiguos “reducidos” y modernos”, *Revista Complutense de Historia de América*, nº 22, Madrid, 1996, p. 194.

¹⁸³ Las Pléyades o Siete Cabritas son un grupo de estrellas muy jóvenes; un cúmulo abierto visible a simple vista en el cielo nocturno, con un lugar importante en la mitología antigua, situado a un costado de la constelación de Tauro. En el hemisferio sur, pueden observarse durante el verano (meses de diciembre, enero y febrero aproximadamente).

¹⁸⁴ MELIÀ, Bartomeu y TEMPLE, Dominique, *El don, la venganza...*, p. 44.

¹⁸⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. X “Ritos de los Indios Guaranís”, p. 13-13v.

¹⁸⁶ *Ibidem*, *Tesoro...*, p. 310.

de *po*, siendo su etimología “todas las manos”. Vinculado con el *potyrõ* se encuentra la idea de convite (*pepy*): “Solían los Guaraníes celebrar sus borracheras muy a menudo, como cuando habían concluido la cosecha, la siembra u otra operación común de agricultura, cuando se había de resolver en junta pública algún asunto de interés general, o declarar la guerra”¹⁸⁷.

Tanto el *potyrõ* (el trabajo comunitario) como el *pepy* (el convite, la fiesta) formaban parte de una estructura económica más grande y que marcaba definitivamente el carácter guaraní: el *jopói*, la reciprocidad. Su razón práctica económica estaba en esa reciprocidad, en regenerar el don a través del trabajo. Así, la celebración y la reunión eran el primero y el último “producto” de esta economía. El don era el tema de la fiesta, era la historia social del grupo, su memoria y futuro puesto que en el convite se realizaba plenamente el “modo de ser guaraní”¹⁸⁸.

Continuando con las tareas femeninas, las guaraníes, además del trabajo agrícola, también se encargaban de la crianza y cuidado de sus hijos, construían casas, mantenían la limpieza de la vivienda, cuidaban del fuego familiar, preparaban los alimentos, iban a por agua y leña, y elaboraban una bebida fermentada llamada *chicha* por los españoles¹⁸⁹.

La *chicha*, en guaraní *ka'u'ý*, era y es la bebida por excelencia del grupo guaraní. Se preparaba por lo general a base de maíz, y más raramente con mandioca o batatas. Tras hervir la harina durante algunas horas, varias jóvenes vírgenes masticaban la pasta obtenida y después la escupían en grandes vasijas donde se volvía a hervir. La saliva, en este caso, tenía por objeto favorecer la fermentación¹⁹⁰. El *ka'u'ý* o *chicha*



Vasija donde elaboraban el *ka'u'ý*. Imagen propia tomada del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, Asunción (Paraguay, julio 2014).

¹⁸⁷ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 73.

¹⁸⁸ MELIÀ, Bartomeu y TEMPLE, Dominique, *El don, la venganza...*, pp. 48-49.

¹⁸⁹ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 27.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 69.

era bebida únicamente por adultos y siempre con moderación, evitando tomarlo con las comidas. El jesuita Pablo Hernández describe la elaboración relacionándolo con uno de los grandes “vicios” a eliminar de la población guaraní, las “borracheras”:

“Ni aun se hace en sus pueblos vino que pueda embriagar: sino una como aloja, que llaman chicha, de maíz, que todos usan en lugar de vino: cuya maniobra, o boquiobra es mascar el maíz: y con la mascadura y sarro, echarlo en un barreñón de agua: y dejarlo allí dos o tres días hasta que se aceda algo; y entonces lo usan: si se deja algunas semanas, toma fuerza y embriaga: pero nuestros indios, aunque hacían esto en su gentilismo, y se embriagaban con él, nunca lo hacen después de cristianos. Quitóse este vicio”¹⁹¹.

A la hora de servir la bebida se hacía un ritual llevado a cabo por las mujeres de la aldea, quienes a través del bastón de ritmo femenino, la *takuara*, realizaban el rito para repartirla¹⁹² en las fiestas y banquetes donde se reafirmaban vínculos de parentesco y alianzas socio-políticas mediante la bebida elaborada y repartida por las mujeres. Este ritual, como en una ofrenda, era lento y solemne: las mujeres comenzaban por el *pajé*, situado a la derecha, sirviendo después a toda la fila, uno por uno. La portadora de la calabaza nunca la entregaba, sino que la lleva a los labios de cada uno, dejándolo beber cuidadosamente cuando deseaba. Otra mujer permanecía a su lado, sosteniendo el *jaçuacávy* (bastón florido de plumas) verticalmente delante del pecho; ninguno emitía sonido alguno¹⁹³.

Las investigaciones actuales demuestran que, a pesar de todo, fue después de la conquista cuando se generalizó entre los indígenas el consumo de alcohol en situaciones no rituales. Anteriormente, durante la etapa pre-colonial, lo ingerían como parte de las celebraciones religiosas, en las cuales las bebidas embriagantes servían como medio para entrar en contacto con el mundo sobrenatural. Al mismo tiempo, según A. Métraux¹⁹⁴, el hecho de imponer la absorción de bebidas fermentadas siempre que estaba en juego el interés de la comunidad (como en las uniones, antes y después de una batalla, cuando regresaban de cazar, etc.), es una evidencia del carácter especial de esta práctica social.

¹⁹¹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo II, p. 544.

¹⁹² GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, pp. 120 y 174.

¹⁹³ UNKEL, Curt Nimuendajú, *As lendas da criação e destruição do mundo. Como fundamentos da religião dos apacóúva-guarani*, Hucitec/Ed. Da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987, p. 90.

¹⁹⁴ MÉTRAUX, Alfred, *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*, Nacional/ Ed. Da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1979.

Así, la utilización de la *chicha* seguía normas tradicionales de conducta y no era fruto de iniciativas individuales, como puede observarse en la narración del P. Provincial Pedro de Oñate:

“[...] y el día siguiente llegamos cerca del Iguazú (y el demonio dio muestras de lo que sentía nuestra llegada, porque) el mismo día habían hecho los indios una junta general en una gran borrachera (que estos son los concilios que juntan para determinar cosas de grande importancia) para tratar si nos dejarían entrar o no y para mayor solemnidad habían muerto un hombre que tenían cautivo”¹⁹⁵.

Por otra parte, la importancia del *ka'u'y* en las celebraciones y convites guaraníes se encuentra igualmente en relación con la práctica de la poligamia. El poseer varias mujeres significaba la elaboración de mucha bebida, por lo que en definitiva, aquel cacique que aglutinaba gran número de esposas era capaz de llevar a cabo muchos banquetes y celebraciones en las que establecer contactos y realizar pactos.

También las mujeres se dedicaban a la fabricación de utensilios cerámicos y a la cestería. La elaboración de tejidos igualmente era tarea femenina; para dicha labor, devanaban el algodón usando el huso vertical hecho de madera, con cierto grosor en la parte inferior. Tejían con un telar primitivo de dos palos verticales y otros dos horizontales de madera, de 50 centímetros a un metro de ancho, denominado *tera*. También fue usado el tejido de algodón para la hamaca, generalmente empleada como manta o para dormir, siendo muy fácil su transporte en los viajes y los procesos migratorios.

La preparación de hilos de algodón se hacía de la siguiente manera: se desgranaba el algodón, se le sacaban las semillas con un palo de horqueta y dos palos cilíndricos, en travesaño; a continuación, se cardaba el algodón en un arco rústico de palo con los extremos unidos por un cordel. El hilado se realizaba en el huso, que era

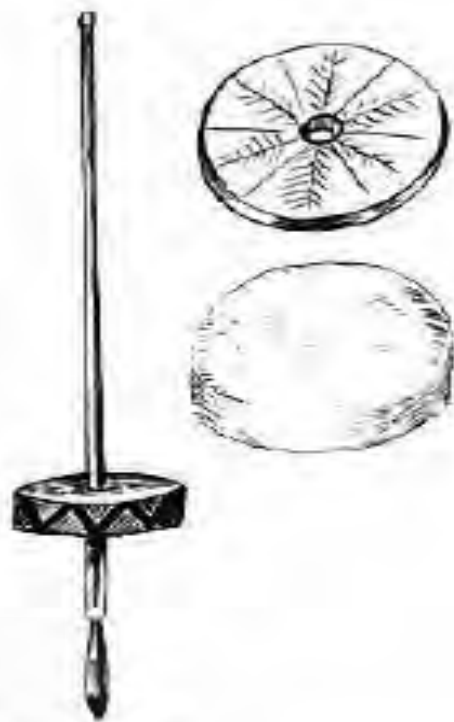


Tera, en GONZÁLEZ TORRES, D., *Cultura...*, p. 254.

¹⁹⁵ Cartas Anuas...1615-1637, pp. 278-279.

un asta, eje o varilla vertical que tenía cerca de su extremidad inferior un disco de madera. Haciendo girar el huso, se iba hilando el algodón. En ocasiones el hilo se teñía mediante colorantes naturales colocados en una olla con agua caliente¹⁹⁶.

En cuanto al vestuario, las guaraníes usaban la *tipoi* o *tipói*, una túnica tejida, por lo general de algodón, sin mangas y sin cuello, de diferentes anchuras; mediante unas bandas denominadas *apisamá* apoyadas en la frente y que bajaban hasta la espalda, cargaban a los niños y algunos objetos. Se utilizaba también la faja o *chumbé* como adorno para sujetar el *tipói* por la cintura, aunque casi siempre esta túnica iba suelta. Sin embargo, el uso masivo de esta



Huso y discos, en GONZÁLEZ TORRES, D., *Cultura...*, p. 254.

prenda se generalizó con la llegada de la Compañía de Jesús dada su preocupación por la desnudez de las indígenas y su vinculación con el pecado. Igualmente, se cubrían la parte inferior del cuerpo con una tela triangular llamada *tanga* y una falda, así como adornos para la cintura, piernas y cabeza.

Una circunstancia resaltada por Margaret Mead es que las mujeres indígenas llevaban descubiertos los pechos porque tenían que estar siempre a disposición de sus hijos e hijas para amamantarlos continuamente y el destete era tardío. Según Silvio Palacios y Ena Zoffoli, habría que poner esta teoría en duda, puesto que esta circunstancia se generaliza en muchos lugares, tanto en mujeres jóvenes como en ancianas¹⁹⁷. Puede que exista así otra teoría más relacionada con la espiritualidad guaraní para poder explicar este hecho.

En la religión guaraní las denominaciones que recibía el Ser Creador para esta cultura hacían pensar en una divinidad masculina, pero a pesar de esta idea, se creía que este ser no era infinito, sino que tenía un comienzo y dependía de algo que se encontraba por encima de él: era la sustancia que creaba y mantenía la vida, *Jasuka*. En pocas

¹⁹⁶ GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, p. 241.

¹⁹⁷ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 92-93.

ocasiones nombrada, *Jasuka*, fue registrada por primera vez por Marcial Samaniego en 1944 con el significado de “origen de todo, incluso de los dioses; que llena e incluye al universo, padre de todo y de todos”. Posteriormente, Egon Schaden¹⁹⁸ presentó a esta sustancia como un principio de emanación sin personalidad humana o divina, origen de las cosas, incluso del Ser Creador.

León Cadogan¹⁹⁹ fue más allá identificando a *Jasuka* como la “madre universal” guaraní y además, no se refiere únicamente a lo femenino, sino también está relacionada con la mujer. En varios mitos, el “principio activo del universo” aparece en forma de agua eterna, fluido vital, fuente que genera, regenera y rejuvenece constantemente la existencia, la Verdadera Madre, *Jasuka*. Vivió originalmente en un manantial de agua, en el verdadero centro de la tierra y dio origen a los pueblos guaraníes²⁰⁰.

Siguiendo esta última teoría y como se puede observar, el simbolismo del agua como elemento primordial a partir del cual se constituye el mundo se asocia frecuentemente con la mujer y la madre. Incluso, según Cadogan, se acostumbra y acostumbraba a decir en guaraní que el agua era la madre. Además, en el lenguaje religioso el agua, denominado *poty'y*, se traducía como “madre”, por ser *poty* el término sagrado para indicar el seno materno²⁰¹.

Por tanto, una de las interpretaciones por la que las mujeres guaraníes iban con los pechos descubiertos era porque poseía un sentido espiritual, relacionado con la vida de un nuevo ser y su papel como madre, al ser la portadora de la leche con la cual alimentar a la criatura, de la misma manera que *Jasuka* había dado el agua de la vida al grupo guaraní. Como se observa, una tradición estrechamente vinculada a civilizaciones europeas como la minoica, entre otras²⁰².

Sin embargo, las mujeres ancianas también llevaban desnuda la parte superior del cuerpo y es que, en las sociedades primitivas, el concepto de la ancianidad era completamente diferente al que existía en la Europa de los siglos XVI y XVII. Las mujeres

¹⁹⁸ SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*, Universidad Católica, Asunción, 1998, p. 136-137.

¹⁹⁹ CADOGAN, León, “Aporte a la etnografía de los guaraní del Amambái, Alto Ypané”, *Revista de Antropología*, São Paulo, 1962, p. 47.

²⁰⁰ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, pp. 129-130-131.

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 190- 192.

²⁰² GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, Ed. Ariel, Barcelona, 1901; GIMBUTAS, Marija, *Diosas y dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a. C.)*, Ed. Siruela, Madrid, 2014.

pasaban por tres estadios en la vida: la juventud, la madurez y la vejez, cada uno con unas características propias y en relación a los ciclos de la luna y la naturaleza; por tanto, no había ningún motivo por el que llevar cubiertos los pechos, puesto que era un símbolo de feminidad en cualquier etapa de la vida.

Los hombres también solían ir desnudos, aunque en ocasiones usaban un taparrabos de tejido vegetal o de algodón. Normalmente, iban cubiertos de un aceite natural denominado *urukú*, que se extraía de una planta tintórea y les servía de protección contra el sol, el frío, arañazos y picaduras de mosquitos. En las fiestas usaban fajas tejidas colocadas en la cabeza para sujetar plumas de diferentes aves, colores y tamaños. De forma excepcional, se vestían con una camisa llamada *aovasia* y frecuentemente se colocaban en brazos y piernas unos cordones de fibras vegetales para protegerse de las mordeduras de animales. Todo el pueblo iba descalzo²⁰³.

3. CULTURA GUARANÍ

Como en otros muchos grupos, hay ciertos rasgos de la cultura que no son exclusivos de esta comunidad indígena, sino que aparecen en otras. Dentro de las analogías externas, destaca que tanto las mujeres como los hombres guaraníes se pintaban la cara y el cuerpo. Las descripciones de la época de la conquista acerca de las pinturas y tatuajes de los guaraníes son poco detalladas.

El pintado se realizaba en partes del cuerpo (rostro, pecho, brazos, tronco), en todo el cuerpo, en la mitad... En el rostro, por ejemplo, podía estar limitado a la frente, sobrecejas, cejas, párpados, la cuenca de los ojos, mejillas, etc. Estas pinturas provenían del carbón vegetal (negro), el *urukú* (rojo) y el *jenipá* (marrón). Se usaba la combinación de varios colores, siendo los más destacados el rojo, el azul oscuro y el negro. La pintura podía ser difusa, en manchas, en motas grandes o pequeñas, en líneas verticales, horizontales, rectas, onduladas, en volutas, en círculos, triángulos, cuadrángulos, figuras simétricas o asimétricas²⁰⁴. Los instrumentos para pintar eran palillos o cañas finas envueltas en algodón²⁰⁵.

²⁰³ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 94.

²⁰⁴ GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, pp. 114-116.

²⁰⁵ KELLER, Héctor A., "Plantas colorantes utilizadas por los Guaraníes de Misiones, Argentina", *Bonplandía*, n° 19, I, 2010, pp. 11-25.

Se pintaban el cuerpo y se tatuaban por razones diversas: identificación tribal, carácter guerrero (negro), ornamentación, significación mágica, iniciación (rojo para mujeres, azul para hombres), durante la menstruación las niñas eran pintadas de color azul, cuando estaban a punto de morir, como protección y atracción o para repeler, ahuyentar espíritus malignos o engañarlos, en sentido mágico protector para ciertas danzas o juegos, para infundir miedo o pavor, y también durante el luto. En concreto, las viudas cortaban sus cabellos al inicio del mismo y debían de mantenerlo hasta que de nuevo creciera el pelo, y una vez finalizaba se pintaban el rostro en rojo²⁰⁶. En el caso de las mujeres también se tatuaban líneas en la cara que indicaban si eran vírgenes o núbiles.

Además del pintado del cuerpo, la *couvade*, la poligamia y los rituales antropofágicos fueron prácticas comunes entre numerosos grupos americanos. Sin embargo, es el aspecto de la religión y la espiritualidad lo que por encima de cualquier otra manifestación cultural propiamente guaraní los llega a definir por su singularidad. En las costumbres de este pueblo no es tarea fácil identificar y separar los elementos religiosos ya que están intercalados con otros diferentes. Lo que sí está verdaderamente confirmado es que la población indígena, antes y durante las misiones, diferenciaba y valoraba el cumplimiento de las promesas, la reciprocidad en las ayudas y la coincidencia de las palabras con los hechos.

3.1. La espiritualidad guaraní como fundamento de la religiosidad indígena cotidiana

Para poder estudiar la cultura guaraní, y más concretamente su religión y espiritualidad, se han tenido problemas por dos motivos principalmente: en primer lugar, la falta de documentos indígenas propios anteriores a la aparición de las misiones jesuíticas. El inconveniente radica en que el pueblo guaraní no poseía escritura y las tradiciones se transmitían de forma oral, a lo que hay que sumar la aparición de la religión cristiana y, con ello, la modificación y desaparición de muchos mitos y tradiciones indígenas. En segundo lugar, la ausencia de pruebas materiales, ya que no poseían templos ni ídolos, como otras culturas amerindias (incas, mayas y aztecas), que hubieran permitido llevar a cabo una mayor y mejor investigación arqueológica y por tanto, un conocimiento más profundo de la cultura y la religión guaraní.

²⁰⁶ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 114-115.

Desde el siglo pasado, se ha podido señalar sobre su vida interior (espiritualidad) y exterior (hábitos y costumbres) un marcado carácter intimista y reservado como característica fundamental de su sentimiento religioso, provocando la dificultad en su estudio por ser esta espiritualidad prácticamente secreta y ejercida en su entorno familiar.

Esta manifiesta intimidad religiosa que únicamente se exteriorizaba en determinados momentos entre la comunidad, con el *karai* o los y las chamanes, puede tener relación con la inexistencia de evidencias arqueológicas tangibles: altares, templos ceremoniales o ídolos, que sí que hubieran permitido representar formas de espiritualidad, diferenciándose de esta manera la religión guaraní de otras. Sin embargo, sí que podemos observar y registrar danzas, cantos, peregrinaciones, oraciones y otras manifestaciones que pueden considerarse religiosas²⁰⁷, es decir, manifestaciones de una espiritualidad ritualizada.

Siguiendo el esquema de Moisés Bertoni²⁰⁸, de forma esquemática y siendo conscientes de la complejidad de esta religión, los principios religiosos guaraníes podrían resumirse de la siguiente manera:

1º Hay un Dios Supremo que todo lo creó y todo lo gobierna.

2º Dios es puro espíritu siempre invisible.

3º Dios es la causa de todo, de lo malo y de lo bueno.

4º Hay varios semidioses; no son puros espíritus; son los agentes justicieros, tienen poderes sobrenaturales, pero carecen del poder creador.

5º El alma es inmortal.

6º El espíritu de los difuntos permanece cierto tiempo en su anterior morada, durante el cual tiene las mismas necesidades que en esta vida, teniendo además poder sobre los vivos.

7º Cada uno de los seres vivientes está bajo el amparo de un genio protector especial.

Dentro de la esfera de la religión, debemos igualmente hacer referencia a las migraciones de los pueblos y el concepto guaraní de la “Tierra sin Mal”. Como ya viene demostrándose desde hace tiempo, los viajes hacia la tierra perfecta no significaban una respuesta negativa de huida frente a los conquistadores españoles, sino que era mucho anterior y, más bien, habría que ponerla en relación con una manifestación de los grupos

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 76-77-78.

²⁰⁸ BERTONI, Moisés S., *La civilización...*, Parte II: religión y moral, p. 50.

tupí-guaraní promovida por los *karai*, a lo que habría que añadir una explicación de carácter ecológico.

Las grandes migraciones han pasado por numerosos estudios y reinterpretaciones. Primeramente, se les había considerado como una manifestación colectiva de profunda espiritualidad, con un gran sentido religioso y mítico, cuyo significado era “ir en busca de la Tierra sin Males”, generalmente vinculado a un cataclismo y la llegada del fin del mundo. En otras ocasiones, estos éxodos han sido relacionados con el deseo de guerra, aventuras, o simplemente haber querido escapar del dominio español.

Sin embargo, ha sido el padre Bartomeu Meliá quien ha introducido los conceptos “ecológico” y “económico” para relacionar estas migraciones no únicamente con el ámbito religioso, sino con la supervivencia: “la procura de tierras nuevas, todavía no trabajadas, es lo que dinamizó, al parecer, muchas de las migraciones guaraníes”²⁰⁹. Estos movimientos poblacionales estarían, por tanto, vinculados con el agotamiento de las tierras, la disminución de la producción debido a la repetición de los cultivos en una misma zona y otros motivos como la sequía, las inundaciones o las plagas²¹⁰.

Durante los primeros años de la conquista, se mantuvo la idea de ser los indígenas descendientes de las tribus perdidas de Israel o que estaban emparentados con los pueblos moriscos. Por este motivo se llegó a la satanización de sus lenguas, costumbres y expresiones religiosas, pues eran transmisoras de superstición e idolatría. Con todo, tras el III Concilio de Lima (1582-1583, empezaron a surgir adeptos a estos pueblos y la idea de su procedencia cristiana. Fue el caso del grupo guaraní, donde algunos jesuitas comenzaron a observar el profundo carácter religioso de esta cultura, aunque no fue estudiada su espiritualidad, quedando desconocida su auténtica esencia²¹¹.

Entre los autores que realizaron síntesis sobre la religión guaraní debemos destacar al jesuita Alonso de Barzana, quien en 1549 confirmaba que los misioneros de esos primeros años entre los indígenas eran “unánimes en el reconocimiento del espíritu eminentemente religioso de los guaraní, ya que era creencia común entre ellos la existencia

²⁰⁹ MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido...*, p. 54.

²¹⁰ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 78.

²¹¹ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, pp. 125-126.

de un ser supremo, a quien llamaban Tupã y porque creían en la inmortalidad de las almas”²¹².

Por el contrario, el padre Nicolás del Techo afirmaba que “A ningún dios adoran, sino que están entregados á las supersticiones y locuras de los hechiceros”²¹³. Ruiz de Montoya, en su *Apología* de 1651, explicaba igualmente que “toda aquella gente...no tuvo jamás ídolos, adoración ni idolatría, de lo cual se les calumnia falsamente...Al contrario, es absolutamente seguro que estas dos naciones, guaraní y tupí, en cierta manera, fueron ateas”²¹⁴. Añadía que la cualidad de los indígenas y la lengua que hablaban derivaban de la predicación de Santo Tomás, anterior a la evangelización de los jesuitas en América²¹⁵. El misionero había cambiado de opinión, ya que unos años antes, en su obra *Conquista Espiritual* (1639), decía: “Conocieron que había Dios, y aun en cierto modo su unidad, y se colige del nombre que le dieron, que es Tupá: la primera palabra Tù es admiración, la segunda Pá es interrogación... Al verdadero Dios nunca hicieron sacrificio, ni tuvieron más que un simple conocimiento”²¹⁶.

A través de todos estos comentarios que surgieron entre los misioneros y los conquistadores, así como su preocupación por hallar entre la población indígena la existencia del verdadero dios, acabaron encubriendo la realidad religiosa y espiritual guaraní, pasando desapercibidas para los misioneros durante los siglos XVII y XVIII sin

²¹² FURLONG, Guillermo, *Alonso Barzana, S. J., y su carta a Juan Sebastián (1594)*, Buenos Aires, Theoria, 1968, p. 78.

²¹³ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. II, cap. VII “Costumbres de los Guaraníes”.

²¹⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní [1651]*, Lima- Asunción, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica/Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1996, pp. 33, 34 y 93.

²¹⁵ Una de las leyendas generales por todo el continente americano es la del hombre-mito Paí-Chumé. La tradición decía que pasó por aquellas tierras en tiempos lejanos un apóstol, predicador de elevada doctrina, conocido como Paí Sumé (en Perú Paí Tumé). Cuentan que poseía la barba y el cabello como los españoles, habiendo enseñado a su llegada a tejer o el consumo de la yerba mate, otras cosas. Cuando los jesuitas tuvieron noticia del mismo, vieron la ocasión ideal para identificar dicho mito con el apóstol Santo Tomás; VIEIRA CAVALCANTE, Thiago L., *Tomé. O apóstol da América. Índios e jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações*, Editora UFGD, Dourados-MS, 2009. Igualmente el misionero Ruiz de Montoya nos habla sobre el mito en su *Conquista Espiritual*, pp. 11-11v, 13 y 29 a 35.

²¹⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XI “Modo que tuvimos para quitar estos abusos, y predicar la Fe”, p. 15v.

existir así ningún registro, ni en los léxicos ni en las crónicas de la época colonial, donde aparezca la representación de lo divino según el pueblo guaraní.

Para la transmisión de las ideas cristianas y que éstas se entendieran, se intentó buscar en la propia lengua guaraní un término que fuera lo más parecido posible al cristiano. Así, el P. Ruiz de Montoya al traducir la doctrina del dios cristiano al guaraní, tomó una palabra del idioma aborigen (*Tupã*), para que sirviera para identificar el término “Dios”²¹⁷. Hay autores como Bertoni que mantienen el acierto que tuvieron los jesuitas en aplicar dicho término a Dios desde un punto de vista práctico, al ser *Tupã* la forma de dios humanizada en la religión guaraní y la deidad que representaba el poder creador y la justicia, correspondiéndose por tanto con la identificación que los misioneros necesitaban para equipararlo al vocablo *Dios*. Además, al ser *Tupã* la forma divina más próxima del hombre, guardaba su correspondencia con Jesús.

Sin embargo, otros investigadores como Bartomeu Melià, piensan que fue un error identificar ambos conceptos, puesto que *Tupã* no correspondía con la divinidad suprema guaraní:

“Lo curioso es que este “dios” menor, hecho por Nuestro Padre Grande y que está al servicio de Nuestra Madre, se constituyó en el Dios cristiano. Un yerro de interpretación de los primeros misioneros originó esta aventura semántica a través de la catequesis y de años de uso; el nombre de *Tupã* fue después enriquecido con conceptos y transferencias de la teología y vida católica, hasta significar realmente el Dios supremo y personal de inúmeras comunidades indígenas. Un proceso, por lo demás, que no es tan raro en la historia de las religiones en las que el nombre de un dios ancestral es potenciado para significados nuevos en una nueva religión”²¹⁸.

El interés en este aspecto no radica tanto en otorgar o negar razón a los misioneros por su elección respecto al nombre indígena que debían darle al dios cristiano, sino más bien en que al decidir a *Tupã* como Dios y las reelaboraciones que se dieron posteriormente, producto del impacto entre la comunidad indígena, generó diversas alteraciones en el pensamiento y el actuar de los grupos de filiación guaraní²¹⁹.

²¹⁷ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, pp. 127-128.

²¹⁸ MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní experiencia religiosa...*, p. 54.

²¹⁹ RUIZ, Irma, “Cuestión de alteridades: la aciaga vida del Tupã guaraní en la literatura de los “blancos” y en la vital versión oral de los Mbyá”, en *Runa*, nº XXX, 2, 2009, p. 127.

Igualmente ocurrió con el término “demonio” o la expresión para hacer referencia a Satanás. En la religión guaraní el dios supremo es el causante tanto de lo bueno como de lo malo, no existía una personificación divina del mal como en la religión católica. El *Añánga* (*Anyanga*) o *Añá* (*Angá*), en orden de importancia, se encuentra en primer plano entre las divinidades guaraníes. Nunca había sido identificado con el diablo, pero sí se realizó dicha vinculación por parte de los evangelizadores viéndolo como un principio del mal. Sin embargo, sus atributos son imprecisos y no están claros. No es un arcángel símbolo del mal, sino más bien un dios justiciero y punitivo, que se muestra terrible con los malos, pero que es indulgente con los buenos. No es un dios tentador, no facilita a los seres humanos la ocasión de hacer el mal para posteriormente infligir su castigo. De hecho, cuando el misionero Montoya explica que los *pajés* evocaban a *Añánga*, lo hacían descender, remontaba el cielo, con lo que vendría a probar que no corresponde con el demonio, sino que sería una deidad de segundo orden. Prácticamente el espíritu del mal entre el grupo guaraní no existía, todos los dioses eran justicieros según las nociones de mala acción y castigo²²⁰.

El nombre de *Tupã Sy* (Madre de *Tupã*, de Dios, la Virgen María) es de completa creación cristiana, ya que en la mitología guaraní la madre de *Tupã* es desconocida, no existe realmente. *Tupã* es más bien una emanación del Creador, no su descendiente.

No vamos a extendernos en los espíritus más temidos por el grupo guaraní (que podríamos denominar como deidades o espíritus del mal), pero debido al tema de esta investigación nos gustaría destacar al más común de éstos, *Kurupí*, ya que tiene vinculación con la sexualidad y las mujeres. Por ciertos rasgos de sátiro es al que más temían las mujeres, intentando rehuir de su presencia en las horas y los lugares en los que decían solía aparecerse²²¹. Su función era proteger las selvas y bosques. El escritor Eloy Fariña Núñez lo describe con rasgos dionisiacos característicos: un gran falo, desmesurado, con el cual enrolla a las mujeres, pudiéndose librar de él cortándolo. Según el escritor, “acaso fuera una obscena monstruosidad de la imaginación guaraní, con el intento de alejar a las mujeres de los peligros de la selva y del rapto”²²².

²²⁰ BERTONI, Moisés S., *La civilización...*, Parte II: Religión y moral, pp. 82-83.

²²¹ *Ibidem*, pp. 88-89.

²²² FARIÑA NÚÑEZ, Eloy, *Conceptos estéticos y mitos guaraníes*, Talleres Gráficos, M. Pastor, Buenos Aires, 1926, pp. 215-216.

Dentro de los denominados genios tutelares también se encontraban las *Yarihi*, cuya misión principal es la protección de algunas plantas, animales y otros productos naturales que desempeñan un rol importante en la vida cotidiana. Tienen asimismo un carácter femenino. Serían un alma colectiva de la especie; por ejemplo, *Mitá-Yarihi* era la protectora de los párvulos²²³.

La organización del mundo y la naturaleza dentro de la concepción guaraní es fatal, pero en el sentido de que sucedía lo que había de suceder, era irremediable y no se podía modificar por parte de los humanos, ni tampoco se podía pedir a la divinidad para que lo solucionara, de ahí la poca o nula importancia que le otorgaban a la oración e incluso, a la maldición, pues no iban a tener ningún efecto sobre el hecho que iba a ocurrir; no quiere decir que no conozcan la oración, pero era más bien usada por aquellas personas iniciadas en la religión, rezando generalmente al Sol, a los genios tutelares y a los espíritus²²⁴. Es curioso observar cómo los misioneros, sin embargo, supieron entrar y modificar la mentalidad indígena para incluir en su vida cotidiana las oraciones cristianas y su finalidad en toda la comunidad.

3.2. *Jasuka*: ¿Diosa-madre guaraní?

El primer ciclo de relatos míticos guaraníes es el de una especie de principio activo del universo que, como ya hemos comentado anteriormente, se denominaba *Jasuka*. El Ser Creador nacía de esta sustancia madre y crecía bebiendo de su “flor”, que en el lenguaje religioso es identificado con “seno”, aunque también podría referirse a “vulva”. Estas ideas llevaron a pensar a León Cadogan en una antigua creencia guaraní de una Madre Universal. Para esta hipótesis existen varios datos que la sustentan²²⁵.

²²³ BERTONI, Moisés S., *La civilización...*, Parte II: Religión y moral, pp. 92-93 y 95.

²²⁴ *Ibidem*, pp. 45-47.

²²⁵ Es curioso anotar, que actualmente en el departamento de Amambay, territorio paraguayo en la frontera con Brasil, se encuentra el Parque Nacional Cerro Corá, y dentro de éste, *Jasuka Venda* (el cerro Guazú), un lugar sagrado para la parcialidad guaraní Pãi-Tavyterã; una elevación rocosa, rodeada de cuevas, bosques y arroyos. La creencia se encuentra en encontrarse allí *Jasuka*, la neblina o principio creador, de donde nacieron todos los animales y plantas, pero también donde “Nuestro abuelo grande eterno”, engendró la palabra, la humanidad y el universo. Las investigaciones que han venido desarrollándose en el yacimiento, corresponden a un poblamiento antiguo del Paraguay (5.200 a.C.), y un conjunto de pinturas rupestres de gran valor; VARELA, Raúl, *Pueblos originarios de América* [en línea], [consulta: 10 de agosto de 2015]. Disponible en: <http://pueblosoriginarios.com/sur/chaco/kaiowa/jasuka.html>

En primer lugar, *Jasukáva* era el nombre de la cofia o toca ritual de la mujer, probable símbolo de la humanidad femenina²²⁶, y *Jasuka Sy Ete* el de la Madre Originaria. *Jasuka vyapu* era el nombre religioso del canto de las mujeres y del canasto, un objeto que únicamente era usado por las guaraníes y que implica una metáfora alusiva a la mujer, ya que además de usarlo para el trabajo femenino, en la mitología de algunas parcialidades las mujeres nacían del canasto. La importancia del canasto-*Jasuka* aparece de la misma manera en el hecho de nacer las plantas del “porongo” y de bambú (de cuyas lascas se fabrica el cesto), que es a su vez símbolo de *Jasuka*. En este cesto vinculado al sexo femenino se transportaban no sólo los productos procedentes de la chacra, sino también las hijas e hijos, así como los enseres del grupo.

Entre los vegetales que poseían un significado religioso y que estaban relacionados con *Jasuka* se encontraba el bambú, mediante el cual se fabricaba el bastón de ritmo de las mujeres (*takuara*), e incluso nacían del mismo; también se encontraba el cedro, que era considerado el árbol-madre; y la palmera, que sostenía el mundo. *Jasuka* se relacionaba igualmente con el fluido vital, por lo que el grupo guaraní, al imaginar lo sobrenatural, rescataba la idea de la mujer como sinónimo de vida y regeneradora de la misma²²⁷.

Sin embargo, durante la época colonial y misionera, con la llegada de una religión patriarcal y masculina como la católica, se favoreció esconder y ocultar la imagen de la mujer que en tiempos pasados entre los grupos guaraníes habían inspirado los relatos relacionados con *Jasuka*²²⁸. De acuerdo con Marta Vanaya:

“El vínculo del sexo femenino como “elemento primigenio” sagrado pone al descubierto la vigencia, en tiempos pasados, de un culto de la mujer en su condición de madre y creadora, “fuente de vida”; fundamentada en la experiencia cotidiana de la comunidad, en la cual ella, la mujer, garantizaba la existencia, la continuidad y la evolución, a través de la procreación, del abastecimiento de alimentación y la concepción y elaboración de la mayor parte del equipo material”²²⁹.

²²⁶ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 130.

²²⁷ GRAVES, Robert, *La Diosa Blanca. Una gramática histórica del mito poético*, 2 volúmenes, Alianza Editorial, Madrid, 1988; GIMBUTAS, Marija, *El lenguaje...*; CAMPBELL, Joseph, *Imagen del Mito*, Atalanta, Girona, 2012.

²²⁸ CHAMORRO, Graciela, “La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes”, *Revista de Indias*, vol. LXIV, n° 230, 2004, p. 125.

²²⁹ VANAYA, Marta, Prólogo a *Mitos y leyendas guaraníes*, Ed. G. C. Zero, Madrid, 1986, p. 12.

3.3. “Nuestro Padre”, “Nuestra Madre”, la “Sabiduría” y el Ciclo de los Gemelos

La fuerza y el equilibrio que las principales personificaciones de lo divino poseían en el mundo guaraní hay que buscarlo no únicamente en un plano religioso, sino en su vinculación y relación con el orden social. Las tres divinidades principales eran “Nuestro Padre/ Abuelo” (*Ñande Ru*), “Nuestra Madre/ Abuela” (*Ñande Sy*) y la “Cosa que Sabe”, la “Sabiduría” o “Aquel-que-sabe” (*Mba’ekuaa*). Todos habitaban el mundo sobrenatural indígena y tenían el papel más importante dentro de los relatos míticos, pudiendo observarse mediante los mismos la analogía existente entre las divinidades y la organización social.

“Nuestro Padre” surgía y tomaba forma a partir del fluido vital, de *Jasuka*. Él fue quien, según la creencia guaraní, creó la tierra y la sostenía siempre con la extremidad de la vara insigne que llevaba en la mano. Era quien definía la economía del grupo, puesto que es el primero que trabajó la tierra y cultivó el maíz. “Nuestro Padre” no estaba solo, sino que lo acompañaba “Nuestra Madre”; juntos, formaron la protofamilia humana.

Este nuevo personaje de la mitología es la protomujer y la protomadre de un nuevo ciclo narrativo: el Mito de los Gemelos. Pero, ¿de dónde nacía la mujer? En algunos mitos, “Nuestra Madre” fue encontrada en el interior de una olla tradicional o canasto; en otros, “Nuestro Padre” la creó partiendo del centro de su vara, símbolo de la humanidad masculina. A pesar de todo, en ambos casos se encuentra la idea de que la mujer ya existía antes de haber sido “creada” por el dios masculino.

El conflicto que surge entre “Nuestro Padre” y “Nuestra Madre” es debido a la aparición en escena de “Aquel-que-sabe”. Los relatos que lo muestran poseen varias versiones. Una de ellas cuenta que mientras “Nuestro Padre” se encontraba en el campo, “Aquel-que-sabe” fue a su casa y encontró sola a “Nuestra Madre”. Cuando regresó “Nuestro Padre” no confió en su esposa, creyendo que había sido infiel, y decidió abandonar la tierra y subir a su morada celestial. Se despidió de su esposa con estas palabras “Si eres realmente mi adorno (mi esposa), sabrás llegar a mi morada”. Ella, decidida a ir con su esposo, tomó el bastón de ritmo de las mujeres y por primera vez, entonó un canto donde enumeró las divinidades, la tierra y las criaturas.

Otra versión relata que “Nuestro Padre” había pedido a su mujer que fuera a recoger maíz²³⁰ y la mujer, enfadada, no lo tomó en serio puesto que acababa de sembrarlo. Ofendido con esta actitud, “Nuestro Padre” decidió abandonar la tierra. Su esposa parece ser que agravó la situación diciéndole: “No estoy embarazada de ti, sino de „Aquel-que-sabe””. “Nuestro Padre” no le respondió y abandonó el lugar, ocasionando con su partida un proceso migratorio, siendo “Nuestra Madre” la primera en realizar un éxodo en búsqueda de la morada de “Nuestro Padre”.

“Nuestra Madre” no desaparece del relato, sino que continúa en la narración mítica. Ella, para el grupo guaraní, funda las características de la agricultura, la movilidad geográfica del grupo y, aparentemente, el mal en la tierra. Es quien provocó la desconfianza y la ira de su marido. Al mismo tiempo, ella aguarda en la Tierra sin Males a los que están en camino. El hecho que marca el final de este primer ciclo y el comienzo del segundo es que “Nuestra Madre” se encontraba embarazada. El mundo llegó a ser habitable a partir de ese momento puesto que, de dicha gestación, nacieron los héroes culturales que inauguran el segundo ciclo: los Gemelos.

En la mayoría de los relatos aparecen dos hermanos: el “Hermano Mayor” (*Kuahary*) y el “Hermano Menor” (*Jasy*), representados por el sol y la luna respectivamente. Ambos dan continuación a la dualidad que se observa en el ciclo anterior, manifiesta a través de características que se relacionan manteniendo un esquema pasivo-activo. “Nuestra Madre” se encontraba embarazada cuando fue abandonada por “Nuestro Padre”, y decidida a encontrar a su esposo, salió a buscarlo, siendo guiada por sus hijos a pesar de que no habían nacido todavía. A lo largo de este camino surge un conflicto entre “Nuestra Madre” y el “Hermano Mayor” que, como su padre, no dice nada pero no olvida la ofensa recibida. Así, el hijo decide vengarse de ella y no la avisa cuando la madre se dirigía hacia la casa de los jaguares (demonios), quienes devoraron a “Nuestra Madre”, haciendo los gemelos huérfanos.

Los dos hermanos vivieron en la casa de los jaguares hasta que descubrieron que éstos habían sido los asesinos de su madre. En ese momento, fueron en busca de los restos de “Nuestra Madre” para intentar resucitarla sin conseguirlo, por lo que finalmente decidieron vengarse de los jaguares. En su caminar humanizaron al mundo, dejándolo habitable y que así sirviera de morada para el ser humano pero, para poder conseguirlo,

²³⁰ A través de este mito puede observarse que las mujeres debían ser las encargadas de la siembra.

tuvieron que derrotar al principal enemigo de la humanidad: el jaguar, cuya representación es el *Aña*, una especie de demonio²³¹. En todo este recorrido que realizan ambos hermanos tienen peleas y el “Hermano Mayor” decide separarse, volviendo únicamente cuando se esconde el “Hermano Menor”, originándose así la noche (el “Hermano Menor”, identificado con la Luna) y el día (el “Hermano Mayor”, vinculado con el Sol).

Ambos volvieron a encontrarse y decidieron ir en busca de “Nuestro Padre” (desencadenando la migración guaraní). Cuando por fin consiguen reunirse con él, el “Hermano Mayor” no dejó de hacerle preguntas y hablar, le pidió sus atributos y se convirtió en un gran chamán. El “Hermano Menor”, por su parte, se había reencontrado con su madre, siendo destacable la identificación de la mujer-madre con el hijo que representa a la luna y sus fases. Finalmente realizan una fiesta en la casa de “Nuestra Madre”. Hay que destacar en este ciclo la relación directa que existe entre el “Hermano Mayor” y “Nuestro Padre” y, por su parte, el “Hermano Menor” con “Nuestra Madre”, volviendo a generarse la dualidad de la que anteriormente hablábamos.

En definitiva, el “Hermano Mayor” quedó como el cosmificador y transformador de la naturaleza, es el que dio nombre a las cosas y quien humanizó el mundo, por lo que en la religión guaraní, a falta de un dios activo, es el héroe cultural quien acaba por ser divinizado. El “Hermano Menor”, sin embargo, asociado a *Jasy*, la luna, en más estrecha unión con “Nuestra Madre”, se relacionó con las mujeres, al vincular el ciclo lunar que realiza el gemelo con los tiempos biológicos y productivos femeninos²³².

El mito lunar, si se compara con el solar, es de menor importancia. La luna representaba, como hemos podido comprobar (y en contradicción a la teoría del Dr. Bertoni), un principio femenino, no masculino, desde los inicios de la religión guaraní y evidentemente, en estrecha vinculación con las mujeres y su propia naturaleza; de hecho, *Yasih/Jasy* (Luna) era la madre de las estrellas como su propio nombre indica. En lo que sí estamos de acuerdo con el Dr. Bertoni es que pudo ser que, ante la visibilidad de tal cantidad de estrellas, los guaraníes identificaron la luna o la asociaron con la fecundidad al ser considerada su generadora, su madre.

Por otra parte, el mito de los Gemelos refleja el paso de una religión centrada en la figura femenina, *Jasuka*, a otra cuyos personajes principales son masculinos, los hermanos. Como podemos ver, el “Hermano Menor” asociado al género femenino, asume un papel

²³¹ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 139.

²³² *Ibidem*, pp. 135 a 140.

dependiente y subordinado; sin embargo, es la Luna (“Hermano Menor”) quien permite, a pesar de verse su actuación oscurecida, que el héroe cultural (“Hermano Mayor”) logre sus hazañas. Se produce en este caso la inversión del orden que había hasta el momento, donde la influencia de la luna y sus fases sobre la gestación y la fisiología femenina, así como sobre la vida animal y vegetal, le otorgaban la posición principal entre los astros, determinando la primacía de la noche respecto del día. Como se observa en el mito, el Sol (el “Hermano Mayor”) mata a los jaguares, los “seres primitivos” que, por poseer la condición de animales misteriosos y poderosos, de costumbres nocturnas, resultan asociados al mundo de la mujer. En definitiva, se produce una muerte de la Diosa Madre y el culto que se realizaba en las religiones matricéntricas originarias²³³.

Siguiendo a la historiadora Graciela Chamorro se podría decir que “Nuestro Hermano” sustituyó en la esfera de la espiritualidad guaraní la imagen de la mujer como principio activo del universo. Él la confinó a una peregrinación de trágico desenlace y a una aparición eventual junto a sus hijos victoriosos al final del relato mítico sobre la humanización del mundo. Durante la historia colonial, sin duda los poderes y el resplandor de la cruz contribuyeron también para el ocultamiento de una imagen integral de la mujer”²³⁴.

Asimismo, León Cadogan²³⁵ cree que el dios creador guaraní podría ser una de las múltiples representaciones del felino. En primer lugar por la etimología de su nombre, “jaguar negro”, y en segundo lugar, porque aparece sentado en un *apyká* de cedro (una vez más, hacemos referencia al cedro como símbolo de *Jasuka* y de las mujeres) que tiene forma de jaguar permitiendo así lanzar la hipótesis sobre la continuidad de la religión de la Diosa Madre al vincularse dicho animal también con la noche, lo femenino. Además, la morada del dios guaraní, según el mito, se encontraba envuelta en tinieblas (como *Jasuka*) y los animales que lo rodean y están a su servicio son los clásicos del culto matricéntrico: el jaguar, el murciélago y la serpiente, ésta última como en casi todas las religiones que rinden culto a una diosa madre, ya que con su forma, su movimiento fluido y veloz, representaba los poderes dinámicos del agua, simbolizando la fuente creativa del universo.

²³³ VANAYA, Marta, *Mitos y leyendas...*, pp. 20-21.

²³⁴ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 134.

²³⁵ CADOGAN, León, *Chonó Kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitología guaraní*, Ateneo Paraguayo, 1968.

3.4. La lengua guaraní: importancia de la palabra en el ámbito espiritual

“Sí; el Guaraní es una cultura de la palabra; esto es, del decir, del decirse, del ser dicho. Toma asiento una palabra cuando un nuevo ser es engendrado, toma pie en la morada terrenal la palabra cuando nace, el Guaraní es su palabra cuando recibe su nombre, educarse es hacerse palabra, hace palabra el que enseña y el que canta y el que reza se hace todo él palabra y nada más que palabra. Muere aquel de quien se le separa la palabra. Lo cierto es que la vida del Guaraní en todas sus instancias críticas se define a sí misma en función de una palabra singular y única que hace lo que dice”²³⁶.

La lengua guaraní (*abañeé*²³⁷) fue seguramente una de las características más importantes de este grupo debido a su extensión y homogeneidad, tanto en épocas precolombinas, como a lo largo de más de ciento cincuenta años de convivencia con los misioneros jesuitas. Su estudio, conservación y práctica por parte de la Compañía de Jesús hizo que todavía se mantenga en la actualidad de una forma tan fiel que algunos especialistas, entre los cuales destacan León Cadogan²³⁸ y Bartomeu Melià²³⁹, aseguran que se habla, comprende y conserva en forma parecida a la que hablaban durante los siglos XVI, XVII y XVIII²⁴⁰.

En la época del descubrimiento y la conquista, la llamada lengua guaraní-tupí estaba muy difundida en América del Sur, en concreto en los territorios que actualmente comprenden Paraguay, Brasil, Argentina, Bolivia, Uruguay y, en menor grado, Perú, Ecuador y Guayanas. Estas tierras se encontraban pobladas por grupos guaraníes y, al mismo tiempo, por otros pueblos de diferentes lenguas pero que aceptaban el guaraní-tupí para poder gozar de mayor prestigio cultural, poder comunicarse y tener contactos.

Desde el centro de los poblados, la lengua se propagó por una extensión mayor de lo que pertenecía como territorio a este grupo; fruto de esta situación se puede observar actualmente en la toponimia en guaraní que se encuentra casi por toda América del Sur.

²³⁶ MELIÀ, Bartomeu, *Elogio de la lengua guaraní*, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción, 1995.

²³⁷ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 64.

²³⁸ CADOGAN, León, MELIÀ, Bartomeu, GAUTO, Vicente y MEDINA, Alberto, *Ywyrá Ñe'ery...* y *Diccionario Mbyá- Guaraní/ Castellano*, Asunción, 1992.

²³⁹ MELIÀ, Bartomeu, *Elogio...y La lengua guaraní del Paraguay: Historia, sociedad y literatura*, Madrid, 1992.

²⁴⁰ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 89.

Era la lengua más extendida en esta parte del continente, hasta tal punto que los descubridores y colonizadores que entraban por la costa atlántica la conocían como *a lingua mais usada na costa de Brasil, lingua geral*²⁴¹. La lengua guaraní-tupí, así llamada entonces, fue recogida y estudiada de sus fuentes autóctonas por conquistadores, cronistas y después por los misioneros²⁴²; sin embargo, hay que tener en cuenta que la cultura guaraní era ágrafa, no poseía escritura y la transmisión del conocimiento, las tradiciones y los mitos era oral, destacando especialmente el papel jugado en este sentido por las mujeres guaraníes, concretamente las ancianas, quienes guardaban y mantenían las tradiciones de la comunidad junto a los hombres.

Las mujeres eran quienes la conservaban con mayor pureza, siendo las transmisoras de la lengua, las tradiciones guaraníes y de lo que denominaban el “antiguo modo de ser” pero, ¿por qué consideramos que eran ellas las guardianas de la palabra?

En primer lugar debemos destacar que las mujeres guaraníes, al igual que las de otras parcialidades y demás grupos amerindios, eran las protagonistas de los ritos en donde no solamente se recordaban a los difuntos y antiguos miembros de la aldea, sino que rememoraban la historia del grupo al que pertenecían a través de los cantos, las danzas y la palabra.

En segundo lugar, y en relación con la importancia de las voces femeninas, también alrededor del *tataipi*²⁴³ (fogón, fuego doméstico) solían aparecer las guaraníes, siendo el lugar donde se reunía también el resto del pueblo e incluso, considerado el lugar donde se asentaba la palabra, ya que alrededor de las mujeres y del fuego se llevaba a cabo una relación intergeneracional en forma de relatos.

Entre las guaraníes, como en otras etnias y grupos, estaba viva la cultura femenina de la conversación: eran mediadoras, unían al pueblo alrededor del fuego como espacio de asentamiento de la palabra, daban su opinión y su voz en las asambleas junto a los hombres y se involucraban en su comunidad; un estilo de vida que, aunque bajo lo que podríamos denominar patriarcado ancestral u original²⁴⁴, permitía a las mujeres participar en todos los

²⁴¹ GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, pp. 13-14.

²⁴² SCHMÍDEL, Ulrich, *Viaje al Río...*; AZARA, Félix de, *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, Ed. Bajel, Buenos Aires, 1943; RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*

²⁴³ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 357.

²⁴⁴ Es cierto que la cultura guaraní poseía unas características que podrían incluirse bajo el término “patriarcado”; sin embargo, este concepto ha venido aplicándose, por parte de las feministas comunitarias

planos de la sociedad indígena, bien diferente de la experiencia en las misiones que impusieron los misioneros de la Compañía de Jesús que se encargaron de modificar los roles y las prácticas femeninas con un éxito relativo.

El origen de la lengua era esencialmente nominal y frecuentemente onomatopéyica porque contenía palabras que designaban las cosas que se encontraban en la naturaleza y formaban parte del hábitat del indígena, o que imitaban fonéticamente los ruidos naturales. Era y es considerada una lengua musical y poética, de un rico vocabulario. El nombre “guaraní” significaba en dicho idioma “guerrero”, sin embargo, ellos mismos se autodenominaban *Avá*, que significa “hombre” o incluso “pueblo” o “ser humano” y, de esta manera, se identificaban frente al resto que no eran guaraníes. El término “guaraní” parece ser que les fue dado por los españoles al escuchar los gritos de guerra de este grupo: *guará-ny*, que significaba “combatir-los”.

La palabra tenía un gran valor entre el pueblo guaraní (y de hecho sigue teniéndola como podemos ver a través de los trabajos de Cadogan, Nimuendajú y Melià²⁴⁵), de ahí que sus líderes políticos y espirituales debieran poseer como característica principal el ser grandes oradores. Por este mismo motivo, cuando la Compañía de Jesús llegó a este territorio, fueron bien recibidos e incluso escuchados ante la elocuencia y los discursos que realizaban los ignacianos.

Por esta importancia que los grupos guaraníes otorgaban y otorgan en la actualidad a la palabra, tenían un gran amor hacia su idioma y tuvo que pasar mucho tiempo hasta que pudo introducirse el castellano entre los indígenas en este caso, en las misiones. Esta actitud fue captada rápidamente por los misioneros, quienes en las reducciones mantuvieron como única lengua hablada y escrita el guaraní. Tenía los caracteres de una lengua cuasi-oficial, a pesar de haber perdido la autonomía que le daba el modo de ser

latinoamericanas, a las culturas indígenas bajo el término “patriarcado ancestral”, donde sí que existía, por ejemplo, una filiación por descendencia patrilineal, pero en la práctica mucho menos fuerte que en el mundo occidental, ya que se asentaba en una equidad entre hombres y mujeres que impedía la dominación exclusivamente masculina.

²⁴⁵ CADOGAN, León, MELIÀ, Bartomeu, GAUTO, Vicente y MEDINA, Alberto, *Ywyrá Ñe'ery...*; MELIÀ, Bartomeu, “Conquistar la lengua guaraní”, *El guaraní conquistado y reducido...*, pp. 249-259; UNKEL, Curt Nimuendajú, *Los mitos de creación...*

tradicional, con sus discursos políticos, religiosos y hasta coloquiales, sustentados ahora en otra cultura al ser reducida, igualmente que sus pobladores, a formas coloniales²⁴⁶.

Según Pierre Clastres, el vínculo entre el ser humano y el lenguaje parece subsistir únicamente en la sociedad primitiva. Para estos grupos, como el guaraní, el lenguaje no era un simple instrumento, sino que los humanos podían caminar con él; sin embargo “el Occidente moderno pierde el sentido de su valor por el exceso de uso a que le somete”. Entre los “civilizados” el lenguaje se hace exterior, mientras que en las culturas primitivas, “más preocupadas de celebrar el lenguaje que de servirse de él, supieron mantener con el lenguaje esa relación interior que ya es, en sí misma, un poema natural en que se fundamenta el valor de las palabras”²⁴⁷.

Lo que podemos denominar “religión” entre el grupo guaraní estaba y está basada en la “palabra” que, sobre todo, posee una esencia espiritual. A través de la palabra se explica cómo se trama la vida para el pueblo guaraní y cómo imaginaban lo trascendental. Las experiencias de la vida eran experiencias de palabra; la divinidad era palabra²⁴⁸.

En la documentación colonial el arte de la palabra es registrada como condición obligatoria para poder ejercer el liderazgo. Los misioneros se dieron cuenta e hicieron del aprendizaje del idioma indígena su primera tarea. Con todo, los jesuitas no llegaron a entenderlo como ejemplo ritual y fuente de inspiración. Donde los padres se acercaron al valor de esa palabra es al notar el lugar de la música, del canto y de la danza en la sociedad guaraní. El P. Ruiz de Montoya incluso clasificó sus cantares, catalogó sus instrumentos y describió que, mediante ellos, el pueblo se rebelaba y afirmaba su identidad frente a los invasores. Asimismo, fue el uso de la palabra, y por tanto de la oratoria característica de los misioneros, lo que les hizo triunfar.

Para el grupo guaraní no solo bastaba con hablar bien y que la palabra fuera práctica, no encerrada en aforismos, sino que lo que se dijera debía tener su correspondencia con los actos. Como consecuencia lógica, juzgaron el cristianismo guiándose no por las enseñanzas dadas, sino por la actitud de los padres jesuitas; cuando no era así, como ocurrió con el clero secular y los españoles durante la vigencia de la encomienda, se oponían a la reducción diciendo “Vosotros enseñáis tales doctrinas; pero

²⁴⁶ MELIÀ, Bartomeu, “La entrada del castellano en el guaraní del Paraguay”, *El guaraní conquistado y reducido...*, p. 242.

²⁴⁷ CLASTRES, Pierre, *Los marxistas y su antropología*, 1978, p. 88.

²⁴⁸ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 56.

vuestros actos indican todo lo contrario; por tanto nuestra religión es mejor que la vuestra”, o también “Según la doctrina que enseñan, el cristianismo es muy bueno; según lo que los cristianos hacen, el cristianismo no vale nuestra religión”, en referencia a cómo trataban a la población indígena los encomenderos.

Las mujeres y los hombres que ejercían de líderes religiosos eran identificados como dueñas y amos de la palabra y las danzas, ya que a través de ellas proclamaban sus profecías cataclísmicas o convocaban a sus grupos para ir a buscar nuevos lugares²⁴⁹.

La palabra siempre tenía un sentido espiritual: en los embarazos, en la ceremonia de nominación del recién nacido, así como durante enfermedades y enemistades. En este sentido, los momentos de crisis, grupales o individuales, se explicaban como un alejamiento de las personas de lo que se denominaba su “palabra divinizadora”. Cuando la palabra ya no tenía lugar ni base el individuo moría y se convertía en una palabra que ya no era, en un ser que ya no existía. Por este motivo, se evitaba hablar de esa persona fallecida, sus pertenencias eran destruidas y la casa donde había muerto se abandonaba.

La palabra era para ser vista y oída. Se manifestaba especialmente en los mitos, que estaban considerados la experiencia más originaria de la realidad. Éstos aparecían en rezos, himnos y relatos aprendidos de sus líderes espirituales que en el pasado pudieron haber participado mística y excepcionalmente de la palabra en un momento de contemplación. De esta manera, el “decir” como vínculo entre lo humano y lo divino no rechazaba facultades como el “ver” y el “soñar” del ámbito de las experiencias espirituales.

“Oír” y “ver” eran, para la población guaraní, dos formas diferentes de poder percibir la palabra. Creían que todas las personas eran portadoras, en mayor o menor medida, de las cualidades para llegar a convertirse en líderes espirituales. La mayoría desarrollaba sus facultades en el ámbito del oír (*ohendúva*); otras pocas personas eran sometidas a ejercicios espirituales que les ayudaban a desarrollarse de tal manera en la palabra que podían, incluso, llegar al punto de contemplarla (*ohecháva*). Ambas experiencias de “oír” y “ver” la palabra divina podían ser posibles porque el fundamento del lenguaje humano era la propia sustancia de la divinidad²⁵⁰.

²⁴⁹ *Ibidem*, “La buena palabra...”, p. 133.

²⁵⁰ *Ibidem*, *Teología...*, pp. 57-60 y 61.

3.5. Lloran y danzan las mujeres: ritos femeninos guaraníes

Como venimos repitiendo a lo largo de esta primera parte de la investigación, las mujeres guaraníes participaban en el grupo en varios ritos y ceremonias importantes para la comunidad anteriormente a la llegada de la Compañía de Jesús y la implantación de las reducciones. Además de las prácticas comunitarias, también existían rituales exclusivamente femeninos que, tras la llegada de los misioneros, fueron eliminados de raíz y, en otras ocasiones, se mantuvieron, ya que las guaraníes se encargaron de otorgar nuevos significados a ciertos elementos católicos para acercarlos al denominado “modo de ser guaraní” dentro del ámbito misional.

3.5.1. El saludo lloroso

La amabilidad y el buen recibimiento dispensado tanto a los conquistadores y colonizadores como especialmente a los misioneros, puede explicarse por las normas de hospitalidad indígena, la curiosidad que surgía entre el pueblo guaraní ante su llegada y por la simpatía que se establecía con “esos hombres amables y desarmados que sabían acariciar a niños y viejos”²⁵¹.

Dentro de los saludos y recibimientos que realizaban a los recién llegados se encontraba el denominado “saludo lloroso” o “lacrimoso” realizado por las mujeres. El jesuita portugués Fernão Cardim, en 1580, refirió esta práctica femenina de la siguiente manera: “Y allí cuentan, en prosas trovadas, cuantas cosas sucedieron, durante el tiempo en que no vieron, bien como también cosas que imaginan, problemas que el huésped haya podido pasar por el camino y todo aquello que pueda provocar lástima y lloro”. Más adelante agregaba: “Lloran tantas lágrimas a los pies (del huésped), que ésas se deslizan en hilo, como si se les muriese el marido; y juntamente dicen en trova, de repente, todos los problemas que en el camino pudiera padecer tal huésped, y los que ellas también padecieran en su ausencia”²⁵².

El misionero Antonio Ruiz de Montoya en su *Conquista Espiritual* fue quien describió más detalladamente la hospitalidad indígena, al mencionar la práctica de “salutación lacrimosa” destinada a aquellos que retornaban de viaje y a los huéspedes:

²⁵¹ MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido...*, p. 178.

²⁵² CARDIM, Fernão, *Tratados da terra e gente do Brasil*, Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, São Paulo, Coma Ed. Nacional, 1939, pp. 172 y 309.

“Reciben a los huéspedes, o a los que vuelven de viaje, con un formado llanto en voces: a esta forma. En entrando el huésped en la casa se sienta, y junto a él el que le recibe, salen luego las mujeres, y rodeando al huésped, sin haberse hablado palabra, levantan ellas un formado alarido, cuentan en este llanto los deudos del que viene, sus muertes, sus hazañas, y hechos que viviendo hicieron, la fortuna buena, o mala que le corrió: los varones cubren el rostro con la mano, mostrando tristeza, y llorando juntamente, con palabras bajas van aplaudiendo a las endechas que las mujeres llorando dicen; y mientras más principal es la persona, mayor es el llanto, y los alaridos, que parece por toda la vecindad, que algún muy querido de aquella casa ha muerto, enjúganse las lágrimas, cesan los gritos, y entonces se dan la bienvenida; y es desdichado el que así no es recibido”²⁵³.



Recepción de un visitante con el saludo lacrimoso de un indígena Tupinambá (Thevet), en GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, p. 278.

El saludo lacrimoso podía realizarse en dos momentos determinados, poseyendo cada uno de ellos una significación específica: por un lado, consistía en la práctica de recibir a los visitantes que llegaban al pueblo, fueran conocidos o no, explicándole las mujeres los sucesos que habían ocurrido en la aldea. El recibimiento consistía en la entrada de un grupo de mujeres con el pelo suelto y alborotado, llorando fuertemente y hablando de forma entrecortada de las virtudes del visitante, preguntando de dónde venía, o cómo le

²⁵³ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XI “Modo que tuvimos para quitar estos abusos, y predicar la Fe”, p. 14v.

fue en su viaje. Mientras se desarrollaba el saludo lloroso, el huésped debía permanecer en una hamaca y, mientras las mujeres lo rodeaban y tocaban, debía llorar o al menos suspirar profundamente, cubriéndose el rostro como hacían el resto de hombres del *tapy-guazú* (vivienda). Finalizado el llanto, al visitante se le ofrecía algo de comer y *ka'u'ý* preparado por las mujeres²⁵⁴. La importancia que tuviera la persona que llegaba hacía que el llanto ritualizado fuese mayor o menor.

Por otro lado, este rito se llevaba a cabo como un homenaje a los difuntos de la comunidad, relatando su muerte al grupo o a los visitantes. En este caso, la importancia del canto femenino en la sociedad indígena recae en su significado, donde la mujer guaraní hacía y era memoria. Mediante estos llantos se revivía, a través de las mujeres de la comunidad, el recuerdo de un tiempo de ausencias, donde se cantaban las hazañas, los hechos y la buena o mala fortuna que les correspondió a los difuntos o a los deudos del visitante.

Estos cantos narraban no sólo las gestas de los antepasados, sino que también imitaban pájaros y serpientes, incitaban a la lucha, alababan árboles y relataban mitos, como el reencuentro con los abuelos y el diluvio universal²⁵⁵.

El grito, el canto, el alarido femenino, encerraba una significación social y religiosa, además de la personal, determinante en el papel nada pasivo de la mujer indígena en las prácticas rituales, ya que ellas eran las portadoras de la historia del pueblo y mediante su voz daban vida a la memoria grupal²⁵⁶.

La cultura guaraní era ágrafa, no poseía escritura, por lo que sus pautas de convivencia, la historia de la comunidad, las tradiciones y sus leyes, se transmitían de forma oral, poseyendo un papel destacado las mujeres como guardianas de la cultura y la palabra indígena. A pesar del silencio en el que estuvieron sumidas durante el periodo misional, las mujeres fueron capaces de conservar viva la oralidad entre su descendencia y, por ese motivo entre otros, se pudo mantener hasta la actualidad la lengua guaraní, entre otras costumbres ancestrales.

²⁵⁴ GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, p. 263.

²⁵⁵ METRAUX, Alfred, *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribus tupi guaranis*, São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, p. 169.

²⁵⁶ PIOLI, Alicia Juliana, “La mujer indígena en la Conquista Espiritual del padre Antonio Ruiz de Montoya: ensayo de etnohistoria”, en MELIÀ, Bartomeu, *Historia inacabada, futuro incierto*, Asunción, 2002, pp. 56-57.

3.5.2. Duelos y lamentos fúnebres

Con el saludo lacrimoso, y precisamente por la vinculación que las mujeres poseían con la muerte, existieron otras prácticas rituales femeninas que unían a las guaraníes con el recuerdo de los antepasados y la vida post-mortem, añadiéndose a los enterramientos un factor emocional en torno a la muerte que puede observarse en actitudes ambivalentes de miedo y horror. Es el caso de las expresiones de dolor de las mujeres cuando fallecía algún familiar. El P. Montoya nos describe innumerables manifestaciones de sensibilidad guaraní, aunque caracterizándolas como expresiones excesivamente espontáneas, tales como las de dolor y pesar de las guaraníes por la muerte de sus maridos. Existían así las mortificaciones, concretamente a la muerte del hombre, entregándose las esposas a actos de desesperación:

“Siempre que alguno muere, y especialmente cuando es noble, los gritos de las mujeres resuenan en todas partes, despidiendo á intervalos horribles alaridos; se arrojan de sitios elevados, mesan sus cabellos, hieren su frente, abrazan el cadáver, le hablan, abren sus manos, ponen al lado grandes ollas, y juzgando que las almas descienden á la tumba juntamente con los cuerpos, cubren la boca de éstos con vasijas cóncavas, no sea que aquéllas se ahoguen, como si esto lo hubieran aprendido de los antiguos, quienes deseaban á sus difuntos que la tierra les fuese ligera”²⁵⁷.

Sobre estas prácticas, el misionero Ruiz de Montoya agregaba que: “[...] aunque llorar sus difuntos es común en todos, [...], aquí añadían desnudarse una mujer, y arrebatando un arco, y saetas salía a las calles a tirarlas al sol, seña de la seña que tienen con la muerte, a quien con el deseo intentan matarla, procuraron evitar los padres estas deshonestas acciones, y no era posible”²⁵⁸. El luto era entendido como “un medio para regularizar la vivencia emocional por la muerte de alguien y restablecer el equilibrio psíquico en la comunidad”²⁵⁹, durando entre uno y seis meses según la relación que se tuviera con el fallecido. Las mujeres se cortaban el cabello al día siguiente de la muerte del pariente, se pintaban el cuerpo de negro y debían observar abstinencia sexual en el caso de haber fallecido el marido. Todos los días iban a la tumba para realizar los rituales de

²⁵⁷ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. II, cap. VII “Costumbres de los Guaraníes”.

²⁵⁸ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. LXVII “Reducción de la Natividad de nuestra Señora”, p. 83v.

²⁵⁹ SUSNIK, Branislava, *Guerra...*, p. 103.

lamentaciones, reincorporándose a la vida cotidiana una vez había vuelto a crecer el pelo y le cubría los ojos, pintándose finalmente de rojo el rostro para mostrar que se había acabado el luto²⁶⁰.

3.5.3. Danzas femeninas e instrumentos musicales

Junto al canto, las danzas rituales fueron uno de los elementos más característicos de la sociedad guaraní. Muchas de ellas eran llevadas a cabo por las mujeres de la comunidad en los banquetes, donde no sólo se juntaba el pueblo, sino que podía también reunir a otras comunidades vecinas con las que se tenía amistad, siendo elementos claves al marcar el ritmo de las relaciones intergrupales²⁶¹. A través de las celebraciones se generaba conciencia de grupo, se sellaban alianzas y, sobre todo las mujeres, poseían un papel principal en este contexto al elaborar la bebida guaraní: el *ka'u'y*.

Fueron objeto de fiestas ritualizadas las grandes etapas de la vida guaraní: la entrada en la edad adulta (ritos de iniciación), los enlaces, los nacimientos, la imposición del nombre a la criatura recién nacida, las primeras cosechas y el paso de transición de la vida a la muerte, poseyendo todas estas celebraciones comunitarias e intergrupales un marcado carácter simbólico. Igualmente, se realizaban ceremonias antes de participar en una guerra, en los rituales antropofágicos y, especialmente, todos los pueblos celebraban de forma anual la fiesta del maíz, ya que determina el ciclo agrícola, sus actividades, el trabajo, las relaciones sociales y el calendario de sus fiestas²⁶².

Es llamativo que, a lo largo de la documentación jesuita, no suelen aparecer referencias a las danzas rituales y a la tradición guaraní, como sí ocurre con ocasión de la poligamia y “otros vicios”. Como explica el P. Melià, parece que el mayor obstáculo a la conversión fue de orden moral y no tanto de orden estrictamente religioso²⁶³. Sin embargo, como puede apreciarse a lo largo de la documentación analizada y los estudios realizados sobre parcialidades guaraníes actuales²⁶⁴, el pueblo guaraní encontraba en la danza ritual una expresión privilegiada de su ser. Además, en las fuentes coloniales y misioneras puede observarse que a través de la danza se realizaba la resistencia hacia la nueva cultura de

²⁶⁰ GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, pp. 115 y 152.

²⁶¹ PERUSSET, Macarena y ROSSO, Cintia, “Guerra, canibalismo...”, pp. 68-69.

²⁶² MELIÀ, Bartomeu, “La comprensión guaraní...”, p. 113.

²⁶³ *Ibidem*, *El guaraní conquistado...*, p. 114.

²⁶⁴ UNKEL, Curt Nimuendajú, *Los mitos...*

reducción a pueblos, al mismo tiempo que afirmaban su propia identidad. En muchas de estas danzas, tanto de hombres como de mujeres, se cantaban amenazas destructivas por parte de la naturaleza con motivo de la llegada de las invasiones coloniales que pretendían destruir la identidad guaraní.

A pesar de bailar junto con los hombres, también existieron danzas femeninas, generalmente, con motivo de las ceremonias fúnebres. Para esta serie de bailes usaban la *takuara*, el bastón de ritmo de las mujeres e insignia de la feminidad que, en el caso de otros bailes comunitarios, junto a la *mbaraka* de los hombres, era imprescindible para estas ceremonias. Las manifestaciones religiosas, espirituales y sociales expresaban lo que consideraban “el modo de ser guaraní” y por lo tanto poseían gran importancia en el grupo.

Mediante la música y los bailes, las guaraníes realizaban plegarias, cantaban, relataban historias de sus antepasados, se lamentaban, se divertían o incluso, se defendían mediante ellas ante los espíritus, teniendo para cada momento un tipo de canto y ritual.

Asimismo, los dos instrumentos musicales que poseían una importancia significativa para el complejo cultural tupí y guaraní fueron la *takua*, *takuara* o *takuapu* (usada por las mujeres), fabricada de bambú, y la *mbaraka*

(utilizada por los hombres)²⁶⁵, hecha de calabaza y en cuyo interior colocaban granos secos o piedras pequeñas para hacerla sonar. Es también posible que usaran algún tipo de flauta de caña, pero debió de ser bastante simple a juzgar por la impresión que les causaba escuchar las flautas tocadas por los misioneros. Además, poseyeron también varios tambores, realizados con troncos de árboles, ahuecados y con aberturas especiales.

Generalmente se ha pensado que la música indígena, tanto la del periodo precolombino como la de los grupos actuales, es interpretada con escasos instrumentos, repetitiva y sin poseer la armonía occidental, pareciendo que cantan siempre la misma



Tambores, *mbaraka* y *takuara*, en GONZÁLEZ TORRES, D., *Cultura...*, p. 274-275.

²⁶⁵ MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, p. 112.

canción, pero no es así. De forma general, podemos decir que las músicas guerreras, estridentes y fuertes, eran tocadas y cantadas por los hombres, mientras que las mujeres entonaban las tristes, con voces desgarradas y lamentos continuos, para recibir huéspedes o llorar a los difuntos. Los cantos para prevenir males o curar enfermedades se realizaban igualmente en voz baja²⁶⁶.

Otro momento de baile femenino se realizaba durante la siembra (*ñemity*), cuando comenzaba la lluvia, que se iniciaba con rituales, cantos y danzas. En algunos grupos, danzantes con máscaras de madera que representaban a los antepasados, bailaban para asegurar la fertilidad de la tierra y una buena cosecha. Al terminar, con la *takuara* ritual, las mujeres sembraban abriendo hoyos y trazando surcos donde insertaban las semillas, o las ramas en el caso de la mandioca²⁶⁷, simbolizando el bastón de mando femenino, en este caso, la fertilidad.

Para Marta Vanaya la *takuara* estuvo originariamente vinculada e identificada con el palo con el que cavaban y hacían la siembra, tanto en el momento en el que la comunidad guaraní era recolectora como cuando pasaron al estadio de agricultores. Por este motivo, según Vanaya, era natural que en ese momento transitorio hacia la etapa de agricultura, el instrumento técnico femenino que propició el cambio fuera reverenciado y ritualizado de diferentes maneras, puesto que representaba la importancia de la nueva actividad económica para el grupo. Si tenemos además en cuenta que no poseían ni hachas de madera ni instrumentos de metal, no es de extrañar la gran consideración que obtuvo el instrumento de las mujeres entre ellos.

Sin embargo, hay que decir que posteriormente, e incluso en la actualidad, el emblema de poder entre la cultura guaraní es el instrumento que portaba el hombre, la *mbaraka*, por lo que hace suponer que hubo un momento en la historia de la religión del grupo donde se pasó de una espiritualidad basada en la figura femenina hacia otra que se centró en la masculina. Vanaya cree que este pasó se dio con el mito de los Gemelos, los héroes culturales guaraníes, que como hemos tenido ocasión de ver, marcan la mitología guaraní y dan paso a un nuevo ciclo narrativo. También el proceso colonial y el sistema misionero magnificaron este cambio, especialmente, en el caso de dar a los varones el bastón de alcalde como símbolo de poder²⁶⁸.

²⁶⁶ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 289.

²⁶⁷ GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana...*, p. 29.

²⁶⁸ VANAYA, Marta, *Mitos y leyendas...*, p. 133.

Fueron tres los tipos de canto-danza conocidos en la tradición guaraní: el *porahéi*, que requería el acompañamiento tanto de la *mbaraka* como del *takuapu* para marcar el ritmo de la danza, y que podía ser comunitario o doméstico; el *kotyú*, que una temática más lírico-erótica, aunque no por eso perdía relación con la fiesta religiosa; y finalmente el *guahu*, una práctica de endecha en la muerte de un familiar, cantado y entonado exclusivamente por las mujeres. Este último llanto, en concreto, no fue “desterrado” de la vida misionera, como se observa en las palabras del P. Peramás, de donde se puede decir que las guaraníes mantuvieron la práctica de los llantos fúnebres durante el periodo reduccional a pesar de las restricciones de los misioneros:

“Por fin, estando el sacerdote revestido con su capa y recitando las preces, se ponía el cuerpo en el sepulcro abierto y se le echaba encima la tierra; entonces las mujeres irrumpían en llanto (que los guaraníes llama *guahu*) -pues hasta entonces habían permanecido en silencio-, y entre llantos hacían las alabanzas del difunto y recordaban las cosas que había hecho por el pueblo y lo que hubiera hecho si siguiera con vida”²⁶⁹.

En cuanto a las mujeres en general y sus danzas en particular, los misioneros decían que eran:

“[...] desvergonzadas. Borrachas, la cara horriblemente pintada, bailan unas danzas verdaderamente abominables. Al reprenderlas después nuestros Padres por estos abusos, contestan con atrevimiento: Cállate, Padre, tú también harás pronto lo mismo que nosotros. Dicen además, que se marchen los Padres a buena hora, cuando no quieren conformarse con nuestras costumbres. Nosotros nunca dejaremos estas costumbres y viviremos como hemos aprendido de nuestros antepasados. Tenemos que multiplicar nuestra raza teniendo muchas mujeres. Así hablan ellos, y en estos principios se apoyan las mujeres de aquí, para cohonestar su criminalidad, así que la más desvergonzada entre ellas, la más disoluta y perdida, es entre ellas la reina”²⁷⁰.

En el Primer Concilio del Río de la Plata, celebrado en Asunción en 1603, se establecieron las metas a ser alcanzadas por los misioneros, las orientaciones y los medios a ser empleados en las misiones. Debemos destacar en concreto la 6ª Constitución: “Que se

²⁶⁹ PERAMÁS, Josep M., *Platón...*, pp. 196-197.

²⁷⁰ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas... 1637-1639*, f. 86.

quiten las borracheras y supersticiones de los indios, y particularmente tengan de quitar los llantos y ritos supersticiosos que tienen en las muertes de los indios”²⁷¹.

Fue así que se intentaron excluir todas las prácticas espirituales y las muestras de sensibilidad femeninas como ocurrió con las ceremonias fúnebres, donde los jesuitas consiguieron eliminar uno de sus principales componentes, la danza. En primer lugar, porque era llevada a cabo por mujeres y, en segundo lugar, porque no fue comprendida y las juzgaban “abominables” seguramente al observar cuerpos femeninos desnudos en danza²⁷².

3.5.4. Las guardianas del fuego

Vinculado con estas prácticas, destacamos la relación que las guaraníes mantenían, y de hecho siguen manteniendo, con el fuego. Junto a las llamas, la luz y el fuego, siempre aparece mencionada la mujer guaraní, tanto en los relatos de los misioneros, como en su propia mitología, incluso en la de los grupos actuales. Según León Cadogan, en *Ayvu Rapyta*, el fuego provenía de “Nuestro Padre”, pero la mujer era quien se encargaba de mantenerlo sin que se apagara, incluso ellas iban a recoger la leña para prenderlo; por este motivo, podemos considerar que quien cumplía el papel sagrado era la mujer como guardiana del mismo²⁷³.

Respecto a las referencias misioneras, en el *Tesoro* de Montoya aparece la palabra *tataipi*²⁷⁴, que significa “fogón”. Junto a este fuego doméstico suelen aparecer las guaraníes en los relatos de los jesuitas e incluso, esta imagen se refleja en actuales grupos como lo observaron el padre Bartomeu Melià y León Cadogan entre los Mbyá.

La función de las mujeres de estar junto al fuego no solamente se encontraba relacionada con las tareas domésticas, sino que poseía un sentido espiritual. El lugar más importante de la vivienda era el fuego, el *tataipi*²⁷⁵ (fogón, fuego doméstico). A su alrededor y en torno a las mujeres se reunía la comunidad, constituyendo de esta manera el mundo guaraní puesto que estaba considerado el lugar de asentamiento de la palabra. Junto

²⁷¹ MATEOS, Francisco S. J., “El Primer Concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)”, *Misionología Hispánica*, año 26, n° 78, Madrid, 1969, p. 353.

²⁷² VITAR, Beatriz, “Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII)”, en *Memoria Americana*, n° 12, 2004, pp. 63-64.

²⁷³ CADOGAN, León, MELIÀ, Bartomeu, GAUTO, Vicente y MEDINA, Alberto, *Ywyra Ñe’ery...*, p. 113.

²⁷⁴ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 357.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 357.

a él, se realizaban la comunicación y el intercambio entre las generaciones en forma de relatos y voces, significando esta práctica por un lado una invitación dirigida a la gran familia para reunirse alrededor del fuego y escuchar la palabra y, por otro, era una plegaria destinada a que la palabra guaraní no perdiera su virtud salvadora entre las siguientes generaciones²⁷⁶.

También en la *Conquista Espiritual* de Ruiz de Montoya aparece con frecuencia esta imagen de la mujer como dueña de la luz. En uno de sus relatos, habla de una sacerdotisa que “tenía unos vasos grandes en que ponía brasas para mitigar la humedad, y frío de aquel monte”²⁷⁷; esta misma sacerdotisa “Instaba a que se destruyesen los pueblos de cristianos, ofreciendo ella quitarles la luz en el conflicto; quedando los suyos en luz clara: y de aquestas boberías cada cual decía ciento”²⁷⁸.

Al introducimos en los relatos misioneros, encontramos de forma recurrente la consideración de las voces femeninas para el grupo guaraní, observando una estrecha vinculación, captada por los propios jesuitas, entre las mujeres y la luz, unidas de forma constante a las llamas²⁷⁹. La mayor parte del tiempo, las guaraníes se encontraban alrededor del fuego: se encargaban de mantenerlo encendido, de cocinar en él para alimentar al pueblo y de reunir en torno al mismo a la comunidad para dar voz a la memoria colectiva a través de los relatos de la historia del grupo y narraciones sobre los hechos de sus antepasados. Es decir, la palabra femenina tomaba asiento alrededor del fuego; junto al mismo encontraban su fulgor, lugar donde encendían las brasas y se mantenía la llama.

Podemos llegar a intuir que madres y abuelas guaraníes manejaban y usaban el vocabulario para generar conciencia de grupo y generar cohesión social alrededor del fuego. Este constituye un fenómeno que puede ser analizado no sólo durante la época prehispánica y la conquista (al ser ellas las que transmitían el idioma a su descendencia, incluso mestiza), sino que debe precisarse que, tras la expulsión de la Compañía, las mujeres fueron las que mantuvieron vivo el guaraní hasta la actualidad.

²⁷⁶ LUSTIG, Wolf, “Literatura paraguaya en guaraní”, *América sin nombre*, nº 4, 2004, p. 59.

²⁷⁷ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXX “Entrada que hicimos a la Provincia del Tayaoba”, p. 40.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 92.

²⁷⁹ *Ibidem*.

Por estos motivos, los misioneros, una vez que llegaron y observaron la importancia de las voces femeninas, conscientes de su papel como protectoras del lenguaje y el valor que adquiriría el fuego, decidieron de forma tajante enmudecerlas (salvo en los casos donde ejercían de visionarias para beneficio misionero), como consecuencia de la ideología católica patriarcal y europeísta del momento, donde no se aceptaba que las mujeres hablaran sobre temas que afectaban a la sociedad circundante por su condición de “sexo débil”. Además, durante el periodo misional, también los jesuitas vieron esta vinculación como un indicio más de la estrecha relación que unía a las mujeres con el infierno y el demonio, haciendo en definitiva que desaparecieran estas prácticas femeninas, así como sus significados. En este sentido, podemos decir que el lugar de asentamiento de la palabra, con motivo de la instalación de la Compañía de Jesús en tierras guaraníes, pasó a ser el púlpito.

3.6. Educación e integración en la comunidad

De acuerdo con el padre Bartomeu Melià, se podrían considerar tres etapas en el proceso educativo del pueblo guaraní²⁸⁰: la primera sería la socialización, asimilando al individuo dentro de las normas de la vida grupal; la segunda, la ritualización, que se da en el momento en que la persona es integrada dentro de un orden simbólico y religioso más concreto y específico. Estas dos fases se alimentan de la costumbre, al mismo tiempo que mantienen y afianzan la tradición. La tercera etapa sería la historización, donde la persona asume innovaciones que le van a permitir en un futuro llevar a cabo su propia autorrealización y, en ocasiones, al ejercicio de funciones específicas únicas y singulares dentro de la comunidad.

Este último periodo, la historización, estaba relacionado con las futuras funciones que tanto hombres como mujeres adultos debían llevar a cabo, entre otras, el poder proporcionar sus conocimientos al resto de la comunidad. Especialmente si se iba a llevar

²⁸⁰ MELIÀ, Bartomeu, *Educación indígena...*, pp. 14-15. Las referencias que aparecen en esta obra suelen remitir y definir la cultura guaraní de los grupos actuales en territorio paraguayo. Sin embargo, como el mismo P. Melià ha comentado en numerosas ocasiones, muchas de las características y de la vida cotidiana de los guaraníes de hoy día pueden aplicarse perfectamente a los denominados “guaraníes históricos” como han venido a confirmarlo los numerosos estudios de antropólogos e historiadores durante el siglo XX, MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg y GRÜNBERG, Friedl, *Paĩ-Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*, Asunción, CEADUC/CEPAG, 2008 (2ª ed.).

una vida vinculada al mundo religioso y espiritual, debían conocer la historia del grupo, los ritos, así como guardar las costumbres del pueblo, una cualidad básica que, en el caso de las mujeres, poseía un valor fundamental al haber sido consideradas no sólo guardianas de las tradiciones, sino también de la palabra; por este motivo, eran ellas quienes generaban la conciencia grupal como ya hemos tenido ocasión de ver anteriormente.

La originalidad de la educación indígena radicaba en la característica de aprender jugando, considerando el juego como el elemento más importante; a través de él aprendían a trabajar y en el futuro irían a trabajar jugando. Así, los juguetes dependían del sexo: cestos en miniatura para colgar de la cabeza de las niñas que debían ir con sus madres a buscar mandioca a las chacras, y pequeños arcos y flechas para los niños²⁸¹.

La transición a la adolescencia, al igual que en la mayoría de culturas amerindias, estaba marcada por rituales específicos. En la guaraní, cuando las muchachas habían tenido la primera menstruación y los muchachos cumplían los doce años, pasaban a formar parte de la comunidad tribal. Antes de formalizarse esta integración, debían pasar por los ritos de iniciación o transición, individual en el caso de las mujeres y grupal para los hombres que, en este último caso, consistía en la entrega principalmente del *tembetá* que atravesaba el labio inferior²⁸².

La iniciación de las muchachas, al igual que la de los jóvenes, tenía sus tiempos y periodo de aprendizaje hasta el momento del rito de transición a la edad adulta. Hasta los doce o trece años era una niña (*mita kuña*), y cuando se producía su primera menstruación, generalmente a los catorce o quince años, la comunidad celebraba este hecho como un gran acontecimiento puesto que significaba la continuidad del pueblo. La ceremonia femenina era mucho más rigurosa que la de los hombres y tenía como finalidad ahuyentar graves peligros. Era privada e individual porque estaba vinculada a la primera menstruación que, al creer la sangre peligrosa, hacía que se encontrara rodeada de una verdadera red de

²⁸¹ *Ibidem*, p. 21.

²⁸² El *tembetá*, *tembetara*, *tembeitá*, o *barbote*, es un adorno labial usado por los individuos de muchos grupos indígenas; es un cuerpo introducido en un orificio practicado en el labio inferior, únicamente utilizado por los hombres. La perforación del labio se realizaba (y todavía se realiza en algunas parcialidades) en una ceremonia especial, con presencia de parientes y amigos, poco antes de la pubertad. Estaba hecho de madera, hueso o resina vegetal; las formas podían ser circular o en disco, ver GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, p. 264.

tabúes, quedando las muchachas completamente aisladas; sin embargo, el acto final era público, ya que su papel como procreadora era importante para toda la comunidad.

Podemos decir que el ritual de iniciación con la aparición de la primera menstruación poseía tres intenciones: en primer lugar, romper con la fuerza maligna que representaba la aparición de la primera sangre menstrual; segundo, mantener inmune a la joven del ataque de los espíritus perversos que pudieran intervenir en su futura vida sexual; y tercero, habilitarla como madre.

La niña era confinada en la casa mientras duraba la menstruación para que se encontrara apartada de los peligros que podían acecharla en esos momentos de su vida y, por este motivo, era colocada en una hamaca que se encontraba a cierta altura del suelo para evitar su contacto. Al lado, se encendía una pequeña hoguera. Las mujeres del grupo la visitaban y en esa “casa de menstruación” realizaban danzas y envolvían su cuerpo para protegerlo de influencias negativas. También se le practicaban incisiones en la espalda así como algunas escarificaciones, tomaba determinados remedios y mantenía una dieta basada en alimentos vegetales, fundamentándose por tanto esta reclusión en unas estrictas prohibiciones tanto alimenticias como de comportamiento.

Como la mujer cumplía la función de purificadora en varias ocasiones (rituales funerarios, ritos de antropofagia, etc.) y estaba en relación con lo sagrado al desarrollarse sus prácticas a través de un ritual, existía la necesidad de proteger la pureza femenina. Siguiendo esta lógica, las guaraníes debían protegerse de los hombres en varios momentos a lo largo de su vida, como en el caso de la primera menstruación. Su poder, en estrecha vinculación con la creación, hacía que en sus ciclos de vida y de fecundación siempre estuviera puesta en evidencia y expuesta al peligro de la impureza, de ahí la cantidad de tabúes y restricciones que la rodeaban durante este periodo²⁸³.

Estos días de encierro servían para enseñarle cuáles serían sus obligaciones, los ritos y las oraciones que debía utilizar para cada tarea. Durante este periodo les estaba prohibido preparar comidas y alzar objetos pesados, en el primer caso porque “contaminarían” los alimentos y en el segundo porque la sangre fluiría furiosamente, atrayendo a los entes nocivos. De hecho, gran parte de su futura salud, así como la de sus descendientes, dependía del cumplimiento de las reglas establecidas. Según Ruiz de Montoya a cargo de la niña se encontraba una mujer:

²⁸³ GODOY, Marilyn, *La conquista...*, pp. 98.

“[...] trabajadora, y recia, la cual la ejercita en trabajar en la casa en cosas de peso, trabajo, y cansancio, en que la ejercita muy bien. El fin de aquesto es, que se haga trabajadora”²⁸⁴. Según el P. Techo, la joven era entregada a “una mujer robusta, que la prueba de varias maneras; la obliga a privarse de comer carne hasta que los cabellos rapados le lleguen a las orejas; le es prohibido mirar a los hombres; ha de barrer la casa; ir por agua a paso acelerado sin separarse de la senda, machacar el maíz con la mano del mortero, no puede descansar un momento, y, en una palabra, se la obliga a cumplir los cargos propios de una madre de familia”²⁸⁵.

Evidentemente, el texto del misionero es desde un punto de vista de idoneidad católica de la mujer; en el mundo guaraní no poseía las significaciones que le otorga el jesuita. Realmente, eran los roles de la mujer dentro de la división de trabajo establecida en su organización social, al igual que el hombre poseía sus tareas; además, este ritual realizado por las jóvenes era en el momento de la menstruación donde se le enseñaba igualmente sus funciones religiosas femeninas, no se instruía a la niña en las simples tareas domésticas como apuntaba el religioso.

Junto a Montoya y el P. Techo, el padre Pedro Lozano, el antropólogo Alfred Métraux y el etnólogo Egon Schaden coinciden en la función de este rito: ahuyentar graves peligros. Por estos motivos, debía estar bajo su cargo una mujer iniciadora, siendo en este caso como en otros muchos una anciana quien encarnaba dicho rol, presente siempre en las ceremonias de iniciación o pasos de una vida a otra. En el periodo de recogimiento, las jóvenes recibían de las abuelas y madres todos los conocimientos relacionados con los cultivos, la cocina, cuidado de los hijos e hijas, el hilado, de la necesidad de complementarse con el hombre, así como sobre las cuestiones acordes a su sexo en lo referente a la religión y espiritualidad.

Cuando bajaba de la hamaca, se recluía en un rincón de la casa donde únicamente podía recibir a su familia. Durante todo el tiempo de custodia (entre diez y quince días), sólo salía para realizar sus necesidades, sin mirar a ningún hombre. Se le cortaba el pelo en forma circular o le rapaban, elaborando con los cabellos hilos de algodón que debía llevar en muñecas, piernas y tobillos hasta su unión con un joven. Una vez acababa la reclusión,

²⁸⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XII “Salida que hizo este Cacique de su pueblo, a consultar su mal intento con Roque Maracana, y lo que le sucedió”, p. 16v.

²⁸⁵ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. II, cap. VII “Costumbres de los guaraníes”.

la joven era lavada con una cocción de cedro, al igual que tras los partos²⁸⁶. En general, las guaraníes tenían escasa menstruación y aun así se intentaba hacerla disminuir. Respecto a la higiene femenina, la infusión de las hojas de *urukú* era usada por las mujeres para lavados vaginales y también como remedio eficaz para el control de inflamaciones producidas por hongos y bacterias.

Este periodo de reflexión y resguardo, las incisiones y el ayuno que realizaban, solía repetirse al segundo y hasta el tercer mes²⁸⁷. Superado el momento de transición, se celebraban una serie de ceremonias comunitarias con danzas, música y la bebida guaraní por excelencia, el *ka'u'y*²⁸⁸, pues se celebraba que la joven del pueblo estaba preparada para ser acompañada (casarse): se había convertido en *kuñata'i*²⁸⁹. El ya haber tenido la primera menstruación no significaba sin embargo que la joven fuera entregada de inmediato a un hombre para formar una nueva unidad doméstica; de hecho, la chica debía esperar a que le creciera el pelo, aproximadamente, un año.

En definitiva, los elementos característicos del sistema educacional de la cultura guaraní eran la transmisión del conocimiento y la participación general en la cultura. Al fundamentarse el grupo en la familia extensa, identificada generalmente con la comunidad misma, podemos llegar a decir que era el pueblo en su conjunto el que se encargaba del desarrollo vital de los niños y las niñas de la aldea. En el caso particular de las niñas, eran las ancianas, como depositarias de las tradiciones femeninas, quienes las instruían y educaban en la lengua, el ritual y las tareas reservadas a las mujeres. Únicamente el

²⁸⁶ El *Ygary* o cedro era, y de hecho continúa siendo, el árbol sagrado de los guaraníes. De él fluye la palabra sagrada como registró León Cadogan. Llamamos la atención sobre la vinculación, una vez más, entre la palabra y las mujeres, ya que precisamente a ellas se les lavaba, tanto en los partos como en los rituales de iniciación, con hojas de cedro.

²⁸⁷ GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura...*, pp. 144-145.

²⁸⁸ GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana...*, pp. 33- 34.

²⁸⁹ Para los Avá-Guaraní o Ñandeva actuales, la menstruación representa el ciclo de *Jasy* (la Luna), quien baja cuando está grande (luna llena) hasta que después de acostarse con las chicas comienza a venir de nuevo (cuarto creciente), por eso que cuando se baña *Jasy* ayudado por *Jasy Tata Guasu*, quien es creado por *Kuarahy*, quiere llover, ya que es luna nueva, de ahí el nombre de *Jasy Ra'y*, instalándose la fertilidad femenina, es decir ya puede procrear, en CENTURIÓN MERELES, Hugo, “Apuntes para el conocimiento de los Avá-Guaraní o Ñandeva”, en *Tessituras, Pelotas*, v. 2, n° 1, 2014, pp. 53-180. Para los Ava-kue-Chiripa, etnia de filiación guaraní, el origen de la menstruación es interpretado como sangre que fluye después de una relación sexual invisible con *Jasy*, la Luna, en *Ayyukue Rape (El camino de las almas). Etnografía Ava-kue-Chiripa y Tymaka-Chiriguano*, PERASSO, José A., Museo “Guido Boggiani”, Asunción, 1992.

principio de división sexual en el trabajo y por edad, conformaban las diferencias en la contribución al grupo²⁹⁰.

3.7. Los sueños reflejados en la realidad: el embarazo y la imposición del nombre

Para el grupo guaraní el embarazo era el resultado de un sueño; el nacimiento, era el momento en que la palabra se asentaba o procuraba para sí un lugar en el cuerpo de la nueva criatura. La palabra circulaba por el esqueleto humano; ella era justamente la que lo mantenía de pie, la que lo humanizaba²⁹¹. Una mujer sabía que estaba embarazada cuando “la palabra”, revelada a su marido en un sueño, se encarnaba en ella formando un nuevo ser²⁹². La gestación por tanto era algo más que un mero hecho biológico: el embarazo se producía cuando la madre y el padre se comunicaban en estas visiones. La concepción del ser humano era atribuida al sueño y éste generaba una palabra, siendo por tanto la persona que iba a nacer “una palabra soñada”²⁹³. Si además tenemos en cuenta que para la cultura guaraní dios era palabra, podemos decir que la mujer quedaba embarazada cuando la divinidad decidía asentarse en su vientre transformándose en una nueva palabra-alma.

Teniendo en cuenta esta creencia, el papel de la mujer guaraní como madre adquiriría dos significados: por un lado el que podríamos denominar “hogareño”, “doméstico”, y por otro, el ritual. Era ella quien daría asiento a un nuevo ser, a una nueva “palabra-alma”²⁹⁴, pero era algo más. Para el grupo guaraní el embarazo se producía porque la palabra divina se asentaba en el seno de una mujer.

Con la llegada de una vida se daba paso a uno de los ritos que ha sido común en numerosas culturas amerindias, es la llamada *couvade* o *covada*. Dentro de la estructura de la poligamia, hay evidencias de la preocupación del hombre cuando alguna de sus mujeres se hallaba embarazada. Ambos, padre y madre, debían abstenerse de realizar trabajos pesados, tenían que practicar ayunos y otra serie de ritos que solían durar desde el nacimiento hasta la caída del cordón umbilical. Esta práctica fue descrita por el padre Ruiz de Montoya de la siguiente manera: “El hombre, dando a luz cualquiera de sus mujeres,

²⁹⁰ MELIÀ, Bartomeu, *Educación indígena...*, p. 26.

²⁹¹ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 56.

²⁹² GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana...*, p. 35.

²⁹³ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 282.

²⁹⁴ PIOLI, Alicia J., “*La mujer indígena...*”, p. 57.

ayunaba con gran rigor por quince días. Lo hacía sin comer carne, y aunque la caza apareciera delante de él, no la mataba. Guardaba durante todo ese tiempo un aislamiento muy grande, porque de eso dependía la salud y los cuidados del niño”²⁹⁵.

En esta descripción podemos observar cómo el padre no toma el lugar de la parturienta, sino del hijo o hija que va a nacer, ya que el bebé suele considerarse como la reencarnación de un antepasado y, si los progenitores no realizaban este reposo, la criatura recién nacida podría ser objeto de represalias por parte de los espíritus de la caza y los árboles²⁹⁶.

Siguiendo a la escritora Marilyn Godoy, con esta práctica el hombre trata de compensar el poder social de la mujer desde un punto de vista ritual y material. Como una forma de afirmar su paternidad, intenta adquirir la “maternidad masculina” al querer apropiarse de la capacidad biológica femenina; en la *couvada*, el hombre imitaba los síntomas de contracción y dolor del parto, e incluso, tras el alumbramiento, también permanecía tumbado y reposando al igual que la mujer. Es evidente que la fecundidad y la maternidad eran una preocupación constante en estos grupos y se encontraban en el origen de la segregación de las actividades diarias, sin que el determinismo físico, como la fuerza del hombre, tuviera que ver con la distribución de roles en la sociedad²⁹⁷.

Estos ritos y prohibiciones en momentos que implicaban cierta peligrosidad, como ya hemos visto también durante la primera menstruación, hacían que la mujer se convirtiera en una pieza fundamental dentro de la comunidad, ya que mantenía la continuidad del grupo cumpliendo con su rol de procreadora. Esta importancia que poseía la mujer como portadora de vida y la preocupación por la futura persona que iba a nacer en la comunidad, también se hace evidente en la espiritualidad de los actuales guaraníes, concretamente, entre los Mbyá-guaraní, dando una serie de pautas a las mujeres: “Debemos mirar a nuestros semejantes haciendo caso omiso de sus defectos; únicamente así engendraremos hijos sanos. En esta forma aconseja a tu esposa en cuanto esté embarazada. – No te burles de tus semejantes; mírales con sencillez; recíbeles con hospitalidad, a fin de que nazca un hijo hermoso”²⁹⁸.

²⁹⁵ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XI “Modo que tuvimos para quitar estos abusos, y predicar la Fe”, p. 16.

²⁹⁶ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 28.

²⁹⁷ GODOY, Marilyn, *La conquista...*, p. 99.

²⁹⁸ CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta...*, cap. XII, p. 105.

Con este rito y las prescripciones que lo rodeaban, se esperaba un mayor y mejor contacto de ambos padres con su bebé, favorecer el encuentro con un nuevo ser y encontrarse preparados para su llegada sin distraerse en lo cotidiano. La interpretación de este rito está explicada por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*²⁹⁹, añadiéndole otro significado: el nacimiento en un poblado guaraní no tendría únicamente una visión o perspectiva religiosa-espiritual, sino que poseía una importancia especialmente socio-económica al implicar, en primer lugar, una boca nueva que alimentar, así como la llegada de brazos para el trabajo agrícola y la guerra en el caso de que fuera hombre³⁰⁰.

Sin embargo, a Lévi-Strauss se le escapa que si el recién nacido era una niña poseía un interés e importancia semejante, ya que a su papel de progenitora del grupo se unía el que poseyendo hijas se llevarían a cabo futuras alianzas con otros grupos y otros caciques en el momento de las uniones, una ampliación del grupo al ser un sistema matrilocal a donde llegarían más hombres y, por supuesto, también brazos para desarrollar la multitud de tareas asignadas a las mujeres.

El parto era natural y simple. Se llevaban a cabo ciertos rituales para evitar la acción de fuerzas maléficas y complicaciones para de esta manera prevenir daños o evitar que naciera la criatura con malformaciones. No se paría en las casas puesto que no podía haber aislamiento; por este motivo, se trasladaban a un monte más solitario, cercano a un arroyo o río. Para un buen alumbramiento, las mujeres usaban tres colmillos de *jakaré* (caimán del Paraguay) atados al muslo, y para ayudar a parir, se le daba a la parturienta hígado y hiel de anguila, disecados y reducidos a polvo. La madre se colocaba sobre una estera y era atendida por una partera, una mujer con experiencia y de mayor edad que le ayudaba con masajes en el vientre y posteriormente cortaba el cordón umbilical con un *ateré-kysé* (cuchilla de paja o tira de bambú)³⁰¹, desinfectando la parte cortada con cenizas de esa misma planta. Cuando caía la placenta se enterraba y, finalmente, la madre y el recién nacido se bañaban en una cocción de hojas de cedro³⁰².

Las niñas y los niños eran tratados con mucho cariño y mamaban hasta la edad de un año y medio. El destete era llevado a cabo con la ayuda de otras mujeres, manteniéndose a la madre lejos de la vista y el olfato de la criatura. De no ser posible, se le

²⁹⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, París, 1962.

³⁰⁰ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 83.

³⁰¹ *Ateré* aparece en el *Tesoro de la lengua guaraní* de Montoya como “trozo de palo”, p. 71.

³⁰² GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana...*, p. 36.

untaba el seno con sustancias amargas para que fuera repelido³⁰³. Por otra parte, algunos grupos tenían costumbre de matar a los gemelos³⁰⁴ y a los niños con malformaciones. Lo mismo sucedía, según el padre Paucke, si el grupo carecía de alimentos, si se preparaba para un viaje o si el padre sospechaba que el niño no era suyo.

En relación con las prácticas abortivas³⁰⁵, tanto en las crónicas de los misioneros jesuitas como en los detalles obtenidos de los relatos de los viajeros, aparecen las principales referencias al tema del aborto así como apartados destacados sobre la descripción de las costumbres indígenas, las relaciones sexuales, las uniones y el cuidado de los hijos.

Sabemos que el aborto se realizaba entre el grupo guaraní mediante medios físicos, fuertes presiones, masajes sobre el vientre y el uso de infusión de plantas abortivas. Pero realmente, ¿cuáles eran las razones que motivaban la interrupción del embarazo entre las mujeres guaraníes si estas prácticas conllevaban la sentencia de muerte para el grupo?

Sobre este tema, se destaca que los datos que se poseen provienen siempre de hombres occidentales que no tienen en cuenta la versión femenina y, por tanto, tampoco existen fuentes sobre lo que ellas pensaban. Al analizar el aborto guaraní vemos la visión negativa que se poseía sobre ellas, teniendo además en cuenta que la población femenina de los pueblos indígenas, cuando no es para criticarlas, prácticamente desaparecen de las crónicas y escasamente se hacen referencias sobre ellas y en especial, sobre las mujeres pertenecientes a los grupos considerados “dóciles”.

Una de las características principales de la cultura guaraní fue la práctica de la poligamia y el repudio a la mujer, siendo precisamente por estos motivos que la decisión de abortar por parte de las indígenas pudiera estar relacionada con la idea de intentar

³⁰³ CHAMORRO, Graciela, *Decir el cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní*, Diccionario etnográfico histórico del guaraní, tomo 1. Editorial Tiempo de Historia, Asunción, 2009, p. 291.

³⁰⁴ El haber nacido gemelos significaba la encarnación de un espíritu maligno y también por la idea de que dos hijos nacidos de una madre al mismo tiempo, no podían ser hijos de un mismo padre, algo que por otra parte estaba relacionado con la mitología guaraní y el mito de los Gemelos.

³⁰⁵ VITAR, Beatriz, “Prácticas abortivas entre las indígenas chaqueñas en el siglo XVII”, en *Etnohistoria*, Equipo NAYa (Noticias de Antropología y Arqueología), Buenos Aires, [en línea]. 1999, [consulta: 29 de febrero de 2016]. Disponible en: http://etnohistoria.equiponaya.com.ar/htm/05_articulo.htm.

mantener el vínculo con los maridos³⁰⁶. De la misma manera, los embarazos producidos con motivo de adulterio o relaciones sexuales anteriores al matrimonio, la existencia de hijos ilegítimos o si nacían mellizos, eran objeto de prácticas abortivas.

Igualmente, la vida agitada del grupo guaraní exigía un sacrificio a sus mujeres. Respecto al trabajo que desempeñaban en las aldeas, casi todos los testimonios destacan sus innumerables tareas; Félix de Azara es quien nos muestra que las mujeres indígenas abortarían debido a la pesada carga que de ordinario llevaban dentro de sus comunidades. El cronista nos explica que las mujeres guanás (indios guanes de Colombia) le dijeron: “todo esto (las muchas labores) es lo que nos ha decidido a hacernos abortar, luego que sentimos estar embarazadas, porque nuestro fruto, estando entonces más chico sale más fácilmente”³⁰⁷; pudiéndose decir lo mismo de las guaraníes que se dedicaban a la agricultura sembrando y cosechando, se encargaban de la crianza y cuidado de sus hijos, construían casas, mantenían la limpieza de la vivienda, cuidaban del fuego familiar, preparaban los alimentos, fabricaban utensilios cerámicos y cestería, hilaban y tejían, iban a por agua y leña, y elaboraban el *ka'u'y*³⁰⁸.

Asimismo, el nomadismo o seminomadismo propio guaraní también pudo favorecer la práctica del infanticidio. Lo que observamos es un control de la natalidad por parte de las guaraníes como instrumento para mantener el equilibrio con respecto a la disponibilidad de los recursos al alcance del grupo.

En cuanto a las formas en que se practicaba el aborto, los cronistas y viajeros nos ofrecen algunos detalles con la intención de mostrar a los europeos las prácticas “salvajes” de los americanos; por ejemplo, Azara es quien describe la expulsión del feto mediante golpes en el vientre de la mujer realizado por dos ancianas³⁰⁹. Realmente, como ya hemos comentado, la práctica del aborto se realizaba mediante medios físicos y masajes sobre el vientre, además de usar plantas abortivas como la *amandyjú* (malváceas) y la doradilla (yerba dorada, pteridáceas). Pero especialmente se usó, y todavía se usa, la congorosa, un arbusto de 80-100 centímetros de altura. Se empleaban sus hojas, la corteza, las raíces, el

³⁰⁶ Cuando una mujer daba a luz, pasaba un tiempo amamantando al bebé; durante este periodo, no tenía prácticamente ninguna relación con su marido, pero éste, sí que la tenía con el resto de sus mujeres. Por este motivo, para sentirse más querida y no abandonada, practicaban el aborto.

³⁰⁷ AZARA, Félix de, *Descripción...*, p. 214.

³⁰⁸ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 27.

³⁰⁹ AZARA, Félix de, *Descripción...*, p. 214.

tallos y las ramas en decocción como anticonceptivo y emenagogo (provocador del flujo menstrual). Varias fuentes sostienen que la congorosa sirve como “regulador del ciclo menstrual” y “ayuda en el periodo de la menstruación, armonizando el ciclo”³¹⁰. Otras sostienen que resulta útil durante la menopausia “para balancear el estrógeno”³¹¹ hormonal durante este periodo, “disminuye los sofocones”, además de que sus hojas “son una fuente potente de fitoestrogenas”³¹² que reducen el riesgo de osteoporosis³¹³ sobre todo en las mujeres”³¹⁴.

Las indígenas guaraníes utilizaban la congorosa como anticonceptivo, regulador de la fertilidad, para inducir menstruación y abortos. No estaba aconsejado para los niños, el periodo de lactancia o el embarazo, ya que puede provocar contracciones uterinas y reducción de la producción de leche materna, además de reducir la fertilidad en las mujeres.

También el grupo guaraní conocía remedios para combatir la frigidez, la esterilidad y la impotencia, usando para estos dos últimos como afrodisíaco el *Katu-avá* (Turneriáceas), así como plantas y productos de otro origen con propiedades de acción fecundizante (infusión de *membý-raku'ijá*).

³¹⁰ Raintree Nutrition (s.f.), “Espinheira Santa (Maytenus ilicifolia)”, [en línea], [consulta: 28 de mayo de 2014]. Disponible en: <http://www.rain-tree.com/espinheira.htm>; Diochi (s.f.), “Congorosa (Maytenus ilicifolia)”, [en línea], [consulta: 28 de mayo de 2014]. Disponible en:

http://www.diochi.cz/main/regen_mini/sp/SPreg_maytenus.php; ALONSO, Jorge y DESMARCHELIER, Cristian, “Maytenus ilicifolia Martius (Congorosa)”, *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas*, vol. 6, nº 1, 2007, pp. 11-22; ALONSO PAZ, Eduardo, BASSAGODA, María Julia y FERREIRA, Fernando, *Yuyos. Uso racional de las plantas medicinales*, Ed. Fin de Siglo, 1999.

³¹¹ Hormonas sexuales esteroideas de tipo femenino principalmente, producidos por los ovarios y la placenta durante el embarazo.

³¹² Los fitoestrógenos son compuestos químicos no esteroideos, que se encuentran en los vegetales pero son similares a los estrógenos humanos, y con acción *similar* (efecto estrogénico) u *opuesta* (efecto antiestrogénico) a éstos. Normalmente se encuentran en muy pequeñas cantidades en los alimentos. Su actividad estrogénica se debe sobre todo a su similitud química con las hormonas animales.

³¹³ Patología que afecta a los huesos y está provocada por la disminución del tejido que lo forma, tanto de las proteínas que constituyen su matriz o estructura como de las sales minerales de calcio que contiene. Como consecuencia de ello, el hueso es menos resistente y más frágil de lo normal, tiene menos resistencia a las caídas y se rompe con relativa facilidad tras un traumatismo, produciéndose fracturas o microfracturas. Esta afección se produce sobre todo en mujeres, amenorreicas o posmenopáusicas debido a la disminución de la producción de estrógenos por los ovarios y otras carencias hormonales.

³¹⁴ Raintree Nutrition (s.f.), “Espinheira...” y Diochi (s.f.), “Congorosa...”.

Como última hipótesis sobre las prácticas abortivas se encuentra la desarrollada por Thierry Saignes³¹⁵ al tratar de la interrupción del embarazo entre las mujeres chiriguanas (sur de Bolivia), una teoría que también puede aplicarse para el caso guaraní. Durante el periodo reduccional, pudo ser posible que se intentara a través de la presión ejercida por las mujeres ancianas autodestruir al grupo mediante las prácticas abortivas para que, de esta manera, los misioneros no tuvieran guaraníes a quienes reducir y evangelizar, representando estas indígenas un factor fundamental para el mantenimiento de dichas prácticas y las supersticiones que conllevaban. Puede que entre las mujeres guaraníes se intentara evitar el sometimiento del pueblo a las leyes católicas, indicando por tanto el rechazo a las normas impuestas por los colonizadores, evitando así perpetuarse como grupo a través de la suspensión de los embarazos.

3.7.1. El “Bautismo” guaraní

La concepción que tenían del nombre y la palabra se fundamentaba uno de los ritos más importantes de la comunidad guaraní: la ceremonia de nominación del niño o de la niña. Únicamente cuando se recibía el nombre (que ocurría el segundo año de vida), la madre tenía plenamente a su hija o hijo³¹⁶ puesto que, hasta ese momento, tanto la educación como los cuidados del niño o la niña recién nacidos corrían a cargo de todo el grupo. Esta imposición de nombre era un acto de revelación donde a la *kuñapajé* o al *pajé* (chamanes) se le manifestaba el nombre del bebé por mediación de “los que están arriba de nosotros”, marcando así la recepción oficial de la nueva palabra-alma en la comunidad e intentando también eliminar el primer sentimiento malo que acomete al ser humano: la cólera³¹⁷.

Desde la más temprana edad se intentaba inculcar la necesidad de controlar y dominar el *mbochy* o *pochy* (como aparece en Montoya³¹⁸), que era el origen de todo mal, “el ser colérico”, comenzando a impartirse estas enseñanzas después de la ceremonia de nominación. Según el mito de los Mbyá-guaraní (pero que también puede aplicarse a los guaraníes prehispánicos) sobre el nacimiento de palabras-alma: “Solamente cuando se llamen por los nombres que nosotros (los dioses) les damos dejarán de encolerizarse”, es

³¹⁵ SAIGNES, Thierry, *Historia del pueblo chiriguano*, Bolivia, 2007.

³¹⁶ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 282.

³¹⁷ *Ibidem*, pp. 56-57.

³¹⁸ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 312.

decir, dejarán el *mbochy* y lo vencerán, pasando a estar en condiciones de ir venciendo al espíritu del mal mediante las doctrinas que madre, padre y comunidad le irán impartiendo durante su crecimiento. Esta idea de la cólera como el principal mal que acomete a los hombres y mujeres aparece desde el primer momento del nacimiento, puesto que cuando la criatura tenía hambre y lloraba contra el pecho de su madre creían que significaba que estaba encolerizado.

Una de las obligaciones de los dirigentes espirituales era determinar de qué región del Paraíso provenía la palabra-alma recién nacida y que se encarnaba en el grupo³¹⁹. Los nombres que se les proporcionaban eran exclusivamente utilizados dentro de la comunidad indígena o, en ocasiones, cuando se quería afirmar como “otro” frente a la sociedad circundante³²⁰.

El *pajé* o la *kuñapajé* se ponían en comunicación con los dioses y averiguaban la procedencia de la palabra-alma que se había encarnado en el recién nacido. Encendían la pipa, soplaban echando el humo sobre la coronilla del niño o la niña y le comunicaban a la madre el nombre sagrado que le correspondía³²¹.



Pipas chamánicas, en GONZALEZ TORRES, D., *Cultura...*, p. 276.

Aunque parece que este tipo de lo que vendremos a denominar desde ahora “bautismo guaraní” fue el más usado, también el rito de imponer el nombre a los hijos e hijas podía darse en las celebraciones antropofágicas, donde precisamente la madre ejercía como sacerdotisa; así lo explicaba el misionero Ruiz de Montoya:

“Tocando todos a este cuerpo muerto, con la mano, o dándole algún golpe con un palo, se pone cada cual su nombre: por la comarca reparten pedazos de este cuerpo, el cual pedazo cocido en mucha agua, hacen unas gachas, de que tomando un bocado, toma cada cual su

³¹⁹ CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta...*, cap. IV, p. 32.

³²⁰ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 282.

³²¹ CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta...*, cap. IV, p. 33.

nombre, las mujeres dan a sus hijos de teta un poquito de esta mazamorra, y con eso les ponen el nombre: es fiesta muy célebre para ellos, que hacen con muchas ceremonias”³²².



Grabado banquete antropofágico de Theodore de Bry, en la obra de STADEN, H., *Vera historia...*

De acuerdo con la profesora Alicia J. Pioli, esta función de “mascadora de mazamorra”³²³, rol que por otra parte también ejercía al elaborar el *ka’u’y*, poseía una intención religiosa complementaria al canto ritual realizado por las mujeres, que hacía posible la adquisición de fortaleza, valor y la facultad de descubrir nombres³²⁴.

Había, por tanto, dos formas diferentes de imponer el nombre a los bebés, y en ambas, la madre tenía un rol fundamental: en la primera ceremonia descrita, la mujer llevaba a cabo el rol de madre, el papel que podríamos denominar “hogareño”, aunque en la misma celebración aparece la mujer, al igual que el hombre, como chamán y

³²² RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. X “Ritos de los Indios Guaranís”, p. 13v.

³²³ Actualmente y desde tiempos precolombinos, la mazamorra o *kaguyjy* es un postre refrescante típicamente guaraní y extendido por todo el Río de la Plata, elaborado con un tipo de maíz conocido como loco. Ruiz de Montoya en el texto habla del guiso realizado durante la práctica antropofágica y, al poseer una textura espesa, el misionero lo define como “gachas” o “mazamorra”, precisamente por la apariencia y densidad del *kaguyjy*.

³²⁴ PIOLI, Alicia J., “*La mujer indígena...*”, p. 58.

descubridora de nombres; en el segundo ritual, en momentos de banquetes antropofágicos, la madre de la criatura ejercía plenamente su función de sacerdotisa-hechicera imponiendo ella misma el nombre a su hija o hijo.

3.8. Antropofagia guaraní

Desde los primeros cronistas y viajeros como Ruy Díaz de Guzmán, Ulrico Schmidl o Alvar Núñez Cabeza de Vaca, y más adelante los mismos jesuitas que entraron en contacto con las diferentes parcialidades guaraníes, se tuvo la imagen de ser estos grupos belicosos y peligrosos, puesto que incluso llevaban la guerra entre sus propias tribus. El padre Barzana, en carta de 18 de septiembre de 1594 desde la Asunción para el P. Juan Sebastián, su Provincial, decía sobre la población guaraní: “La nación que en las fronteras del Pirú... llaman Chiriguanas, y aquí llamamos Guaraníes..., como la española, también tienen brío de conquistar las otras naciones, a las cuales todas llaman esclavos, y cuando los rinden, se sirven de ellos como de tales... Han consumido muchas naciones por las continuas guerras que les hacen...”³²⁵.

Sin embargo, entre estos pueblos, la guerra poseía un sentido religioso, estando vinculada a otras prácticas como el consumo ritual del cuerpo de los cautivos, las fiestas y los banquetes, así como la captura de enemigos, un significado que nos interesa para nuestro análisis más que el puramente bélico. Dentro de las diversas modalidades que posee la práctica de la antropofagia (saciar el hambre, enemistad y venganza, o acto ritual), la usada por el grupo guaraní tuvo como característica fundamental la idea de integrar o totalizar la alteridad a su propia sociedad, a su identidad, mezclando al mismo tiempo el rito con la represalia.

Para comprender mejor el acto antropofágico debemos tener en cuenta que mantenían la existencia de una división entre *avá*, los hombres propiamente dichos, aquellas personas que eran auténticamente guaraníes, y los *tapii*, las consideradas esclavas, es decir, el resto de grupos no guaraníes. Conforme fueron enfrentándose con otras comunidades, uniéndose con sus mujeres y comiéndose a los hombres (no comían mujeres, niños y niñas pequeños, ni tampoco a la población anciana), se fue formando un sistema interétnico heterogéneo pero integrado, que estaba basado en una relación jerárquica entre los *avá* y los *tapii*.

³²⁵ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 69.

La captura de esclavas y esclavos mediante la guerra fue más allá, sirviendo esta práctica a la comunidad como un medio para conseguir más personas e incorporarlas al grupo mediante la antropofagia o la naturalización y las alianzas matrimoniales. De esta manera, los cautivos servían de comida en los banquetes rituales, una parte de los esclavos se casaban con las hijas de los auténticos *avá* procreando hijos mestizos para que trabajaran en las tareas agrícolas y artesanales e incluso, especialmente en el caso de las mujeres prisioneras, podían ser vendidas en las áreas fronterizas a cambio de otras mercancías³²⁶ (de ahí la importancia de tener hijas además de hijos varones; esta circunstancia posibilitaba futuras alianzas y reciprocidad de dones a través de las mujeres).

Esta situación de esclavitud que los grupos guaraníes llevaban a cabo con otras parcialidades fue alterada posteriormente, en especial durante el periodo misionero, ya que se intercambiaron los papeles y el pueblo guaraní ya no poseía esclavos, sino que se convirtieron en prisioneros de los portugueses y sus aliados los tupíes. Precisamente el que los misioneros de la Compañía les defendiesen de las constantes agresiones de los denominados *bandeirantes*, hizo que el grupo guaraní confiara en los jesuitas y consintiera asentar a sus habitantes en las reducciones.

El “canibalismo” guaraní poseía dos perspectivas, por un lado la social y por otro la religiosa y ritual. De acuerdo con la teoría de la historiadora Florencia Roulet³²⁷, la antropofagia ritual fundaba y aseguraba una serie de relaciones que provocaban la coherencia y adhesión interna del grupo, al mismo tiempo que mantenían la dinámica de conflicto con el extranjero, el enemigo. La ejecución de un cautivo era considerada como una venganza por la muerte de algún antepasado familiar en manos de parientes del prisionero. Es en este tiempo cuando la antropofagia adquiere su sentido ritual y espiritual, pues al llevar a cabo la muerte del enemigo se reproduce el ciclo de represalias, restaurándose el equilibrio que se había roto, puesto que más adelante la venganza se ocasionaría por parte del otro grupo. Ser hijo, hermano o de la misma sangre que un antepasado que había matado otra parcialidad, era compartir una misma identidad con sus parientes.

³²⁶ PERUSSET, Macarena y ROSSO, Cintia, “Guerra, canibalismo...”, p. 67.

³²⁷ ROULET, Florencia, *La resistencia de los guaraní del Paraguay a la conquista española (1537-1556)*, Editorial Universitaria, Posadas, 1993.

Desde ese momento, cuando un niño nacía asumía la muerte de su familiar y dicha muerte le otorgaba un alma de venganza³²⁸. Podemos llegar a decir que, en la sociedad guaraní, el hombre nacía para vengar y la mujer para redimir, salvar, librar o eximir, porque su participación en la venganza era crucial: eran las encargadas de realizar la transformación del prisionero, ya que gracias a ellas el cuerpo podía ser consumido y hacían que los hombres pasaran de la vida a la muerte.



Grabado de mujeres danzando en el ritual de antropofagia, STADEN, H.,
Vera historia....

Cuando se producía el sacrificio antropofágico, la persona que mataba al prisionero perdía su primer nombre y adquiría otro, obteniendo tantos nombres como muertes dadas; era una nueva imposición de nombre pero no tan vinculado a lo religioso, sino más bien desde un punto de vista simbólico y de carácter social, al ser únicamente los hombres, los grandes guerreros, quienes podían obtener un nuevo nombre. La relación entre la venganza y la memoria del grupo quedaba reflejada por el cambio de nombres. El primer cráneo que rompía el vencedor, en un rito denominado como “primera venganza”, le permitía acceder

³²⁸ MELIÀ, Bartomeu y TEMPLE, Dominique, *El don, la venganza...*, p. 89.

a la condición plena de hombre, entraba a formar parte de la comunidad, accediendo de la misma manera a un nuevo nombre, una primera mujer fértil y a la primera paternidad³²⁹.

A pesar de la identificación que el jesuita Pablo Hernández hace de la práctica de la antropofagia con la enemistad que tenían respecto a otros grupos y de esta manera llevar a cabo la venganza “[...] devoraban los hombres por enemistad y venganza, lo persuaden las demostraciones de odio con que solían comer sus prisioneros”³³⁰, debemos decir que el fundamento clave de la antropofagia no era solo el odio hacia otros grupos, significaba mucho más. El momento cumbre de esta práctica era la muerte ceremonial sobre el terreno, ya que el cautivo, tras pasar un tiempo con sus captores, era vencido en la plaza pública.

Entre el cautivado y sus cautivadores existía cierto grado de familiaridad debido a que el enemigo era adoptado hasta su muerte en la familia del verdugo, quienes lo alimentaban y protegían, tomando incluso posesión de una esposa dentro del régimen matrilocal³³¹. En esta parte del ritual, como hemos adelantado, las mujeres guaraníes tenían un papel determinante, eran ellas las que cuidaban al prisionero y lo preparaban para la ceremonia y el rito de la antropofagia:

“[...] luego que lo cautivan lo ponen a engordar y le dan todo cuanto quiere a comer, y a sus mismas mujeres e hijas para que haya con ellas sus placeres, y de engordarlo no toma ninguno el cargo y cuidado, sino las propias mujeres de los indios, las más principales de ellas; las cuales lo acuestan consigo y lo componen de muchas maneras, como es su costumbre, y le ponen mucha plumería y cuentas blancas, que hacen los indios de hueso y de piedra blanca, que son entre ellos muy estimadas”³³².

Las ancianas, como mujeres y chamanas que participaban en estos momentos de pasos vitales, también intervenían en la parte final del sacrificio, ellas “lo despedazan y cuecen en sus ollas y reparten entre sí, y lo comen y tienenlo por cosa muy buena comer de él”³³³. Las mujeres eran las encargadas desde el principio del cautiverio hasta el final de llevar a cabo la transformación del prisionero, siendo las intermediarias entre el enemigo y su matador, permitiendo de esta manera poder domesticar y apropiarse del cautivo. Este poder que desempeñaban las guaraníes podría vincularse con su triple condición de mujer,

³²⁹ PERUSSET, Macarena y ROSSO, Cintia, “Guerra, canibalismo...”, p. 74.

³³⁰ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 71.

³³¹ PERUSSET, Macarena y ROSSO, Cintia, “Guerra, canibalismo...”, p. 74.

³³² CABEZA DE VACA, Alvar Núñez, *Naufragios...*, p. 183.

³³³ *Ibidem*.

anciana y hechicera que les hacía poseer cualidades para llevar a cabo transformaciones y pasos de una vida a otra: al igual que otorgaban la vida, también proporcionaban la muerte, llegando a ser respetadas como mujeres fértiles, poderosas y peligrosas, al igual que las mujeres mocovíes y de otros grupos que poseían la misma consideración³³⁴.

La cultura guaraní, como todas las sociedades conocidas, tenían sus prácticas rituales y religiosas para purificar lo impuro. Por regla general, para toda sociedad o todo individuo, la principal amenaza es la muerte, y la impureza es por excelencia el cadáver, que pone al individuo frente a la muerte. Los ritos funerarios, de cacería, de antropofagia o muerte del animal, cumplían la finalidad de purificación. Al igual que en los rituales funerarios, también aquí las mujeres realizaban los rituales necesarios para poder comer la carne del enemigo y que de esta manera, no provocara fatalidades a quien lo ingiriera.

Lo impuro del cadáver era la carne; en consecuencia, el cazador, en contacto con la carne, es impuro. La impureza lo exponía a las peores calamidades; por eso, antes de ir de cacería o previamente comerse a un enemigo, existía la necesidad de protegerse debidamente por medio de un ritual que siempre desarrollaban las mujeres, las únicas que podían llevarlo a cabo. Lo impuro es el enemigo, ser de otra especie. En este sentido, el ritual de la antropofagia consiste en purificar la carne impura del enemigo³³⁵.

A la hora de ejecutar al prisionero, se le decoraba con plumas y pinturas; los captores lo separaban de la familia que lo había acogido, obligándole a asumir su posición de enemigo cautivo, sometiéndolo a un rito de captura. El que iba a morir era apresado por varias cuerdas alrededor del cuerpo, y lo ideal era que fuera muerto por un golpe directo en la cabeza con un palo de madera para romper el cráneo. Hans Staden, prisionero entre los tupinambás, también antropófagos, nos describe este momento de la siguiente manera: “Aquel que debe matar al prisionero le pega en la cabeza y dice: Sí, aquí estoy, te quiero matar, porque los tuyos también mataron a muchos de mis amigos y los devoraron. El otro le responde: Después de muerto, tengo todavía muchos amigos que ciertamente me han de vengar. Entonces le da el matador un golpe en la nuca”³³⁶.

³³⁴ PERUSSET, Macarena y ROSSO, Cintia, “Guerra, canibalismo...”, p. 72.

³³⁵ GODOY, Marilyn, *La conquista...*, pp. 97-98.

³³⁶ STADEN, Hans, *Vera historia y descripción de un país de las salvajes desnudas feroces gentes devoradoras de hombres situado en el nuevo mundo América*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Museo Etnográfico/Coni, 1944, p. 219.

El prisionero, declarando la futura venganza de sus parientes, vuelve a reproducir y mantener el conflicto entre las dos comunidades. De esta manera, la venganza no suprime la agresión, sino que la renueva, haciendo que el conflicto quede inconcluso y por ambas partes los odios confirmados.

Para la cohesión y mantenimiento del grupo debía de haber venganza, puesto que equivalía a tener futuro. La represalia del otro pueblo era la herencia dejada a los vivos de la comunidad, por lo que tenían que continuar con un nuevo conflicto para poder sobrevivir. Quien realizaba el sacrificio quedaba revestido de honra, el guerrero poseía prestigio político y podía acceder a la práctica de la poligamia. Sin embargo, a diferencia de otras comunidades que lo practicaban, el guerrero guaraní que provocaba la muerte del enemigo no podía comer de él, pero sí toda la comunidad en los banquetes que se realizaban mediante el fuego, las danzas y los cantos rituales³³⁷.

La participación del grupo en el sacrificio no se medía por la cantidad de cuerpo ingerida, sino que bastaba con haberla probado. El padre Pedro Lozano cuenta:

“porque concurrían a veces millares de hombres y de mujeres a estos crueles espectáculos, y era imposible que llegasen todos a probar la carne de un solo cuerpo, cocían en mucha agua algún trozo hasta liquidarle, y repartiendo del caldo a todos; para que se pudiese decir que probó la carne de su contrario, daban las madres un sorbo a sus hijuelos...”³³⁸.

Respecto al banquete grupal con motivo de la venganza se ha de destacar el sentido de memoria grupal y el recuerdo comunitario. Esta práctica, según Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro, funcionaba “articulando los muertos del pasado con los muertos del futuro por intermedio de los vivos”³³⁹, es decir, una creencia que se encontraba vinculada a la memoria social y que mantenía el sistema de las represalias de forma permanente.

Las fiestas que se llevaban a cabo era lo que se ha denominado, en la mayoría de las crónicas jesuíticas, como “borracheras”, y en esos convites la comida antropofágica era más indicio simbólico que satisfacción alimenticia. En los documentos tampoco se especifica si había alguna época del año o momento especial de la comunidad para llevarla

³³⁷ PERUSSET, Macarena y ROSSO, Cintia, “Guerra, canibalismo...”, pp. 75-77.

³³⁸ LOZANO, Pedro, *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, vol. 1, Madrid, 1754, p. 391.

³³⁹ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela L., y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B., “Vingança e temporalidade: os tupinamba”, *Revista de la Sociedad de Americanistas*, vol. 71, nº 71, 1985, p. 191.

a cabo, pero de acuerdo con el padre Bartomeu Melià y Dominique Temple, al estar estos banquetes vinculados a las fiestas de la *chicha* y ésta estar relacionada al maíz, lleva a situar la actividad de la antropofagia en el verano y principios de la primavera, cuando la cosecha de las plantaciones está en su plenitud y los frutos han alcanzado la madurez³⁴⁰.

Como se ha podido observar a lo largo de este primer capítulo, antes de la evangelización y el sistema misionero implantado por la Compañía de Jesús, las mujeres guaraníes se encontraban en un lugar considerable en el ejercicio de ciertas funciones no solo políticas y económicas, sino fundamentalmente religiosas, que se vieron afectadas por la instalación de las reducciones. Al colocarse los padres misioneros a la cabeza de la organización del grupo, vemos cómo las mujeres quedaron relegadas a tareas denominadas “acordes con su sexo” y, al mismo tiempo, fue desapareciendo el discurso ritual, generalmente de las ancianas, bajo el peso de la palabra del Evangelio. Esta nueva situación provocó el abandono lento pero continuo de las prácticas antiguas femeninas, y que tuvo como consecuencia que las jóvenes nacidas plenamente en la misión no conocieran profundamente, como sus abuelas y madres, la tradición propiamente guaraní: “A los muchachos se les explica cada día el catecismo, y en las fiestas por la mañana y por la tarde; y a las muchachas aparte una vez por la tarde, aprovechándose ellas tanto de esta enseñanza que bien podrían enseñar a muchas en Europa”³⁴¹.

En el siguiente capítulo de la investigación trataremos la llegada de la Compañía de Jesús a tierras guaraníes, así como las características de los misioneros ignacianos, los métodos que utilizaron para lograr la llamada “conquista espiritual” de la población indígena y la creación de los conocidos como Treinta Pueblos Misioneros Guaraníes. Una de las cuestiones que más podrá llamar la atención es ver que los jesuitas supieron introducir dentro de esta opresión un espacio de libertad. Así, se convenció al pueblo guaraní de ser la misión un lugar donde podían estar protegidos de los *bandeirantes* y de la encomienda, donde el temor no pasaba tanto por el castigo, sino por la reprobación de los padres misioneros en una dimensión terrenal y el miedo a Dios en el ámbito celestial.

³⁴⁰ MELIÀ, Bartomeu y TEMPLE, Dominique, *El don, la venganza...*, p. 147.

³⁴¹ Cartas Anuas...1609-1614, pp. 336-337.

CAPÍTULO II

**De la Compañía de Jesús en tierras guaraníes:
creación de la Provincia del Paraguay y fundación
de las reducciones entre el pueblo guaraní**

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

1. Nacimiento y objetivo de la Compañía de Jesús

2. Perfil de los misioneros y recursos para la evangelización entre las poblaciones americanas

3. La Compañía de Jesús en América

3.1. Creación de la Provincia del Paraguay

4. La *Conquista Espiritual* y la idea del demonio en América

5. La nueva forma de misionar: las reducciones

6. Los Treinta Pueblos Misioneros Guaraníes

6.1. Primeras reducciones del Paraná

6.2. Las tierras del Uruguay

6.3. La evangelización del Guayrá y la destrucción de sus misiones

6.4. Región del Itatín

6.5. Las misiones del Tape

6.6. Defensa de los pueblos misioneros y la batalla de Mbororé

7. Estructura de las reducciones guaraníes

7.1. Arquitectura y urbanismo

1. NACIMIENTO Y OBJETIVO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Para desarrollar la Contrarreforma, la Iglesia católica dispuso de varios instrumentos, en especial, de las antiguas órdenes que habían reanudado la antigua observancia (capuchinos) y la creación de otras nuevas (como los teatinos y los barnabitas). Dentro de estas últimas, debe ser destacada precisamente su herramienta esencial: la orden de los jesuitas, aprobada por el papa Farnese, Paulo III, en 1540, por la bula *Regiminis militanti ecclesiae*.

La Compañía de Jesús fue la creación de un hidalgo vasco, Ignacio de Loyola (1491-1556). Soldado, alejado del oficio de las armas por una grave herida recibida en 1521, abandonó sus aspiraciones cortesanas y se volvió hacia el misticismo tras su “conversión” gracias a la lectura de vidas de santos. Estudió en Alcalá y después en París, en el célebre colegio Montaigu y en el Saint-Barbe (donde coincide con Calvino). Durante este periodo conoció, entre otros, a Pedro Fabro, Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás de Bobadilla y Simão Rodríguez, quienes aprobaron sus proyectos y su espiritualidad, formulada hacia 1526 en los *Ejercicios Espirituales*, constituyendo entre todos los pilares de la futura orden³⁴².

Es de esta manera como el 15 de agosto de 1534 este grupo de amigos se reunió en Mont-Maître, hicieron los votos de pobreza y castidad, y decidieron ir a Tierra Santa. Al fracasar el proyecto, se dirigieron a Roma para ponerse al servicio del sumo pontífice, contando con el apoyo del cardenal Carafa, inspirador de la reacción contra la Reforma.

³⁴² RIBADENEIRA, Pedro de, *Vida de San Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Jesús*, Eds. Librería de la viuda e hijos de J. Subirana, Barcelona, 1863; SANGRÁN MEDINA, Joaquín, *La Compañía de Jesús desde dentro*, Mensajero, Bilbao, 1977; BANGERT, William, *Historia de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1981; GARCÍA HERNÁN, Enrique, *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid, 2013.

Allí, viendo el inmenso trabajo que ofrecía la reforma de la Iglesia, surgió la idea de transformarse en una orden religiosa dedicada al apostolado. Tenían claro que Cristo era el único motivo de su misión y por eso, decidieron titularse como miembros de la Compañía de Jesús, a pesar de que este nombre fue considerado como presuntuoso por los que componían otras órdenes religiosas. Sus miembros encontraban en Cristo a un fundador de sus inquietudes dentro de la Iglesia, eliminando cualquier aspiración terrena, por eso el jesuita Pedro de Ribadeneira negaba actitud arrogante alguna en esta denominación.

A pesar de ser conocidos como “Compañía de Jesús” o “jesuitas”, éste último usado de forma despectiva, desde sus comienzos recibieron multitud de nombres. Algunos los llamaban “iñiguistas”, otros “papistas”; algunos, manteniendo la designación portuguesa, los denominaban “apóstoles”, e incluso, “paulistas”; también fueron confundidos con los “reformados y teatinos”. Lo cierto es que el término jesuita nunca fue utilizado por Ignacio de Loyola, que siempre hizo referencia a los de la orden bajo la expresión “los de la Compañía” o aquellos “que viven bajo la obediencia de la Compañía”, careciendo el concepto de “jesuita” de alguna oficialidad incluso en los documentos pontificios. Tampoco fue creación de ninguno de sus miembros, siendo la primera vez que aparece documentado dicho término en una carta que Pedro Canisio dirigió a Pedro Fabro en 1544: “de nosotros diré que se nos llama jesuitas”³⁴³.

Como ya hemos referido, la institucionalización de la Compañía no se produjo hasta 1540, cuando Paulo III la aprobó por medio de la bula *Regiminis militantis ecclesiae*. Encontrándose ordenados y protegidos por miembros de la Curia, pudieron redactar las *Constituciones*, aprobadas ese mismo año. Éstas dotaron a la reciente orden de un grado de modernidad que la diferenciaba claramente del resto de la época, especialmente caracterizándose por su absoluta obediencia al papa. Igualmente, adaptó el sentido monástico a la necesidad de movilidad del apostolado en un mundo en constante cambio.

Ignacio de Loyola aspiraba a que la Compañía pudiera acceder a los lugares más remotos del globo, dando paso así a la creación de una orden “extramuros”: deseaban llevar la doctrina de Cristo a donde estuvieran los infieles y los herejes; un ideal de gran importancia desde el principio de su nacimiento. La idea que fundamentaba la Compañía era que la salvación de la propia alma no podía ir separada de la salvación de las de los demás, quedando así reflejado en el documento que forman el *Examen* y las *Constituciones*

³⁴³ EGIDO, Teófanés (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Ed. Ambos Mundos, Madrid, 2004, pp. 28-29.

de la orden, como expresión de su deseo de “militar bajo la bandera de Cristo” durante toda su vida: “El fin de esta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación de las de los prójimos”³⁴⁴.

Como medios para obtener la ansiada defensa de la fe se encontraban las predicaciones, las lecciones públicas, los ejercicios espirituales, las confesiones, la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños y a los más ignorantes de entre los alumnos, la atención espiritual a los desatendidos (presos y enfermos), no recibiendo estipendio alguno por estos ministerios que, en definitiva, conforman lo que fueron los trabajos que la Compañía de Jesús realizó³⁴⁵.

La nueva congregación presentaba caracteres originales. Sus miembros, celosamente seleccionados, cuidadosamente formados en teología y predicación, debían aceptar una total sumisión al superior de la orden, el General, elegido de por vida. A los votos monásticos tradicionales añadían un voto especial de obediencia al papa. Una jerarquía y una disciplina militares hacían de la Compañía un instrumento perfecto al servicio de la Iglesia y de su jefe. De hecho, a partir de 1541, los primeros jesuitas formaron parte de los consultores del papa Pío VI en el Concilio de Trento, encontrándose así presentes en las primeras líneas para llevar a cabo el combate contra los reformados.

Sin embargo, no faltó oposición a esta nueva sociedad desde sus comienzos. Para empezar, el fundador no exigió a los jesuitas un hábito como distintivo corporativo, tal y como tenían otras religiones. Afirmaba que ellos debían vestir el hábito de los clérigos “honestos” de los lugares adonde habitasen. Eso sí, Ignacio de Loyola insistía que el color de la vestimenta fuera negro³⁴⁶. Además, tampoco tenían rezo coral, una cuestión inconcebible; ni capítulos comunitarios, ni elecciones de superiores, ni rigores o disciplinas regladas. Todavía peor era que no tuvieran impuesta la clausura, sino que iban por la calle tranquilos, por las plazas, de casa en casa y trataban tanto con hombres, como con mujeres; éstas, incluso, eran aptas en un primer momento para la Compañía, algo inaceptable para el resto.

³⁴⁴ IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977, p. 417, [3].

³⁴⁵ EGIDO, Teófanos, *Los jesuitas...*, p. 31.

³⁴⁶ BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2007, p. 34.

De la misma manera, los primeros jesuitas también tuvieron apoyos y defensores como fray Luis de Granada o la madre Teresa de Jesús. Igualmente, obtuvieron la protección de la princesa doña Juana, regente gobernadora de los reinos en ausencia de su hermano Felipe II, llegando incluso a incorporarse a la Compañía³⁴⁷.

Teniendo como enemigos a los dominicos y agustinos entre otros, se fue creando sobre ellos la imagen de laxistas, casuistas e incluso, jansenistas. A pesar de ello, no dejaban de ser requeridos, explicándose así su gran crecimiento desde el siglo XVI, poblándose España, las Indias y Filipinas de colegios, casas profesas, misiones y estancias jesuitas. De hecho, en vida de san Ignacio, setenta jesuitas habían alcanzado ya India, Malucas y Japón, además del Congo, Brasil, Etiopía y el norte de África³⁴⁸. Evidentemente los problemas durante los siglos XVI, XVII y XVIII se mantuvieron y existieron roces y conflictos, destacando el generado por el régimen religioso-civil característico que desarrollaron en las reducciones del Paraguay³⁴⁹.

Tradicionalmente se ha mantenido la imagen de ser la Compañía de Jesús el símbolo de la Contrarreforma, del Barroco católico y la Iglesia triunfante que se enfrentaba a Lutero. Sin embargo, existen historiadores, como José Ignacio Tellechea, que no aceptan la imagen de Ignacio de Loyola como reformador anti-protestante. Es entonces cuando podemos preguntarnos, como hizo el historiador italiano Agostino Borromeo, dónde debe ser situado Ignacio de Loyola.

Realmente la Compañía de Jesús no se convirtió en una reacción contra la Reforma protestante, pues según escribió el fundador a Pedro Canisio, esta labor de combate debía recaer en los príncipes. Tampoco expuso san Ignacio los males de la Iglesia dentro de un programa. No pensaba que el problema de la Iglesia fuese el de su papado, en el que muchos reformadores centraron sus inquietudes.

De esta manera, se mantiene la idea de los historiadores Ignacio Tellechea y Javier Burrieza de no haber sido Ignacio de Loyola un reformador legislador, puesto que el cambio del que hablaba lo empezó a vivir en su propia espiritualidad³⁵⁰. Conseguida dicha “mudanza” interior, propia, tenía sentido la doble vocación que caracterizaba a los religiosos de la Compañía de Jesús: no solamente garantizar la propia salvación, sino la de

³⁴⁷ VALERO AGÚNDEZ, Urbano (coord.), *Mujeres Ignacianas*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2011.

³⁴⁸ BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias...*, p. 41.

³⁴⁹ EGIDO, Teófanés, *Los jesuitas...*, pp. 15-17.

³⁵⁰ BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias...*, p. 32.

los prójimos, logrando así en definitiva, a través de sucesivas reformas individuales, un cambio para la Iglesia de forma general. De hecho, Íñigo de Loyola extendía esta responsabilidad de reformas a todos y cada uno de los que profesaban la fe católica, de ahí que su “defensa y dilatación” fuera el principal objetivo de la Compañía³⁵¹.

Aunque en numerosas ocasiones se ha asociado a los jesuitas con términos propios de la milicia (“vanguardia de la Iglesia militante”, “pretorianos de la Santa Sede” o el propio concepto de “Compañía”), nunca existió en los escritos de san Ignacio una intención de convertir esta orden en una milicia antiluterana. Su nombre, más que a un sentido militar, estaría asociado a un conjunto de socios y compañeros, unidos para seguir a Jesús, más cercanos al espíritu de una cofradía o asociación que al de un batallón³⁵².

La estructura interna de la orden se estableció con una jerarquía determinada: estaba regida por el superior supremo, llamado Preposito General, aunque en la documentación de los primeros años de la Compañía también se suele designar General, Prelado o Preposito General. Sus atribuciones y características aparecen en la parte novena de las *Constituciones* bajo el título “de lo que toca a la cabeza y gobierno que della descende”³⁵³. La Congregación General, esto es, el órgano supremo de gobierno y legislativo de la Compañía, elegía al P. General por mayoría absoluta de votos, sin que el elegido pudiera rechazar la elección, con un carácter vitalicio. Debía ser profeso de cuatro votos y dotado de ciertas cualidades: en lo espiritual distinguirse por su unión con Dios, por su humildad, por su caridad con todos; en lo humano, debía mostrarse prudente, discreto, constante en el trabajo, con suficiente capacidad intelectual de ejecución, etc. Las *Constituciones* otorgan al P. General el poder universal y supremo de la Compañía *ad aedificationem* pero no *ad destructionem*. Para desarrollar su autoridad, presidir y gobernar la orden, contaba con la ayuda de los asistentes, los consejeros, la Curia General y los provinciales, entre otros.

A pesar de su carácter perpetuo, el poder que conllevaba dicho cargo no era absoluto, pues se encontraba sometido a la Congregación General en las cuestiones más importantes como la modificación de las *Constituciones*. Dentro de sus atribuciones se encontraba el poder nombrar a los superiores y a los provinciales. Antes de morir, el P. General debía dejar nombrado a un Vicario General, que como responsabilidad principal

³⁵¹ *Ibidem*, pp. 31-33.

³⁵² *Ibidem*, pp. 34-35.

³⁵³ IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas...*, pp. 572-591.

tuviera convocar la Congregación General para la elección de un nuevo General, una norma que aparece desde el principio en las *Constituciones*³⁵⁴.

San Ignacio quiso que los superiores gobernarán de modo que sus relaciones con los súbditos fueran firmes y caracterizadas por la estima mutua, el amor y la comunicación cordial y abierta, definiendo el buen gobierno de la siguiente manera: “Sepa mezclar la severidad a sus tiempos con la benignidad”³⁵⁵.

Al P. General lo auxiliaban en su trabajo los asistentes generales, que aparecen en las *Constituciones* aplicado el término de un modo genérico a aquellos que ayudaban a otras personas en el ejercicio de su función y de un modo más concreto, hace referencia a los que acompañaban al P. General. Existían dos tipos de asistentes: los que ejercían la autoridad de la Compañía acerca del P. General (eran cuatro escogidos por la Congregación General), y el asistente que le aconsejaba en el gobierno de la orden (elegido por el P. General). Los primeros asistentes que salieron de la primera Congregación General (1558) fueron los PP. Jerónimo Nadal, Luís Gonçalves de Cámara, Cristóbal Madrid y Juan Alfonso de Polanco³⁵⁶.

Dentro de los dos grupos de asistentes, encontramos al asistente *ad providentiam* y a los asistentes regionales. El primero, era uno de los cuatro que elegía la Congregación General dentro de los asistentes a los que confía la autoridad que la Compañía tiene sobre el P. General. Por razón de su cargo, también eran consejeros generales. Junto a ellos, el General tomaba todas las decisiones colegiales, correspondiéndole a ellos dar su voto deliberativo o consultivo; en el segundo caso, los asistentes regionales aconsejaban en los asuntos de las diversas regiones de la Compañía. En la Congregación General los escogía el P. General de entre tres nombres propuestos por los electores de la respectiva asistencia.

Además de estos cargos, encontramos también al Prepósito Provincial, que es el superior mayor que con potestad ordinaria rige una provincia, debiendo ser profeso de cuatro votos. Tiene la potestad eclesiástica del régimen en el fuero externo e interno. En las *Constituciones* se dice que el General ponga a los provinciales durante tres años, pudiendo acortarse o prorrogarse cuando se considerase oportuno. Los primeros provinciales nombrados por Ignacio de Loyola fueron Simão Rodrigues para Portugal (1546), Antonio

³⁵⁴ O'NEILL, Charles E. y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, vol. II, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, pp. 1745-1746.

³⁵⁵ IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas...*, p. 574.

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 1751-1752.

Araoz para España (1547) y Francisco Javier como Provincial de las Indias y regiones transmarinas portuguesas el 10 de octubre de 1549³⁵⁷.

Como último cargo dentro de la estructura de superiores mayores extraordinarios que gobernaban la Compañía se encontraba el Superior de región, que también se puede llamar misión. La región podía ser independiente, encontrándose bajo la autoridad inmediata del P. General, o dependiente de una provincia. Debiendo igualmente ser profesos de cuatro votos, tenían las mismas atribuciones y órdenes que los provinciales.

En su estructura, además de los superiores mayores ordinarios, se encontraban los cargos pertenecientes a los superiores mayores extraordinarios (visitador, comisario, inspector) y los superiores locales (prepósito de la casa profesa, rector, superior de la casa, superior de la comunidad, vicesuperior estable, vicesuperior temporal). Asimismo, dentro del gobierno general de la Compañía donde se ubicaban los asistentes, también encontramos el admonitor del general y los consejeros del general (consejero perito, secretario, procurador general, ecónomo general, auxiliares del general, etc.). A su vez, el gobierno provincial y el local incluían otros cargos como el consultor de provincia, el revisor de la administración temporal, los oficiales del rector o superior, el ministro de la casa, etc.

El modo de gobierno de la Compañía de Jesús era piramidal, dependiendo exclusivamente de la decisión del superior, aunque ayudado por sus consejeros y admonitores. De la persona del General descendía toda la autoridad a los provinciales, y de éstos la de los superiores locales, todo con la finalidad, como se explica en las *Constituciones*, de mantener una ordenada unidad de acción. Los superiores locales y provinciales eran el punto de unión de los que vivían en una casa o provincia, e instrumentos de contacto de los miembros con la cabeza del cuerpo, a través de la cual, se entraba en contacto con el resto de compañeros diseminados por el mundo.

Por otra parte, cuando Ignacio de Loyola y sus compañeros de París pensaron en los miembros de la futura Compañía, expusieron las cualidades que debían tener; así, de forma temprana, se impuso la diferenciación de grados entre sus miembros, ya que las necesidades de la Iglesia eran variadas y por tanto había que desarrollar diferentes vocaciones.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 1747.

A diferencia de las órdenes monásticas y mendicantes, divididas internamente entre sacerdotes y hermanos legos, Ignacio de Loyola creyó mejor dividir el grupo entre profesos y coadjutores espirituales, aunque no fue así desde el principio, donde todos los componentes tenían los mismos compromisos con la orden y el pontífice. Sin embargo, al observar que las tareas domésticas y otros asuntos temporales se multiplicaban conforme las comunidades se desarrollaban, se tomó la resolución en junio de 1546, mediante el breve *Exponi nobis*, de permitir la admisión de miembros asociados o coadjutores de la Compañía profesa. Los grados se entienden así no sólo como una necesidad doméstica, sino desde el punto de vista de aprovechamiento de los recursos humanos para poder multiplicar los ministerios y escenarios de los mismos³⁵⁸.

Antes de que los candidatos fuesen aceptados a la vida en común, comenzaba el primer periodo de probación de la Compañía, eran los novicios; aspiraban al sacerdocio y se dividían en dos grupos, según la edad o sus conocimientos, desarrollándose en las casas de probación o noviciados. El segundo periodo se realizaba antes de pronunciar los votos del bienio (castidad y pobreza) y de ser admitidos en el grado de escolar, siendo además éstos los que se iniciaban en los estudios de gramática latina. Después de hacer los votos simples y perpetuos, entraban en la fase de juniorado, en la que se dedicaban durante tres o más años a los estudios clásicos (Artes y Teología). Tras esta etapa venía su ordenación sacerdotal, y por último, pasaban el período de la tercera probación, de modo que obligándose a cumplir dos nuevos votos, se convertían en coadjutores espirituales o profesos, aceptando todas las responsabilidades de la orden, con todas las obligaciones y derechos.

El noviciado estaba considerado la probación por antonomasia, debiendo aprender durante los dos años a abandonar su voluntad. Los escolares eran aquellos que se iban a destinar al sacerdocio y que continuaban su formación en los colegios, ya que aquellos que iban a ser coadjutores temporales (los encargados de las tareas domésticas) o hermanos tras los votos del bienio quedaban incorporados de forma directa a la Compañía. Éstos últimos, debían emitir tres votos simples de pobreza, obediencia y castidad, sin llegar a hacer el cuarto de obediencia al papa, ni otro cualquiera considerado como “voto solemne”. Los coadjutores acababan siendo las fuerzas auxiliares de las que necesitaban los profesos para el ejercicio de sus ministerios, especialmente, eran la ayuda para los trabajos apostólicos.

³⁵⁸ EGIDO, Teófanés, *Los jesuitas...*, pp. 41-42.

Los profesos eran la culminación de los ideales de Ignacio de Loyola, llevando a la práctica la pobreza con la máxima perfección, siendo el lugar más adecuado para ello las casas profesas. Estos establecimientos vivían de limosnas y nunca de una renta asignada, de acuerdo con la idea económica de la orden. Obligada a una pobreza estricta, sólo las casas de estudio y las de formación de jóvenes podían tener rentas propias. Los profesos renunciaban a cualquier riqueza, y también a cualquier prelación o cargo eclesiástico. De este grupo es de donde salían los que iban a gobernar la Compañía, desde el Prepósito General, residente en Roma, hasta sus asistentes, los visitadores y procuradores, los provinciales, los rectores de las casas y los oficios de gobierno de cada una, además de los jesuitas más destacados en el ministerio de la palabra³⁵⁹. El cuarto voto de la Compañía significaba que una parte de la misma se vinculaba al sumo pontífice, ofreciendo plena disponibilidad para ser enviados a los lugares más remotos por el papa.

Podríamos clasificar a los miembros de la Compañía en tres grupos: por un lado, aquellos jesuitas que estaban en los mandos superiores, tanto dentro como fuera de la orden (los padres generales, los asesores de la Compañía en Roma y aquellos que consiguieron ser consejeros y confesores reales); por otro lado, los que se dedicaron a la enseñanza en colegios y universidades; y en tercer lugar, el grupo que se encontraba en las misiones, a donde marchaban jóvenes idealistas, en la mayoría de las ocasiones, que aspiraban realizar un viaje hacia lo desconocido.

Respecto al ideal y el camino a seguir por el religioso de la Compañía de Jesús existen distintos documentos³⁶⁰. Ignacio de Loyola, como fundador de la misma, redactó las *Constituciones*³⁶¹ de la orden, revisó la *Fórmula* que había sido aprobada por Paulo III, y presentó un nuevo texto que finalmente aprobó Julio III en la bula *Exposcit debitum* (1550).

Los *Ejercicios Espirituales* (impresos en 1548), cimiento de la espiritualidad ignaciana, fueron una fuente de espontaneidad que con el tiempo no se vieron ajenos de retoques y modificaciones. Las *Constituciones*, por el contrario, fueron elaboradas de forma lenta, con estudios previos, materiales recopilados de otras órdenes, así como de

³⁵⁹ *Ibidem*, pp. 41-44.

³⁶⁰ IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas...*

³⁶¹ ARZUBIALDE, Santiago, CORELLA, Jesús y GARCIA LOMAS, Juan Manuel (Eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Ed. Mensajero- Sal Terrae, Bilbao, 1993.

diversas consultas anteriormente realizadas a la aprobación pontificia, convirtiéndose en el documento magno para alcanzar “el ideal del jesuita”.

Aquel que quería formar parte de la Compañía estaba obligado a abandonar la gloria personal para conseguir la mayor gloria de Dios (*Ad maiorem Dei gloriam*). Esta renuncia personal, basada en la obediencia al superior, y en última instancia, al papa (esto es, un acatamiento de la norma de forma ciega dentro de una estructura jerarquizada), tenía como base los ejercicios ignacianos que fueron los que conformaron los cimientos de su estructura. La perfección de la vida religiosa era la búsqueda y el encuentro con Dios y su voluntad, por lo que los *Ejercicios* fueron necesarios para examinar la conciencia, meditar, contemplar, así como orar mental y vocalmente.

Por su parte, las *Constituciones* (aprobadas por la Congregación General de 1558) fueron el elemento central de la legislación en el modo de vida de la Compañía, siendo el documento que concentraba mayor autoridad después de la *Fórmula* del Instituto. En sus diferentes partes (posee diez capítulos), se desarrollaban los principales puntos que habían sido enunciados por ésta y que debían permanecer inmutables, a no ser que las Congregaciones Generales estableciesen lo contrario. Las *Constituciones* también incluían otros textos ignacianos como el *Examen* (núcleo espiritual de la Compañía, donde se expresa el retrato del candidato a la misma) y las *Declaraciones*.

La aplicación de todas estas disposiciones a una realidad concreta se realizó a través de las *Reglas* (dispuestas y elaboradas al mismo tiempo que las *Constituciones*), unas ordenanzas que debían ser acomodadas con los tiempos, para las personas y los lugares, sin olvidar el deseado horizonte de uniformidad pretendido por la orden. Fueron publicadas por el P. Láinez por primera vez en 1560, en este caso, las propias para la casa de Roma³⁶².

La idea de disponibilidad para ir “a cualquier parte del mundo a donde nos quieran enviar, o a los turcos, o a otras tierras de herejes, cismáticos o fieles cristianos”³⁶³, como se comprometieron en las bulas fundacionales de los papas Paulo III (*Regimini militantis ecclesiae*, 1540) y Julio III (*Exposcit debitum*, 1550), marca la vocación expansionista y misionera característica de la orden. En este contexto se entiende la primera expedición

³⁶² EGIDO, Teófanés, *Los jesuitas...*, pp. 36-38.

³⁶³ IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas...*, p. 413, [4]

enviada a misiones del navarro Francisco Javier³⁶⁴, enviado por Ignacio de Loyola a las misiones más lejanas (1541), cuando apenas había sido aprobada la Compañía. Desde Portugal y con la intención de encontrar el camino hacia las Indias, por oriente, recorrió la costa africana, llegando a Japón en agosto de 1549³⁶⁵.

Desde la fundación de la orden, san Ignacio planteó toda una serie de instrucciones además de las propias normas de la Compañía. Entre ellas destacan las denominadas instrucciones para indípetas o epistolario, toda una serie de pautas para aquellos misioneros de la Compañía que iban a diseminarse a lo largo y ancho del mundo y que son claves para comprender, en concreto, la forma que tuvieron de evangelizar a las poblaciones que desconocían el Evangelio a través del método misional.

Con el neologismo latino *indipetae* (*Indiam petentes*) se designó en la Compañía de Jesús (siglos XVI-XVIII) a los jesuitas que solicitaban ser enviados a las misiones, tanto de oriente como de occidente, según la designación genérica de *Indias* usada en la época. El término obedece quizás al hecho de que el secretario del General escribía en el margen de la carta o al dorso, a modo de resumen, *Indiam petit*, que pasó pronto a *Indipetae*, como índice de clasificación de ese tipo de correspondencia.

Las instrucciones dadas para los indípetas se basaban, en primer lugar, en la formación específica del futuro misionero y en concreto, el conocimiento de las lenguas indígenas³⁶⁶, así como la adaptación al medio y las gentes con las que convivirían, destacándose en sus instrucciones para el éxito de la conversión las palabras “acomodar” y

³⁶⁴ GARCÍA, Francisco, *Vida y milagros de San Francisco Javier de la Compañía de Jesús, Apóstol de las Indias*, Ed. Juan García Infanzón, Madrid, 1685; *Cartas y escritos de San Francisco Javier, anotados por el P. Félix Zubillaga*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979; SCHURHAMMER, Georg, *Francisco Javier: su vida y su tiempo*, 4 vols., Pamplona, 1992; ARELLANO AYUSO, Ignacio, *Sol, apóstol, peregrino, San Francisco Javier en su centenario*, Ed. Gobierno de Navarra, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 2005; SANTIAGO RODRÍGUEZ, Miguel, “Francisco Javier. El poder de la imagen”, *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura*, tomo 253, nº 1292, 2006, pp. 493-504; TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, *Los sueños de Francisco Javier*, Salamanca, 2006; ARELLANO AYUSO, Ignacio y MENDONÇA, Delio (coords.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente*, Ed. Iberoamericana, Madrid, 2008.

³⁶⁵ BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias...*, pp. 39-40.

³⁶⁶ IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas...*, Constituciones, parte IV, cap. 12 *De las facultades que se han de enseñar en las Universidades de la Compañía*, pp. 509-510.

“aceptar” en referencia a las costumbres y usos de los pueblos, adecuando la doctrina y la práctica cristiana sin cambiar lo esencial³⁶⁷.

También pueden observarse los avisos y normas para aquellos que deseaban ir a Ultramar como misioneros en un cuaderno de instrucciones para los misioneros de las provincias de Alemania titulado *Instrucción para los que tienen deseos de ir a las Misiones de Indias*³⁶⁸. Este manual se compone de cinco capítulos que tratan sobre las cualidades que debía poseer un misionero según san Francisco Javier, los motivos que debían animarlo, así como el ideal del misionero resumido en tres puntos: abnegación, humildad y obediencia según los rectos dictámenes de la ascética y exigiendo el ejercicio continuo de las virtudes sólidas y perfectas³⁶⁹.

Los jesuitas solicitaban al General trabajar en las misiones de infieles sin especificar, si bien a veces indicaban las que preferían. Las peticiones venían prácticamente de todas las provincias de Europa: Italia, Flandes, Alemania, Bohemia, Austria, Francia, Portugal y España.

Es de notar que no todas las solicitudes recibieron respuesta positiva del General. Entre los muchos jesuitas *indipetae* que se ofrecían para las misiones, se imponía una selección. Para ello, desde la época del General Diego Laínez (1558-1565), se encargó a los superiores mayores que indicasen las cualidades que debían reunir éstos; basándose en esa información, el General hacía la selección definitiva³⁷⁰ teniendo en cuenta las circunstancias personales del candidato: los cargos que había tenido y con qué satisfacción los desempeñó; si tenía fuerzas corporales y salud para los trabajos en la misión; si le acompañaban prudencia y talentos para dicho trabajo; qué lenguas sabía y qué facilidad o dificultad tenía en aprender otras; si tenía deseo de Misiones; si era afable y tratable; cuál era su firmeza de cabeza, si era tranquilo; si se sabía acomodar fácilmente a otras naciones, etc.³⁷¹.

Por otra parte, con la intención de albergar toda la información pertinente de los lejanos territorios donde se hallaban evangelizando los misioneros, Ignacio de Loyola

³⁶⁷ *Ibidem*, Constituciones, parte VII, cap. 2 *De las misiones del Superior de la Compañía*, pp. 545-552.

³⁶⁸ *Instructio pro candidatis ad indos*.

³⁶⁹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 347-349.

³⁷⁰ O'NEILL, Charles E. y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a, *Diccionario Histórico...*, vol. II, pp. 2014-2015.

³⁷¹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 346.

fomentó la creación en Roma de una Congregación para las misiones donde se recibirían sus escritos (diarios, descripciones geográficas, narrativas antropológicas, etc.).

Las cartas indípetas sirven de referencia para entender el espíritu de los jóvenes jesuitas que solicitaban al General de la Compañía ser misioneros en las Indias Orientales u Occidentales. Estos escritos también evidencian el estado ideal del deseo, las vías burocráticas, la confrontación con otros novicios y las decisiones de los generales. En el *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), en Roma, existe una sección del Fondo Gesuitico (FG), denominada *Indipetae*, que consta de 30 volúmenes (con la referencia FG, 732/1 a 759/28) y 14.067 cartas, todas autógrafas, fechadas desde 1589. Otras miles se encuentran repartidas en fondos de diversas provincias³⁷².

El viaje a las Indias se desarrollaba de la siguiente manera: del Consejo de Indias se debía obtener licencia para enviar cierto número de religiosos en una expedición, recurriendo al Preósito General para conocer qué provincia podía proporcionar estos religiosos. Era el procurador el que presentaba después la lista definitiva para la aprobación del Consejo de Indias, extendiéndoles un permiso sus superiores provinciales. Después, los jesuitas podían emprender camino hacia el puerto ubicado en Sevilla³⁷³, donde esperaban el embarque durante unos meses. A lo largo de este periodo, los jesuitas se encontraban bajo la autoridad del rector del colegio sevillano de San Hermenegildo.

El procurador de Indias, encargado de las cuestiones administrativas, residía en Sevilla, pues debía estar cerca de la Casa de Contratación, última institución que revisaba los informes, asentaba en el registro los datos personales de los misioneros, etc. El procurador también servía de mediador en los cobros y envíos de correspondencia que llegaban desde Roma, así como ser el encargado de comprar los libros y las imágenes que se llevarían los jesuitas para evangelizar en América³⁷⁴.

Una vez pasó la Casa de Contratación y el Consulado a Cádiz, tanto el Hospicio de Indias como el procurador también se trasladaron (1717). De esta manera, los envíos de

³⁷² SIERRA, Vicente D., *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América*, Facultades de Filosofía y Teología, Buenos Aires, 1944; GAUNE, Rafael, “Organizando el otro deseo de las Indias: la expansión periférica de la Compañía de Jesús en América (Chile, 1568-1593)”, *Estudios Humanísticos. Historia*, nº 10, 2011, pp. 297-320; MALDAVSKY, Aliocha, “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”, *Relaciones*, nº 132, 2012, pp. 147-181.

³⁷³ GALÁN GARCÍA, Agustín, “El hospicio de Indias de la Compañía de Jesús en Sevilla. Un proyecto de historia misional”, en *Congreso de Jóvenes historiadores y geógrafos*, vol. II, Madrid, 1990, pp. 35-42.

³⁷⁴ BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias...*, p. 102.

jesuitas a América se realizaban desde El Puerto de Santa María y donde finalmente se abrió una Casa de Indípetas de la Compañía³⁷⁵.

2. PERFIL DE LOS MISIONEROS Y RECURSOS PARA LA EVANGELIZACIÓN ENTRE LAS POBLACIONES AMERICANAS

Como hemos podemos apreciar, una de las características de los jesuitas fue precisamente su internacionalidad (italianos, españoles, franceses, portugueses, alemanes...), algo que seguramente influyó en el rápido florecimiento de las reducciones o misiones, así como de la Compañía. El propio san Ignacio redactó, entre 1544-1545, las denominadas *Constituciones circa misiones*, posteriormente desarrolladas en las disposiciones de la parte VII de las *Constituciones* (“De lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía para con los próximos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor”)³⁷⁶. En ellas es donde realmente se explica el sentido del cuarto voto de la Compañía: los jesuitas se presentaban desde un apostolado de peregrinación. Por este motivo, en muchas ocasiones, se ha venido a definir la misión de los jesuitas como la de “contemplativos en acción”. El misionero se convertía en un instrumento de Dios, debiendo buscar los medios adecuados para conectar mejor con él³⁷⁷.

En las *Constituciones* se describen numerosas cualidades como condición básica para evangelizar: la unión y familiaridad con Dios para poder convertirse en fuente eficaz de la gracia divina para las personas con las que trate³⁷⁸, por lo que debe definirse como una persona humilde, caritativa y amable con el resto. En su trato con los demás, debía saber mezclar la rectitud con la mansedumbre, para que de esta manera los castigos y correcciones fueran acogidos de buena gana³⁷⁹. Asimismo, lo ideal era poseer un espíritu fuerte y un ánimo generoso como para poder tolerar los fallos de los demás y persistir en lo que Dios le pidiera, a pesar de las amarguras que pudiera conllevarle³⁸⁰. Además, para ser

³⁷⁵ PACHECO ALBALATE, Manuel, “El Puerto en el extrañamiento de los jesuitas españoles en 1767”, en *Revista de Historia de El Puerto*, nº 36, 2006, pp. 49-95; *El Puerto: ciudad clave en la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, Concejalía de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, Serie Biblioteca de Temas Portuenses, nº 31, 2007.

³⁷⁶ IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas...*, pp. 543-555.

³⁷⁷ BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias...*, p. 36.

³⁷⁸ IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas...*, p. 574, [723].

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 574-575, [727].

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 575, [728].

enviados, debían poseer unas condiciones físicas y mentales excelentes, capacidad intelectual, espíritu de sacrificio, integridad moral, disciplina y un sentido práctico de organización, que en definitiva, fue la clave para el éxito de los Treinta Pueblos Guaraníes³⁸¹.

Una de las características esenciales que define a la Compañía de Jesús desde sus inicios fue el espíritu misionero. De hecho, puede llegar a hablarse de tres normas fundamentales que marcaron la labor evangelizadora de los jesuitas: en primer lugar, la movilidad apostólica, es decir, la disponibilidad para ir “a cualquier parte del mundo a donde nos quieran enviar”³⁸² como se comprometieron en las bulas fundacionales. Servir a todos en el Señor significaba “repartirse en la viña de Cristo”, “por unos lugares y otros”, “entre fieles o infieles”, en una Compañía “esparcida por el mundo por diversas regiones y lugares”³⁸³.

Como segundo punto, la adaptación misionera, teniendo como referencia las orientaciones que Ignacio de Loyola dio a los jesuitas sobre la tolerancia hacia las personas y los pueblos evangelizados, llegando a establecer dos tipos de procedimientos: por un lado, la captación psicológica de las personas destinatarias del mensaje cristiano, como decía San Pablo “hacerse todo a todos para ganarlos a todos”³⁸⁴ y que Ignacio reformuló como “entrar con la suya para salir con la nuestra”; y por otro lado, la inculturación³⁸⁵, el conocimiento y la aceptación de los valores culturales de los pueblos, de sus tradiciones, costumbres y lenguas³⁸⁶.

Como tercera y última cualidad esencial se encontraba la promoción humana de los pueblos indígenas. La evangelización, en definitiva, debía ir acompañada de la enseñanza de conocimientos humanos, oficios y progresos técnicos para así llevar a cabo un impulso

³⁸¹ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 104-105.

³⁸² IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas...*, p. 413, [4]

³⁸³ *Ibidem*, p. 544, [603].

³⁸⁴ Corintios 1, 9, 22.

³⁸⁵ Entendido como el proceso de integración de una cultura en otra.

³⁸⁶ Sobre la adaptación al lugar de destino: DEL PINO DÍAZ, Fermín, “Los métodos misionales y la cultura de los “otros””, en HERNÁNDEZ PALOMO, José J. y MORENO JERIA, Rodrigo (Coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 2005, pp. 43-68.

educativo y social³⁸⁷, de ahí que muchos de los misioneros que encontramos a lo largo de la historia de las reducciones fueran médicos, boticarios, músicos, arquitectos, pintores, militares, etc.

Los jesuitas destinados a las misiones eran escogidos de forma minuciosa, estando “bien preparados y adiestrados, con vigor físico, moral y espiritual, disciplinados y obedientes, fuerzas motrices fundamentales para la realización de un vasto objetivo de cristianización de poblaciones nativas”³⁸⁸. Las calamidades y sufrimientos que debieron pasar los misioneros hasta llegar a convencer a las poblaciones indígenas y conformar una reducción fueron extraordinarias, como podemos ver a través de los ejemplos narrados en las Cartas Anuas: “[...] afligía en aquella sazón a toda la provincia una cruelísima hambre le vinieron a faltar al P. hasta los trozos de las palmas que molidos en harina le daban con algunos cardos silvestres el sustento ordinario y así pasó mucho tiempo su vida con solas langostas [...]”³⁸⁹.

Igualmente, hay que tener en cuenta que es una orden que seleccionaba a sus miembros mirando dónde habían nacido, en qué familia y poniendo en valor tanto su físico como sus aptitudes. Respecto a la elección de misioneros y el control que se llevaba a cabo de los mismos en los pueblos, cuenta el jesuita José Cardiel:

“Hay órdenes repetidas de los Generales para que no envíen a aquellos pueblos ni a otras Misiones a cualquiera, sino a sujetos muy probados en virtud. Esto debía bastar para que todo fuese muy regular; y para ayudar a que así sea, hay la frecuente visita de los Superiores y la continua práctica de avisos, reprensiones y penitencias, con la mucha caridad que las usa nuestra religión. Y si alguno no se porta como debe, luego el Provincial lo quita de Cura, y le pone por súbdito de otro [...] o le saca a los colegios. Y ésta es la causa porque hay pocos expulsos de los Misioneros [...]”³⁹⁰.

Además de los estrictamente escogidos para llevar a cabo las misiones, también se encontraban en las reducciones dos tipos de coadjutores: los espirituales y los temporales.

³⁸⁷ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “Los jesuitas en América: utopía y realidad en las reducciones del Paraguay”, Conferencia en Forum Deusto, Bilbao, 2006, pp. 1-2.

³⁸⁸ KERN, Arno Alvarez, *Missões: uma utopia política*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982, p. 71.

³⁸⁹ *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1632 a 1634*, Introducción del Académico Dr. Ernesto J. A. Maeder, Academia Nacional de la Historia, Edición en homenaje al Quinto Centenario del Descubrimiento de América, Buenos Aires, 1990, p. 95.

³⁹⁰ CARDIEL, José, *Breve relación...*, p. 550.

Los primeros, recibían la misma formación que el misionero, pero no eran profesos al no realizar el cuarto voto. Los temporales no se ordenaban como padres, ejerciendo únicamente como “hermanos” o auxiliares en la evangelización misionera y ocupándose de los asuntos prácticos. Para ambos cargos, debían de presentar unas características determinadas y así desarrollar la conquista espiritual llena de miserias, por lo que debían de tener, además de un espíritu crítico, unas cualidades mentales y físicas especiales para afrontar el trabajo entre indígenas³⁹¹.

Durante su estancia en las reducciones, todo misionero, como cada miembro de una provincia, debía escribir a sus superiores informando de la vida y el trabajo que se estaba realizando. La carta se convirtió así en el elemento que contribuyó a la homogeneización de esta religión con vocación universal, llegando a ser la correspondencia un elemento clave para la Compañía puesto que ayudaba a la centralización desde Roma.

En un primer momento, los colegios de la Compañía enviaban una carta cada cuatro meses al prepósito general (cartas cuatrimestrales o *litterae quadrimestres*). Una vez llegaban a Roma, se corregían y se hacían circular por toda la Compañía sirviendo como instrumento de difusión de los trabajos que se realizaban. La practicidad llevó finalmente a realizar estas cartas de forma anual (Cartas Anuas). Este medio de comunicación sirvió para estar al corriente de las experiencias tan heterogéneas que vivían los miembros de la orden. Era el Prepósito General quien recibía la información de todas las provincias a través de las cartas y a quien correspondía por mediación de las mismas de ordenar una nueva fundación, nombrar “subalternos”, o hacer llegar las decisiones de la Congregación General³⁹².

En el caso de las enviadas por los misioneros en América, partían también del género de cartas edificantes, pues seleccionaban hechos que podían ser útiles como propaganda para que más jesuitas europeos fuesen a trabajar a América, así como conseguir recursos financieros para dar continuidad a las obras que en la provincia habían instalado. Venían también a impresionar a las autoridades civiles y eclesiásticas con relación a los éxitos conseguidos. Con esa intención fueron traducidas al latín para que

³⁹¹ RODRIGUES DE MOURA, Gabriele, “A formação teológico-filosófica na Companhia de Jesus (séculos XVI e XVII)”, *Revista Tempo de Conquista*, nº 11, 2012, p. 12., en *Revista Tempo de Conquista* [en línea]. 2007, [consulta: 18 de agosto de 2015]. Disponible en:

<http://revistatempondeconquista.com.br/RTC-11.php>

³⁹² EGIDO, Teófanos, *Los jesuitas...*, pp. 38-39.

podiesen ser divulgadas en las casas de la Compañía de Jesús en toda Europa. Las cartas anuas relativas a la Provincia Jesuítica del Paraguay, cubren un periodo que va de 1609 a 1675 y, después de un intervalo de 40 años, el periodo de 1714 a 1762. Obedecen a una periodicidad anual hasta 1617, cuando pasan a ser bienales y posteriormente, trienales³⁹³.

Por otra parte, como ha sido ampliamente estudiado, el medio de evangelización se fundamentó en el denominado “ministerio de la palabra” a través de los catecismos en lenguas autóctonas y por tanto, el aprendizaje de la lengua indígena, en el caso que estudiamos el guaraní, que fue clave en el desarrollo de la evangelización³⁹⁴.

En los primeros años de la conquista espiritual, el anuncio del Evangelio se realizaba a través de intermediarios naturales, los denominados “lenguaraces”, para lograr hacerse entender entre la población indígena. Con la experiencia y la ayuda aportada por fray Luis de Bolaños y su Catecismo en guaraní, se consiguió finalmente evangelizar en la lengua nativa, de forma que pudieran entender el mensaje cristiano. Se consideraba que antes de enseñar la doctrina, era necesario instruir a los diferentes grupos sobre los beneficios que proporcionaba la vida en sociedad al estilo europeo, en familia y el sentido moral de la misma, es decir, había que civilizarlos para posteriormente poder evangelizarlos. Los ámbitos donde radicaba esa civilización pueden englobarse en varios campos: social (vivir en poblados estables), personal-familiar (vestir la desnudez, viviendas unifamiliares), cultural (lectura y escritura) y económico-laboral (administración de bienes propios, comercio, etc.).

Los jesuitas querían ser aceptados a través del diálogo al comprender la importancia que el pueblo guaraní otorgaba a la oratoria y, por este motivo, debían en primer lugar ser reconocidos por el “otro”, llegando así a realizar un intercambio entre lo que se quería ofrecer y lo que se podía recibir. Como bien explica el P. Melià, los jesuitas entendieron la

³⁹³ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Nas franjas do texto e do tempo: sensibilidades no espaço das experiências reducionistas”, en *Revista de História*, nº 156, Universidade de São Paulo (Brasil), 2007, pp. 59-77.

³⁹⁴ BAPTISTA, Javier, “Los jesuitas y las lenguas indígenas”, en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Actas, Córdoba (España), 1993, pp. 11-21; BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, “Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, nº 18, 1998, pp. 75-108; MONTEZANTI, Miguel Ángel, “Catecismo, poder y traducción”, *Trans* (Revista de traductología), nº 4, 2000, pp. 39-46; SALAS LIZUR, José Luis, “El catecismo guaraní de Fray Luis de Bolaños”, *Archivo Ibero-Americano*, nº 60, 2000, pp. 87-106; EGIDO, Teófanos, *Los jesuitas...*

lengua guaraní como el espacio privilegiado donde permanecía una parte del pensamiento divino más primitivo, y por tanto, no poseía nada de salvaje. Este argumento teológico posicionaba al misionero en una actitud de respeto frente a la lengua guaraní pero sin renunciar, por supuesto, a su tarea misional. La reducción lingüística se ejerció así en diferentes planos que conforman el sistema de la lengua: fonología, morfología, léxico y estilo³⁹⁵.

Para poder conseguir el éxito pretendido, los misioneros también se encaminaron hacia el respeto y la defensa de los derechos indígenas, especialmente protegiéndolos de los abusos que se cometían contra ellos por parte de colonos y encomenderos en sus proyectos de explotación³⁹⁶.

Las llamadas “reparticiones” de Colón, predecesoras del régimen de las encomiendas, fueron confirmadas como un mal menor al servicio del provecho económico y del evangelio. A pesar de disponer la Corona, a través de la Real Orden de 1503, que los indios “hagan y cumplan como personas libres que son, y no como siervos”, realmente existió una constante explotación de la población autóctona. De esta manera, comenzaron a surgir voces críticas, como la del dominico Fray Antonio de Montesinos, destacándose su sermón a los colonos, realizado en la Catedral de Santo Domingo en la Navidad de 1511:

“[...]. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible sruvidumbre aquestos indios? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dáis incurren y se os mueren, y

³⁹⁵ MELIÀ, Bartomeu, “Conquistar la lengua guaraní”..., pp. 252-253. Ver también: MELIÀ, Bartomeu, “La entrada del castellano en el Guaraní del Paraguay” y “El Guaraní y su reducción literaria”, en *El guaraní conquistado y reducido...*, pp. 237-248 y 260-274 respectivamente; *La lengua guaraní del Paraguay...*; *Elogio de la lengua guaraní...*; ROBLES ORTIZ, Elmer, “La pedagogía misionera de José de Acosta”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor*, X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas, Argentina, 2005, pp. 67-74.

³⁹⁶ FRÍAS, Susana R., “La dignidad del indígena en los escritos de Diego de Torres”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, vol. 2-3, nº 1-2-3, 2002-2003, pp. 321-336. Sobre las encomiendas ver: ASTRAIN, Antonio, *Jesuitas, guaraníes y encomenderos*, CEPAG, Asunción, 1996; DARKO SUSTERSIC, Bozidar, “Tres utopías en el mundo colonial: la utopía guaraní, la utopía jesuítica y la utopía de los encomenderos. Alianzas y conflictos”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 21-32; BIROCCO, Carlos M^a, “Los indígenas de Buenos Aires a comienzos del siglo XVIII: Los reales pueblos de indios y la declinación de la encomienda”, *Revista de Indias*, vol. LXIX, nº 247, 2009, pp. 83-104.

por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? [...]. Estos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? [...]. Tened por cierto que, en el estado en que estáis, no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo”³⁹⁷.

El sermón de Montesinos, junto a las críticas realizadas por su discípulo Bartolomé de las Casas, materializan la profunda crisis en la que se encontraba la conciencia cristiana hispánica ante la reciente conquista del Nuevo Mundo. La cuestión de la explotación indígena, de la misma manera, se abría a la cuestión social, de ahí el impulso dado por las *Leyes Nuevas* de 1542 en defensa de la comunidad indígena.

Sin embargo, desde un punto de vista práctico, la mayor réplica a las encomiendas fueron las misiones. Esta situación de dualidad, queda bien reflejada en el análisis que realizó Oreste Popescu: “La conquista y colonización española de América se lograron mediante el empleo de dos sistemas concomitantes: laico y religioso; el uno valiéndose del sable, el otro dejándolo a la Cruz; en uno privó la fuerza material, en el otro la fuerza espiritual. Expresión del primero fueron las encomiendas, del último las misiones”³⁹⁸.

La vía misional adoptada por las diferentes órdenes religiosas que se ubicaron en América, se basó en la idea de evangelizar persuadiendo, respetando, sin forzar a los indígenas, teniendo su culminación en los denominados “pueblos Hospitales” que se desarrollaron en México bajo el obispo Vasco de Quiroga, inspirándose a su vez en la *Utopía* de Tomás Moro. En este contexto se encuentran las misiones de la Compañía de Jesús entre guaraníes, el mayor éxito de la larga y compleja historia de la evangelización americana y donde puede observarse en toda su plenitud la dialéctica Evangelio-Dominación³⁹⁹.

El gobernador del Río de la Plata y Paraguay Hernando Arias de Saavedra, más conocido como Hernandarias, a pesar de denunciar los abusos cometidos en el sistema de encomiendas, consideraba la reducción como un complemento que tendría como finalidad mejorarlo; sin embargo, como bien demostró el primer Provincial de la Compañía de Jesús, P. Diego de Torres Bollo, reducción y encomienda, lejos de complementarse, se destruían

³⁹⁷ Fr. Antonio de Montesinos, Isla de La Española, Cuarto domingo de Adviento, 21 de diciembre de 1511.

³⁹⁸ POPESCU, Oreste, *El sistema económico en las misiones jesuíticas*, Ed. Pampa Mar, Bahía Blanca (Argentina), 1952, p. 17.

³⁹⁹ METHOL FERRÉ, Alberto, “La conquista espiritual. Las Misiones”, *Enciclopedia Uruguaya*, nº 5, Montevideo, Arca, 1968, p. 85.

mutuamente. Se manifestaban así dos tipos de mentalidades: la exclusivamente reformista, que creía en la moralidad de los encomenderos y que con las órdenes emanadas se acabaría con el abuso hacia la población indígena; y otra más radical, de abolición del servicio personal. De esta manera, la reducción como alternativa y negación del sistema de encomiendas es la clave para comprender el proceso de lo que fueron las reducciones jesuíticas guaraníes⁴⁰⁰.

El marco jurídico favorable para estas misiones fue dado, además de por las *Leyes de Indias* y otros dictámenes, por el visitador de Tucumán y Paraguay el oidor Francisco de Alfaro en las conocidas *Ordenanzas de Alfaro* (1611), librando a las futuras reducciones de las obligaciones que conllevaba la encomienda y sustituyendo el servicio personal de los indígenas encomendados por el pago de un tributo⁴⁰¹.

Estas órdenes fueron consecuencia de la reunión y posterior visita al Paraguay entre el oidor Alfaro y el P. Diego Torres, quienes hablaron largamente sobre el modo de quitar el servicio personal, una de las grandes preocupaciones de la Compañía. La estrecha relación entre ambos generó de forma inmediata la ira de los encomenderos contra los jesuitas y sobre todo contra el P. Torres, antiencomendero convencido y firme defensor de la libertad absoluta de los “indios”, a quien miraban como el *factorum* de las ordenanzas y disposiciones que iba tomando Alfaro.

Llegados a Asunción, capital de la gobernación del Paraguay, no se contentó el visitador con tomar informes, sino que ya comenzó a publicar algunas de las ordenanzas, aunque no de forma definitiva⁴⁰². El documento final acabó siendo aprobado por el obispo del Tucumán, el gobernador de Chile, el de Tucumán, los franciscanos y los jesuitas Diego

⁴⁰⁰ MELIÀ, Bartomeu, “Las reducciones jesuíticas: un espacio para una utopía colonial”, en MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, p. 208.

⁴⁰¹ El texto completo de las ordenanzas de Alfaro y las aprobaciones puede verse en el Archivo Nacional de Asunción, Paraguay [ANA], Sección Historia, vol. 5, nº 2.

⁴⁰² Las *Ordenanzas de Alfaro* se dividen en 119 números. Entre ellas, podemos destacar la crítica al servicio personal, definiéndola como “injusta y contra todo derecho”; se reitera la prohibición de esclavitud para los indígenas y su compra-venta; también se impide que puedan ser sacados de sus aldeas y llevados a trabajar lejos de sus familias; especialmente, se hace hincapié en las ordenanzas 12, 13 y 14 que de forma suave se les intente reducir en pueblos para poder ser evangelizados; igualmente, se hace referencia al pago de los indígenas por sus trabajos, y que las mujeres, ancianos y jóvenes no pagaran la tasa ni servicio personal, únicamente los hombres de entre dieciocho y cincuenta años, entre otras disposiciones.

de Torres, Luis de Leiva, Diego de Boroa y Horacio Monelli, siendo firmado en San Miguel de Tucumán el 19 de enero de 1612.

Dentro de lo que ha venido a denominarse “metodología misional”, utilizada por los jesuitas para atraer a los indígenas, además del aprendizaje y utilización del idioma guaraní, cabe destacar el uso de la música, entendida ésta como un dispositivo de poder que permitió estructurar su campo de acción. Es más que conocida la efectividad de este recurso entre el grupo guaraní precisamente por el valor y la función social que otorgaban a la música. No es de extrañar así que muchos de los indípetas que solicitaban misionar en tierras americanas, concretamente guaraníes, procedieran de Alemania, ya que allí poseían una importantísima escuela de música. Comprendieron que podían atraer a la población indígena a través de la misma, basándose incluso el medio de apostolado en el canto en las iglesias.

Aunque se verá más ampliamente en el siguiente capítulo, debemos subrayar en este punto que las niñas nunca participaron en el ámbito musical de las misiones. Existen numerosas referencias jesuitas donde se observa que únicamente los niños, varones, eran los que tocaban instrumentos y cantaban. De esta manera, no sólo se aprecia una división sexual en la vida diaria en la misión, sino también en espacios concretos e importantes como la música. A modo de ejemplo, traemos a colación las palabras del historiador jesuita Pablo Hernández, quien describió precisamente cómo eran elegidos los niños, exclusivamente varones, para las escuelas de canto, así como los instrumentos utilizados:

“Entre los niños que asistían a la escuela de leer y escribir se elegían algunos de los de mejor metal de voz para la música vocal; [...]. Igualmente se elegían los de mayor robustez de pecho para la música instrumental, hallando los aptos. Unos y otros pasaban a escuela diferente y superior, que era la de música, dirigida por su especial maestro; y mientras los demás niños iban unos a la escuela de leer y escribir, otros al campo, ellos iban a su lección de canto o instrumento. Y el oficio de músico era entre ellos de gran estimación [...]. Los instrumentos de que usaban eran de todo género: órganos, trompas bajas y agudas, bajones o fagotes, sacabuches, cornetas y clarines, chirimías, flautas, entre los instrumentos de viento: arpas, liras, espinetas o clavicordios, violines, laúdes y violones entre los de cuerda; y para algunas danzas, la guitarra, cítara, bandola y bandurria”⁴⁰³.

⁴⁰³ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 301-302.

A pesar de la existencia de multitud de pequeños que participaban en los coros o tocaban instrumentos, según los misioneros:

“Jamás se vio un músico que de suyo propio inventase o añadiese el más leve adorno, una pausa, un trinado, una fuga a lo que ejecutaba, [...]. Lo cual no parecerá extraño advirtiéndole que ninguno de los indios acertó tampoco a componer ni una triste copla para cantar”, es decir, al igual que en el resto de artes como la pintura o la escultura “eran meros imitadores”⁴⁰⁴.

El primer misionero jesuita que instauró la enseñanza de la música instrumental y vocal entre los indígenas establecidos en misión fue el hermano coadjutor Luis Berger. Sin embargo, tuvo más fama como primer maestro el P. Juan Vaseo, flamenco, que pasó al Paraguay en 1616 y falleció en la reducción de Loreto en 1623. Su nombre destaca no sólo por haber sido insigne músico y profesor en Europa, sino que además dejó escritos utilizados por los guaraníes años después de su muerte⁴⁰⁵.

Los misioneros, desde los comienzos, fueron conscientes que con el aprendizaje del idioma no era suficiente para atraer al pueblo guaraní, por lo que fue a través del uso sistemático del lenguaje musical que pudieron ser aceptados, además de otros dispositivos, como se observa en las Cartas Anuas y comentarios de los propios misioneros:

“[...] fueron estos padres bien aviados y proveidos de todo lo necesario por dos años y con algunos niñerías con que se suelen acariciar y traer a los indios, como peines, agujas,

⁴⁰⁴ *Ibidem*, pp. 298 y 302.

⁴⁰⁵ HIRT PREISS, Jorge, *A música nas Missões Jesuíticas nos Séculos XVII e XVIII*, Porto Alegre, 1988; VILA REDONDO, Ariel Germán, “La música como dispositivo de control social en las misiones guaraníes de la provincia jesuítica del Paraguay (ss. XVII-XVIII)”, en *Tecnologías de control social: el sonido Discusiones socioacústicas y documentos textuales sobre lo sonoro (como lenguaje). Estudio de las formas acústicas de la sociabilidad. El sonido y su enigma*, [en línea]. 2003, [consulta: 31 de agosto de 2015]. Disponible en: <http://www.artesonoro.org/antropologiadelsonido>; MEIER, Johannes, “...y qué bien estos indios saben tocar el órgano, qué bien han aprendido a tocar el violín y a cantar”. La importancia de la música en las misiones de los jesuitas”, HERNÁNDEZ PALOMO, José J. y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas...*, pp. 69-86; HOLLER, Marcos, “Jesuitas y la música en la América española y la América portuguesa”, *Revista de musicología*, vol. 32, nº 1, 2009, pp. 155-166; RIBEIRO PEREIRA, Daniela y KERN, Arno A., ““Si soy misionero es porque canto, bailo y toco música”: para una história social da música na Prov. Paracuaria (1680-1768)”, V Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação – PUCRS, 2010, pp. 741-743.

alfileres, flautas y otros juguetes como estos que con ser de tan poco valor ayudan a ganar aquellas pobres almas redimidas con la preciosa sangre de Cristo Nuestro Señor [...]”⁴⁰⁶.

“[...] vieron que estos indios eran tan materiales, pusieron especial cuidado en la música, para traerlos a Dios; y como vieron que esto les atraía y gustaba, introdujeron también regocijos y danzas modestas”⁴⁰⁷.

En las misiones, junto con la música, las danzas públicas aparecían de forma continua como complemento a la primera, sin haber en ellas “nada de lascivo ni desordenado, sino todo muy honesto, así como era muy artístico”⁴⁰⁸. Es también sabido que las niñas no entraban en dichos bailes populares, ni tampoco los adultos en general, sino que en ellas participan exclusivamente un número determinado de niños elegidos que, bajo la dirección de un maestro propio, ejercitaban este arte una vez a la semana mientras el resto de pequeños iban a las tareas del campo. En este sentido, debe tenerse en cuenta que en la cultura guaraní no existía una exclusión social o sexual como en Occidente respecto a la música; como vimos en el anterior capítulo, todo el pueblo, tanto hombres como mujeres, eran capaces de hacer música y tocar instrumentos. Sin embargo, en las misiones, este ámbito junto al de las danzas, fue vetado para las mujeres indígenas e imposibilitando su participación en fiestas y ceremonias cotidianas o religiosas.

Para Louis Necker y Bartomeu Melià las reducciones surgieron como “proyecto político de integración del amerindio dentro del sistema colonial, transmitiéndole el cristianismo y la civilización, fuertemente eurocéntricos”⁴⁰⁹. Así, el gusto específicamente barroco europeo de la puesta en escena se expresó en la nueva importancia dada a las ceremonias, ya se tratara de “entradas” solemnes de los príncipes, para las que se construyeron pórticos y arcos de triunfo hábilmente adornados con decoraciones alegóricas, o de las pompas fúnebres, donde se daba rienda suelta al simbolismo. Este sentido de la fiesta, en la que cada uno era al mismo tiempo espectador y actor, unía música, costumbres, poesía, baile, canto y declamación.

⁴⁰⁶ Cartas Anuas...1609-1614, pp. 43-44.

⁴⁰⁷ CARDIEL, José, *Breve relación...*, p. 559.

⁴⁰⁸ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 303.

⁴⁰⁹ BOGONE, Saúl, “Resistência do sujeito colonial na região guaraníca do Paraná, em Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya”, en BONNICI, Thomas, *Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais*, Maringá, EDUEM, 2009, p. 136.

Desde el inicio de la acción apostólica en América se utilizó fundamentalmente el arte escénico, disciplina conjugada en la historia de la conquista como una necesidad creativa dentro de la tarea catequística; por eso, en las misiones, junto al recurso de la música, se utilizó especialmente el teatro, configurándose las reducciones como grandes „palcos“ donde desarrollar el teatro cristiano.

Por otra parte y dentro de los métodos misionales, es necesario tener en cuenta que, a lo largo de la documentación jesuita, la población guaraní fue siempre considerada y vista como niños grandes, curiosos, interesados, por lo que la mejor manera de atraerlos era ofreciéndoles regalos como herramientas, instrumentos musicales y abalorios. Había que enseñarles, según el P. José de Acosta, cumpliendo la máxima evangélica *compelle intrare*⁴¹⁰: atraerlos al Evangelio mediante una civilización que, sin borrar su identidad indígena, les condujera a un estado de vida más digno y humano según el criterio misionero. En este sentido, es muy interesante ver hasta qué punto los misioneros eran conscientes de la importancia de otorgar ciertos objetos a la población autóctona para atraerlos, en este caso, a la mujer de un cacique:

“[...] de esta misma historia de la conversión de la cincuentenaria Medusa y bruja, la mujer de Moreyra, se desprenderá cuán fuerte fue la atracción de mis agujas y alfileres. [...] conquisté el corazón del cruel y bárbaro tirano Moreyra por medio del juego infantil de las agujas: frecuente ahora realmente la iglesia, asiste asiduamente a la enseñanza del catecismo, sentado en medio de los niños, se persigna, lleva el rosario puesto alrededor del cuello, lo reza y se muestra en toda su conducta como celoso neófito de la Iglesia Cristiana.

[...]. Debía pues buscar medios para atraer a su mujer a nuestro pueblo, uniéndolo así a nosotros por el vínculo sólido del amor. [...]. Despaché entonces a un indio cristiano digno de mi confianza hacia ella, el cual cumplió su misión excelentemente, y en efecto le contó a la vieja mujer de cuán alto prestigio gozaba Moreyra, cómo había sido nombrado cacique mayor y llevaba en la mano un bastón de mando en la cabeza un turbante y alrededor del cuello un rosario. Y cómo su casa estaría bien instalada y bien provista de carne, tabaco, yerba y todo lo demás. [...]. Para que ella no creyera que éstas serían meras palabras, le traía, en nombre de Moreyra, algunos regalos en prueba de su gran amor, sobre todo un collar o rosario, tabaco y yerba. Ni bien la vieja bruja vio el rosario se enamoró de él, se lo colocó alrededor del cuello;

⁴¹⁰ “Obligarles a entrar”.

también saboreó las hojas secas de la yerba paracuaria, succionó valientemente la bebida por entre la bombilla, mascó el tabaco y partió luego con el indio hacia mi pueblo, [...]”⁴¹¹.

Ya las *Leyes de Indias* los definía por “su natural simplicidad: inclinación a vida ociosa y descuidada: ociosidad y dejamiento”⁴¹²; por este motivo, según la propia legislación española, los “indios” se encontraban en una situación parecida a la de menores de edad. Los jesuitas no fueron menos y, desde el primer momento, se consideraron padres de los guaraníes, estando enfocada su actividad no sólo a la cura de las almas, sino también de los cuerpos⁴¹³.

Junto al aprendizaje del idioma guaraní y el resto de recursos utilizados para aproximarse a la población indígena, los misioneros también supieron atraerlos a través de los niños y las niñas, catequizándolos para que éstos hicieran lo mismo entre sus familias. En las Cartas Anuas tenemos multitud de ejemplos que muestran la crítica de los más pequeños a su gente para que se tornaran cristianos:

“Son tan recatados en la pureza que cuando les hablan las indias aunque sean parientes clavan en tierra los ojos sin mirar al rostro. Son finalmente las más diligentes espías que tienen los padres que les fiscalean las travesuras y pecados del pueblo y cualquier ofensa de Dios que descubren al punto la revelan al Padre después de haber reprehendido a los que la cometen y así son de los que más abominan y temen los hechiceros y todos los demás que no viven muy ajustados porque saben que no pueden ganarles la boca ni se ahorran con nadie”⁴¹⁴.

“Un chiquillo destos oyó decir al Padre en la doctrina que era pecado comer carne en Viernes comiala su madre un día de estos porque estaba enferma mas el hijo no haciendo esas distinciones [arremetió a ella y] le arrebató la carne de las manos y arrojándola a los perros dijo el Padre nos ha enseñado que comer carne en viernes es pecado [...]”⁴¹⁵.

⁴¹¹ SEPP, Antonio, *Continuación...*, pp. 117-121.

⁴¹² Ley 5, tit. 4, lib. 7; Ley 1ª, tit. 13, lib. 6 y Ley 1ª, tit. 12, lib. 6.

⁴¹³ “Los Padres siguiendo el consejo de san Gregorio el magno iban con blancura y poco a poco con ellos tratándolos como a niños en la fe como lo hacía san Pablo con los recién convertidos”, Cartas Anuas... 1615-1637, p. 83.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 268.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 318.

San Ignacio destacaba sobremanera el trato que debía darse a las personas que fueran a ser evangelizadas. Insistía en que había que ganárselas para poder llevarlas a Dios; no creía en métodos bruscos, sino en tener “verdadero y sincero amor” a los demás, demostrándose con palabras y obras; todo conforme a la caridad cristiana y mostrándoles confianza. Pero especialmente destacan dos aspectos sobre el resto: el acomodarse a las condiciones de las gentes, condescendiendo con ellas en todo lo que no fuera contra Dios, y tener en cuenta las circunstancias de tiempo y lugar de las personas con quien se fuera a tratar, ya que esos elementos, en opinión de san Ignacio, podían hacer cambiar radicalmente el enfoque de la evangelización⁴¹⁶; de hecho, fueron estas dos últimas ideas las que se llevaron especialmente a cabo entre las misiones de guaraníes.

Debido al alto grado de preparación que poseían los jesuitas, su sacrificio, su conducta ejemplar especialmente ante la población indígena, la realización de una conquista espiritual y no por las armas, unido a los privilegios otorgados por la Corona, los misioneros no se vieron exentos, prácticamente desde el principio hasta el final de su actividad, de la enemistad y antipatía de los colonos españoles que no podían disponer de mano de obra indígena gratuita, e incluso, la hostilidad por parte de algunas autoridades eclesiásticas; envidias que llegaron a crear denuncias y graves problemas a la Compañía a lo largo de toda su estancia en territorio americano⁴¹⁷.

Los misioneros jesuitas no fueron al continente americano guiados por un plan de acción, como puede parecer tras las normas e ideas de san Ignacio, sino por un espíritu de servicio. Los planes concretos fueron llevándose a cabo conforme se tuvo contacto con la población indígena, con su realidad y los condicionamientos propios de la colonización. En numerosas ocasiones, se vieron abordados por situaciones que no habían sido pensadas por Ignacio de Loyola, sin embargo, a través de sus planteamientos, fue posible desarrollar una

⁴¹⁶ NAVAS, Antonio, “San Ignacio como evangelizador y su incidencia en la orientación evangelizadora de los jesuitas en América”, en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba (España), 1993, p. 221.

⁴¹⁷ VELÁZQUEZ, Rafael E., “Caracteres de la encomienda paraguaya en los siglos XVII y XVIII”, *Historia Paraguaya*, vol. XIX, Academia Paraguaya de la Historia, Asunción, 1982, pp. 115-163; MAEDER, Ernesto, “Las encomiendas en las Misiones Jesuíticas”, *Folia Histórica del Nordeste*, nº 6, 1984, pp. 119-137; ASTRAIN, Antonio, *Jesuitas, guaraníes...*; AVELLANEDA, Mercedes, “La alianza defensiva jesuita-guaraní y los conflictos suscitados en la primera parte de la Revolución de los Comuneros”, *Historia Paraguaya*, vol. XLIV, 2004, pp. 337-402.

obra evangelizadora y civilizadora que puede entenderse mejor una vez conocida la mentalidad de su fundador.

3. LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN AMÉRICA

La importancia que a día de hoy posee la comprensión de la obra misionera jesuita y su sentido, se basa en que puede reconocerse que el subsuelo básico principal de América Latina fue principalmente jesuita, al configurarse bajo el signo del Concilio de Trento. Aunque los franciscanos y dominicos fueron los que comenzaron a desarrollar el esfuerzo evangélico, la llegada de la Compañía de Jesús a este territorio parecía, y a día de hoy se mantiene, una predestinación por la obra que llevaron a cabo.

Desde los primeros días del descubrimiento de las Indias Occidentales, tanto conquistadores como misioneros actuaron siempre con la intención de ampliar los dominios de España y propagar la fe católica. Ambos propósitos debían materializarse a través de la civilización de la población indígena, pero también mediante la cristianización, supeditándose generalmente el primero al segundo. Ya Isabel I en su testamento estableció en esta línea lo que posteriormente sería en la *Recopilación de Leyes de las Indias* la ley primera, título diez del libro sexto:

“Cuando nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las islas y tierra firme del mar Océano, nuestra principal intención fue de procurar inducir y traer los pueblos de ellas y los convertir a nuestras anta fe católica, y enviar prelados y religiosos, clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir los vecinos y moradores de ellas, y los convertir a nuestra santa fe católica. Suplico al Rey, mi señor, muy afectuosamente, y encargo y mando a la princesa mi hija, que así lo hagan y cumplan, y que éste sea su principal fin, y en ello pongan mucha diligencia, y no consientan ni den lugar a que los indios vecinos y moradores de las dichas islas y tierra firme, ganados y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas y bienes: mas manden que sean bien y justamente tratados: y si algún agravio han recibido, lo remedien, y provean de manera que no se exceda cosa alguna lo que por las letras apostólicas de la dicha concesión nos es inyungido y mandado”⁴¹⁸.

Para conseguir la propagación de la fe en las nuevas tierras conquistadas, fue necesario dictar leyes precisas que obligaran su cumplimiento, siendo éstas las

⁴¹⁸ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 52-53.

denominadas *Leyes de los Reinos de las Indias*. Más tarde, en 1681, fueron actualizadas y llamadas *Recopilación de Leyes de las Indias*, realizada por Julián de Paredes, y divididas en nueve libros que trataban temas específicos: “Propagación de la Santa Fe Católica y asuntos eclesiásticos”, “Tribunales y oficiales de justicia”, “Asuntos militares”, “Descubrimientos y establecimientos”, “Tareas oficiales y control de funcionarios”, “Indios y su tratamiento”, “Crímenes y aplicación de penas” y “Administración de bienes reales y del Consejo de Indias y la Casa de Contratación”⁴¹⁹.

Por otra parte, se creó la institución del Real Patronato para que el monarca ejerciera sus derechos sobre todos los asuntos relacionados con la Iglesia, tanto en España como en la América hispánica, incluyendo claro está, los relacionados con los indígenas.

Fue Felipe II quien en una Cédula Real el 3 de marzo de 1566, abrió el camino de las Indias a la Compañía de Jesús para que llevara a cabo la evangelización especificando: “[...] mandéis a nuestras Indias a veinticuatro personas de la Compañía donde les fuere señalado por nuestro Consejo, que sean personas doctas, de buena vida y ejemplo y quales juzgaredes convenir para semejante empresa [...]”⁴²⁰.

La llegada de los jesuitas a América fue por tanto tardía, si se compara con la de otras órdenes religiosas. Llegan primeramente al actual Brasil, que en aquel momento pertenecía a la corona portuguesa como consecuencia del Tratado de Tordesillas (1494)⁴²¹, llamados por el monarca portugués, Juan III, encontrando en ellos a sus más fieles operarios. Estableciendo en Brasil el Gobierno Central a partir de 1549, Portugal abandonaba su presencia “virtual” sobre el terreno para hacerla más efectiva y directa, momento clave en el que entraban los misioneros jesuitas. Esta medida, favoreció la expansión, la consolidación y el control de los portugueses sobre estos territorios,

⁴¹⁹ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 27-28.

⁴²⁰ MILLE, Andrés, *Derrotero de la Compañía de Jesús en la Conquista del Perú, Tucumán y Paraguay, 1567-1768*, Buenos Aires, 1968, pp. 36-37.

⁴²¹ El Tratado de Tordesillas fue el compromiso firmado en la localidad de Tordesillas (actualmente en la provincia de Valladolid, España), el 7 de junio de 1494, entre los representantes de Isabel y Fernando, reyes de Castilla y de Aragón, por una parte, y los del rey Juan II de Portugal, por la otra. Mediante el mismo, se establecía y acordaba el reparto de las zonas de navegación y conquista del Océano Atlántico y del Nuevo Mundo mediante un meridiano situado 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde con la finalidad de evitar conflictos de intereses entre la monarquía hispánica y el reino de Portugal.

especialmente, sobre los grupos indígenas autóctonos. Una vez más, de esta manera, la evangelización iba de la mano del dominio y la expansión⁴²².

Allí es a donde san Ignacio envió al padre Manuel de Nóbrega en 1549 y un año después, a cuatro jesuitas más, entre los que se encontraba el padre José de Anchieta⁴²³, quien destacó por ser el primero en aprender la lengua tupí-guaraní y escribir una gramática que sirvió a los futuros misioneros. Ambos fundaron la ciudad de São Paulo y concretamente el P. Nóbrega vio las posibilidades para llevar a cabo la evangelización en la región del Paraguay, que se encontraba ampliamente poblada de indígenas guaraníes, haciéndoselo saber a Ignacio de Loyola. Sin embargo, es un momento un tanto convulso entre las coronas española y portuguesa, ya que todavía existían problemas sobre los límites establecidos por el Tratado de Tordesillas, y finalmente este no fue el camino para abrirse paso a las zonas del Río de la Plata.

El área rioplatense integraba el ámbito del Virreinato del Perú, y fue San Francisco Borja (bisnieto del Papa Alejandro Borgia), tercer General de la Compañía (1565-1572), quien envió los primeros jesuitas a las Indias españolas: a Perú en 1567 y a Méjico en 1572. Desde 1556 se estaban desarrollando en el Perú los conocidos Concilios Limenses. El primero de ellos, en ese mismo año, el segundo en 1561, presididos ambos por el arzobispo Fray Jerónimo de Loayza, y estando ya los jesuitas en América se celebró el tercero, en 1582, a cargo del arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo (considerado el gran organizador de la Iglesia sudamericana), quien ya contaba con el consejo jesuita.

Este III Concilio Limense (1582-1583) fue de suma importancia puesto que se trataron especialmente temas relacionados con la evangelización de los pueblos indígenas, donde destacó la norma pastoral de realizar la predicación a los nativos en sus lenguas aborígenes. Además, se puede decir que con este Concilio se procedía a la americanización del Concilio de Trento.

En esta misma línea, una de las tareas primordiales del III Concilio Limense fue la redacción de un catecismo trilingüe en quechua, aymará y castellano, encargando el trabajo

⁴²² EGIDO, Teófanés, *Los jesuitas...*, p. 181.

⁴²³ FUENTES VALBUENA, Patricio, *El beato Padre José de Anchieta, S. J., 1534-1597: poeta épico latino apóstol del Brasil*, s.n., 1982; AMÉRICO MAIA, Pedro, *José de Anchieta, o apóstolo do Brasil*, Ed. Loyola, 2004; VEGA CERNUDA, Miguel Ángel, “José de Anchieta: la filología por impulso moral o la primera gramática tupí-guaraní”, *Mutatis Mutandi: Revista Latinoamericana de Traducción*, vol. 8, nº 1, 2015, pp. 49-66.

a los jesuitas José de Acosta, Alonso Barzana, Blas Valera y Bartolomé de Santiago (los dos últimos mestizos). Este será el catecismo que posteriormente tradujo al guaraní el apóstol franciscano Luis de Bolaños, precursor de las reducciones, y el que se utilizó por tanto en las misiones del Paraguay. Fue el primer libro impreso en América del Sur y su título comenzaba: "Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios y demás personas", siendo su modelo el catecismo de Trento, el célebre Catecismo Romano de 1556.

La presencia de la Compañía en América se realizó por tanto en tres momentos claves: en primer lugar, fueron llamados a la América portuguesa en 1549, donde destacó el padre José de Anchieta como padre y apóstol del Brasil; en un segundo momento, aparecen en 1566 en la América española, en la Florida; finalmente, en 1625, acudieron a la América francesa, donde desarrollaron las misiones entre hurones e iroqueses pero sin éxito⁴²⁴. Sin embargo, antes de la fundación de la Compañía en 1540, ya se encontraban en América cuatro órdenes religiosas más: los franciscanos, que se hallaban evangelizando desde 1493 de forma prácticamente ininterrumpida; los mercedarios, desde la misma fecha; los dominicos, a partir de 1510; y los agustinos, que comenzaron en 1532.

Debemos recalcar la labor realizada anterior a la Compañía por parte de la orden franciscana, iniciadores de las denominadas misiones volantes y en la organización de centros indígenas considerables⁴²⁵. Entre ellos destacó el español fray Luis de Bolaños⁴²⁶, quien realizó el primer catecismo traducido del castellano al guaraní en los años ochenta del siglo XVI, que se impuso como obligatorio en el Sínodo de Asunción en 1603⁴²⁷, siendo

⁴²⁴ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, "Los jesuitas en América...", pp. 2-3.

⁴²⁵ NECKER, Louis, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 7, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción, 1990; DURÁN ESTRAGÓ, Margarita, *Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824)*, Asunción, 2005.

⁴²⁶ CALZADA, Isidoro, *Paí Tucú: Biografía de Fray Luis de Bolaños*, Ediciones Franciscanas, Asunción, 1975; DURÁN ESTRAGÓ, Margarita, *El hechicero de Dios: Fray Luis Bolaños*, Editorial Don Bosco, Asunción, 1995; SALAS LIZAU, José Luis, *La evangelización franciscana de los guaraníes: Su apóstol fray Luis Bolaños*, Ediciones y Arte, Asunción, 2000.

⁴²⁷ *El primer Sínodo del Paraguay y Río de la Plata en Asunción en el año de 1603*, Edición facsimilar, Introducción y notas de Bartomeu Melià, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", Missionsprokur de la Compañía de Jesús Nürnberg-Alemania, Asunción, 2003.

de gran ayuda para los jesuitas posteriormente⁴²⁸, y considerándose un instrumento imprescindible para presentar la doctrina y dar oportunidad a los indios para acceder a la fe. Este primer catecismo se componía de diecisiete preguntas y respuestas que formaban el resumen de la doctrina católica, quedando como obra básica para la futura evangelización entre guaraníes.

De la misma manera, también tradujo las principales oraciones y la confesión general, componiendo una gramática y un diccionario. Esta labor la continuó después el jesuita Antonio Ruiz de Montoya, padre lingüista que compuso en el siglo XVII tres obras de gran valor e importancia para el conocimiento y la comprensión de las misiones guaraníes: *Tesoro de la lengua guaraní* (1639), *Arte y Vocabulario de la lengua guaraní* (1640) y *Catecismo de la lengua guaraní* (1640)⁴²⁹.

La Compañía de Jesús, con el entusiasmo que los caracterizaba, vieron en la nueva tierra americana un lugar donde poder realizar las ideas utópicas de un gobierno teocéntrico y mantener una sociedad igualitaria en la que los hombres vivieran en su estado natural, trabajando la tierra y alabando al Señor. Como podremos ver a lo largo de esta investigación, aunque aquella fuera su intención, se observa que, al igual que ocurría en la monarquía hispánica, las mujeres indígenas desaparecieron de la vida pública de las misiones y sus espacios y cuotas de poder se desvanecieron, estableciéndose, de esta manera, una sociedad basada en el cristianismo y el patriarcado occidental.

3.1. Creación de la Provincia del Paraguay

La Provincia del Paraguay, también denominada *Paracuaria*, tiene su origen en el primer gobierno que establecen los españoles en el siglo XVI en las regiones del Paraná, y que tenía como base Asunción del Paraguay. Como consecuencia de las rápidas conquistas, esta gobernación, de forma espontánea, llegó a ocupar los actuales territorios de Argentina, Uruguay, Paraguay y las provincias del sur de Brasil (sureste del Mato Grosso y los estados de Santa Catarina, Paraná y Río Grande del Sur).

⁴²⁸ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 103.

⁴²⁹ ZAJÍCOVÁ, Lenka, “Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay: la organización interna, las artes, las lenguas y la religión”, *Actas Universitatis Palackianae Olomucensis Facultatis Philosophica, Revista Philologica*, nº 74, República Checa, 1999, p. 151.



Límites aproximados de la Provincia del Paraguay, en PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 437.

Es frecuente confundir el territorio de la Provincia del Paraguay con el espacio actual que ocupa dicha República, creyendo que las misiones jesuitas únicamente se localizaban en esa región. Sin embargo, la provincia establecida por la Compañía albergaba en aquella época unos límites más extensos.

Recibiendo el nombre del río que la bañaba, comprendía una inmensa región que se extendía entre Brasil y el Perú, así como entre el Plata y el océano Atlántico. La antigua Provincia limitaba pues, al norte, con la Capitanía de San Vicente, separándose de los territorios portugueses; al sur con el Río de la Plata; al este con el océano Atlántico y al oeste con la Provincia de Tucumán. Los actuales estados brasileños del Paraná, Santa Catarina, Río Grande do Sul y sur de Mato Grosso, subiendo hasta el Amazonas, eran jurisdicción de Paraguay. Uruguay y Argentina, con excepción del Tucumán, igualmente

estaban bajo su jurisdicción. En el actual territorio boliviano, el Paraguay limitaba con la Provincia de Santa Cruz de la Sierra⁴³⁰.

Fue el obispo de Tucumán, Fray Francisco de Vitoria (dominico), quien en 1558 escribió a los provinciales del Paraguay y del Brasil para que mandaran misioneros que ayudaran en la gobernación de su extensa diócesis, pidiéndole encarecidamente al General P. Claudio Acquaviva el envío de misioneros de la Compañía, siendo finalmente remitidos los PP. Francisco Angulo y Alonso Barzana en noviembre de 1585⁴³¹.

Al mismo tiempo, debido a la tardanza de su llegada, el obispo también había solicitado a otros jesuitas para que llegaran desde Brasil, por lo que el P. Provincial del Brasil mandó seis miembros de la Compañía: los PP. Leonardo Armínio (napolitano), como superior; Juan Saloni (catalán); Tomás Fields (irlandés); Manuel de Ortega y Esteban de Grao (portugueses), con un hermano coadjutor, llegando en enero de 1587 al Río de la Plata. Finalmente, arribaron a Buenos Aires siendo atendidos y socorridos por el obispo del Paraguay. Poco tiempo después salieron hacia Córdoba para reunirse con los misioneros enviados desde el Perú.

La primera cuestión a resolver en dicha reunión fue decidir a cuál de las dos provincias, Perú o Brasil, debía pertenecer aquella misión comenzada en Tucumán. En abril de 1587 solventaron los padres dos asuntos: primero, el P. Arminio y el P. Grao volvían al Brasil, y los otros tres, Saloni, Fields y Ortega, resolvieron permanecer en el Tucumán. Observando el P. Angulo que los recién llegados conocían bastante la lengua guaraní, les propuso entrar en la gobernación del Paraguay, donde podrían entenderse con los indígenas, encaminándose los tres definitivamente a Asunción en agosto de 1587.

A partir de 1593 comienzan a llegar más jesuitas ante la determinación del Provincial del Perú, P. Juan Sebastián, de enviar un refuerzo a los misioneros del Paraguay, aunque ya había llegado de España en 1592 una expedición de unos veinte operarios. Entre ellos fue escogido el P. Juan Romero para superior del Paraguay, desarrollando dicho cargo desde 1593 hasta 1607. Junto a él, también llegaron los PP. Marciel de Lorenzana, Juan de Viana y Gaspar de Monroy⁴³².

⁴³⁰ DECKMANN FLECK, Eliane Cristina, *Las reducciones jesuítico-guaraníes- un espacio de creación y resignificación (Provincia Jesuítica de Paraguay- siglo XVII)*, [en línea]. 2005, [consulta: 22 de enero de 2016]. Disponible en: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudios/Reduccion.es.pdf>

⁴³¹ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo I, p. 49.

⁴³² CHARLEVOIX, Pedro Francisco, *Historia del Paraguay*, Tomo 1, Madrid, 1910, p. 346.

Fue el P. Claudio Acquaviva quien en febrero de 1604 fundó la Provincia del Paraguay, mandando una serie de cartas al provincial del Perú y al P. Diego de Torres Bollo, nombrándolo provincial de la misma:

“Creo que V.R. habrá sentido que se le impidiese la ida al Paraguay ... Como atendemos que la necesidad del Paraguay es muy grande y deseamos que asienten allá los jesuitas y que, desde luego, se dé principio a aquella provincia con los que allá están, con los seis que hemos escrito vayan del Brasil y con otros sujetos que se avisa al Provincial del Perú que tenga aparejados en Lima para cuando V.R. vaya allá, nos parece que en recibiendo ésta parta V.R. para Lima o para donde estuviere el Provincial y se vea con él, y después de haber tomado los sujetos que le fueren señalados, se parta, con la bendición del Señor, a su provincia del Paraguay, y lleve por su compañero al P. Luis de Valdivia”.

Al poco tiempo, se desmembró de la provincia jesuítica el territorio de Chile debido a las complicadas comunicaciones con la zona del Paraná. En 1623 se creó la viceprovincia, y a fines del siglo XVII se constituyó la provincia de Chile, independiente tanto de la del Perú como de la del Paraguay. De esta manera, con el nombre de Paraguay se hacía referencia a los territorios situados desde el Perú y el centro de Bolivia al norte, hasta el extremo meridional de América del Sur, y desde los Andes hasta el océano Atlántico. Al organizar la provincia religiosa y ser la gobernación principal la del Paraguay, se tomó como denominación el nombre civil de la misma, quedando así hasta la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767⁴³³.

El P. Torres se encaminó a Lima y allí reunió una expedición de trece operarios que le dio el provincial del Perú, tomando en junio de 1607 el camino del Paraguay.

⁴³³ Provinciales jesuitas en Paraguay: Diego de Torres Bollo, 1607-1615; Pedro de Oñate, 1615-1624; Nicolás Mastrilli Durán, 1624-1628; Francisco Vázquez Trujillo, 1628-1634; Diego de Boroa, 1634-1641; Francisco Lupercio de Zurbano, 1641-1646; Juan Bautista Ferrufino, 1646-1651; Juan Pastor, 1651-1655; Francisco Vázquez de la Mota, 1655-1658; Simón de Ojeda, 1658-1664; Francisco Jiménez, 1664-1666; Andrés de Rada, 1666-1669; Agustín de Aragón, 1669-1672; Cristóbal de Gómez, 1672-1677; Diego de Altamirano, 1677-1681; Tomás de Baeza, 1681-1684; Tomás Dombidas, 1684-1689; Gregorio Orozco, 1689-1692; Lauro Núñez, 1692-1695; Simón de León, 1695-1698; Ignacio Frías, 1698-1702; Lauro Núñez (nuevamente), 1702-1706; Blas de Silva, 1706-1709; Antonio Garriga, 1709-1713; Luis de la Roca, 1713-1717; Juan Bautista de Zea, 1717-1719; José Aguirre, 1719-1722; Luis de la Roca (nuevamente), 1722-1726; Ignacio de Arteaga, 1726-1729; Jerónimo Herrán, 1729-1733; Diego de Aguilar, 1733-1739; Antonio Machoni, 1739-1743; Bernardo Nusdorfer, 1743-1747; Manuel Querini, 1747-1751; José Barreda, 1751-1757; Alonso Fernández, 1757-1761; Pedro Juan Andreu, 1761-1766; Manuel Vergara, 1766-1768.

Establecido en el territorio de su nueva provincia, echó una ojeada sobre lo que se podría hacer en tan inmensos países con los cortos elementos de que podía disponer; de hecho, cuando llegó, sólo se encontraban allí ocho padres de los antiguos misioneros del Paraguay y Tucumán⁴³⁴. Se mantuvo como provincial hasta el año 1614, cuando el P. Acquaviva lo relevó de su cargo, poniendo como sucesor al P. Pedro de Oñate.

Para estas fechas, se componía la provincia del Paraguay de cientoveintidos religiosos, repartidos en dieciocho casas. Cinco eran colegios: Córdoba, Santiago del Estero, san Miguel de Tucumán, Asunción y Santiago de Chile; cuatro residencias: Buenos Aires, Santa Fe, Mendoza y Concepción. Había seis misiones en Guayrá, Guaicurús, Paraná, el sur del Paraguay, Aroco y Buena Esperanza; dos convictorios, uno en Córdoba y otro en Santiago del Estero, así como un noviciado junto al mismo colegio de Córdoba⁴³⁵.

4. LA CONQUISTA ESPIRITUAL Y LA IDEA DEL DEMONIO EN AMÉRICA

El descubrimiento de América fue para sus protagonistas el encuentro con un doble paraíso. El paraíso terrenal para los conquistadores, puesto que ante sus ojos se desplegaban sus inmensas tierras y riquezas; el paraíso espiritual para los religiosos, que veían en ella una nueva oportunidad para la construcción de la primitiva Iglesia cristiana, lejos de las ceñidas jerarquías eclesiásticas, las definiciones dogmáticas y de la vieja Iglesia europea cuyos cimientos, en esos momentos, se tambaleaban.

La empresa misional desarrollada en América recayó desde sus inicios en la Corona española gracias a las prerrogativas otorgadas por Julio II, en 1508, mediante la bula *Universalis Ecclesiae*. En ella se concedía a los monarcas hispanos el Patronato de la Iglesia en América, esto es, el derecho de presentación universal para los beneficios mayores y menores en las tierras americanas conquistadas.

Estos privilegios, a su vez, confiaron a las órdenes religiosas la conquista espiritual del territorio, justificando su actuación mediante dos bulas papales: la *Alias Felicis* dada por León X el 25 de abril de 1521 y la *Exponis Nobis Nuper Fecisti (Omnimoda)* de Adriano VI otorgada el 10 de mayo de 1522. Ambas proporcionaban a las órdenes mendicantes autoridad apostólica allí donde faltaran obispos o se hallaran éstos a más de

⁴³⁴ Carta del P. Torres escrita en Santiago de Chile (22 de marzo de 1608), donde describe el estado de la provincia y el trabajo realizado desde que entró, en *Archivum Romanum Societatis Iesu* [ARSI], *Paraquaria*, 1, n° 8, Cartas Anuas, años 1608-1649, ff. 002-014v.

⁴³⁵ ASTRAIN, Antonio, *Jesuitas, guaraníes...*, pp. 41-42.

dos jornadas de distancia, salvo en aquellos ministerios que exigían consagración episcopal.

De esta manera, y tras el fracaso de la experiencia caribeña que supuso la desestructuración de la sociedad indígena y el progresivo exterminio de la población autóctona, así como la incorporación en 1521 de las posesiones del imperio azteca a los dominios hispanos, se puso en marcha el proceso de conversión y evangelización de las distintas comunidades que formaron el Virreinato de la Nueva España. México se convertía entonces en un territorio donde poder llevar a cabo ensayos de evangelización, diferenciándose de la política de los gobernantes hispanos caribeños que únicamente se habían dedicado a construir iglesias, encargándose del proceso evangelizador las órdenes religiosas que predicaban la pobreza y basaban sus reglas en la vida comunitaria, la oración y la predicación.

A lo largo del siglo XVI, de la mano de la conquista militar del continente, se llevó a cabo la conquista espiritual, y junto a las tres órdenes mendicantes de franciscanos, dominicos y agustinos, siempre privilegiadas por su actividad pionera en México, se sumaron otras órdenes, tanto femeninas como masculinas: los mercedarios, las brígidas, las clarisas y los jesuitas, entre otras, que se dedicaron también a las labores misionales. Igualmente, desarrollaron su labor los carmelitas descalzos, los trinitarios o los mínimos de San Francisco de Paula, religiosos que no se dedicaron especialmente a la evangelización de la población amerindia, sino a labores de cura pastoral (predicación, administración de sacramentos y celebración de los actos de culto). Una vez se estabilizó la evangelización, se incrementó la presencia de órdenes de carácter asistencial, donde destacaron los hermanos de San Juan de Dios, los betlehemitas y los hermanos de la Caridad de San Hipólito, estas dos últimas congregaciones nacidas en la propia América, aunque fundadas por españoles⁴³⁶.

Hasta fines del siglo XVI, los franciscanos y los dominicos fueron las órdenes que realizaron un mayor esfuerzo para lograr el proyecto evangélico, pero fue la Compañía de Jesús la que marcó la base del mismo en el Nuevo Mundo bajo el signo de Trento y de ahí la importancia de comprender su obra y la conquista espiritual entre las poblaciones indígenas americanas.

⁴³⁶ ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria, “Las órdenes religiosas en la evangelización del Nuevo Mundo”, en AA.VV., *España medieval y el legado de Occidente*, Ed. Seacex-Inah, México, 2005, pp. 2-3.

Es en este contexto, y a lo largo de los siglos XVI y XVII, cuando comienza a utilizarse el concepto de “conquista espiritual”. Con él se designaba la evangelización de los pueblos indígenas, en oposición a la inicial conquista militar con que las poblaciones americanas habían sido sometidas a las coronas española y portuguesa. Aun así, en la Bula *Regimini militantis Ecclesiae*, se mantiene el lenguaje combativo pero “bajo el estandarte de la cruz”. La conquista espiritual era presentada como la fórmula más coherente para lograr la llamada de la fe y las exigencias de convertir infieles o reducir paganos, es decir, ganar almas para el verdadero Dios, así como súbditos para el rey⁴³⁷. Una conquista que se desarrolló, por parte de los misioneros, no a través de las armas y la destrucción física de los indígenas americanos, sino una conquista mediante la seducción y el convencimiento, como dieron muestra los jesuitas, con la finalidad de modificar el alma del “indio”, una conquista en definitiva, de la otredad⁴³⁸.

Dentro de esta idea es donde también debemos recordar que la llegada de los evangelizadores supuso un conflicto con el complejo mundo de creencias y prácticas rituales propiamente indígenas. Las religiones nativas, especialmente en los primeros años, fueron demonizadas debido al pensamiento cristiano occidental, en cuya tradición pesaba la visión de las culturas paganas como productos de la “invención” satánica. Según el propio san Ignacio, la conquista espiritual de pueblos que estaban “en poder de Satanás” representaba para los misioneros un constante adiestramiento del espíritu para poder alcanzar la perfección y la gracia:

“Sean instruidos de guardarse de las ilusiones del demonio en sus devociones, y defenderse de todas tentaciones; y sepan los medios que darse pudieren para vencerlas, y para insistir en las verdaderas virtudes y sólidas, agora sea con muchas visitaciones espirituales, agora con menos, procurando andar adelante en la vía del divino servicio”⁴³⁹.

Así, la evolución de la demonología europea a lo largo del periodo colonial constituyó el marco ideológico en el que se desarrolló el proceso de extirpación de

⁴³⁷ O’NEILL, Charles E., y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a, *Diccionario Histórico...*, tomo II, p. 105.

⁴³⁸ REY FAJARDO, José del, *La Universidad Javeriana, intérprete de la “otredad” indígena (siglos XVII-XVIII)*, Pontificia Universidad Javeriana, Biblioteca General, Bogotá, 2009.

⁴³⁹ IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas...*, *Constituciones*, Tercera parte principal, “Del conservar y aprovechar los que quedan en probación”, Capítulo 1, [260], pp. 471-472.

idolatrías en la América hispana, empresa que llevaron a cabo los misioneros como un verdadero combate contra el demonio⁴⁴⁰, como se observa a lo largo de sus escritos.

La palabra conversión proviene del latín *conversio*, traducido al griego como *metanoia*, que significa literalmente “ir en sentido opuesto” o “cambiar la mente”. Su significado literal indica una situación donde, en un trayecto, ha tenido que volverse del camino en que se andaba y tomar otra dirección. En la teología católica su significado se asocia al arrepentimiento; sin embargo, no denota culpa, sino que es entendida como un movimiento interior de la persona. Podemos decir así que, dentro de la religión católica, la conversión es entendida como una transformación profunda de la mente y del corazón.

La conversión religiosa sería, en líneas generales y en referencia a la población indígena americana, la adopción de una nueva religión que difiere de la anterior del converso, pudiendo además tener diferentes motivos: libre decisión, cambios en la espiritualidad personal, en el lecho de muerte, forzada, etc.

Por su parte, la Iglesia consideraba, y sigue haciéndolo, que la conversión exigía una internalización del nuevo sistema de creencias, implicando un nuevo punto de referencia: la auto-identidad del converso, implicando por ello una asimilación completa de la nueva religión (lengua, estructura, ritos, mitos) y por tanto, de negación de la antigua. Sin embargo, como apuntan algunos estudiosos⁴⁴¹, cuando se producen situaciones de choques culturales, como fue durante el periodo colonial, la conversión no tiene por qué ser siempre vista de forma positiva por la sociedad autóctona, generando no sólo reinterpretaciones y conflictos identitarios, como en el caso de las mujeres guaraníes, sino también exclusiones, crisis y desestructuras sociales que no logran alcanzar la finalidad misma de la conversión y la catequesis.

Entre los fenómenos que surgen de estas situaciones se encuentra la demonización, que es fruto, casi siempre, de alteridad y negación de la nueva fe impuesta. En el caso de la colonización de América, tanto en el ámbito portugués como en el español, los grandes protagonistas de este proceso de rechazo son los *pajés* o hechiceros, las chamanas y los indígenas enemigos de las reducciones aliadas, esto es, el otro demoniaco.

⁴⁴⁰ VITAR, Beatriz, “La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio”, *Andes*, nº 12, 2001, pp. 201 y 203.

⁴⁴¹ MACHADO, Glaucio José Couri, *A Conversão Religiosa*, en *Ciência da Religião*, [en línea] [consulta: 28 de septiembre de 2015]. Disponible en: <http://www.urisan.tche.br/~cienciadareligiao/artigos/artconversao.htm>

Con la idea de desarrollar una conquista espiritual y quitar de las garras del demonio a las poblaciones nativas para atraerlas al verdadero dios, las reducciones se establecieron según la división maniquea de “indios convertidos” e “indios no convertidos”. Ambos grupos, con frecuentes enfrentamientos y conflictos, representaban la imagen del Juicio Final, como el propio Ruiz de Montoya refiere al relatar los ánimos de algunos jesuitas que querían participar en la “empresa espiritual”: “[...] una representación del Juicio Final, como comúnmente lo pintan; a los Ángeles defendiendo las ánimas; y a los demonios ofendiéndolas. Vio que hacían oficio de Ángeles los de la Compañía, con cuya vista se encendió en un ardiente deseo de serles compañero en tan honroso empleo”⁴⁴².

Uno de los jesuitas que trató en sus escritos la demonización americana fue José de Acosta, concretamente en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590)⁴⁴³ y *Predicación del Evangelio en Indias* (1577)⁴⁴⁴. En la primera de ellas, el P. Acosta aunque mantiene la creencia de la natural bondad de los “indios”, cambia de opinión radicalmente cuando describe y analiza el ámbito espiritual y religioso de los mismos. Para el misionero, las religiones, si eran paganas, esto es, no cristianas, poseían un carácter sobrenatural y por tanto diabólico, ya que no podían ser admitidos dos cultos legítimos.

Según el jesuita, el diablo, envidioso, intentaba hacer frente al verdadero dios a través de una estructura eclesiástica y una serie de instrumentos eficaces encarnados especialmente por los hechiceros, que desarrollaban sacrificios, contra-bautismos y otras prácticas contrarias a la verdadera religión, favoreciendo el deseo del Maligno de querer imitar el culto divino⁴⁴⁵.

La importancia del misionero José de Acosta en el tema demoniaco en América radica en su participación en el III Concilio Limense y en la redacción del catecismo homónimo donde, al igual que en los dos anteriores concilios, se incorporaban temas como

⁴⁴² RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. III “Como los de la Compañía entraron a la Provincia del Paraguay”, p. 5.

⁴⁴³ ACOSTA, José de, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Edición de José Alcina Franch, Ed. Destin, Madrid, 2002.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, *De procuranda indorum salute predicación del Evangelio en las Indias*, Introducción, traducción y notas por Francisco Mateos, Ediciones España Misionera, Madrid, 1952.

⁴⁴⁵ CERVANTES, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Ed. Herder, Barcelona, 1996, pp. 50-51.

la hechicería, los sortilegios, los encantamientos y las adivinaciones, llegando incluso a estipular penas para quienes participasen en ellos.

Al mismo tiempo, la legislación emanada de la Corona no se mantuvo al margen de la idolatría vista como práctica diabólica. Dicha preocupación se demuestra con la creación en 1571 del Provisorato de Naturales, una figura parecida a la Inquisición, encargada de hacer un control real y eficaz sobre la fe de los indígenas⁴⁴⁶.

Aquellos que declinaban la nueva fe eran constantemente demonizados y objetivados a fin de persuadir a la población neófita para que escogieran por el bien y la verdad cristiana. Encabezando estos “rebeldes”, se hallaban los líderes religiosos indígenas, los *pajés* y las *kuñapajés*, los caciques y el grupo indígena de más edad, especialmente las ancianas, todos ellos empeñados en desmoralizar a los padres e intentar convencer a su pueblo para el retorno a su “antiguo modo de ser”. Estos colectivos, vistos como “los otros”, recibían numerosos adjetivos: miserables, familiares del diablo, hechiceras, magos, brujas, fingidos, entre otros. Las visiones de los no convertidos a la fe debían ser repudiadas y demonizadas para que, de esta manera, las visiones de los cristianos pudieran ser exaltadas:

“Ivanse adelantando mucho los nuevos Christianos con la continua predicación del Evangelio, y entablándose muy buenas costumbres: una, y muy loable fue, que bien de mañana oyessen todos missa, y luego acudiesen a sus labranças, de cuyo santo exercicio han experimentado aumento de bienes, no solo espirituales sino también temporales, y los que no han seguido este exercicio han experimentado pobreza, y miseria”⁴⁴⁷.

El enfrentamiento que se desarrollaba quedaba planteado de la siguiente manera: en un bando, el dios católico con la Virgen y los santos, en el otro, el demonio y su séquito infernal, luchando ambos grupos en el plano temporal a favor de sus respectivos aliados: los ignacianos, ministros de Dios, y los hechiceros y las chamanas como principales instrumentos de Satanás⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ SÁNCHEZ, Sebastián, “La lucha contra el demonio en la evangelización americana”, en *Revista ARBIL. Anotaciones de pensamiento y crítica*, [en línea]. 2000, [consulta: 15 de octubre de 2015]. Disponible en: [http://www.arbil.org/\(46\)seba.htm](http://www.arbil.org/(46)seba.htm)

⁴⁴⁷ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXVII “Demostraciones que hizo el demonio por un Indio Christiano que dejaba de oír Misa a las Fiestas”, pp. 35-36.

⁴⁴⁸ MARTINI, Mónica P., “Imagen del diablo en las reducciones guaraníes”, *Investigaciones y Ensayos*, n° 40, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1990, p. 336

A pesar de todos los intentos, en no pocas ocasiones la conversión culminaba con el fracaso, especialmente en el caso de los caciques. Son los ejemplos que nos aporta Ruiz de Montoya con Miguel Artiguaye, Guiraberá (“el cual se hizo llamar Dios, y con sus mentiras se había apoderado de aquella gente, su comer ordinario era carne humana, [...]”⁴⁴⁹), Neçu y Taubici (“que quiere decir, diablos en hilera, o hilera de diablos: era muy cruel, [...]”⁴⁵⁰), entre otros, donde se observa cómo conceptuaban su cultura en contraposición con la nueva y extranjera. De forma constante en estos pasajes narrados por el misionero, los caciques especialmente hacen referencia al modo de vivir y al ser propio del grupo guaraní.

El tan citado “modo de ser” viene explicitado sobre todo cuando se genera la confrontación de dos maneras de ser, el del pueblo guaraní y el traído por la colonización hispánica, de la cual el de los jesuitas es sólo una variante. De esta manera, aparece cuando se sienten amenazados en su propia identidad y reaccionan apelando a sus antiguas tradiciones⁴⁵¹: “uno de los mas principales caciques que se mostró muy reacio a las amonestaciones del Padre y le dixo con mucha determinación y dureza que se volviese para su tierra porque ellos no avian de admitir otro ser del que de sus aguelos heredaron”⁴⁵².

Para los misioneros, los demonios defendían y sostenían los terribles hábitos de los indígenas: el *ka'u'y*, el humo, la poligamia, la antropofagia, el chamanismo, es decir, por su “gentilidad y barbarismo” era lo que vino a denominar san Agustín como la *Civitas Diaboli*; sin embargo, esos demonios eran los propios guaraníes, aquellos que todavía no habían aceptado la propuesta civilizadora y mesiánica de los cristianos.

De esta manera, las virtudes y los hábitos traídos por los jesuitas tenían por objetivo, según la creencia de los religiosos, civilizar a los “indios”, destituyéndolos así de una imagen tenida como bestial, oriunda de la mentalidad colonial europea frente a los pueblos de otras tierras. La demonización se convirtió entonces en una estrategia para

⁴⁴⁹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXXIII “Procura la Compañía volver tercera vez a aquella conquista”, p. 44.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, cap. IX “Llega el Padre Antonio Ruiz a la reducción de Loreto, donde estaban el Padre Ioseph Cataldi, y Padre Simón Masceta”, p. 11v.

⁴⁵¹ MELIÀ, Bartomeu, “El ,modo de ser“ guaraní...”, p. 100.

⁴⁵² *Cartas Anuas...1632 a 1634*, p. 94.

corregir hábitos autóctonos que, de acuerdo con la mentalidad religiosa de los misioneros, solo cabía al demonio, el dios extranjero.

Aunque en las diferentes narraciones jesuitas los demonios no fueron con frecuencia caracterizados físicamente, salvo con la imagen clásica medieval de cuernos, tridentes y garras, sí que fueron mostrados a la población indígena desde una visión cultural, es decir, enlazando las prácticas tradicionales como la danza, la embriaguez o el canibalismo, con el demonio y el mal⁴⁵³, todas ellas, debemos subrayar, donde las mujeres tenían una gran participación, por lo que la asociación de las guaraníes con el Maligno se estableció desde los inicios de las misiones.

En la mayoría de las ocasiones, especialmente durante los primeros años de la evangelización jesuita, la posición que tomaron los ignacianos sobre la cultura autóctona no fue la de aceptación de la misma vista como un posible enlace identitario, sino que tales prácticas debían ser combatidas; de esta manera, los “indios” solo podrían ser salvados en el caso de que dejaran de ser “indios”. Esa fue la idea central: intentar provocar identificación y rechazo a los hábitos y costumbres de los no catequizados y enemigos de las coronas (española y portuguesa).

Así mismo, es clara la construcción diabólica de aquellos que no aceptaban ese propósito eurocéntrico, llegándose así a la demonización del mundo americano por parte de una república cristiana en la que no tenía cabida la otredad. Las prácticas culturales indígenas, tanto de los guaraníes, como las de los tupís y demás etnias, como la danza, diversiones, adornos, el humo, la gula, la poligamia y la hechicería, fueron leídas por la religión cristiana como prácticas pecaminosas, que solamente la conversión y aceptación de la fe católica podían apagar. Así, en el ambiente colonial, frecuentemente la aculturación se torna en fenómeno resultante de la práctica „pedagógica“ que es el demonizar.

En América, la compleja esfera de creencias y prácticas rituales indígenas llegaron a convertirse en un campo propicio para la siembra de la semilla diabólica europea: “Todos tenemos el mismo ardiente deseo de librar a estos pobres miserables de la doble servidumbre, la del demonio y la de los españoles, para que ellos en la libertad de hijos,

⁴⁵³ MELLO E SOUZA, Laura, *Inferno atlántico-Demonologia e colonização- séculos XVI-XVIII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1993, p. 33.

conquistada por Cristo, conozcan a su Eterno Padre, y le sirvan únicamente a él con gratitud y alegría”⁴⁵⁴.

Al producirse el encuentro con las culturas indígenas americanas, los misioneros acoplaron la realidad observada a los márgenes mentales ya existentes, al igual que en otros aspectos dentro del periodo de la conquista en su percepción global del “otro”⁴⁵⁵.

La demonización de lo diferente, de la otredad, resultado del miedo durante la conquista ha sido abordada en numerosas investigaciones⁴⁵⁶, pero especialmente nos interesa la idea que nos plantea José Luis González: “el demonio no aparece en la conceptualización de los misioneros porque se lo „encuentran” en las Indias, sino porque ya se sale de España „a buscarlo”⁴⁵⁷.

El discurso misionero sobre el demonio no se redujo a satanizar a los indígenas paganos encontrados en tierras americanas con la finalidad de legitimar la evangelización, sino que, en el caso de los jesuitas y el resto de órdenes misioneras, al crear e identificar demonios por todas partes, acabaron por convertir al Maligno en una figura central de la acción evangelizadora, a juzgar por las continuas victorias que obtenían prácticamente todos los días frente al demonio:

“A cierta india molestaba mucho el maligno con sus vejaciones. Le traía, quien sabe de dónde, manzanas verdes, otras veces le traía pescado, y así por el estilo, afligiéndose la pobre mujer por estas impertinencias. Muchas veces se había ya intentado el exorcismo por parte de sacerdotes seculares y por religiosos. A nuestro San Ignacio, empero, estaba reservado el remedio. Se llamó al fin a uno de nuestros Padres; invocó este el poderoso

⁴⁵⁴ Cartas Anuas...1609-1614, p. 304.

⁴⁵⁵ ELLIOT, John, *El Viejo y el Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 42.

⁴⁵⁶ CERVANTES, Fernando, *El diablo...*; BORJA GÓMEZ, Jaime H., *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Editorial Ariel, Santafé de Bogotá, 1998; DEL PINO DIAZ, Fermín (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Departamento de Antropología de España y América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002; TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004; VACAS MORA, Víctor, “Morfologías del Mal. El Demonio en el Viejo y el Nuevo Mundo. Una visión del “Demonio” Totonaco”, *Indiana*, nº 25, 2008, pp. 195-221.

⁴⁵⁷ GONZÁLEZ, José Luis, “La crónica y su concepto de la cosmovisión andina: indios, dioses y demonios”, en Fray Juan de San Pedro, *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560). Estudios preliminares de Luis Millones, John Topic y José L. González*, Editorial Algazara, Málaga, 1992, p. 13.

nombre del gloriosísimo San Ignacio, y salió triunfante, quedando libre la india, con el favor de Dios y la intercesión de San Ignacio”⁴⁵⁸.

“Un mozo casado andaba con torcidos deseos en su corazón, si bien no los ponía por obra, aunque siempre los fomentaba y atizaba su depravada costumbre, estando pues entre estas luchas de pensamientos combatido vio una noche a deshora tres demonios que le acometieron por los pies y brazos, queriéndole sacar de la hamaca diciendo a gritos mátales, mátales, y le embistieron tres veces para quitarle la vida; el pobre viéndose en tan terrible aprieto se acogió a Dios nuestro Señor pidiéndole tiempo para confesar sus culpas; dióselo el misericordioso Señor, y así llamó a media noche al confesor, confesóse y sosegóse del horrible miedo que le habían causado los demonios, y es ahora de los mejores y más fervorosos de la reducción”⁴⁵⁹.

Como bien explica Beatriz Vitar, estos triunfos no sólo evidenciaban la intervención divina, sino que exaltaban también los méritos de la propia Compañía que aparecía como la “elegida” por Dios⁴⁶⁰. Además, en el caso de las misiones, la aparición recurrente del demonio se veía como una llamada de atención por parte de la divinidad hacia la Compañía: “Ya lo que se juzgó entonces, no era uno solo el Demonio, que se dejaba ver de esta pobre gente, sino muchos, permitiéndoles el Señor, para mayor corona de su Siervo y prueba de sus escogidos, que diesen crudos asaltos a aquella nueva Cristiandad, y se opusiesen a su aumento”⁴⁶¹.

De esta manera podemos hablar de cuatro tipos de acciones del Maligno: las directas, aquellas en las que el demonio actúa sin intermediarios, por ejemplo el aviso de la llegada de los “intrusos” (misioneros) a tierras indígenas, o instarlos para que matasen a los padres. Igualmente, si la misión ya estaba instalada, el Maligno podía también provocar situaciones muy molestas, como el caso narrado por el misionero Montoya:

“Causonos no pequeña confusión, y cuidado, en este mismo tiempo, un ruido, que desde que los Domingos empezábamos el sermón, hasta el fin, impedía la quietud, y provecho de los oyentes, porque no percibían nada; atribuimoslo a los niños de pecho, ocurriose al remedio, haciendo a las madres que saliesen fuera, y que se lograse el fruto del sermón; pero prosiguió el ruido de la misma manera, [...], estuve atento a ver de dónde salía tan

⁴⁵⁸ ÑAÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas... 1637-1639*, f. 25.

⁴⁵⁹ *Cartas Anuas... 1641 a 1643*, pp. 117-118.

⁴⁶⁰ VITAR, Beatriz, “La evangelización...”, p. 2.

⁴⁶¹ LOZANO, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús...*, tomo 2, p. 221.

pernicioso ruido, [...], hice juicio, que sin duda era el demonio, y así les advertí a los oyentes dello [...].⁴⁶²

En segundo lugar las acciones indirectas, que se producían cuando el demonio usaba a sus instrumentos favoritos, los hechiceros, con quienes mantenía una relación prácticamente familiar, siendo éstos sus “hijos”, “amigos” y “esclavos”. Con el diablo compartían actitudes y comportamientos, sus ritos, intentos y sus efectos; era infernal la elocuencia con que convencían y el odio o la furia con la que actuaban⁴⁶³. Es el caso de aquellos contactos establecidos por parte de estos hechiceros o caciques con el demonio a través de varios instrumentos como el humo o los huesos de antepasados⁴⁶⁴. También destacamos la vinculación del diablo con las mujeres, que acabaron siendo descritas como “mancebas del demonio”.

Como tercer caso se encontraban otras prácticas que podríamos definir como ordinarias, aquellos momentos en los que el demonio recurría a la tentación para derribar las voluntades de mujeres y hombres. Finalmente los casos extraordinarios, la posesión⁴⁶⁵. Sobre éstos últimos tenemos la descripción realizada por el P. Ruiz de Montoya sobre una parcialidad de gente “endemoniada”, llamados “los protervos u hombres sin discurso”. Según el jesuita “su sustento carne humana, [...]. Entran de repente en los pueblos, y como fieras acometen al rebaño [...]. [...]. Algunos tiempos gozan de sosiego; pero suele de repente el mal espíritu embestir en su interior con tal fiereza, que como al fin endemoniados cogen sus arcos, y saetas, y bramando con fiereza extraña, tiran, matan, y ahuyentan, que parece cada un fiero toro”⁴⁶⁶.

Desde el origen del cristianismo existió una fuerte obsesión por el demonio y su presencia constante en lo cotidiano, pero esta idea se puede ver con más fuerza durante el Renacimiento. La situación, como decimos, no era nueva: el fin de la Edad Media había conocido esta obsesión por Satán, que intenta perder a los hombres. La crisis religiosa, el

⁴⁶² RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XVII “Prosiguese la misma materia, de casos particulares sucedidos en esta misma reducción de Loreto”, pp. 23v-24.

⁴⁶³ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. 2, cap. II “Establecese la Compañía en la ciudad de Santa Fe” y cap. XXVI “Expedición que se hizo al país de los Tucutíes en el Guairá”.

⁴⁶⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXVIII “De cuatro cuerpos muertos de Indios que eran reverenciados en sus Iglesias”, pp. 36-37v.

⁴⁶⁵ SÁNCHEZ, Sebastián, “La lucha contra el demonio...”.

⁴⁶⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. LXXIII “De los impedimentos que los Magos pusieron al Evangelio, y muerte de más de 300 infantes en odio de la Fe”, pp. 89v-90.

desorden de los espíritus, las desgracias de la época y de la guerra son otras tantas ocasiones para echar la culpa al diablo de todo lo que no se comprende. Quizá la ingenua confianza del primer Humanismo en las posibilidades de la razón, fue causa de la creencia en la brujería por parte de los espíritus más ilustrados. Lo que no podía explicarse escapaba al orden natural y no podía venir más que del diablo.

Los jesuitas no fueron ajenos al espíritu de la época, llegando incluso a contar con un tratado sobre las artes mágicas, como es la obra de Martín del Río⁴⁶⁷, donde presta gran atención al demonio⁴⁶⁸. Las descripciones y acciones demoniacas que se relataban en la literatura barroca del momento hizo que los misioneros jesuitas llevaran consigo un repertorio de imágenes con las que poder juzgar las prácticas indígenas en el ámbito demoniaco. Estas influencias pueden verse a lo largo de la documentación del periodo reduccional como elementos que turbaban las misiones de la Compañía, es el caso de los hechiceros, los paulistas⁴⁶⁹ o incluso los españoles:

“Hay mucha miseria de hechiceros de los cuales tengo más de 40 por lista, mas espero en el Señor se han de trocar en breve como fueron instrumentos de servir al demonio, lo han de ser para que sea Dios glorificado”⁴⁷⁰.

“Intentó el demonio por medio de sus fieles secuaces, los lusitanos, desterrar a los jesuitas de estas regiones, donde ellos le habían hecho una guerra tan implacable. Procuraron, por lo tanto, aquellos lusitanos de San Pablo persuadir a los caciques, que nuestros Padres les habían llamado para recoger un botín seguro, y llevar a los indios a la esclavitud”⁴⁷¹.

Al igual que habían hecho en los ámbitos rurales europeos, los jesuitas en América, y concretamente en las misiones, daban sermones de forma recurrente con la finalidad de advertir a la población indígena lo que les depararía en el infierno si se mantenían en sus costumbres ancestrales. En concreto, fueron sumamente criticadas las prácticas que se vinculaban a la religiosidad femenina, así como las danzas de las mujeres y prácticas como

⁴⁶⁷ RÍO, Martín del, *Disquisitionum Magicarum*, 3 volúmenes, Lovaina, 1599-1600.

⁴⁶⁸ BENASSAR, Bartolomé, JACQUART, Jean, LEBRUN, François, DENIS, Michel y BLAYAU, Noel, *Historia Moderna*, Ed. Akal, Madrid, 2005, p. 300.

⁴⁶⁹ En este caso en concreto cobra todavía más importancia la satanización de los *bandeirantes* o paulistas al tener en cuenta el peligro que corría la gran empresa evangelizadora de la Compañía entre los guaraníes.

⁴⁷⁰ Cartas Anuas...1615-1637, p. 290.

⁴⁷¹ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 70v.

las abortivas que las guaraníes mantenían como espacio de poder. Al mismo tiempo, es curioso que, como veremos en el siguiente capítulo, en las reducciones guaraníes los misioneros utilizaron para su propio beneficio los momentos en que ciertas mujeres relataban en sueños y visiones las condiciones en las que se encontraban los antepasados en el infierno y las consecuencias que traía el no seguir la doctrina de los padres:

“Una india, congregante de la Virgen, estaba ya dos años enferma y tan debilitada que hubo que administrarle los últimos sacramentos. Después de haber desvariado por algún tiempo, volvió en sí, e hizo llamar al confesor; se reconcilió y contó después que su alma había ya abandonado su envoltura mortal, encontrándose con la Santísima Virgen, la cual le ordenó volver a la vida para contar lo que había visto. Pues, había estado en el infierno, donde había encontrado a algunos conocidos de su pueblo, pero sólo dos que habían sido congregantes. A un hombre que tenía la costumbre de jurar en vano y a una mujer, la cual se adornaba para atraer a los hombres. También indicó a muchos, a los cuales había visto en el cielo”⁴⁷².

Con estos elementos, los jesuitas en su tarea misionera hacían frente a la más que posible muerte entre indígenas, logrando la gracia y llegando a alcanzar la corona del martirio. Evidentemente estas puertas estaban abiertas ante gente “bárbara y fiera”: “Para verse libres de una vez, les inspiró el Demonio el arbitrio, de que le diesen la muerte, que les pareció medio fácil, para que otros no intentasen volver a perturbar su vida licenciosa”⁴⁷³.

En el caso guaraní, como en otros grupos indígenas, para poder sacarlos de las garras del demonio, es decir, que abandonaran el paganismo, previamente era necesario reconducirlos en sus costumbres y por tanto, debían erradicarse los hábitos “salvajes” obligándoles a tener prácticas sedentarias que equivalían a civilización y policía. Una vez más se observa aquí que para poder cristianizar, primero debían civilizar.

La mejor forma de poder conseguir estos dos objetivos fue la fundación de reducciones, lugares donde poder amansar a los indígenas y adoctrinarlos. Enlazando precisamente con esa idea de intentar retirar las almas guaraníes del demonio, los misioneros, cuando iban a fundar una misión erigían una cruz, piedra angular y

⁴⁷² “Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay de este año de 1667”, f. 162v, en *Cartas Anuas...1663-1666, 1667-1668, 1669-1672, 1672-1675*, p. 136.

⁴⁷³ LOZANO, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús...*, Tomo 1, p. 75.

fundamental de la futura reducción pero a la vez: “símbolo de la victoria del cristianismo y de la expulsión de los demonios infernales”⁴⁷⁴.

5. LA NUEVA FORMA DE MISIONAR: LAS REDUCCIONES

Las denominadas reducciones (pueblos) o doctrinas (misiones) no fueron una idea originaria de los jesuitas, sino que ya en 1503 la Corona había ordenado a las autoridades civiles y religiosas que aglutinaran y civilizaran a los “indios” estableciéndose en lugares determinados, es decir, que pasaran del nomadismo a ser una población sedentaria como paso previo y obligatorio para la evangelización. Posteriormente, las *Leyes de Indias* fueron reglamentando la situación, la forma de gobierno, así como las jurisdicciones civil, eclesiástica y política que debía desarrollarse.

Fue en el virreinato del Perú, en el último tercio del siglo XVI, donde se formaron las primeras reducciones, aunque muy escasas y casi creadas por la fuerza debido a la obligación impuesta por el virrey don Francisco de Toledo. Tras algunos fracasos, la Compañía de Jesús realizó su primer gran experimento de doctrina de pueblos indígenas en América: la misión de Juli⁴⁷⁵, fundada en 1576. Un comienzo célebre que se convirtió en modelo para futuras experiencias evangelizadoras, de tal modo que el padre Diego de Torres, primer Superior de las misiones del Paraguay, especificaba en sus *Instrucciones* que los pueblos de guaraníes se organizaran “a modo del Perú”; de hecho, él mismo había estado en la residencia jesuítica de Juli en los años transcurridos entre 1581 y 1586 y por tanto, era conocedor del triunfo evangelizador que podría alcanzarse a través de esta nueva forma de vida para los neófitos.

A partir de su fundación, los jesuitas decidieron dedicarse especialmente a los “indios”, concretamente bajo el mando del padre José de Acosta que en aquellos momentos

⁴⁷⁴ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 195.

⁴⁷⁵ Para más información sobre la primera experiencia misionera de la Compañía de Jesús en América, ver: MEIKLEJOHN, Norman, “Una experiencia de evangelización en los Andes. Los Jesuitas de Juli (Perú). Siglos XVII-XVIII”, *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, nº 1, IHALOP/Centro Las Casas, Quito-Cuzco, 1986, pp. 109-191; HELMER, Marie, “Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el altiplano andino (siglo XVI)”, *BIRA*, nº 12, Lima, 1982-83, pp. 191-216. COELLO DE LA ROSA, Alexandre, “La doctrina de Juli a debate (1575-1585)”, *Revista de estudios extremeños*, vol. 63, nº 2, 2007, pp. 951-990; PAGE, Carlos A., *Las otras reducciones jesuíticas. Emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los siglos XVII y XVIII*, Ed. Académica Española, Alemania, 2012.

ejercía de Provincial de la Compañía⁴⁷⁶. También desde el Perú partieron los primeros evangelizadores jesuitas al otro lado de los Andes (en la banda oriental de la gran cordillera), donde construyeron casas y colegios pequeños en tres gobernaciones: Tucumán, Paraguay y Buenos Aires. Creándose en 1607 la Provincia del Paraguay, comenzaron las primeras reducciones entre guaraníes a finales de 1609 y principios de 1610, junto con otras entre los indios pampas, mapuches, chiriguano, guaycurúes, mojos y chiquitos⁴⁷⁷.

Así se daba paso a las misiones “fijas”, dejando atrás las misiones “volantes” del siglo XVI y primeros años del XVII, donde se hacían miles de bautismos en un solo día de forma masiva entre la población indígena, sin ningún tipo de preparación católica previa. Lógicamente se optó por la obtención de mejores resultados, y a diferencia de éstas, en las misiones fijas se desarrollaba un trabajo permanente, organizado, supeditado a visitas e informes, y donde se miraba primero por el bienestar del indígena en el plano material para obtener una mejor conquista espiritual, como fue el caso de las misiones de Vasco de Quiroga en México, las de franciscanos y las de guaraníes con los jesuitas.

La propagación de la fe cristiana fue desde los primeros momentos la justificación por la que la Corona española poseía derechos sobre las Indias. El mayor objetivo que tenían las misiones y su misma razón de ser era convertir a los indígenas a la religión católica, pero además, fue así valorado positivamente por la monarquía, ya que en vez de esclavos que podrían sublevarse, pasaría a tener gran cantidad de “indios” que serían considerados súbditos y por tanto, pagarían impuestos.

Asimismo, en el segundo Concilio de Lima (1567) se decidió que había que enseñarles a vivir políticamente, convertirlos a la civilización de la Europa del momento y para ello, servía y era necesaria la reducción. A pesar de tener las ideas claras, no se supo de forma concreta hasta mediados del siglo XVI si se debían convertir a los “indios” por la fuerza o de forma pacífica, optando finalmente por esta última⁴⁷⁸ y diferenciándose de las acciones violentas previas usadas por el ejército.

⁴⁷⁶ LÓPEZ GAY, Jesús, “Los jesuitas y el “proceso” a la evangelización de América”, en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Actas, Córdoba (España), 1993, pp. 149-155.

⁴⁷⁷ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “Los jesuitas en América...”, pp. 3-4.

⁴⁷⁸ ZAJÍCOVÁ, Lenka, “Algunos aspectos...”, p. 152.

Como condición anterior a la vida de los grupos indígenas en poblados, debía de llevarse a cabo el proceso anterior denominado “reducción”, que tenía como objetivo principal, precisamente, concentrarlos en pueblos; un paso previo que fue general en América, tanto cronológica como geográficamente, aunque no siempre con la misma intensidad.

En la época, con el término reducción se hacía referencia a tres elementos: en ocasiones, significaba el proceso de congregar a los indígenas en poblados; en otras, el poblado mismo; y finalmente, se definía un conjunto de pueblos considerados unitariamente por cuestiones geográficas o misionales, en cuyo caso, la palabra siempre se utilizaba en plural⁴⁷⁹.

El término reducción es de origen latino y procede de la frase *ad ecclesiam et vitam civilem essent reducti*, es decir, que se iniciará a los indios en la vida civil y eclesiástica⁴⁸⁰. La palabra *reducti* significa “llevados”, “conducidos a”, por lo que la idea era dirigir a la población hacia una vida política y humana, así como hacia la religión cristiana. Durante este periodo el concepto no poseía ningún sentido peyorativo (quitar, reducir), sino que hacía más bien referencia a congregar, aglutinar o reunir. En este caso civilizar significaba cristianizar aunando ambos propósitos, por lo que las principales preocupaciones fueron agrupar a la población que se encontraba dispersa en un mismo lugar para desarrollar en dichos pueblos una comunidad cristiana, eliminar los “vicios” de la población, fundamentalmente las llamadas “borracheras”⁴⁸¹, la poligamia y las idolatrías, así como cubrir la desnudez de los cuerpos, encarnando estos puntos una reformulación significativa de la forma de vida propiamente indígena y especialmente rupturista con las funciones y cotidianidad de las mujeres guaraníes⁴⁸².

⁴⁷⁹ BORGES, Pedro, *Misión y civilización en América*, Ed. Alhambra, Madrid, 1987, p. 104.

⁴⁸⁰ ROTLT, Hans, *Una joya en el oriente boliviano*, Ed. Del Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez, Bolivia, 1988, p. 15.

⁴⁸¹ Con el término “borracheras”, los misioneros calificaron las fiestas y banquetes comunitarios del grupo guaraní. En estas celebraciones, que eran claves para marcar el ritmo de las relaciones intergrupales, se tomaba la bebida denominada *ka'u'y* o *chicha* que elaboraban las mujeres. Los evangelizadores vieron en estos festejos una serie de “vicios” que debían ser eliminados de raíz: desenfreno, lujuria y violencia debido al componente alcohólico que poseían.

⁴⁸² Para abordar nuestra cuestión desde una perspectiva no sólo americana, sino también europea, en lo que respecta al estilo de vida de las mujeres en Época Moderna, nos hemos basado en la obra enciclopédica dirigida por la doctora Isabel Morant *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. II, Ed.

A día de hoy, se mantiene como mejor definición de “reducción” la realizada por el P. Antonio Ruiz de Montoya, misionero entre guaraníes durante veinticinco años:

“Llamamos reducciones a los pueblos de indios que, viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a dos, tres o más leguas unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar el algodón con que se visten, porque comúnmente vivían en la desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó”⁴⁸³.

Aunque al comienzo de la labor reductora se mantuvo este nombre para los lugares en donde la población indígena pasaría a convertirse, posteriormente cambió el término por el de “pueblo”. “Reducción” era el poblado formado por indígenas que habían vivido diseminados mientras sus habitantes se encontrasen en proceso de cristianización, una etapa que podría durar aproximadamente entre diez y veinte años. Desde esta perspectiva, generalmente la “reducción” correspondía con frecuencia a “misión”, diferenciándose la primera al implicar un matiz demográfico y la segunda una connotación de carácter religioso.

Cuando se entendía que el grupo en cuestión estaba lo suficientemente cristianizado, la “misión” cambiaba su nombre por “doctrina”, y la “reducción” pasaba a llamarse “pueblo”. Aunque prácticamente seguían siendo idénticas todavía conservaban su matiz, diferenciándose de las anteriores en que tanto la “doctrina” como el “pueblo” personificaban una evolución tanto en su régimen espiritual como municipal⁴⁸⁴.

Evidentemente, tanto en los escritos como en el vocabulario del periodo que estudiamos se prescindieron de estos tecnicismos, de forma que en muchas ocasiones se habla de reducciones que son pueblos, o al contrario. Lo que nunca se confundía era la misión con la doctrina por el carácter que implicaba.

Cátedra, Madrid, 2006; así como en el libro coordinado por las doctoras Pilar Pérez Cantó y Margarita Ortega López *Las edades de las mujeres...* Para un estudio sobre las mujeres guaraníes y sus diferentes representaciones misioneras: BOHN MARTINS, María Cristina: ““Desvergonzadas” ou “Escravas da Virgem”...”, pp. 1-10; DECKMANN FLECK, E. Cristina: “De mancebas...”, pp. 617-634.

⁴⁸³ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. V “Fundose la Provincia del Paraguay”, p. 6.

⁴⁸⁴ BORGES, Pedro, *Misión y civilización...*, pp. 138-139. *ANA*, Sección Historia, vol. 4, nº 21, “Real Cédula cambiando la denominación de Reducciones y Misiones por el de doctrinas”, año 1654.

La necesidad de crear reducciones podía enfocarse desde tres puntos de vista: considerando el poblado como el marco natural del hombre⁴⁸⁵, como una forma de vida civilizada (bajo la premisa de ser la vida en los montes, de forma dispersa, la que los hacía conservar sus costumbres bárbaras), o como medio para la civilización del indígena (según algunos misioneros, estaba comprobado que viviendo los “indios” en pueblos lograban amansarse).

El otro factor de importancia que favoreció e incentivó la instauración de las reducciones fue el esgrimido por el obispo de Guatemala, Francisco Marroquín, quien consideraba que mediante este sistema “conocerlos hemos y conocernos han”, base de toda labor educativa⁴⁸⁶.

Bajo esta serie de argumentos se dictaron reales cédulas para la creación de reducciones, e incluso la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, en 1681, especificaba: “para que los indios aprovechen más en cristiandad y policía se debe ordenar que vivan juntos y concertadamente”⁴⁸⁷.

Las misiones también cumplieron otras finalidades además de la estrictamente civilizadora y evangelizadora, por lo que pueden ser clasificadas en cuatro amplios grupos, además de las conocidas misiones “volantes” o “fijas”: misiones exclusivamente religiosas; misiones que compartían las áreas de influencia con guarniciones militares, como las de California; misiones que ejercían el papel de vigilancia como las de Chiquitos y Mojos; misiones que poseían milicias armadas propias, militarmente instruidas, que llevaban a cabo entrenamientos y desfiles, defendiendo al mismo tiempo las fronteras del territorio español⁴⁸⁸.

Las misiones de guaraníes formarían parte de este último grupo, ya que la mayoría de las veces poseían una situación geográfica estratégica que respondía a las necesidades de establecer y defender los límites que poseía España en América con respecto de los

⁴⁸⁵ Ya el jesuita Acosta decía que los indios debían reducirse para que no vivieran como fieras, en *De procuranda...*, 1. 1, c. 10.

⁴⁸⁶ Carta a Su Majestad, México, 10 de mayo de 1537, *Cartas de Indias*, 216-9, en BORGES, Pedro, *Misión y civilización...*, p. 111.

⁴⁸⁷ 1. 6, tit. 1, ley 19.

⁴⁸⁸ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 30.

territorios pertenecientes a la corona portuguesa⁴⁸⁹, de ahí que puedan definirse como misiones o territorios de frontera.



Mapa del libro de SZARÁN, Luís, *Diccionario de la música en el Paraguay*, Edición Jesuitenmission Nürnberg, Alemania, [en línea]. 2007, [consulta: 25 de agosto de 2015]. Disponible en: http://www.portalguarani.com/1080_luis_szaran/12754_reducciones_jesuíticas_y_franciscanas_por_luis_szaran.html

⁴⁸⁹ Las doctrinas guaraníes, sobre todo, impidieron a los *bandeirantes* o *paulistas* el acceso a las regiones del Perú, y aseguraron a España la posesión del Río de la Plata y del Tucumán.

Por regla general, solían ser dos los misioneros que se encontraban a cargo de una misión, en ocasiones más según el número de habitantes, y ejerciendo de autoridades que se encargaban tanto del gobierno espiritual como del temporal. Uno era el que ejercía de cura, siendo el único párroco propio de la doctrina. El otro, compañero o compañeros del anterior, supeditados al cura, realizaban el cargo de vicarios en el ámbito parroquial, teniendo en lo espiritual la jurisdicción que su superior les delegaba. Para diferenciarlos, los pueblos denominaron al cura *Pai tuyá*, Padre viejo, y al compañero *Pai mini*, Padre joven⁴⁹⁰.

Según las *Constituciones* y las *Instrucciones* del P. Claudio Aquaviva, debían existir residencias donde vivieran varios párrocos bajo la dirección de un superior al estilo de las misiones de Juli. Sin embargo, por las características de la sociedad guaraní, especialmente el encontrarse diseminados, se mantuvo como mínimo que ningún misionero quedara sin compañero. Éste solía ser un padre que empezaba con sus ministerios, colocándose al lado de un misionero más experimentado para formarse lo mejor posible:

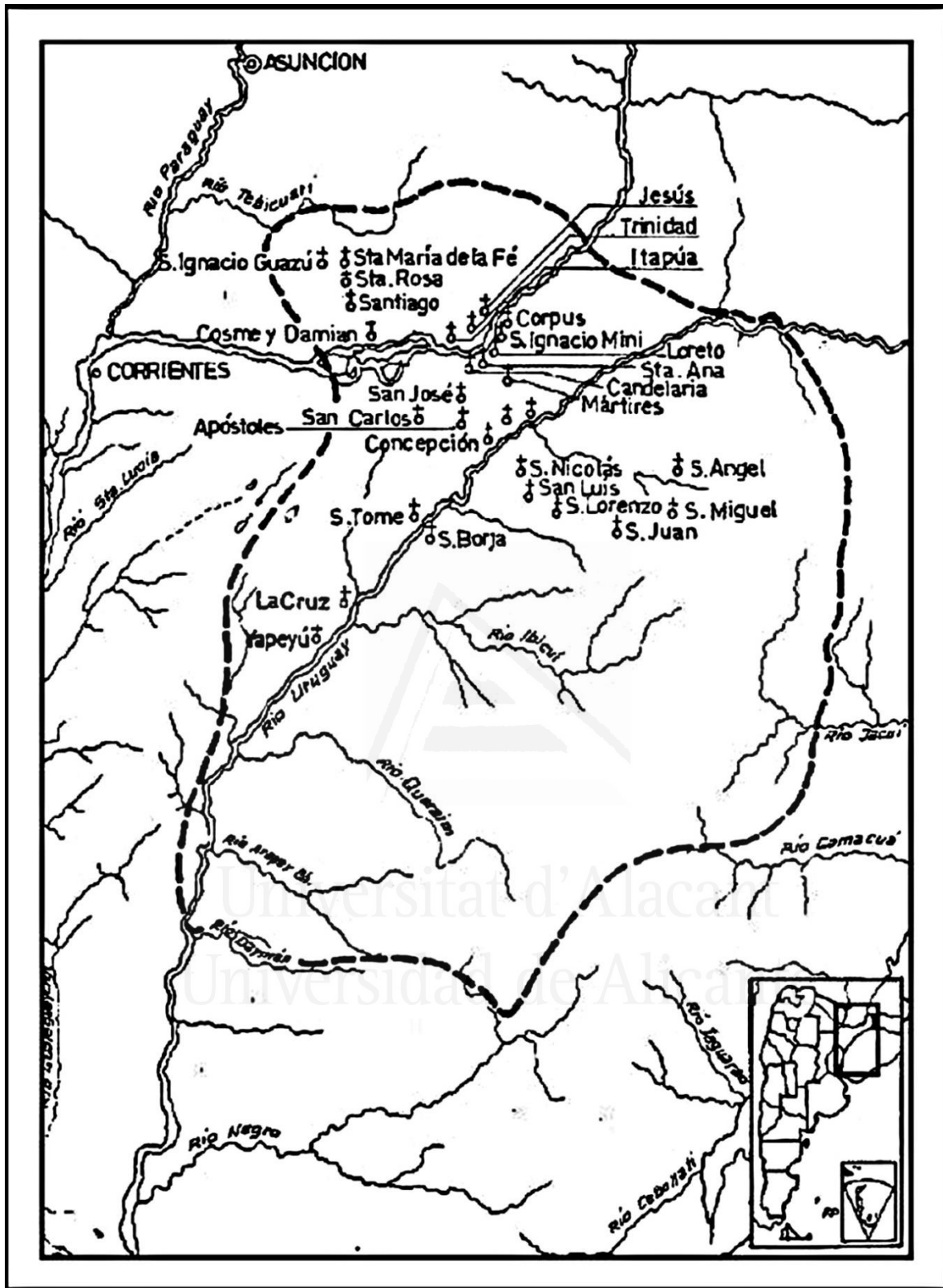
“Al principio se dedicaba a la práctica del idioma, [...]. A los cuatro meses sufría el examen *ad audiendas*, en que se juzgaba si era ya capaz de oír fructuosamente las confesiones en guaraní: y si el examen era satisfactorio empezaba a confesar, y luego sucesivamente se ejercitaba en los demás ministerios espirituales o temporales que le encomendaba el cura y para los cuales le daba facultad”⁴⁹¹.

6. LOS TREINTA PUEBLOS MISIONEROS GUARANÍES

El espacio geográfico y el arco cronológico que abarca nuestra investigación son las conocidas misiones o reducciones jesuíticas guaraníes que se desarrollaron en pleno corazón de la Cuenca del Plata, en un área que involucró a los actuales territorios de Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, a lo largo de casi sesenta años de vida, desde 1609 (fundación de la primera misión, San Ignacio Guazú) hasta 1768, momento en el que Francisco de Paula Bucareli, Gobernador del Río de la Plata, encarga la expedición para la ejecución del arresto y expulsión de los jesuitas de los territorios de la Provincia del Paraguay.

⁴⁹⁰ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo 1, p. 322.

⁴⁹¹ Carta del P. Pedro Sanna, Cura de Corpus, a 12 de octubre de 1764, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 323.



Mapa de los Treinta Pueblos Misioneros Guaraníes, [en línea], [consulta: 20 de abril de 2015]. Disponible en: <http://www.cultura.gov.py/lang/gu/2014/12/la-xvi-muestra-del-arte-misionero-se-realizara-en-san-ignacio-guazu-cuna-de-la-primera-reduccion-jesuitica-guarani/>

Las misiones que desarrolló la Compañía de Jesús entre la población guaraní, así como entre otros grupos afines, llegó a contar en 1732 con treinta pueblos, cifra máxima que alcanzó la obra evangelizadora de los jesuitas a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Territorialmente, quince de estas misiones se ubicaron en las actuales provincias de Misiones y Corrientes, en Argentina, ocho en el Paraguay y siete en las llamadas Misiones Orientales en el suroeste de Brasil⁴⁹².

La historia de la Compañía en América puede definirse como un experimento misionero que se basó en la conformación de treinta pueblos modelos de urbanización, todos ellos repartidos estratégicamente en zonas fértiles, donde la pobreza y la injusticia parecían haber desaparecido, considerándose por todo ello un estado geocéntrico organizado, basado en el paternalismo, que despertó admiración y asombro entre aquellos que profesaban las utopías ilustradas. Por este motivo, decidimos para nuestro estudio esta experiencia social, cultural y religiosa única en la historia de la humanidad, protagonizada por pueblos originarios y misioneros, poniendo en cuestión, bajo un riguroso análisis, el verdadero éxito de las reducciones jesuitas desde un enfoque que, hasta ahora, ha sido poco investigado: las mujeres guaraníes.

Al recorrer la historia de estas misiones observamos un experimento civilizador inédito que todavía puede vivirse a través de sus ricas ruinas arqueológicas, museos, centros de cultura y universidades, así como en la toponimia vigente en el paisaje, conformando todos estos hechos el Circuito Internacional de las Ruinas Jesuíticas que se integran en el espacio actual del MERCOSUR⁴⁹³.

⁴⁹² Los Treinta Pueblos Misioneros Guaraníes fueron: San Ignacio Guazú (29 de diciembre de 1609, Paraguay), Encarnación/Itapúa (1615, Paraguay), Santiago (1615, Paraguay), Concepción (1618, Argentina), Reyes o Yapeyú (1625, Argentina), Santa M^a la Mayor (1626, Argentina), San Nicolás (1626, Brasil), Candelaria (1627, Argentina), San Francisco Javier (1629, Argentina), San Miguel (1632, Brasil), San Luis (1632, Brasil), Santo Tomás, (1632, Argentina), San Ignacio Miní (1632, Argentina), Loreto (1632, Argentina), Corpus (1633, Argentina), San José (1633, Argentina), Apóstoles san Pedro y san Pablo (1633, Argentina), Santa Ana (1637, Argentina), Mártires del Japón (1639, Argentina), San Carlos (1639, Argentina), Santa M^a de Fe (1647, Paraguay), La Cruz (1657, Argentina), 1665, Jesús y María (1665, Paraguay), San Borja (1690, Brasil), San Lorenzo (1691, Brasil), San Juan Bautista (1697, Brasil), Santa Rosa (1698, Paraguay), Trinidad (1706, Paraguay), Santo Ángel (1707, Brasil) y Santos Cosme y Damián (1718, Paraguay).

⁴⁹³ Algunas de las misiones jesuíticas de guaraníes han sido declaradas Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, caracterizándose cada una de ellas por un grado específico y diferente de conservación. Actualmente existen seis misiones protegidas: San Miguel de las Misiones (Brasil, declarada en 1983), San

Desde mediados del siglo XVI, las reducciones jesuítico guaraníes se consolidaron y expandieron gracias a un crecimiento demográfico que logró superar el rigor de epidemias, hambrunas, ataques y movilizaciones militares, pasando de 28.714 habitantes en 1647 a los 141.182 en el año 1732. Para 1768, los treinta pueblos contenían una población cercana a las noventa mil personas, para después descender a los niveles mínimos en la primera década del siglo XIX, cuando comienza su verdadera extinción⁴⁹⁴.

Los sucesos históricos parecen demostrar que los jesuitas, en los Treinta Pueblos Misioneros Guaraníes, consiguieron transformar una sociedad primitiva en una sociedad ejemplar de producción, bienestar social y seguridad colectiva, llevando a cabo un movimiento de aculturación/inculturación sin precedentes. Sin embargo, es evidente que la llegada de los misioneros a estas tierras produjo una rotunda alteración en el nivel de vida de las comunidades guaraníes ¿para mejor?, en muchos aspectos sí, pero en otros no tanto como tendremos ocasión de analizar, especialmente, desde una perspectiva de género.

La historia de los Treinta Pueblos puede ser dividida en tres etapas⁴⁹⁵: la primera de ellas comienza en 1609-1610 con las fundaciones de las primeras reducciones, San Ignacio Guazú en el Paraná, de manos del P. Lorenzana, y las de Loreto y San Ignacio Miní en la zona del Guayrá, por los PP. Cataldino y Maceta⁴⁹⁶. Este periodo corresponde con el momento de expansión misionera y la fundación de varios pueblos de forma intermitente y abarcaría hasta el año de 1631, fecha en que comienzan las fuertes invasiones a las misiones por parte de los *bandeirantes* o paulistas⁴⁹⁷.

Ignacio Miní (Argentina, 1984), Santa Ana (Argentina, 1984), Nuestra Señora de Loreto (Argentina, 1984), Santa María la Mayor (Argentina, 1984) y Santísima Trinidad del Paraná (Paraguay, 1993). Igualmente, la manzana jesuítica de la ciudad de Córdoba, uno de los núcleos de la antigua Provincia del Paraguay, y que comprende la universidad, la iglesia, la residencia de los padres jesuitas y el colegio Montserrat, también es Patrimonio de la Humanidad desde el año 2000.

⁴⁹⁴ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo II, p. 195.

⁴⁹⁵ METHOL FERRÉ, Alberto, “La conquista espiritual...”, pp. 89-90.

⁴⁹⁶ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. II, cap. XXXII “La Compañía funda en el Guairá dos pueblos”.

⁴⁹⁷ Descendientes de portugueses, los *bandeirantes*, también llamados “paulistas” y “mamelucos”, conformaban grupos que se dedicaban a asolar no sólo territorios españoles sino, especialmente, arrasar las misiones para atrapar a los indígenas Guaraníes y llevarlos a São Paulo como esclavos. Mientras que en la historia española los *bandeirantes* son considerados al modo de “piratas”, en la América portuguesa son reconocidos por haber llevado las fronteras más allá de las establecidas por el Tratado de Tordesillas, definiendo así los actuales límites del Brasil.

Comienza así la segunda etapa, de unos diez años, caracterizada por las destrucciones, los ataques y el traslado de muchas misiones a otras localizaciones para evitar el peligro paulista, replegándose los pueblos más expuestos hacia el Paraná; es el periodo del reflujo misionero. Por este motivo, algunos de los pueblos figuran en la documentación con diferentes fechas de fundación. Los hechos ocurridos en las poblaciones del Guayrá, Tape y la región de los itatines, hizo que fueran concentrándose todas las reducciones en torno a los ríos Paraná y Uruguay. Al sur del Tebicuary se encontraban los llamados “pueblos de abajo” por los de Asunción, y según los de Santa Fe y Buenos Aires “pueblos de arriba”, siendo éstos últimos los que más comunicación tuvieron con españoles y criollos de estas ciudades.

Hasta finales del siglo XVII no se volvió a establecer ninguna fundación, sino que los misioneros se dedicaron a reforzar las ya existentes. Fue el momento también en el que los padres comienzan a formar las milicias guaraníes para poder hacer frente al enemigo externo, llegando incluso a pedir armas de fuego. En 1638 los pueblos eran sólo veinte, con una población de unas 35.000 personas⁴⁹⁸.

La fecha que marca la tercera y última etapa es 1641, año en el que los pueblos guaraníes ganan a los *bandeirantes* en la conocida batalla de Mbororé y comienza un periodo de estabilidad y apogeo hasta la llegada del Tratado de Límites en 1750 y la Guerra Guaranítica. Tras estos sucesos se produce la expulsión de la Compañía de Jesús y comienza la decadencia de los pueblos misioneros.

Por esta complejidad, es recomendable tener prudencia a la hora de llevar a cabo estudios parciales o globales de los Treinta Pueblos. Ante la cantidad de fundaciones existentes a lo largo del periodo y los diversos nombres y localizaciones que cada pueblo tuvo por diversos motivos, hemos creído conveniente para su mejor comprensión realizar cinco epígrafes donde se describe la instalación de los pueblos según el territorio en el que se ubicaron, esto es, en el Paraná, en el Uruguay, el Guayrá, las tierras de los itatines y las del Tape.

6.1. Primeras reducciones del Paraná

El 29 de diciembre de 1609 el P. Marcial de Lorenzana y su compañero el P. Francisco de San Martín llegaron al pueblo del cacique Arapizandú, y aunque tuvieron que

⁴⁹⁸ GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana...*, p. 255.

realizar muchos trabajos hasta poder instalarse de forma definitiva en la misión de San Ignacio Guazú (1609)⁴⁹⁹, el primer paso ya se había dado. Poco después llegaba allí también el P. Roque González de Santacruz⁵⁰⁰. Fue precisamente este misionero quien ideó la planificación del pueblo, lo construyó y solidificó, creando así el modelo básico que se empleó para el resto de reducciones jesuíticas que se establecieron en la Provincia del Paraguay.

En los primeros contactos, el natural miedo o recelo que causaban a los indígenas ciertas actitudes o apariencias de los misioneros, fue explotado por parte de los hechiceros o *pajés* para intentar alejarlos de la misión y evitar el cambio de vida que suponía el reducirse, así lo escribían los jesuitas: “No hay lugar donde el evangelio no halle contradicción en los magos, ministros del demonios, que atribuyen al bautismo la muerte, y así los procuran retraer deste sacramento”⁵⁰¹. Sin embargo, la persuasión y paciencia de los padres fueron disminuyendo los temores y lograron establecer los pueblos con numerosas familias.

Además de la oposición interna propiamente indígena, otro de los grandes inconvenientes de las primeras reducciones del Paraná y del Guayrá fue la vecindad con poblados españoles cuyos habitantes codiciaban la mano de obra indígena. Tanto en San Ignacio Guazú como en la zona del Guayrá, existían encomiendas previas a las reducciones, por lo que los indígenas tenían que seguir cumpliendo con la mita, es decir, la población guaraní se encontraba dentro del sistema de trabajo obligatorio aportando a la corona un número determinado de indígenas durante varios meses para trabajar en la encomienda.

Al igual que ya lo había hecho el P. Diego Torres, el P. Roque exigió que se respetara el derecho de los “indios” a pagar el tributo en lugar de efectuar servicios personales, por lo que de esta manera también así se cumplían las Ordenanzas de Alfaro. La guerra entre los encomenderos y los jesuitas estaba declarada. La posición de la Compañía en América frente a los encomenderos fue irreductible: no les daban la absolución de los pecados si no dejaban en libertad a los indígenas, pero no fue suficiente. La falta de mano de obra era un problema acuciante que fue creciendo a medida que

⁴⁹⁹ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo I, p. 224.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, pp. 227-229.

⁵⁰¹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. LXVII “Reducción de la Natividad de nuestra Señora”, p. 83v.

pasaban los años, por lo que laicos, seglares y hasta algunos obispos, llegaron a culpar a la Compañía de Jesús de todos sus padecimientos económicos.

Con la idea de ampliar la acción misionera en territorio todavía no ocupado por españoles, el P. Roque y el P. Francisco del Valle pusieron los fundamentos de lo que con el tiempo fueron las ciudades de Posadas y Encarnación, ambas a orillas del Paraná, ya que este se consideraba la puerta por donde se llegaba a “aquella gente tremenda y belicosa, tan temible a esta provincia del Paraguay”⁵⁰².

Estas fundaciones no estaban ajenas a dificultades tanto en lo que respecta al medio como a los trabajos que debían realizar:

“El mantenimiento, sustentándonos de raíces que, por venenosas, para poder comerse, se han de echar a pudrir primero, y al pasarse sin comer muchos días hasta la noche y entonces mendigar ostiatim (de puerta en puerta) por las casas de los indios lo que ha de comer, si alguna vez los infieles lo quieren dar, y el trabajar todo el día, sudando y tras sudando, hasta pudrir la camisa en el cuerpo sin mudarla en tres semanas, y aún más, por no haber tiempo para lavarla, y el caminar los demás días a pie por habérsenos muerto los caballos”⁵⁰³.

De la misma manera, existieron conflictos relacionados con indígenas en prácticamente todas las misiones que se estaban llevando a cabo a lo largo de la primera mitad del siglo XVII.

Como ya se ha comentado, la primera reducción que se fundó fue la de San Ignacio Guazú, en 1609, por el P. Lorenzana, siendo posteriormente trasladada en 1628 y 1667. Así lo narró el P. Montoya en su obra *Conquista Espiritual*:

“La primera misión que emprendió [el P. Torres], fue hacia el sur, adonde envió al venerable padre Marciel de Lorenzana. Ofreciose el padre Lorenzana muy de voluntad a la obediencia, y a los sucesos varios que en empresas de infieles comúnmente se esperan.

⁵⁰² Carta de San Roque González, incluida en la Carta Anua del Padre Diego de Torres, Residencia del Paraná 8 de abril 1614, en *Roque González de Santa Cruz, Alfonso Rodríguez y Juan del Castillo. Para que los indios sean libres, Escritos de los mártires de las Reducciones guaraníes*, Introducciones y Notas por Fernando María Moreno, Rafael Carbonell De Masy, Tomás Rodríguez Miranda, Centro de Espiritualidad Santos Mártires. Limpio, Asunción, 1994, Documento 5, [en línea], [consulta: 2 de noviembre de 2014]. Disponible en: www.mercaba.org/SANLUIS/RoqueGzLzSCruz.Cartas.rtf

⁵⁰³ *Ibidem*, Carta Anua de la Misión de Encarnación, 2 de Abril 1618, Documento 11.

Fundó la primera reducción que la Compañía hizo en aquella provincia [...]. Llamase esta reducción San Ignacio”⁵⁰⁴.

Cuando en su expedición el P. Roque González llegó al final del trecho navegable del Paraná, se encontró con un grupo de indígenas (los paranaes) que no querían saber nada de los jesuitas, ya que la experiencia les había demostrado que tras la cruz llegaba la espada, sin todavía saber que ese no iba a ser el método empleado por los misioneros. Este nuevo grupo no sólo respetó la vida del misionero cuando se conocieron, sino que al poco tiempo quisieron reunirse bajo la vida reduccional.

En 1615 los PP. Roque González de Santa Cruz y Diego de Boroa fundaron Nuestra Señora de la Encarnación de Itapúa, debiéndose trasladar al poco tiempo al margen derecho del río Paraná, en lo que actualmente es la ciudad de Encarnación, con motivo de los ataques paulistas, las epidemias de peste y la resistencia ofrecida por los indígenas del territorio. Fue en este pueblo donde el P. Roque demostró sus habilidades como constructor realizando el diseño para la nueva misión y marcando la futura estructura del resto de reducciones. Considerado el ideólogo de la vivienda misionera basándose en una síntesis entre ciudad española y caserío guaraní, construyó el mismo tipo de casa alargada propiamente indígena pero separada por gruesas paredes de adobe o piedra que formaban unidades individuales para cada familia. Así se lo contaba en una carta al P. Diego de Torres:

“Este año, habiendo de hacer pueblo de estos pueblos, digo indios, nos pareció lo hiciesen con buen orden para irlos poniendo en policía [=vida social] y quitar muchos inconvenientes que hay en esas casas largas, que tienen los indios en toda la sierra, y aunque entendimos que no lo tomarían bien, por quererles quitar eso tan antiguo de sus antepasados, no fue así; antes lo tomaron muy bien, y están muy contentos en sus casas nuevas; a las cuales se pasaron aún antes de estar acabadas, por estar holgados y anchurosos, y cantar, como dicen, cada gallo etc. [en su corral]”⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. V “Fundose la Provincia del Paraguay”, p. 6.

⁵⁰⁵ Carta Anua de la reducción del Paraná para el Padre Diego de Torres, provincial, Reducción de San Ignacio, 8 de octubre de 1613, en *Roque González de Santa Cruz, Alfonso Rodríguez y Juan del Castillo...*, Documento 4.

Sin embargo, en la Carta Anua de 1626-1627, haciendo referencia a las viviendas de la reducción de Nuestra Señora de la Concepción, el P. Mastrilli Durán decía:

“[...] cada una [casa] (y lo mismo usan en todo el Paraguay) es una gran pieza donde vive el Cacique con toda su parcialidad (...) ni tienen otra división o apartamento estas casas que unos pilares que corren por medio del edificio a trechos y sirven para sustentar la cumbre y de señalar el término de la vivienda de cada familia, que es el espacio que hay entre uno y otro pilar, uno de esta banda y otro de aquella [...]”⁵⁰⁶.

Es decir, como se aprecia en la Anua, y de acuerdo con el arquitecto e historiador Norberto Levinton, la compartimentación virtual, previa al contacto con los jesuitas, está más que ratificada. Realmente la modificación que realizaron los misioneros en la vivienda consistió en la materialización, por intermedio de algún tabique, de la división entre familias⁵⁰⁷.

Los pabellones así constituidos se disponían en hileras formando manzanas o cuadras, separadas por calles que corrían paralelas a los costados de la gran plaza central donde más adelante se ejercitarían las milicias y celebrarían las fiestas. De esta manera a los indígenas les resultaba familiar externamente al parecerse a sus antiguas casas y, por dentro, les recordaba la indisolubilidad familiar y la monogamia impuesta por la nueva forma de vida traída por los misioneros. Incansable trabajador en la misión, el P. Roque enseñó a la población nativa nuevas técnicas de construcción, la instruyó en el manejo de hachas y a labrar la madera.

En cuanto al gobierno religioso en los pueblos, no se bautizaba a nadie sin la debida instrucción religiosa salvo en caso de peligro de muerte. Al estar la mayoría de guaraníes trabajando en la siembra, se escogían al mes únicamente los más preparados para el bautismo.

A continuación fundó Santa Ana de Iberá (en 1615, poco después transferida a los franciscanos) y Yaguapohá (1616) que fue fusionada en 1624 debido a la peste con Corpus Christi, erigida en 1622 por los PP. Pedro Romero y Boroa al oeste del río Paraná, teniendo que ser trasladada el 12 de mayo de 1701 al este del mismo río.

⁵⁰⁶ MASTRILLI DURÁN, Nicolás, “Carta Anua de 12 de noviembre de 1628”, en *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 363.

⁵⁰⁷ LEVINTON, Norberto, “Vivienda y vida privada: la transformación de los conceptos por la acción evangelizadora de la Compañía de Jesús (Provincia Jesuítica de Paraguay, 1604-1767)”, en *Hispania Sacra*, nº 99, 1997, pp. 176-177.

En 1619 Roque González de Santa Cruz fue enviado para predicar en la región del Uruguay, quedando Diego de Boroa en Itapúa como Superior de la misión del Paraná y del Uruguay, acompañado de Pedro Bosquier; en San Ignacio Guazú quedaron los PP. Ignacio Claudio Ruyer y Francisco del Valle, y en Yaguapúa, los PP. Pedro Romero y Tomás Ureña.

Posteriormente, Diego de Boroa y Claudio Ruyer fundaron Natividad del Acaray (1624), cuyos habitantes emigraron en 1633 ante el peligro de los *bandeirantes*, distribuyéndose entre Itapúa y Corpus Christi. Santa María la Mayor del Iguazú (1626) fundada por Diego de Boroa y Claudio Ruyer, fue trasladada en 1633 al lugar en donde estuvo Mártires y posteriormente sobre la costa oeste del río Uruguay⁵⁰⁸.

En 1632 quedaron incorporados a las misiones del Paraná los nuevos pueblos trasladados desde el Guayrá, Nuestra Señora de Loreto del Pirapó, que fue reubicada como Loreto y San Ignacio Miní I, relocalizada como San Ignacio Miní.

En 1637 la reducción de Candelaria fue trasladada sobre el Paraná, cerca de Itapúa (actual Paraguay), y luego nuevamente reasentada sobre el Igarupá (actual Argentina), hasta que en 1665 fue llevada a su emplazamiento actual⁵⁰⁹. San Cosme y San Damián (1638) fue fundada por el P. Adriano Formoso, unida a Candelaria en 1642, separándose en 1718 y reubicándose en 1740 y 1760⁵¹⁰; la reducción de Jesús (1685) fue la levantada por el P. Jerónimo Delfín, también con varias relocalizaciones; finalmente, se fundaron en las tierras del Paraná los pueblos de Santa Rosa de Lima (separada de Santa María de la Fe en 1698) y Santísima Trinidad (separada de San Carlos en 1706)⁵¹¹, ambos instaurados por el P. Juan de Anaya.

6.2. Las tierras del Uruguay

Cumplidos sus trabajos en el Paraná, el P. Roque decidió entonces pasar a las desconocidas tierras del Uruguay, era 1619 y la última etapa de su vida. Durante siete años el misionero estuvo construyendo y organizando la nueva reducción situada a orillas del

⁵⁰⁸ GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana...*, p. 142.

⁵⁰⁹ [En línea], [consulta: 25 de enero de 2016]. Disponible en:

http://cronologiahistorica.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1185:ano-1637&catid=25&Itemid=120

⁵¹⁰ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo II, Madrid, 1915, p. 307.

⁵¹¹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 19.

Uruguay (actualmente Argentina), a la que llamó Nuestra Señora de la Limpia Concepción del Ibitiracú (8 de diciembre de 1619). Es en estos momentos cuando también le llegó a Roque González la petición del gobernador de Buenos Aires, Francisco de Céspedes, para ir a obtener la investidura real y tomar posesión de la provincia del Uruguay en nombre del monarca para fundar cuantas reducciones quisiera. Hacia allí marchó el misionero, llegando a Buenos Aires el 24 de junio de 1626.

A partir de ese momento se construyeron numerosas fundaciones: en 1626 San Nicolás del Piratiní por los PP. González de Santacruz y Alfonso de Aragón, quien quedó en ella, trasladada en 1632 por los ataques *bandeirantes*, unida a la reducción de Apóstoles en 1652 y finalmente separada de ella en 1687, estableciéndose en su lugar original. En 1627 el P. González puso las bases para la fundación de San Francisco Javier de Yaguaraity (en actual territorio brasileño); el 4 de febrero del mismo año comenzó la reducción de Nuestra Señora de los Reyes Magos de Yapeyú, fundada por los PP. González y Pedro Bravo. Desde aquí el P. Roque, ya como superior de las misiones del Uruguay⁵¹², empezó a explorar el territorio hasta el Tape, región donde levantó una cruz y construyó una pequeña iglesia. Ante la premura de dicha incursión y edificación, el P. Roque fue amenazado de muerte e incluso, los indígenas llegaron a quemar la iglesia. Además de los problemas con los nativos, esta zona se encontraba fronteriza con los territorios brasileños, comenzando en este mismo momento el contrabando lusitano y las hostilidades con los *bandeirantes* quienes, posteriormente, una vez se conformaron las reducciones del Tape, entraron en ellas y acabaron destruyéndolas.

A principios de 1628 el P. Roque fundó con el P. Pedro Romero la reducción de Nuestra Señora de la Candelaria o de Caazapaminí, futura capital de las misiones, en el actual Brasil⁵¹³. El mayor problema que se encontraron en esta zona fue que la mayoría de la población indígena no era estrictamente guaraní, como las gentes del Paraná, sino que formaban parte de pueblos más hostiles como los caingús, los guayaquíes o los yaros, entre otros. Si a esta situación le sumamos el descontento indígena hacia los españoles por su arrogancia, y la resistencia que fomentaban a los extranjeros los hechiceros, no es de

⁵¹² PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo I, p. 166.

⁵¹³ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. III, cap. IV “Fundación de la Candelaria, que antes se llamaba reducción de Caasapaminí”.

extrañar el surgimiento de *pajés* que quisieran matar a los misioneros o a cualquiera que pensara poner un pie en su territorio⁵¹⁴.

Uno de los hechiceros más conocidos fue Ñezú, que por su oratoria consiguió aglutinar a su alrededor gran número de gente contraria a la acción misionera. El P. Roque no se quedó indiferente y decidió ir a hablar con ellos, consiguiendo en un primer momento la reducción de Ñezú y unas cuatrocientas personas más. Esta fundación, llamada Asunción del Yjuhí, se la mandó al P. Juan del Castillo, levantando la cruz el 15 de agosto de 1628. Como todo se mantenía en orden, el P. Roque marchó hacia Itapúa para recoger al P. Alonso Rodríguez, llegando ambos al Caaró a finales de octubre y fundando la reducción de Todos los Santos, en el actual Brasil.

Sin embargo, el cacique Ñezú no estaba del todo convencido y comenzó a pensar en dar muerte a los padres. Así lo narra el P. Ruiz de Montoya:

“[...] un mal indio apóstata en la fe granjeó la voluntad de Necú para quedar victorioso, quien encendió la centella que de odio tenía contra los padres, con un razonamiento a este modo. La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles, y por selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados. Y tu Necú si adviertes empresas, y a perder la reverencia debida a tu nombre, [...] mañana te verás (ya lo ves en otros) sujeto a la voz de aquestos advenedizos hombres. Las mujeres de que a nuestra usanza gozas, y te aman mañana las verás que te aborrecen hechas mujeres de tus esclavos mismos, y que ánimo tan fuerte habrá que sufra la afrenta. Vuelve los ojos por todos esos pueblos, [...] y verás menguada su potencia, ya no son hombres, son mujeres sujetas a voluntad extranjera: si aquí no se ataja este mal, y tu te rindes, todas las gentes que desde aquí hasta la mar habitan a tu despecho, y deshonor, verás sujetas a estos, y tu que eres el verdadero Dios de los vivientes, te verás miserable, y abatido, remedio tiene fácil, si tu poder aplicas a quitar la vida a estos pobretones. Creció la llama de Necú con estos infernales soplos, [...]”⁵¹⁵.

⁵¹⁴ Según Louis Necker en su obra *Indios guaraníes...*, p. 212, la resistencia activa contra los conquistadores y colonos contó con veintitrés levantamientos y rebeliones entre 1537 y 1609. A estas reacciones también se debería añadir la pasividad, las huidas y la inercia con que los Guaranís, hombres y mujeres, respondieron contra la dominación.

⁵¹⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. LVII “Martirio de tres Religiosos de la Compañía de Iesus”, pp. 74v-75.

Aquí observamos varias razones por las que se oponían a los misioneros, entre ellas destaca el querer mantener una gran familia compuesta por numerosas mujeres e hijos, ya que representaban la fuerza del trabajo, así como brazos para la guerra, y por tanto significaba una fuente de poder; y sobre todo, la crítica a la prédica cristiana que suponía la pérdida de mujeres para fomentar la monogamia. Además, como se observa en numerosos conflictos con otros grupos indígenas, se apela de forma constante a las antiguas tradiciones, a los antepasados, para oponerse al nuevo estilo de vida en la misión. Los cambios traídos por los jesuitas (transformaciones en la forma de nacer, vivir y morir, así como novedades respecto al vestido y la manera de comunicarse con la divinidad) constituían un gran sacrificio para el pueblo guaraní, puesto que aceptarlos significaba no sólo reducción de poder para algunos de ellos, sino especialmente una pérdida de identidad, especialmente, en el caso de las mujeres.

El P. Montoya continúa narrando el martirio del P. Roque:

“Este fingido Dios, y esclavo del demonio, tomado de una rabiosa ira trató de dar la muerte, no solo a los tres padres, sino también a todos cuantos en el Uruguay habia, despachó aviso a todos los caciques, mandoles que todos matasen a los padres, que en sus tierras tenían, que él en la suya haría lo mismo, repreniéndoles difíciles en haber recibido su doctrina, y de cobardes, sino ejecutaban este su mandato, [...].

[...]. El santo padre Roque, después de haber dicho la misa, [...] quiso atar la lengüeta a una campana, [...]. Apenas vio Carupé, cacique principal, ocupado en esta acción, cuando hizo señas a un esclavo suyo (que ya estaba prevenido) para que le matase. Levantó este vil esclavo del demonio (Maranguá fue su nombre, que quiere decir, vil, y bien mostró serlo en tan vil acción) una porra de armas, [...] un furioso golpe en el cerebro le hizo pedazos la cabeza, con que a golpes, y repique de campana, voló su alma regocijada al cielo. [...]”⁵¹⁶.

Tal vez los misioneros creyeron poder convencer a toda la población, especialmente a los caciques, pero no fue así. De esta manera, no sólo se asesinó al P. Roque González y sus compañeros Alonso Rodríguez y Pedro del Castillo el 15 de noviembre de 1628⁵¹⁷, sino que a lo largo del siglo XVII existen algunos casos más como las muertes de los PP. Pedro de Espinosa, Cristóbal de Mendoza y Pedro Romero.

Estos sucesos no supusieron menos vocaciones entre los miembros de la Compañía que querían marchar a las Indias. Por el contrario, muchos de ellos en sus cartas de petición

⁵¹⁶ *Ibidem*, pp. 75-75v.

⁵¹⁷ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo I, pp. 425-426.

contaban la búsqueda del martirio o, al menos, su disposición al mismo sin miedo a la muerte.

Las últimas reducciones en la región del Uruguay fueron San Francisco Javier en 1629, fundada por los PP. Diego de Boroa y José Ordóñez, que quedó en ella; Asunción de Nuestra Señora del Acaraguá en 1629, levantada por los PP. Romero y Cristóbal Altamirano, quedando en ella éste último, y siendo trasladada al oeste del río Uruguay en 1637; la de Apóstoles San Pedro y San Pablo en el año 1630, por los PP. Romero y Vicente Badía que quedó en ella; y San Carlos Borromeo en 1630, por el P. Pedro Mola.

6.3. La evangelización del Guayrá y la destrucción de sus misiones

La provincia del Guayrá (también llamada la Pinería)⁵¹⁸, se encontraba ubicada entre los ríos Paraná, Iguazú y Tieté, y la línea que delimitaba los territorios de las coronas española y portuguesa mediante el Tratado de Tordesillas.

A comienzos del año de 1610 fueron enviados a esta región por el gobernador Hernandarias y con instrucciones para evangelizar del P. Diego de Torres, los jesuitas italianos José Cataldino y Simón Masceta, concretamente, a las ciudades de Ciudad Real y Villa Rica, siendo muy bien recibidos por los españoles y criollos que las habitaban⁵¹⁹.

La selva se había encargado de desvanecer las esperanzas de encontrar riqueza en esta zona por parte de los conquistadores. La región, sin embargo, poseía otros potenciales: la yerba mate, el hierro y la multitud de grupos indígenas que se localizaban en sus contornos.

El P. Cataldino viendo que los indígenas se encontraban tan dispersos, convenció a algunos de sus caciques para que buscaran otro lugar más apto y fundar así un gran pueblo. Internándose por el río Paranapanema encontraron el espacio idóneo, fundando el 15 de agosto de 1610 la reducción de Nuestra Señora de Loreto.

Fueron recorriendo los alrededores evangelizando, acercándose numerosos indígenas y entre ellos el cacique Miguel Atiguayé, que pidió fundar otro pueblo, en este caso, San Ignacio Miní. Tenían muy buena disposición hacia el cristianismo pero aunque

⁵¹⁸ NAKAYAMA ROJAS, Eduardo Hirohito, “Antecedentes históricos de Salto del Guairá”, [en línea], [consulta: 29 de enero de 2016]. Disponible en:

https://www.academia.edu/8842295/Antecedentes_hist%C3%B3ricos_de_Salto_del_Guair%C3%A1

⁵¹⁹ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. II, cap. XXXI “Los PP. José Cataldino y Simón Mazeta recorren algunas poblaciones del Guairá”.

sus pueblos prosperaron rápidamente, contaban con un problema: hallarse en zona fronteriza con Brasil (territorio portugués).

A pesar de la existencia de una orden emanada del capitán Antonio de Añasco, teniente general de gobernador y justicia mayor de en las provincias del Paraguay y Río de la Plata, donde se mandaba al capitán Pedro García y a otras justicias del Guayrá no hicieran malocas o incursiones en estas zonas, pues correspondían a los misioneros de la Compañía de Jesús, al mismo tiempo que les obligaba a defenderlas de otros ataques de aquellos que venían a buscar indígenas por la mita⁵²⁰, la situación fue aprovechada por los *bandeirantes* portugueses que venían a buscar esclavos, ya que era más fácil encontrar a indígenas reunidos en grandes poblaciones y no diseminados como hasta entonces.

De esta manera se comenzaron a fomentar las denominadas *malocas*, o entradas en busca de indígenas “infieles”, para venderlos posteriormente como esclavos, amparándose para ello en el título de “guerra justa” hecha al infiel ante su negativa a dejarse evangelizar. Tampoco fue menos importante la influencia que ejercían españoles y portugueses entre los indígenas, convenciéndolos para abandonar a los padres o acusándolos de dobles intenciones:

“[...]; por otra parte el español seglar hacía su negocio, y tal, que puso a pique de que el evangelio y sus predicadores fuesen desterrados o desestimados. [...]. Peste es esta que sigue al evangelio, que luego tras la libertad que alcanzan por el bautismo, entra la servidumbre, y cautiverio, invención ya no diabólica, sino humana, para atajar el paso al evangelio”⁵²¹.

Los problemas que ya habían surgido en el Paraná se intensificaron en el Guayrá entre jesuitas y encomenderos, y también por las reiterativas cazas humanas que llevaban a cabo los esclavistas del Brasil.

Ante ambas amenazas (por un lado los encomenderos de Villa Rica y Ciudad Real, y por otro los portugueses de São Paulo) los pueblos guaraníes, cuando sabían de la llegada de jesuitas, se dirigían a ellos rápidamente para pedir la reducción a pueblos y la consiguiente protección ante estos ataques. De ahí el éxito de las misiones en la región del Guayrá especialmente.

⁵²⁰ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo I, p. 153.

⁵²¹ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. VI “Entrada que hizo la Compañía de Iesus a la Provincia de Guaira”, pp. 7-7v.

Estas misiones fueron muy conocidas, entre otros motivos, por la llegada de uno de los grandes misioneros de este periodo, el peruano Antonio Ruiz de Montoya, quien llegó a Loreto en 1612. Los trabajos que realizaron en estas poblaciones son narrados por el P. Montoya en su obra *Conquista Espiritual* (1639), especialmente en el epígrafe “Modo que tuvimos para quitar los abusos y predicar la fe”⁵²².

Como se aprecia en la documentación misionera, a pesar de todos los trabajos que realizaban y las penurias que llegaron a sufrir de forma continua, los jesuitas nunca dejaron de lado la oración y la rutina diaria como si se encontraran en un colegio:

“En cada una destas poblaciones están comúnmente dos Padres que la tienen a cargo, los cuales aunque pocos forman uno como colegio muy observante guardándose puntualmente la distribución del tiempo que en ellos a campana tañida, y a sus tiempos tienen sus ejercicios espirituales renovación de votos cuenta de conciencia, conferencias cada semana y finalmente todo lo que mandan nuestras reglas con grande exacción y cuidado, ni les falta cada día su lección en la mesa porque la leen los niños de la escuela en latin y en romance [...]. Con este concierto en las cosas de su espíritu juntan el perpetuo tenor que guardan en el gobierno y cultura de sus reducciones que consiste, no solamente en cuidar de las almas de los indios sino también (y no es el menor trabajo) de sus cuerpos, y de todo lo que pertenece a la industria trato y policía humana”⁵²³.

Los primeros años de la misión fueron muy complejos y no estuvieron exentos de numerosos problemas. Además de los que se han comentado anteriormente, se sumaron en muchas ocasiones la escasez de víveres, las epidemias de viruela o gripe que se propagaban rápidamente como consecuencia de grandes concentraciones humanas, y el mantenimiento de ciertas prácticas indígenas por los neófitos como las “borracheras” o los rituales funerarios que implicaban peligrosas consecuencias en el plano espiritual.

Con motivo de la llegada y el trabajo que venía realizando el P. Montoya se dio paso a la expansión de las reducciones del Guayrá a partir de 1622, siendo nombrado en ese mismo año Superior de la misión del Guayrá. Es el momento también en el que el P. Provincial Pedro de Oñate mandó enviar más misioneros a la región, lo que daba oportunidad a los PP. Ruiz de Montoya, Cataldino y Diego de Salazar para ir a explorar

⁵²² *Ibidem*, pp. 15-17.

⁵²³ *Letras anuas de la Provincia de Paraguay de los años de 1626 y 27 de los colegios y misiones de la Compañía de IHS*, en *Documentos para la Historia Argentina*, en *Cartas Anuas...1615-1637*, pp. 264-265.

nuevas tierras. También en 1622 fundaron la reducción de San Francisco Javier, quedando en ella el P. Cataldino.

A lo largo de estos años fueron numerosas las fundaciones: dos más en la Tibagiba y ocho en la región del cacique Tayaoba⁵²⁴. En 1625 se creó la reducción de San José de manos de los PP. Montoya y Maceta, quedando éste último en ella; en 1626 se estableció Nuestra Señora de la Encarnación I por los PP. Montoya y Cristóbal de Mendoza, que quedó en ella. Sobre esta última el P. Montoya narra la sorpresa que sintieron a su llegada:

“Recibimos esta gente con extraordinarias muestras de amor, danzas, y regocijos, cosa que hasta allí no habíamos experimentado; salían las mujeres a recibimos, trayendo sus hijuelos en los brazos, señal muy cierta de paz y amor: [...]. Extrañando nosotros tan extraño agasajo, nos dijeron, que por tradición muy antigua, y recibida de sus antepasados tenían, que cuando santo Tomé [...] pasó por aquellas partes, les dijo estas palabras: Esta doctrina que yo ahora os predico con el tiempo la perderéis; pero cuando después de muchos tiempos vinieren unos sacerdotes sucesores míos, que trajeren cruces, como yo traigo, oirán vuestros descendientes esta doctrina. Esta tradición les obligó a hacernos tan extraordinario agasajo. Hicimos allí una población muy buena”⁵²⁵.

Una vez abrieron la puerta a través del convencimiento mediante la oratoria, se extendieron las fundaciones hacia el sur de Villa Rica, actualmente en territorio brasileño. En 1626 se levantó San Pablo por el P. Maceta, y a lo largo de 1627 se fundaron numerosos pueblos: Santo Tomás por el P. Francisco Díaz Taño, en el lugar donde se había extendido la leyenda del paso del apóstol en su camino hacia la India⁵²⁶; San Antonio por los PP. Montoya y Pedro Mola, que quedó en ella; Concepción, por los PP. Montoya y Francisco Díaz Taño que se quedó en la reducción y el pueblo de San Miguel por los PP. Montoya y Cristóbal de Mendoza. En 1628 se fundó Jesús María por los PP. Montoya y Maceta⁵²⁷, que quedó en ella, posteriormente destruida por los *bandeirantes* y reconstruida en 1629 habiéndose trasladado de lugar, nuevamente destruida y refundada en 1630).

⁵²⁴ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo I, pp. 351-352.

⁵²⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXI “Entrada que hicimos por aquellas tierras, y rastros que hallamos del Apóstol Santo Tomé”, pp. 29-29v.

⁵²⁶ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo I, p. 429.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 227.

Finalmente se estableció San Pedro, la última reducción fundada en el Guayrá en 1628, entre los gualachíes, por el P. José Cataldino⁵²⁸.

Respecto a la organización cultural y económica de los nuevos pueblos, los jesuitas comprendieron la necesidad de diversificar las producciones para alimentarlos. Aunque ya en 1614 habían llevado a Asunción vacas, cabras y ovejas, el ganado vacuno era desconocido en el Guayrá y por tanto, su llegada supuso una gran novedad pero se multiplicó con el tiempo. Destacaron principalmente las dos reducciones más antiguas, Loreto y San Ignacio. Ambas se complementaban: la primera con su especialidad ganadera ampliada por nuevos pastizales; la segunda dotada para algodón y cereales.

En menos de veinte años, los misioneros ignacianos habían fundado entre el Guayrá, el Paraná y el Uruguay veinticinco pueblos indígenas con una población entre cincuenta y sesenta mil almas, ya convertidas o en proyecto de hacerlo⁵²⁹.

De la misma manera, también florecía la cultura en los pueblos mediante la enseñanza de la doctrina a niñas y niños, la arquitectura, la decoración que se realizaba en las iglesias y, especialmente, la música, al comprender los misioneros que no solamente servía para atraerlos, sino que beneficiaba a que rindieran más en su trabajo, desarrollándose la vida misionera al son de los más variados instrumentos:

“Al oír la campana de las Avemarías, un cuarto de hora después de tocar a levantar los Padres, suenan en la plaza los tamboriles de los muchachos, y sus Alcaldes o Mayorales, esparcidos por las calles, comienzan a gritar: “Hermanos, ya es hora de levantar: ya han tocado a la oración: enviad luego vuestros hijos e hijas a rezar y encomendarse a Dios: no seáis flojos y dormilones: que vengan a la iglesia a oír la Misa, para que Dios eche la bendición a las labores del día.

A estas voces y al ruido de los tamboriles, van saliendo de sus casas y encaminándose al patio de la iglesia, a un lado los muchachos, y a otro las muchachas. En juntándose, comienzan las oraciones dos voces las mejores, y responden o alternan todos. Las muchachas hacen lo mismo en competente distancia. Acabados sus rezos, que como son en voz alta, y tantos, se oye de todo el pueblo: si sobra tiempo, cantan alguna letrilla empezando algunos tiples y respondiendo todos”⁵³⁰.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 429.

⁵²⁹ GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana...*, pp. 178-179.

⁵³⁰ *Ibidem*, pp. 560-561.

En la zona de São Paulo se estaba desarrollando por entonces el proceso de nacionalidad brasileña y que venía adquiriendo una identidad propia con una población que era étnicamente mixta al mezclarse la sangre europea (principalmente portuguesa) con la indígena (de la población tupí)⁵³¹.

La expansión que realizaron hacia la zona más occidental del continente se basaba en motivaciones políticas pero también económicas. Por una parte se encontraba la preocupación de las autoridades coloniales portuguesas por defender el Brasil meridional, con motivo de la indefinición existente de la línea divisoria entre las colonias españolas y portuguesas, al tiempo que amenazaba los territorios españoles del Río de la Plata y el Alto Perú. Esta penetración paulista se insertaba igualmente en el tradicional enfrentamiento entre tupíes y guaraníes que convergían en una vasta región entre la cuenca amazónica, el Paraguay y la cordillera peruana: portugueses y españoles sustituían así a tupíes y guaraníes en estos movimientos pendulares. Por otra parte, el interés económico hacia el oriente tenía como objetivo aprovisionarse de esclavos indígenas e introducirlos en el mercado brasileño⁵³².

Es en este contexto cuando comienzan a surgir las denominadas “malocas”, es decir, redadas de indígenas que llevaban a cabo a través de expediciones. Estas incursiones o *bandeiras* eran la formación de compañías portuguesas de organización militar que invadían los territorios españoles y asolaban los pueblos misioneros para hacer acopio de guaraníes, ya que éstos, sedentarios en las misiones y establecidos en un territorio relativamente limitado, podían ser capturados en masa más fácilmente y llevados al Brasil.

Los que formaban parte de las *bandeiras* recibían el nombre de “bandeirantes” por las banderas distintivas que poseían. Los organizadores eran portugueses, algunos de la alta sociedad de São Paulo, y esclavistas, porque secuestraban indígenas en gran número para venderlos como mano de obra, siendo ayudados por los tupíes⁵³³.

Su origen está estrechamente relacionado a la ciudad de São Paulo (bautizada así por el P. Nóbrega), anteriormente una aldea indígena llamada Piratininga, que había crecido gracias a sus minas de oro y la fertilidad de sus tierras trabajadas por indígenas. Al

⁵³¹ COUTO, Jorge, *Portugal y la construcción de Brasil*, Ed. Mapfre, Madrid, 1996.

⁵³² ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios y Ciudad del sol. El “Estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 77-79.

⁵³³ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 206.

aumentar su población de forma exponencial, hubo necesidad de más trabajadores. De esta manera y sin ningún escrúpulo, los paulistas comenzaron a buscar más indígenas en las zonas próximas, como San Vicente o Santos, atrayéndolos mediante engaños o llevándoselos por la fuerza a sus tierras. Una vez comenzaron a escasear los contingentes humanos, debieron redirigir sus expediciones hacia el sudoeste.

Estas incursiones, hasta ese momento esporádicas, comenzaron a agravarse debido a la situación por la que estaba pasando Brasil que, invadida por los holandeses tras la toma de Pernambuco en 1630, hizo que el comercio africano portugués se viera gravemente afectado⁵³⁴.

Las misiones daban refugio a pueblos y grupos indígenas para no ser esclavizados, de ahí el odio que tenían los paulistas tanto a los jesuitas como a las reducciones. Con un ejército organizado desde 1627 las denominadas “malocas” o “bandeiras” se fueron repitiendo por el territorio misionero. Es bastante llamativo el hecho de que cumplidos solamente tres años de la unión de las Coronas de España y Portugal bajo el poder real de Felipe II, comenzaran las actividades de las tropas esclavistas de los portugueses de São Paulo (1583).

Las autoridades no les hicieron frente, ya que los consideraban un mal menor e incluso, hasta cierto punto, aceptaban sus actividades, puesto que era una forma de explorar y extender en su propio beneficio la línea de Tordesillas que separaba los territorios españoles y portugueses. La unión de ambas coronas durante el periodo de 1580 a 1640 facilitó todavía más la situación para los *bandeirantes* al no existir límites.

Para los asaltos a los pueblos y capturas, esperaban la celebración de fiestas religiosas cuando todos estaban reunidos en la iglesia y así obtener mejores resultados⁵³⁵. Su objetivo eran las misiones al poder alcanzarlas con mayor facilidad y rapidez al encontrar a la población reunida en los pueblos misioneros y no dispersos como antes; tomados por sorpresa y armados precariamente, los guaraníes nada podían hacer frente a la organización y las armas de estos enemigos.

En 1628 salía una de las mayores expediciones de *bandeirantes* formada por 900 paulistas y 2.200 tupíes para arrasar las reducciones del Guayrá. Fue la *bandeira* del

⁵³⁴ TAUNAY, Afonso d'Escragnoille, *História das Bandeiras Paulistas*, 11 volúmenes, Typ. Ideal, San Pablo, 1924-1950; *M.C.A.*, tomo I “Jesuítas e bandeirantes no Guairá...” y tomo II “Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)”, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, 1952.

⁵³⁵ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 207.

conocido Raposo Tavares⁵³⁶ la primera que llegó a la recién creada reducción de Encarnación, donde el P. Antonio Ruiz de Montoya intentó detenerlos sin éxito⁵³⁷. Continuaron por las reducciones de San Antonio y San Miguel, robando, matando y encadenando indígenas. Este mismo misionero es quien nos narra en su *Conquista Espiritual* momentos de auténtico miedo y la tragedia vivida por los ataques paulistas:

“Instaron estos hombres infinita gente de nuestras aldeas, y de otras partes de Gentiles que teníamos apalabrados para reduzir, dioles peste de que murieron muchos sin baptismo, y los Christianos sin confesión, tratamos de ir a baptizarlos, y confessarlos, y yo me ofrecí a ello, pero no quisieron consentirlo. Supimos que se iban ya, y que querían quemar los enfermos, e impedidos, embié al Padre Christoval de Mendoça a que les rogasse nos los dexasen baptizar antes, o los dexassen vivos, respondieron con acostumbradas astucias diziendo que nos avisarían, pero saliendo de aquel puesto, [...], pegaron fuego a las choças, que todas son pagiças, donde quemaron con inhumanidad de vestias muchísima gente”⁵³⁸.

Uno de los momentos más tensos y de mayor violencia hacia los misioneros fue el que tuvieron que sufrir los PP. Simón Maceta y Justo Mansilla, quienes marchaban detrás de los *bandeirantes* cuidando, bautizando y alentando a sus guaraníes cautivos. Una vez llegaron a la villa de São Paulo debieron volverse puesto que no encontraban solución para dichos agravios:

“[...], y ya desesperados del remedio se volvieron los Padres, por el mismo camino silvandoles, y burlándose dellos, y la misma justicia de san Pablo, salía ellos, y sus moradores llamándolos perros, herejes, infames, atrevidos en volver a su tierra, y por que no se fuese todo en palabras pusieron manos violentas en el Padre Simón Masseta, sin respeto de su edad, y venerables canas a clamaba el pueblo diziendo prendan a estos perros. Y yendo los dichos dos Religiosos a acogerse al Colegio que allí ay de la Compañía anticipándose algunos seculares les cerraron las puertas con ruido, y vocería estraña, llevaronlos presos con orden de los juezes, [...], a una casa de un seglar donde estuvieron

⁵³⁶ CORTESÃO, Jaime, *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*, Coleção Paulista, Río de Janeiro, 1985.

⁵³⁷ ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios...*, p. 82.

⁵³⁸ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXXV “De la invasión hostil que los vecinos de la villa de San Pablo hicieron a estas reducciones”, p. 46v.

presos con guardas con notable desacato de la dignidad Sacerdotal, esperando los Padres otras mayores afrentas por Dios, y por sus ovejas”⁵³⁹.

Paralelamente, otras *bandeiras* asolaban el resto de reducciones. El P. Ruiz de Montoya, ante esta situación, decidió evacuar las reducciones de San Miguel, San Pablo, Santo Tomás y Arcángeles, juntando a toda la población en las dos más antiguas, Loreto y San Ignacio Guazú y desde allí organizar una defensa. Viendo que no podían aguantar más la situación y que los avances portugueses continuaban sin freno, el P. Ruiz de Montoya decidió abandonar estas dos antiguas reducciones iniciando un viaje Paraná abajo, a finales de 1631, con unos doce mil guaraníes, sufriendo toda clase de desgracias y padecimientos:

“Andaba la gente toda ocupada en bajar a la playa sus alhajas, su matalotaje, susavecillas, y crianza, el ruido de las herramientas, la priesa, y confusión daban demostraciones de acercarse ya el juicio, y quien lo dudara viendo seis o siete sacerdotes que allí nos hallamos consumir el santísimo sacramento, descolgar imágenes, consumir los óleos, recoger ornamentos, desenterrar tres cuerpos de misioneros insignies que allí sepultados descansaban, [...] y no quedaran en aquellos desiertos”⁵⁴⁰.

Para realizar esta transmigración con éxito, decidieron separarse en varios grupos e ir reubicándose en las reducciones del Iguazú y del Paraná, ayudando ambas como podían:

“Escogieron dos puestos, en un bueno y navegable arroyo que sale al gran río Paraná, allí hicieron unas muy bajas chozuelas pajizas. Hay tres leguas a la redonda de allí dos reducciones nuestras, muy antiguas, las cuales socorrieron con comida; pero quién podía sustentar aquella multitud en la soledad, y por largo tiempo, [...]. Vendimos nuestros librillos, sotanas, y manteos, ornamentos, cálices, y arcos de iglesias, enviándolos a la ciudad de la Asunción por semillas, de que el Colegio que allí tenemos, y su rector, que era el padre Diego Alfaro, con liberalidad nos proveyó”⁵⁴¹.

“Gastaronse en todo aqueste aprieto trece mil vacas, unas habidas por precio, otras de limosna en algodón, lana, y lienzo, para vestir su desnudez, y en semillas para su sustento, y sementeras, se gastaron dos mil pesos, [...]”⁵⁴².

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 47.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 48v.

⁵⁴¹ *Ibidem*, pp. 52-52v.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 52v.

Debieron también abandonar la fundación de Santa María del Iguazú, a pesar de ser una de las que acogieron a gran número de refugiados. Tuvieron que navegar hasta Itapúa y seguir por tierra hasta el río Uruguay, donde fundaron finalmente Santa María la Mayor. Aquellos indígenas que acompañaban mientras tanto al P. Ruiz de Montoya, instalaron finalmente los pueblos de Loreto (1610 originariamente en el Guayrá- 1632 trasladada) y San Ignacio Mini (1610 originalmente en el Guayrá- 1632 reasentada) en los márgenes del arroyo Yabebiry, actualmente en territorio argentino, dos reducciones a las que acudieron en su ayuda las reducciones de Itapúa y San Ignacio Guazú⁵⁴³.

6.4. Región del Itatín

Al norte de Asunción se ubicaba el territorio de los itatines. En 1592 el capitán Juan Caballero Bazán creó en la vecina región de Guarambaré las reducciones de *Caá-guazú*, *Taré* y *Bomboy* con indígenas encomendados a los habitantes de Asunción y los dejó encargados al sacerdote no jesuita Hernando Cueva. El 8 de agosto de 1612, fueron enviados hacia la región de Guarambaré y Pitum o Ipané los padres jesuitas Vicente Griffi y Baltazar de Sena⁵⁴⁴, quienes predicaron en los tres pueblos y fueron luego reemplazados por los PP. Diego Boroa y Juan Salas, pero la misión fue abandonada dos años después.

Ante las primeras invasiones paulistas, el P. Ruiz de Montoya, ya como Superior de las misiones, creyó positiva la expansión hacia el oeste, por lo que en plena transmigración ante los ataques, en 1631, envió a esas tierras a dos jesuitas belgas, los PP. Diego Ransonnier y Justo van Suerck (quien quedó como Superior de esta misión), bautizado por los españoles como Mansilla⁵⁴⁵. Poco tiempo después fueron el francés P. Nicolás Henard y el italiano P. Ignacio De Marino, los cuatro con la idea de establecer un grupo de reducciones más alejadas de los azotes *bandeirantes*.

La primera reducción que se fundó fue la de San José, donde quedó el P. Nicolás; más al norte se estableció el P. De Marino en la reducción llamada de los Ángeles; la tercera reducción, bajo el P. Mansilla, fue la de Nuestra Señora de la Encarnación; la cuarta

⁵⁴³ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo I, pp. 436-438.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 172.

⁵⁴⁵ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 12-13.

fue donde quedó el P. Ransonnier, dedicada a los apóstoles San Pedro y San Pablo, todas ellas establecidas a lo largo del año de 1632⁵⁴⁶.

Las cuatro fueron atacadas durante ese mismo año por los portugueses, que viendo que los del Guayrá huían, cayeron sobre los itatines, por lo que debieron reagruparse y reubicarse en Tepoty y Andirapucá, ambas reducciones refundadas ese año en Yatebó, de la cual en 1635 fueron distribuidos sus habitantes entre las reducciones de San Ignacio (anteriormente Caá-guazú) y Nuestra Señora de la Fe del Taré.

Ante el peligro de un ataque *bandeirante*, en 1632 las reducciones no jesuitas de Taré y Bomboy fueron refundadas en una nueva llamada San Benito de Yatay. Ese año esta reducción y la de Caá-guazú fueron encomendadas interinamente a los jesuitas, quienes las renombraron como Nuestra Señora de la Fe (a la de San Benito) y San Ignacio (a la de Caá-guazú)⁵⁴⁷.

En 1649 sufrieron una nueva invasión, por lo que fueron trasladadas ambas reducciones (San Ignacio de Ipané y Nuestra Señora de la Fe) a un lugar llamado Aguaranamby a orillas del río Piray, en donde estuvieron hasta 1656 cuando regresaron a sus lugares originarios. En 1659 se trasladaron al Paraná con el nombre de Santiago (anteriormente San Ignacio) y Santa María de Fe⁵⁴⁸.

En 1645 los sacerdotes Pedro Romero, Justo Mansilla y Mateo Fernández, iniciaron un intento de evangelización de las áreas del Chaco Boreal ubicadas frente a Itatín al occidente del río Paraguay, atravesando el territorio de los payaguáes, fundando ese año la reducción de Santa Bárbara; sin embargo, poco después se produjeron los asesinatos de los PP. Mateo Fernández y Pedro Romero⁵⁴⁹ por lo que se abandonó tal empresa.

6.5. Las misiones del Tape

Fue el P. Roque González el primer occidental que cruzó el río Uruguay para explorar la región y analizar el terreno con la idea de fundar reducciones. Tras su muerte y el éxodo del Guayrá con motivo de los ataques paulistas, el P. Pedro Romero mantuvo dicha expansión, esta vez sí apoyado por los mismos indígenas que anteriormente los

⁵⁴⁶ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. IV, cap. XVIII “La Compañía funda cuatro pueblos en la provincia de Itatín”.

⁵⁴⁷ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo II, pp. 320-321.

⁵⁴⁸ MURIEL, Domingo, *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, Madrid, 1919, p. 466.

⁵⁴⁹ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo I, p. 235.

rechazaban, siendo precisamente una de las características de las misiones de esta región que la gran mayoría fueron creadas a petición de los caciques y el pueblo en general.

Con el nombre de Tape se creó inicialmente la reducción posteriormente llamada de Santo Tomé, la más cercana a Yapeyú, en el Uruguay. Como ya había intuido el P. Roque, en este territorio podrían crearse multitud de reducciones⁵⁵⁰; siguiendo su estela, acompañado de misioneros como el P. Cristóbal de Mendoza, el P. Romero aprovechó la disponibilidad de los caciques de la región para ir fundando establecimientos: Santo Tomé en 1632, por los PP. Luis Ernot y Pablo de Benavides, luego trasladada a la orilla izquierda del Uruguay en 1638 y nuevamente reubicada en 1660; San Miguel en 1632 fundada por los PP. Pedro Romero y Cristóbal de Mendoza, ubicada posteriormente al norte de Concepción; San José en 1633 por el P. Romero, trasladada luego al Paraná; Santos Cosme y Damián en 1632 por el P. Vázquez, trasladada hacia la región entre el Paraná y el Uruguay en 1638; Natividad en 1632 por el P. Álvarez, trasladada hacia la región entre el Paraná y el Uruguay en 1638, formándose la reducción de San Pedro; Santa Ana en 1633 fundada por los PP. Romero y Mendoza; San Cristóbal en 1634, por los PP. Boroa y Contreras; San Joaquín en 1633 por el P. Romero, abandonada en 1637; Santa Teresa en 1632, fundada por el P. Francisco Jiménez, la más oriental y más expuesta al peligro paulista, atacada en 1637 y trasladada a Itapúa; y Jesús María fundada en 1633 por el P. Romero⁵⁵¹.

La primera de estas reducciones en ser atacada por los paulistas fue la de Jesús María, cayendo sobre ellos la *bandeira* de Raposo Tavares el 2 de diciembre de 1636⁵⁵², llegando posteriormente a la de San Cristóbal. Desde la de Natividad, donde se encontraban los huidos de San Cristóbal y Santa Ana, el P. Ruiz de Montoya comenzó a pedir ayuda para solventar una situación ya insostenible:

⁵⁵⁰ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 13-16.

⁵⁵¹ San Miguel Arcángel volvió a ubicarse al oriente del río Uruguay en 1687, San Francisco Borja (1632) por Francisco García, recibió a parte de los indígenas de la destruida Jesús María del Igay, San Luis Gonzaga fundada en 1632 sobre el río Igay, se unió ese año a la de Concepción de la cual se separó en 1687 por obra de Miguel Fernández, ubicándose en Caazapá-mini y luego en su ubicación actual, San Lorenzo Mártir (separada de Santa María la Mayor en 1690) por Bernardo de la Vega, San Juan Bautista (separada de San Miguel en 1697) por Antonio Sepp von Reineg y Santo Ángel Custodio separada de Concepción por Diego García en 1707 cuando pasó al este del río Uruguay sobre el Yyuy, trasladada luego otra vez.

⁵⁵² PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo I, pp. 458-459.

“[...] estando pacíficamente doctrinándolos, fueron invadidos hostilmente por los portugueses del Brasil, y hallando casi ninguna resistencia en los indios, por no tener otras armas que flechas frágiles de cañuelas, deshicieron en la provincia de Guayrá, [...], once reducciones de a setecientos y de a ochocientos, y de a mil indios; y en la provincia de Tape, jurisdicción de Buenos Aires, destruyeron otras tantas, descuartizando indios con alfanjes y machetes, pasando mucha cantidad de indios infantes a cuchillo en los mismos pechos de sus madres, dando con otros en las puertas y árboles, hiriendo malamente a dos religiosos de la Compañía; mataron a pelotazos uno que era Comisario del Santo Oficio y Superior de los demás religiosos que tenían a su cargo aquellas iglesias, quemaron los templos, desterrando de ellos el venerabilísimo Sacramento del Altar; y para mayor mofa de nuestra sagrada Religión, las sacristías y los mismos altares, donde por muchos años se había celebrado el sacrificio de la Misa, destinaron para lugar de sus inmundicias corporales, haciendo y cometiendo otros delitos, tan enormes, que dieron claro testimonio de ser judíos y herejes”⁵⁵³.

6.6. Defensa de los pueblos misioneros y la batalla de Mbororé

Entre los años 1635-1637 los misioneros hacían balance de la destrucción de más de treinta reducciones⁵⁵⁴ saqueadas y arrasadas por los *bandeirantes* y millares de indígenas muertos o deportados. El problema surgía de la desmoralización de los propios guaraníes quienes, ante esta situación de inseguridad, amenazaban con volver al interior de la selva y a su vida nómada.

De esta manera los jesuitas decidieron que, al igual que trataban de ser reducciones independientes económicamente debían, para sobrevivir, volverse autosuficientes respecto a la defensa militar, ya que hasta entonces la legislación española insistía en la prohibición de poseer armas por parte de los indígenas ante el miedo a una rebelión⁵⁵⁵.

⁵⁵³ “Memorial del Padre Montoya, 1644”, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 526-527.

⁵⁵⁴ Catorce misiones destruidas en el Guayrá, doce en el Tape (Seis fueron los pueblos de la región del Tape que emigraron al otro lado del río Uruguay en 1638 hasta llegar a las reducciones del Paraná y acabaron dividiéndose en otras. Las de San Cristóbal, San Carlos y Apóstoles se unieron para fundar una nueva reducción llamada Mártires del Japón. Santa Ana, San José y San Javier, cerca del Paraná, aunque modificaron su localización, mantuvieron sus nombres), tres en el Itatín y dos en la zona del río Uruguay.

⁵⁵⁵ ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios...*, pp. 82-83.

Decididos a solicitar socorro a la Corona y el papado, la Congregación, reunida en Córdoba (1637), mandó a los PP. Ruiz de Montoya y Díaz Taño como procuradores a Madrid y Roma para defender la causa del armamento de las misiones.

Sin embargo, no fue hasta el 21 de mayo de 1640 cuando el rey Felipe IV firmó la cédula que permitía dar armas de fuego y municiones a las reducciones para hacer frente a los ataques *bandeirantes*, aunque subordinó la decisión al parecer del virrey del Perú, Pedro de Toledo y Leiva⁵⁵⁶. Por ello, el P. Ruiz de Montoya volvió a Lima en 1643, donde el virrey autorizó la entrega de armas por provisión del 19 de febrero de 1646, concediéndose armas de fuego a los guaraníes, enviando por cuenta del Estado ciento cincuenta bocas de fuego con sus correspondientes pertrechos, pólvora y municiones, las cuales debían estar custodiadas por los misioneros y usándolas en la guerra y ejercicios doctrinales que habían de tener bajo la dirección de un hermano coadjutor que hubiera sido militar.

Cuando se disponía a regresar a las misiones, el P. Ruiz de Montoya recibió del Provincial Juan B. Ferrufino la orden de volver a Lima para defender a la Compañía de los ataques del obispo fray Bernardino de Cárdenas⁵⁵⁷, dedicando sus últimos años de vida a este conflicto y falleciendo el 11 de abril de 1652.

La obra que encumbra a dicho misionero es la *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (impresa en Madrid en 1639), libro apasionado, escrito bajo la impresión que le produjo la destrucción de las reducciones del Guayrá y del Tape y donde se reflejan las realidades y contradicciones de la sociedad colonial hispano- portuguesa de la época⁵⁵⁸. Durante su estancia en la Corte madrileña también publicó el *Tesoro de la lengua guaraní* (1639), el *Arte y Vocabulario* (1639) y un *Catecismo* (1640), también en la misma lengua.

⁵⁵⁶ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 524-

⁵⁵⁷ ASTRAIN, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. 5, Madrid, 1916, pp. 592-624; AVELLANEDA, Mercedes, “Estrategias del conflicto Cárdenas-jesuitas por el control de las reducciones en Paraguay”, en NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel M. (eds.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Ed. Abya-Yala, Perú, 2000, pp. 73-94; PRIEWASSER, Wolfgang, *El Ilmo. Don Fray Bernardino de Cárdenas*, Academia Paraguaya de la Historia, Asunción, 2002.

⁵⁵⁸ MAEDER, Ernesto J., “La “Conquista Espiritual” de Montoya y su alegato sobre las Misiones”, en *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, nº 46, 1985, p. 122.

Hacia 1648 escribe el tratado de mística titulado *Silex del divino Amor y rapto del ánimo en el conocimiento de la causa primera*, a petición de su amigo el P. Francisco del Castillo.

Su extraordinaria labor de misionero en el Paraguay, con una justa fama como “apóstol entre guaraníes”, además de sus estudios de la lengua guaraní, así como su relato sobre la evangelización desarrollada por la Compañía de Jesús en territorio americano, hacen del P. Antonio Ruiz de Montoya una figura clave para la comprensión de los conflictos de aquella época y especialmente, para apreciar el espíritu y la independencia con que los jesuitas emprendieron la evangelización entre guaraníes, preservándolos de las condiciones oprimentes que ofrecía el régimen colonial en el Paraguay⁵⁵⁹.

Durante los años treinta y cuarenta del siglo XVII el escenario en el que se encontraban las reducciones, misioneros y guaraníes, no hacía más que preparar una situación prebélica. Por este motivo, antes de haber llegado la autorización real que permitía el uso de armas de fuego a los indígenas, el superior provincial Diego de Boroa ordenó la constitución de milicias guaraníes armadas con fusiles y mosquetes. Por su parte, el P. Francisco Díaz Taño se encargó de coordinar las actividades militares de las reducciones y los hermanos coadjutores Antonio Bernal y Juan de Cárdenas procedieron a la adquisición de las armas, así como la instrucción pertinente a los guaraníes, dando paso al mismo tiempo a una rudimentaria producción de estas armas en las propias misiones como la instalación de una fragua para hacer municiones en la reducción de Concepción⁵⁶⁰.

El primer encuentro entre los ejércitos guaraní-misionero y los paulistas tuvo lugar en el año 1639. Los indígenas de las reducciones conducidos por el P. Diego de Alfaro, quien falleció en el conflicto, se enfrentaron a sus enemigos en la localidad de Caazapá Guazú, derrotándolos finalmente. Varios paulistas, entre los que se encontraba el cabeza de la expedición Pascoal Leite Paes, fueron tomados como prisioneros y entregados a las autoridades españolas que los dejaron libres poco tiempo después⁵⁶¹.

Tras un par de años en paz, las misiones debieron enfrentarse por segunda vez, en 1641, a la *bandeira* organizada por Manoel Pires y dirigida por Jerónimo Pedroso de

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ AVELLANEDA, Mercedes, “El ejército guaraní en las reducciones jesuíticas del Paraguay”, en *História Unisinos*, v. 9, n. 1, 2005, pp. 19-34; AVELLANEDA, Mercedes y QUARLERI, Lía, “Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756)”, en *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. XXXIII, n. 1, 2007, pp. 109-132.

⁵⁶¹ ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios...*, pp. 83-84.

Barros. La intención de los paulistas era clara: intentar dar el golpe definitivo a las reducciones que se encontraban en el Alto Uruguay y eliminar la presencia española en el lugar para hacer frente a las posesiones coloniales españolas con motivo de la guerra que había estallado un año antes y que pondría fin a la unión de ambas coronas⁵⁶².

Animados psicológicamente, la milicia guaraní conformada por cuatro mil hombres y dirigida por el hermano coadjutor Domingo Torres, veterano del ejército español, y comandados por los caciques Nicolás Neenguirú e Ignacio Abiarú, se enfrentaron en la tercera y más conocida batalla contra el ejército paulista en Mbororé⁵⁶³ el 11 de marzo de 1641, considerándose la primera batalla naval en territorio argentino⁵⁶⁴. La crónica de esta batalla nos la legó el P. Claudio Ruger, testigo presencial de la hazaña guaraní, en su *Relación de la guerra y victoria alcanzada contra los portugueses del Brasil el año de 1641 en 6 de abril*⁵⁶⁵.

Las consecuencias inmediatas fueron que los guaraníes, ya cristianizados, tomaron conciencia de su fuerza, y los portugueses, por su parte, se dieron cuenta de la imposibilidad de invadir las tierras misioneras. Tras 1640 fueron disminuyendo los ataques sin volver a constituir un peligro por varios motivos. Entre ellos, el ser derrotados por las milicias guaraníes (la última maloca fue en 1656 y destruida por los indígenas de la reducción de Yapeyú); por comprobar la inexistencia de oro, plata y piedras preciosas en la región; e igualmente por la caída del precio y demanda del esclavo ante la llegada del africano, haciéndoles cambiar de frente y alcanzando el éxito en el centro de Brasil al descubrir grandes riquezas minerales que continúan hasta hoy día.

Algo más cambió la situación: se había constituido un verdadero ejército guaraní. A partir de 1649 el virrey conde de Salvatierra declaraba a los guaraníes de misiones “presidarios del presidio y opósito de los Portugueses del Brasil”, y en virtud de este oficio les reducía el tributo que solían pagar los demás súbditos indígenas. Se establecía

⁵⁶² *Ibidem*, p. 84.

⁵⁶³ TORMO SANZ, Leandro y ROMÁN BLANCO, Ricardo, *Montoya y su lucha por la libertad de los indios: Batalla de Mbororé*, Ed. Eveloart, São Paulo, 1989.

⁵⁶⁴ FURLÁN, Luiz F., “Mbororé, un memorable hecho de armas en el corazón de Sudamérica durante el período hispánico”, en *Revista de Historia Naval*, Año nº 20, nº 77, 2002, pp. 85-96; FERNÁNDEZ, Froilán, ““La batalla de Mbororé” Configuraciones narrativas de la identidad y la diferencia en un relato ejemplar en Misiones, Argentina”, en *Territórios e Fronteiras*, vol. 5, nº 1, 2012, pp. 98-110.

⁵⁶⁵ RUGER, Claudio, *Relación de la guerra y victoria alcanzada contra los portugueses del Brasil el año de 1641 en 6 de abril*, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, 1906.

entonces una guarnición de fronteras a lo largo de la línea divisoria de España y Portugal. Además de contenerse los asaltos de los portugueses, que equivalía a mantener estables las misiones, los gobernadores del Paraguay y de Buenos Aires tuvieron entonces un cuerpo fijo de tropas que usaron de forma recurrente ante cualquier peligro interno o externo, como en el conocido caso de la toma de la Colonia de Sacramento en el Uruguay por el español Pedro Antonio de Cevallos⁵⁶⁶.

Tras estos conflictos por fin los jesuitas pudieron dar comienzo a la segunda fase de su proyecto misionero dentro de los márgenes de seguridad impuestos durante treinta años de experiencia y que permanecieron inmutables hasta 1750, año en que se firma el tratado hispano-portugués que modificó los límites coloniales. Hacia la mitad del seiscientos se encontraban desarrolladas veintidós reducciones y entre 1687 y 1707 se agregaron otras ocho, dando paso así a la conformación de los definitivos Treinta Pueblos Misioneros⁵⁶⁷.

7. ESTRUCTURA DE LAS REDUCCIONES GUARANÍES

La misión de Juli, como hemos tenido ocasión de ver, fue la primera formada en Sudamérica y tuvo una importancia esencial en la conformación de otros poblados no sólo por la experiencia adquirida, sino también por la estructura de carácter administrativo y económico que se extrajo de la misma.

Es precisamente el tema económico el que suele ser conflictivo a la hora de definir a las misiones del Paraguay desde un punto de vista “urbano”, ya que para los economistas una de las condiciones básicas de la urbanidad es la existencia de un mercado interno. En el caso de los pueblos misioneros, presentan como característica relevante la ausencia de ese mercado interno por unidad poblacional y, a la vez, la pertenencia a un sistema de múltiples asentamientos de carácter “nacional” donde una fuerte planificación centralizada integra las economías globalmente y delimita los alcances y formas de producción de cada pueblo. Uno de los factores claros de la urbanidad misionera es precisamente la

⁵⁶⁶ OLAZA PALLERO, Sandro F., “El virreinato del Río de la Plata: Pedro de Cevallos, estratega y gobernante (1776-1778)”, en *Revista del Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas*, n° 47, Buenos Aires, 1997, pp. 8-29; LESSER, Ricardo, *La última llamada. Cevallos, primer virrey del Río de la Plata*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005.

⁵⁶⁷ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 16-20.

concentración demográfica, que asume los rangos más importantes de la región superando a núcleos de población española como Asunción o Corrientes⁵⁶⁸.

Como viene considerándose por parte del arquitecto Ramón Gutiérrez⁵⁶⁹, las misiones jesuíticas de Paraguay constituyeron, junto a otras como las de mojos y chiquitos, la única experiencia planificada y sistemática de proponer un modelo alternativo a la traza urbana que se identifica habitualmente con las disposiciones reales de Felipe II⁵⁷⁰. Aunque las *Ordenanzas de Población* (1573) fueron el marco modélico de referencia para las iniciales propuestas de reducción, se optó por alternativas que no estaban ajenas de modificaciones respecto al modelo urbano de la Corona.

Desde el comienzo de las reducciones, la concepción que determinó la organización de los pueblos tuvo que ver con una idea profundamente humanista y progresista. La idea partió de la experiencia general anterior impuesta por el virrey Toledo en Perú, pero también de los propios misioneros jesuitas. Por este motivo, no debe extrañarnos que el P. Diego de Torres indicara a los padres fundadores de misiones que éstas se realizasen “al modo de los del Perú, o como más gustaren los indios [...], con sus calles y cuadras, dando una cuadra a cada cuatro indios, un solar a cada uno, y que cada casa tenga su huertezuela”⁵⁷¹.

De las palabras del jesuita podemos deducir, en primer lugar, que como en otras ocasiones existió un respeto, al menos inicial, por la forma de vida indígena. En segundo lugar, la inexistencia de un modelo definido *a priori*, la presencia de una imagen urbana en la mentalidad del P. Torres al hablar de calles y, finalmente, la idea de Juli como ejemplo a seguir al hacer referencia al Perú y como consecuencia de la experiencia allí vivida por el padre durante treinta años de administración de la misma⁵⁷². De la organización de Juli se

⁵⁶⁸ GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: continuidad, ruptura y cambios (siglos XVIII-XX)*, p. 22, [en línea]. 2005, [consulta: 26 de enero de 2016]. Disponible en: <http://www.larramendi.es/es/consulta/registro.cmd?id=1218>

⁵⁶⁹ *Ibidem*, *Arquitectura y Urbanismo en Iberoamérica*, Ed. Cátedra, Madrid, 1983.

⁵⁷⁰ El texto de las Ordenanzas de Población de Felipe II, sancionadas en 1573, pueden consultarse en: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1573_382/Ordenanzas_de_Felipe_II_sobre_descubrimiento_nueva_1176.shtml

⁵⁷¹ Primera instrucción del P. Torres. Para el Guayrá, 1609, n° 8, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 16-20.

⁵⁷² GUTIÉRREZ, Ramón, *La influencia de Juli en la estructura de las misiones del Paraguay*, Seminario de misiones Jesuíticas, Instituto Ruiz de Montoya, Posadas, 1979.

percibió la importancia de predicar en las lenguas nativas al significar un elemento básico de identidad indígena, así como la necesidad de trasladar a los nuevos pueblos el sistema educativo y asistencial que allí se desarrolló, incluyendo, por ejemplo, el hospital y la casa de recogidas⁵⁷³.

La idea jesuita de la reducción, esto es, la formación de un poblado sedentario y lo que conllevaba, significó para el grupo guaraní un cambio profundo de estilo de vida, ya que hasta entonces su movilidad y sus asentamientos esporádicos se modificaban exigiendo una nueva planificación tanto de los recursos naturales como productivos.

De esta manera, la selección del lugar donde debía ubicarse la reducción fue siempre de vital importancia para los misioneros, porque ya desde Juli habían entendido los valores simbólicos de la relación de los pueblos indígenas con su medio natural, otorgándole al mismo tiempo, como novedad, una proyección a referencias trascendentes que debían integrarse a la cosmovisión cristiana. En el caso del grupo guaraní, como entre los pueblos andinos, se observó el profundo respeto por la madre tierra y el sentido divino de la misma, donde rituales y relaciones míticas o mágicas estaban sólidamente instaladas, por lo que evitar la ruptura con este medio natural fue una de las consecuencias en la definición de una traza abierta para los pueblos⁵⁷⁴. En este sentido, tienen particular interés las indicaciones que el padre Diego de Torres dio a los primeros misioneros en torno a 1609, en concreto, la Instrucción nº7:

“[...] llegarán allá y darán vuelta a la tierra, y escogerán el puesto que tuviere mayor y mejor comarca y de mejores caciques: y en el sitio más apropósito hagan la reducción y población, [...]: advirtiéndolo primero que tenga agua, pesquería, buenas tierras, y que no sean todas anegadizas, ni de mucho calor, sino de buen temple, y sin mosquitos ni otras incomodidades, en donde puedan mantenerse y sembrar hasta ochocientos o mil indios, en lo cual ellos mismos darán el mejor parecer: [...]”⁵⁷⁵.

Esta instrucción en concreto muestra bien la forma en que debían de llevarse a cabo las agrupaciones de indígenas: ocupación de las cuencas fluviales, buscar un clima benigno, de fácil accesibilidad y defensa, con agua abundante y madera. Importante también era procurar que tuvieran “reverencia a las cosas sagradas, y al agua bendita,

⁵⁷³ *Ibidem*, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 25.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁷⁵ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 582.

aplicándola a los enfermos, y dando orden la tengan con decencia en sus casas, y con ella cruces en todas, especialmente en las de los cristianos, delante de los cuales sólo digan la Misa, no consintiendo se hallen a ellas los infieles sin causa grave”⁵⁷⁶.

De igual modo, la disponibilidad de agua fue factor prioritario y esencial en la elección del lugar. En la obra del P. José F. Sánchez Labrador *El Paraguay natural*⁵⁷⁷, en su segundo capítulo, muestra la bondad de las aguas del sistema del Plata, las diferencias entre algunas de sus aguas y origen de ríos y fuentes. El arquitecto Norberto Levinton afirma que existió un convencimiento por parte de los misioneros de que la zona de los pueblos era prolífica en manantiales perennes de agua potable e incluso, se tuvo la certeza de su mantenimiento debido al ingreso del agua de lluvia en capas de roca basáltica fisurada, siendo lo más interesante la construcción de fuentes en los propios pueblos y próximas a las viviendas⁵⁷⁸.

En las Instrucciones 1 y 2 de 1610 el P. Torres vuelve a hacer hincapié en la construcción de las reducciones:

“Antes de fundar el pueblo, se considere mucho el asiento de él que sea capaz para muchos indios, de buen temple, buenas aguas, a propósito para tener sustento, con chacras, pescas y cazas: en lo cual se deben informar muy despacio de los mismos indios, principalmente de los caciques, teniendo atención de que estén apartados de otros, con quien traigan guerras”. “Funden el pueblo con traza y orden de calles”⁵⁷⁹.

De acuerdo con la historiografía, las misiones guaraníes de la Compañía de Jesús fueron las que mejor cumplieron no sólo las 18 Recomendaciones del Provincial P. Diego de Torres, sino las Leyes de Indias de donde nacían las anteriores. Si analizamos éstas respecto a lo que concierne a la instalación y organización de los pueblos, concretamente en el Libro IV, Título Siete, “de la Población de las Ciudades”, comprobamos que los elementos más importantes a tenerse en cuenta eran una buena orientación

⁵⁷⁶ *Ibidem*, Primera instrucción, nº 10, p. 583.

⁵⁷⁷ SÁNCHEZ LABRADOR, José F., *El Paraguay natural*, 1778-1790, en ARSI, *Paraq.* 16, 17, 18 y 19. DECKMANN FLECK, Eliane C. (org.), *As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos. O Paraguay Natural Ilustrado do padre José Sánchez Labrador (1771-1776)*, Editora OIKOS y UNISINOS, Estudos Históricos Latino-Americanos, 2015.

⁵⁷⁸ LEVINTON, Norberto, “El uso ciudadano del agua: una comparación entre Buenos Aires y las misiones jesuitas”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, p. 63.

⁵⁷⁹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 586.

(recomendándose las riberas de los ríos, la fertilidad del suelo, la existencia de pastos, madera y otros materiales de construcción), las distancias de futuras tierras de cultivo, los peligros de la cercanía con pantanos y lagunas, los animales peligrosos y las fiebres, otorgándole igual importancia a las autoridades a razón del tipo y tamaño de la población.

Por otra parte, la decisión sobre la región o áreas estratégicas para la localización de los pueblos estaba en manos de las autoridades españolas, eligiendo los jesuitas el lugar con el consejo de los caciques, y teniendo en cuenta las Leyes de Indias y las Recomendaciones del P. Diego de Torres. Además de la buena elección del territorio, también se escogían a las poblaciones que poseían unas características más adecuadas para el establecimiento, esto es, aquellas que tenían una mayor experiencia en trabajos agrícolas, una suficiente densidad de población, organización y otros rasgos estrictamente culturales que los guaraníes demostraron poseer a diferencia de otros grupos⁵⁸⁰.

Debe también tenerse en cuenta, a la hora de analizar la estructura de los pueblos misioneros, el aspecto estratégico que tenían los mismos. Existían tres posibilidades para poder realizar la fundación: la existencia de riquezas, la defensa de las fronteras del territorio español y la evangelización de las poblaciones indígenas. Si se cumplían las tres, se daba la situación más idónea para llevar a cabo la construcción de un pueblo. Sin embargo, en las áreas guaraníes no apareció oro, ni plata, ni piedras preciosas, por lo que la justificación final para su desarrollo fue la evangelización y la defensa de las fronteras, favoreciendo la contención de los avances portugueses dirigidos hacia el Río de la Plata, Potosí y el norte.

Para poder atraer a la población guaraní a instalarse en los pueblos era necesario un contacto directo y constante, estableciéndose motivaciones y acciones de convencimiento entre jesuitas e indígenas, sin el uso de la fuerza. Como se ha comentado, el pueblo guaraní ya había tenido algunos contactos con los españoles antes de la llegada de la Compañía de Jesús a América, en un primer momento con los conquistadores (Alejo García y Juan de

⁵⁸⁰ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 126-127; DECKMANN FLECK, Eliane C., “Las reducciones jesuítico-guaraníes –un espacio de creación...”, pp. 1-27. WILDE, Guillermo, “Imaginarios contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente”, en *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*, Ed. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2008, pp. 193-225; LEVINTON, Norberto, *El espacio jesuítico-guaraní. La formación de una región cultural*, Colección Bicentenario, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Biblioteca de Estudios Paraguayos, vol. 80, Asunción, 2009.

Ayolas) integrándose incluso en las expediciones españolas como guerreros; después, los contactos con los españoles encomenderos que no fueron nada positivos; y por último, habían conocido a los religiosos franciscanos y a los tres primeros jesuitas de la Provincia Jesuítica del Brasil cuando realizaban las misiones volantes, por lo que los misioneros que fundaron y vivieron en las reducciones debían aprender de los errores anteriormente cometidos.

Para lograr la atracción fueron necesarios unos ejercicios de persuasión constantes, además del manejo del idioma guaraní, un trabajo físico intenso, experiencia en técnicas relacionadas con la agricultura, la construcción y otros oficios y artes, junto con una elevada dosis de imaginación para poder crear, desarrollar y mantener una sociedad organizada y productiva partiendo de grupos indígenas que podemos calificar de neolíticos⁵⁸¹.

Dentro de los métodos directos usados por los misioneros se encuentra el de contactar de forma directa con caciques e indígenas en general, llevando a cabo entrevistas individuales y colectivas. Respecto a los medios indirectos, destacamos el envío de nativos recién convertidos a la selva por orden misionera, para recoger a niños y niñas con la intención de conducirlos a la misión; de esta manera, sus padres irían a buscarlos al pueblo y sería más fácil convencerles de lo positivo que sería su incorporación. Como es bien sabido, los jesuitas en las misiones prestaron gran atención a los niños y niñas más jóvenes para que influyeran en los adultos al ver los misioneros el extremado cariño que el pueblo tenía hacia sus hijos e hijas.

Igualmente, los jesuitas llevaban consigo regalos, en un primer momento objetos más sencillos ante la pobreza misionera, pero posteriormente trajeron artículos novedosos y de utilidad como agujas, tijeras, cuñas de hierro y otras herramientas para mejorar los trabajos de construcción y agricultura.

De la misma manera, debió ser positivo para el convencimiento del indígena la promesa jesuita de no quitarles a sus mujeres e hijos, a diferencia de lo que hacían los encomenderos. Además, otro factor a tener en cuenta es que los caciques mantuvieron su poder y privilegios como en la propia tradición guaraní, sumándose otros como ser autoridades avaladas por la legislación española, poseyendo incluso la vara como insignia de mando (la *mbaraka* indígena), la liberación de impuestos por la Ley 18, Título 5, Libro

⁵⁸¹ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 128.

6 de la Recopilación de Indias, y el título de “Don” dado por los Reyes de España. Fue siempre primordial el intentar convencer a los caciques para reducirse, puesto que estos, cuando aceptaban, marchaban con toda su familia y sus gentes les seguían⁵⁸².

En otras ocasiones, pequeños grupos solos o con las familias se presentaban de forma espontánea en la misión para establecerse en ella, una opción que generalmente venía condicionada por los ataques *bandeirantes* o de otros grupos enemigos, problemas con los encomenderos, así como por crisis alimenticias. De esta manera, la experiencia nefasta que habían tenido con españoles y portugueses hizo que las reducciones misioneras se convirtieran en verdaderos centros de supervivencia.

Los núcleos iniciales contaban con unos trescientos indígenas, pero al ir creciendo de forma vertiginosa muchos de ellos llegaron alcanzar los ocho mil habitantes. De forma general solían tener unos tres mil guaraníes que realizaban la construcción de la misión⁵⁸³. Una vez se conseguía un buen número de familias, lo primero que se hacía era construir una capilla y algunas viviendas, comenzándose así la construcción del pueblo. Con la conducta impecable de los misioneros, se consiguió de forma gradual una gran confianza, amor y credibilidad de la población indígena hacia los padres jesuitas, algo que también benefició a que otras comunidades y familias llegaran a las misiones para establecerse en ellas.

El éxito de las reducciones radica en la mezcla de ambas visiones, la guaraní y la misionera, que se fundieron, integraron y complementaron en la sacralización del conjunto urbano, donde los usos para los bailes, danzas, cantos, actividades lúdicas, trabajos comunitarios, la catequesis y otros menesteres cívicos y religiosos se articularon con naturalidad en un nuevo estilo de vida que se inserta claramente en el esquema tipológico de lo que fueron las misiones jesuíticas⁵⁸⁴.

Las prioridades para poder desarrollar plenamente un pueblo misionero fueron la alimentación, el vestido y la vivienda; la primera y la segunda se consiguieron con la agricultura y la ganadería, logrando la tercera mediante la utilización de troncos de árboles, lianas, hojas de palmeras y piedra, entre otros materiales. Una vez estuvieron cubiertas estas necesidades, se dio paso a la enseñanza de artes y oficios como la escultura o la música. Con esta metodología y organización, prácticamente igual en todos los pueblos

⁵⁸² *Ibidem*, p. 129.

⁵⁸³ GUTIÉRREZ, Ramón, *Las misiones jesuíticas de los guaraníes*, Unesco, Río de Janeiro, 1987, p. 21.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 27.

misioneros, los jesuitas lograron, durante siglo y medio, un modelo de desarrollo social, económico, cultural y cristiano que todavía hoy se recuerda⁵⁸⁵.

7.1. Arquitectura y urbanismo

La traza de los pueblos misioneros guaraníes, como ya venimos comentando, fue producto de una convergencia de factores y experiencias. Es importante destacar la intención jesuita de utilizar un mismo diseño para todos los pueblos, pues seguramente, en los comienzos, no debió de ser así y cada uno de ellos se fue organizando de forma espontánea, a pesar de las instrucciones del provincial, hasta la decisión de llevar a cabo una misma traza consolidada y reiterada para todos⁵⁸⁶.

No obstante, los jesuitas no utilizaron en todos los casos el mismo esquema como puede observarse en las *aldeias* de Brasil⁵⁸⁷ o en las doctrinas de mocovíes como nos narraba el padre Florián Paucke⁵⁸⁸. Para el caso guaraní el padre Antonio Sepp nos describía la construcción de una de las misiones, donde podemos observar la tipología básica de los pueblos consolidada en 1697 y que se caracteriza fundamentalmente por su eficiencia y pragmatismo:

“Yo quería [...] trazar mi pueblo metódicamente, según las reglas del urbanismo. La primera condición [...] fue la medición y el amojonamiento de los terrenos para la construcción de las casas con el cordel del agrimensor. Tuve que asignar a cada grupo de casas el mismo número de pies a lo largo y a lo ancho como a los otros. En el centro debía alinear la plaza, dominada por la iglesia y la casa del párroco. De aquí debían salir todas las calles, siempre equidistantes una de la otra. [...]. La plaza principal era de cuatrocientos pies de ancho y quinientos pies de largo. A ambos lados de la iglesia se elevan, como en un anfiteatro, las casas de los indios, formando largas filas bien ajustadas. Cada grupo de casas

⁵⁸⁵ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 128-130.

⁵⁸⁶ RANDLE, Guillermo, “España y Roma en el origen urbano de las misiones jesuitas guaraníes (1610-1767)”, en *Actas Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba (España), 1993, pp. 275-305. REY FAJARDO, José del, “Marco conceptual para comprender el estudio de la arquitectura de las misiones jesuíticas en la América colonial”, en *Apuntes*, vol. 20, nº 1, 2007, pp. 8-33.

⁵⁸⁷ PAGE, Carlos A., “Los primeros misioneros jesuitas entre guaraníes y la experiencia de las “aldeias” de Brasil”, en *História Unisinos*, vol. 20, nº 1, 2016, pp. 26-38.

⁵⁸⁸ PAUCKE, Florián, *Hacia allá y para acá: una estada entre los indios Mocovíes, 1749-1767*, Ed. Nuevo Siglo, Córdoba (Argentina), 2000.

ubicado al lado opuesto de la iglesia se dividía en doce viviendas, cada una con su propia entrada. Los otros, a la derecha e izquierda de la iglesia, contenían solamente seis viviendas. De la plaza salen las cuatro calles principales, construidas en forma de cruz, que miden a lo ancho sesenta metros y a lo largo más de mil, y llevan al campo en todas las direcciones. Esta distribución de las casas y calles embellece el aspecto del pueblo particularmente, pues de todos los puntos cardinales cuatro avenidas anchas y hermosas llevan adentro de la villa y se encuentran en la mitad de la plaza, frente al portal de la iglesia. [...]. En el caso de un incendio, si las calles son demasiado angostas, las llamas voraces abrazan rápidamente todas las casas y las destruyen. [...]. No pienso solamente en la grave negligencia de los indios para con la lumbre, sino también en las tormentas y tempestades”⁵⁸⁹.

A pesar de la existencia de una tipología de construcción de las misiones genérica, había márgenes para diversos tipos de propuestas y que vienen a desmentir la opinión de algunos ilustrados como Diego de Alvear quien, en su obra *Relación geográfica e histórica de la Provincia de misiones* (1836), sentenciaba que la disposición de los pueblos guaraníes de la Compañía de Jesús “es tan igual y uniforme que, visto uno, puede decirse se han visto todos”⁵⁹⁰.

Por otra parte, la forma de construcción de los pueblos guaraníes puede dividirse en tres fases según el uso de los materiales disponibles: un primer periodo constructivo donde las reducciones se llevaron a cabo a través del uso masivo de madera; durante la segunda fase, a diferencia de la anterior, se inició la tendencia de la concentración entre los pueblos. Es en este momento, que va desde finales del siglo XVII a principios del XVIII, cuando llegan también los primeros arquitectos profesionales, destacando especialmente a los padres Antonio Sepp⁵⁹¹ y Juan Kraus⁵⁹², considerados los mejores arquitectos de estas tierras, y a los padres José Brasanelli⁵⁹³ y Juan Bautista Primoli⁵⁹⁴. En este segundo

⁵⁸⁹ SEPP, Antonio, *Continuación...*, pp. 223-225.

⁵⁹⁰ ALVEAR, Diego de, *Relación...*, cap. V. “Gobierno y estado de las Misiones en tiempo de los jesuitas”, Ed. Imprenta del Estado, Buenos Aires, 1836.

⁵⁹¹ Autor de la iglesia de la reducción de San Juan.

⁵⁹² Continuó el trabajo de la iglesia del pueblo de San Juan comenzada por el padre Sepp, así como la construcción de la de Santo Tomé.

⁵⁹³ Arquitecto, escultor y pintor que trabajó en la iglesia de Itapúa, San Borja, Loreto y Santa Ana.

periodo, el material más usado fue la piedra para las estructuras, dejando que la madera fuera utilizada sólo como cierre perimetral; el techo era de madera, pero a partir de 1640 la multiplicación de los incendios hizo que se comenzara a introducir el techado recubierto de tejas⁵⁹⁵ de barro cocido sustituyendo los de paja y cañas⁵⁹⁶.

Es también un momento donde puede decirse que muchas de las reducciones constituyen el punto de encuentro entre ambos periodos por el recurso de la piedra, como elemento de muralla, o por la forma de construcción de la fachada. Por este motivo, la mayor parte de las reducciones se pueden ubicar en este periodo, siendo una de las más características la misión de San Ignacio Miní.

La tercera fase corresponde al último periodo, tras la expulsión, cuya peculiaridad es el uso exclusivo de la piedra y la presencia en ocasiones de cúpulas, así como el escaso recurso de las prestaciones de mano de obra indígena, a menudo limitada a los detalles de escasa importancia.

En cuanto a su estructura, el trazado urbano de las reducciones reconoce, al igual que las ciudades españolas, la génesis del pueblo en la plaza, que se convirtió en el elemento organizador del espacio y que concentraba las actividades comunitarias. La planta de los pueblos representa casi siempre una tipología común, con algunas analogías entre los treinta pueblos, pero también con diferencias propias. El P. José Cardiel narra la construcción de estos pueblos:

“La planta de ellos es uniforme en todos. Todas las casas de los indios consiste en un aposento de siete varas en cuadro como los de nuestros colegios, sin más alcoba, cocina ni retrete. En él está el marido con la mujer y sus hijos: y alguna vez el hijo mozo con su mujer, acompañando a su padre. Todos duermen en hamaca. [...]. Siempre están sentados o

⁵⁹⁴ Fue el arquitecto más notable de las misiones, autor de edificios de varios géneros en Buenos Aires y Córdoba. Realizó las iglesias de San Miguel y de Concepción, llevando a término el trabajo también de la de Trinidad.

⁵⁹⁵ El P. Antonio Sepp en 1732, en un texto escrito titulado “Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fábricas, sementeras, estancias y otras faenas”, se ocupó de la descripción de maderas, confección y colocación de tejas y adobes. Citado por PAGE, Carlos A., “Disposiciones de los superiores jesuitas con respecto a la construcción de sus edificios en la provincia del Paraguay”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 251-252.

⁵⁹⁶ MAEDER, Ernesto, “La población de las Misiones de Guaranés (1641-1628). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas”, en *Estudios Ibero-Americanos*, vol. XV, nº 1, PUCRS, Porto Alegre, 1989, citado por LEVINTON, Norberto, “Vivienda y vida privada...”, p. 183.

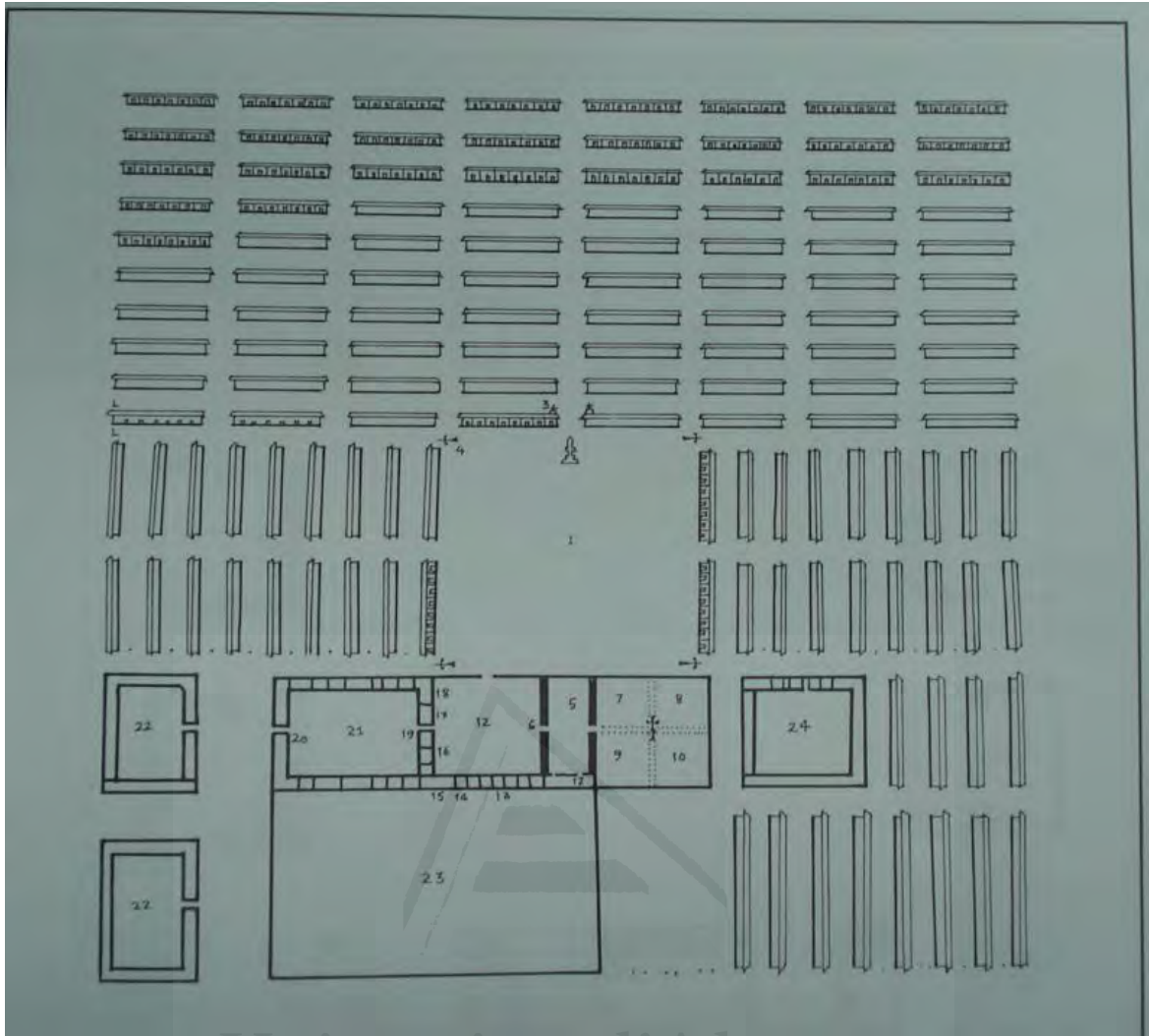
en su hamaca o en una sillita (que siempre las hacen muy chicas, o en el suelo, que es lo más ordinario, o en cuclillas). Además de la casa del pueblo, tienen otras en sus tierras.

Todos los pueblos tienen una plaza de 150 varas en cuadro, o más: toda rodeada por los tres lados de las casas más aseadas, y con soportales más anchos que las otras: y en el cuarto lado está la Iglesia con el cementerio a un lado y la casa de los Padres al otro. Además de esto, hay en cada pueblo casa de recogidas, [...]. Hay almacenes y graneros para los géneros del común, y algunas capillas. Estas son las fábricas del pueblo”⁵⁹⁷.

El plano urbanístico de las misiones estaba inspirado en el modelo romano, el conocido como plano “damero”, construido por cuadrados o rectángulos, llevado por los españoles al Nuevo Mundo para fundar y construir ciudades. Decimos que fue únicamente una inspiración puesto que, aunque se tomó como referencia este tipo de construcción, los pueblos se realizaron según las órdenes del P. Diego de Torres, donde aparecían la posibilidad de ciertas modificaciones si así lo aconsejaban las experiencias locales, o según los propios conocimientos y motivaciones de los jesuitas para, de esta manera y una vez más, hacerlo “como más gustan los indios”. Al mismo tiempo, fue de vital importancia la conformación de espacios donde se encontraran vigentes las formas ideológicas del barroco, como podemos observar en el uso de la plaza y otros espacios públicos.

A diferencia de los pueblos misioneros de México, Perú o Brasil cuya construcción estaba condicionada por la topografía, los de guaraníes contaban con una adaptación previamente planificada por los propios jesuitas. Aunque podían existir diferencias locales, la mayoría de los pueblos poseyeron el esquema que se corrobora con la descripción realizada por el P. Cardiel.

⁵⁹⁷ CARDIEL, José, *Breve relación...*, pp. 521-522.



En el plano pueden observarse los elementos de mayor importancia: las hileras de viviendas de las primeras filas en los tres lados de la plaza, una de ellas podría corresponder al cabildo o ayuntamiento y las otras serían viviendas de los diferentes caciques; el resto de casas pertenecían al resto del pueblo, comprendiendo cada manzana o cuadra seis o siete viviendas, separadas unas de otras por calles rectas, con una anchura de hasta diez metros o más, formando también ángulos rectos, que desembocaban de forma paralela en la plaza (1), esta última elemento central y espacio sacro de la misión. Otros elementos a destacar serían: la cruz (4), existiendo cuatro, una en cada esquina de la plaza; la iglesia (5), con tres puertas que daban a la plaza y dos a los lados; los números 7, 8, 9 y 10 marcan las divisiones en el cementerio para enterrar a los difuntos, en el 7 se sepultaban a los párvulos, en el 8 a las párvulas, en el 9 a los adultos y en el 10 a las adultas, observándose que en las misiones, incluso en el cementerio, se optó por una separación entre hombres y mujeres como también se hacía en el templo o a la hora de enseñar la

doctrina: “a los adultos se los instruye, los hombres y las mujeres separadamente”⁵⁹⁸; la sacristía (11) con dos puertas que daban a la iglesia; el patio de la casa de los jesuitas (12); las habitaciones de los padres (13); el refectorio (15); las oficinas de los mayordomos y almacenes del común (16); la armería (17); la cámara de música y de danzas (18); los depósitos del común del pueblo (22); la huerta de los padres (23); y la casa de viudas, de recogidas o *cotyguazú* (24)⁵⁹⁹, uno de los edificios más importantes para nuestro estudio al ser el único que se encontraba destinado a unos colectivos de mujeres determinados: las mujeres y niñas huérfanas, las viudas, las solteras, aquellas que eran sospechosas de ser rebeldes con sus prácticas a las prédicas misioneras y, con el paso del tiempo, también se estableció como cárcel para mujeres.

En muchos casos las ruinas de las misiones que todavía se conservan no han permitido ubicar todos los edificios correctamente, sabiéndose de su existencia por los cronistas y viajeros que, tras la expulsión de la Compañía, visitaron las misiones como Félix de Azara⁶⁰⁰.

Especialmente en la primera época, como elemento articulador del espacio urbano se encontraba la plaza que adquirió un papel emblemático en las misiones. Sin embargo, posteriormente el plano y la organización fueron haciéndose más complejos al tratarse de un modelo que admitía continuas modificaciones, tratándose de dar pasos hacia una renovación sobre las continuidades⁶⁰¹.

⁵⁹⁸ Cartas Anuas...1609-1614, p. 345.

⁵⁹⁹ MAEDER, Ernesto y GUTIÉRREZ, Ramón, *Atlas histórico y urbano del nordeste argentino. Pueblos de indios y misiones jesuíticas*, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET- FUNDANOR, Resistencia, 1994, p. 21.

⁶⁰⁰ Félix de Azara (1742-1821) fue un militar, ingeniero, explorador, cartógrafo y naturalista español. Su obra es una prueba eminente de la importancia de América para la ciencia española. Al mismo tiempo permite comprobar la buena preparación intelectual y la capacidad de adaptación de un miembro destacado del Cuerpo de Ingenieros Militares. Tras una carrera dedicada a tareas de ingeniería militar, los azares profesionales le condujeron a América meridional, donde se convirtió en geógrafo y naturalista, y fue capaz de realizar, durante los veinte años que permaneció allí, una labor científica de gran valor. Entre sus escritos destaca *Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y misiones guaraníes*, Asunción, [1790], Manuscrito en la Biblioteca Nacional de Montevideo, Bibliografía, Prólogo y Anotaciones por Rodolfo R. Schuller, Montevideo, 1904; *Viajes inéditos de D. Félix de Azara desde Santa Fe a la Asunción, al interior del Paraguay, y a los pueblos de misiones*, Imprenta y Librería de Mayo, Buenos Aires, 1873.

⁶⁰¹ KERN, Arno A. y JACKSON, Robert, *Missões ibéricas coloniais: da Califórnia ao Prata*, Ed. Palier, Porto Alegre, 2006, p. 174.

La estructura urbana de la misión partía de un núcleo organizador configurado por la gran plaza. Sus dimensiones solían superar a las de las manzanas cuadradas de las ciudades españolas, teniendo generalmente unas medidas de 120x100 metros, aunque en ocasiones eran más grandes. Potenciadas por una visión barroca, tendía a sacralizar todas las actividades, dándole una nueva faceta al tradicional esquema de acumulación de funciones que definía la “centralidad” urbana hispanoamericana⁶⁰².

Son numerosos los testimonios de los misioneros sobre el uso intensivo de la plaza como lugar de juegos, cantos corales, danzas, procesiones y otras actividades rituales, así como la catequesis y las comidas comunitarias, lo que nos muestra la versatilidad de usos que tuvo este espacio misionero:

“Al amanecer comienzan a tocar en la plaza las cajas o tamboriles para convocar los muchachos y muchachas a rezar: y sus sobrestantes, que son indios casados de edad, comienzan a predicar”⁶⁰³; “Los cantores ejercitaron sus funciones en las fiestas de iglesia, y los danzantes lucieron su habilidad en la plaza durante varios días, [...]; presentando seis danzas diversas cada día”⁶⁰⁴.

La plaza era el espacio fundamental donde se volcaba la actividad vital de la misión. En ella se ubicaban el templo, el cabildo indígena (que podía llegar a tener hasta dos plantas), el colegio, los talleres, las capillas, las viviendas de los neófitos, etc. Toda la participación se orquestaba en una sistemática planificación del tiempo, vistiéndose y decorándose la plaza en multitud de ocasiones: catequesis, fiestas, comidas, recepción de autoridades, etc.: “[...] estaba expuesto solemnemente el cuerpo de Cristo, después de haber llevado en triunfo la imagen de la Virgen por calles y plaza, por debajo de los arcos artísticamente adornados con flores y ramas del campo, entre súplicas y cánticos sagrados”⁶⁰⁵.

Sobre este espacio se formaba una escenografía marcada por los altares portátiles, las capillas y hasta fuegos artificiales junto a otros mecanismos de persuasión y deslumbramiento que formaban parte de la mecánica de comunicación del barroco: “A media tarde, cuando se tocaba a las Vísperas solemnes, puestos los Padres a la puerta de la

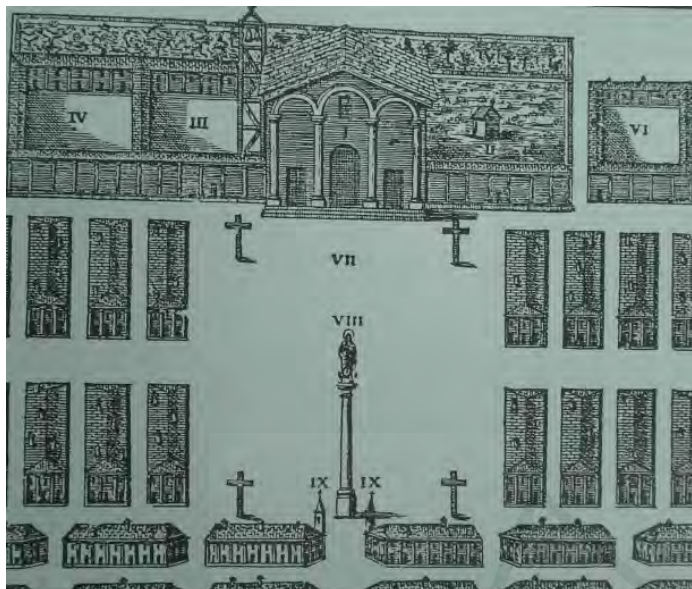
⁶⁰² GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 29.

⁶⁰³ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 122.

⁶⁰⁴ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 305.

⁶⁰⁵ ÑAÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 43v.

Iglesia, recibían al Alférez Real de la misma manera que al mediodía. Acabadas las Vísperas, continuaban los juegos aun en la noche, entre repiques, luminarias y fuegos artificiales”⁶⁰⁶.



Plaza de la misión de Candelaria, imagen obtenida del libro de MAEDER, Ernesto y GUTIÉRREZ, Ramón, *Atlas histórico...*, p. 37.

De la misma manera, la plaza contaba con otros elementos estables como cruceros, que en ocasiones servían de capillas posas en los ángulos, a veces, como en la misión de Candelaria, una columna con una escultura en la parte superior, o capillas que flanqueaban el ingreso que era utilizado para velatorios, es decir, equipamiento arquitectónico para funciones precisas dentro de los variados usos del espacio⁶⁰⁷.

Algunos diseños de pueblos misioneros presentan en cada una de las cuatro esquinas de la plaza una cruz grande y simple, de un travesaño, como en Candelaria, San Juan o San Miguel; a veces una en el centro de la plaza, como en Yapeyú; en otros pueblos, como en San Miguel, se observa además una cruz mayor de dos travesaños en la entrada del pueblo⁶⁰⁸.

A la plaza se accedía por una avenida central que desembocaba en el eje de acceso a la iglesia que se ubicaba en uno de sus lados, así como el colegio y el cementerio, localizándose en los otros tres lados las viviendas indígenas. Como excepción debemos nombrar el *cotyguazú* o casa de viudas que se encontraba generalmente en una posición más descentrada respecto al resto de la vida social que se realizaba en las reducciones y siempre lejos de la vivienda de los padres.

⁶⁰⁶ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 318.

⁶⁰⁷ GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 30.

⁶⁰⁸ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 149.

La estructura de las misiones tenía como función limitar el desarrollo extensivo de los habitantes en sólo tres direcciones⁶⁰⁹, factor del todo inusual en las demás instalaciones hispanoamericanas. Este límite no sólo era físico, sino también visual y funcional. Por una parte calificaba las principales edificaciones y valoraba visualmente la imagen central de la misión, pero a la vez marcaba una delimitación entre el área pública, la semipública y la privada (huerta y residencia de los padres)⁶¹⁰.

El conjunto se ordenaba simbólicamente, por lo que el pueblo, podemos decir, se dividía en dos partes. Hacia el este, pues es por donde sale el sol, y hacia el oeste, por donde se oculta y aparece la noche. Tanto por la mañana como por la tarde el sol, fuente de la vida, iluminaba el interior de la iglesia a través de sus aberturas laterales⁶¹¹.

El complejo formado por la iglesia, el colegio y el cementerio conformaban un bloque único, separados del cuerpo formal de la estructura interna urbana. Próximos a ellas se encontraban los edificios de utilidad social: cabildo, campos, hospital, cárcel, hornos y despensas de víveres. Dicha solución urbanística hacía resaltar la interpretación de la existencia humana en términos de preparación, muerte y promesa de vida eterna. Toda esta construcción estaba destinada a producir un impacto en la mentalidad indígena no sólo por su significado simbólico, sino también por el contraste que se creaba entre estos edificios y las reducidas dimensiones de las casas guaraníes en comparación con la notable vastedad de la plaza.

La distribución de estos tres elementos no siempre era igual. La iglesia generalmente estaba en el centro, pero el colegio podía encontrarse en cualquiera de los dos lados, al igual que el cementerio, como puede observarse en los planos de Concepción y San Ignacio Mini⁶¹². Que el templo se localizara en el centro mismo de la misión tenía una finalidad vinculada a la evangelización y, más concretamente, relacionada con los partos de las indígenas según contaba el P. Antonio Sepp:

“[...] las indias son mucho más fértiles que las mujeres europeas, así que me llaman a menudo a bautizar todavía a medianoche o cuando cae un aguacero. Hay que apurarse muchas veces para que la pequeña criatura reciba a tiempo el agua del pozo de la salvación

⁶⁰⁹ GUTIÉRREZ, Ramón, *Las misiones jesuíticas...*, p. 27.

⁶¹⁰ *Ibidem*, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 31.

⁶¹¹ KERN, Arno A. y JACKSON, Robert, *Missões ibéricas...*, p. 177.

⁶¹² MAEDER, Ernesto y GUTIÉRREZ, Ramón, *Atlas histórico...*, pp. 46 y 59.

y no se pierda. Por eso tenía cuidado de trazar mi pueblo en debida forma, colocando la iglesia en el centro”⁶¹³.

La problemática existente con el paso de los años sobre los edificios no sólo misionales, sino los correspondientes a la Compañía de Jesús en el territorio americano, así como los nuevos proyectos, las transformaciones y reparaciones de los mismos, corría a cargo del padre provincial y su grupo de ayudantes o consultores, reunidos en la sede del provincial (en Córdoba, Argentina), o bien en los otros colegios y pueblos misioneros que visitaba generalmente cada año el padre provincial informando después de su situación a los consultores. Todo quedaba registrado en el “Libro de Consultas” del que sólo se ha conservado el del periodo 1731-1747⁶¹⁴.

En referencia a los pueblos y como pequeños ejemplos, Carlos Page señala las juntas que se desarrollaron entre junio y diciembre de 1731 en varios pueblos de misiones (San Borja, San Lorenzo, Candelaria, Concepción y Loreto) para discutir, entre otros asuntos, la necesidad de construir un puente sobre el río Iguruya. Según se menciona en el Libro de Consultas: “así lo determinó el padre Provincial se hiciese a costa de todos los pueblos”⁶¹⁵.

Igualmente, en 1734, el P. Provincial Jaime de Aguilar expresaba que: “Pídase al hermano Blanqui la planta de la Iglesia de la Estancia de San Ignacio, y consultese con los Consultores Ordinarios, y *ad graviora* [Consultores extraordinarios]; y si el mayor número de votos juzgase que es decente, y fácil de executar, se le avisará al padre Martín López [el doctrinero] para que la empiece luego”⁶¹⁶.

Se observa así una estrecha relación entre el provincial y sus consultores, pero en realidad todas las decisiones que se tomaban (aprobar proyectos, arreglar goteras, trasladar a los arquitectos a los lugares donde hacían falta, etc.) venían de Roma y giraban en torno a la funcionalidad de los edificios, no a su estética. Es precisamente en las congregaciones generales donde nació la *Ratio Aedificiorum* que definió los principios que reglamentaron la construcción de los edificios jesuitas, no debiendo ser “suntuosos ni curiosos”,

⁶¹³ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 224.

⁶¹⁴ PAGE, Carlos A., “Disposiciones de los superiores jesuitas...”, p. 252.

⁶¹⁵ Archivo General de la Nación [AGN], Fondo Biblioteca Nacional, n° 62, Libro de Consulta 1731-1747, f. 1, en PAGE, Carlos A., “Disposiciones de los superiores jesuitas...”.

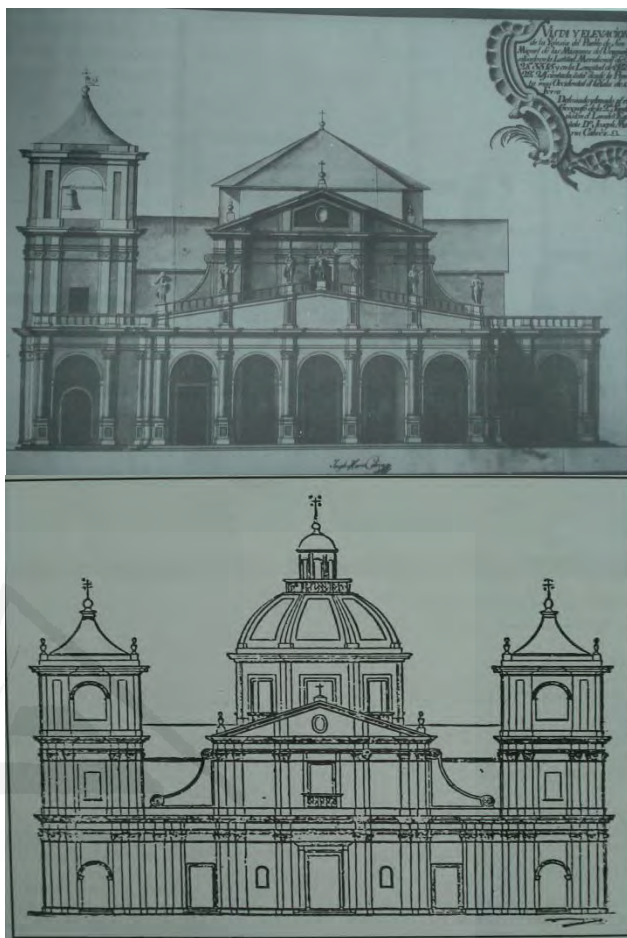
⁶¹⁶ AGN, Sala IX, 6, 9, 5. 2° de marzo de 1734, en PAGE, Carlos A., “Disposiciones de los superiores jesuitas...”, p. 253-254.

levantándose “al modo que nos es propio”, es decir, “útiles, sanos y fuertes, para habitar y para el ejercicio de nuestros ministerios”⁶¹⁷.

Cada misión poseía como centro no geométrico, sino vital, la iglesia. Solía estar elevada en algunos casos con una escalinata y en otras ocasiones con una solución más tenue. En la misión de San Carlos⁶¹⁸ se formó un doble atrio, y en la de Jesús⁶¹⁹ la fachada superaba el desarrollo habitual ocupando un espacio mucho más amplio. En la reducción de San Miguel se había construido un pórtico avanzado por delante de la fachada principal del templo y la iglesia más grande, la de Concepción⁶²⁰, que tenía cinco naves, avanzaba claramente sobre la plaza recortándose del núcleo principal⁶²¹.

La forma de los templos era basilical, rectangular con una nave principal y dos laterales destinadas a

facilitar la circulación de los fieles. El extremo de la nave, opuesto a las puertas de entrada, era un espacio cerrado (*septum*) parcialmente aislado, destinado a los padres y sus auxiliares. Es donde se encontraba el altar mayor, flanqueado por dos altares laterales, y siendo el punto principal del interior del edificio así como su propia razón de ser. Se



Interpretaciones sobre la iglesia de la misión de San Miguel, imagen obtenida del libro de MAEDER, Ernesto y GUTIÉRREZ, Ramón, *Atlas histórico...*, pp. 28-29.

⁶¹⁷ RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alonso, *La arquitectura de los jesuitas*, Ed. Edilupa, Madrid, 2002, p. 22.

⁶¹⁸ MAEDER, Ernesto y GUTIÉRREZ, Ramón, *Atlas histórico...*, pp. 65-66.

⁶¹⁹ *Ibidem*, pp.73-74.

⁶²⁰ *Ibidem*, pp. 46-47.

⁶²¹ GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 31.

trataba de un conjunto cargado de símbolos y significados, de un escenario destinado a una expresión litúrgica. Es el caso de la propia orientación del edificio norte-sur, que vuelve tangible el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo dentro de este lenguaje simbólico. Al mismo tiempo se aproximaba al lenguaje propiamente guaraní, para quienes el nacimiento del sol representaba el fin de la noche, llegando la muerte a la tierra con la llegada de la oscuridad⁶²².

Todas las iglesias tenían al menos cinco puertas, tres que daban a la plaza y dos al patio parroquial y al cementerio, facilitando de esta manera la separación entre hombres y mujeres a la hora de salir y entrar de la iglesia. En este sentido, las fuentes muestran la segregación sexual establecida por los misioneros en los momentos de entrar a la iglesia y la forma de organizarse el pueblo en su interior según fueran hombres o mujeres, niños o niñas. Veamos, a modo de ejemplo, lo narrado por el P. Cardiel:

“Las tres puertas de la plaza son para entrar las mujeres, que en la iglesia no se entreveran con los hombres. El orden que siempre se guarda es este: Por las puertas dichas entran las mujeres, y muchachas. Por las del cementerio y patio, los hombres. [...]. En el presbiterio, que es muy capaz, está el que oficia o los que offician, con la turba de monacillos que ayudan y sacristanes que atienden a todo lo que allí se ofrece. Después de las barandillas, hasta el púlpito, están los bancos de los Cabildantes y militares principales a un lado y otro de la nave principal, [...]: y en medio, los muchachos, sentados en el suelo, con sus Alcaldes o Mayorales en pie con sus varas gordas para castigar con ellas al que enreda, habla o se duerme. Desde éstos hay un vacío como de tres varas, división de ellos a las muchachas, que se siguen después: y tras ellas las mujeres. En las naves colaterales están los demás indios, desde el presbiterio hasta el púlpito; y desde allá a las mujeres, que siguen, hay otro vacío como el de los muchachos. [...]. Así están, no sólo en las solemnidades y sermones, sino también todos los días, y todos con gran quietud y silencio, [...]⁶²³.

La torre del campanario solía estar en el patio parroquial y poseía una doble función: por un lado su estructura vertical indicaba la relación de los habitantes del pueblo con la divinidad; por otro, sus campanas sonaban a lo largo de la jornada estableciendo el ritmo de las horas, un empleo del tiempo que puede verse reflejado a lo largo de la documentación en todos los pueblos. Las campanas marcaban el horario de trabajo, de las

⁶²² *Ibidem*, p. 181-182.

⁶²³ CARDIEL, José, *Las misiones...*, pp. 115-116. *Cartas Anuas...* 1609-1614, p. 345.

diferentes actividades que se desarrollaban en la misión, con ellas se llamaba a reuniones, al culto y a las oraciones. Igualmente, fueron necesarias para avisar que se había producido algún incendio o si venían enemigos, convirtiéndose así los campanarios en un elemento fundamental de la vida cotidiana misionera.

La proyección del templo hacia el exterior mediante la fachada-retablo y otros elementos, como las capillas o las cruces, señalan la vigencia de la idea de sacralización del ámbito urbano (plaza) jerarquizado por la persistencia del ritual religioso a través de las procesiones, los juegos, la música y las danzas⁶²⁴.

Asimismo, la iglesia era el edificio en donde se materializaba la producción arquitectónica y artística del momento: pilas bautismales esculpidas y ornamentadas, detalles arquitectónicos en piedra y madera finamente trabajados, esculturas, decoraciones para los altares, pilares y columnas rebosantes de detalles y fachadas ricamente adornadas⁶²⁵.

En uno de los extremos de la iglesia se encontraba la casa de los misioneros con las dependencias públicas de oficinas y el almacén, ubicándose la huerta detrás. No suele haber grandes excepciones, ya que tanto la iglesia como la casa de los padres estaban siempre al fondo de la plaza, en una posición no elevada, pero central:

“Poniendo nuestra casa y la iglesia en medio, y las de los caciques cerca: la iglesia capaz con buenos fundamentos y cimientos: y pegada con nuestra casa: la cual se ha de cercar cuanto más presto fuere posible, y hacerle puerta con campanilla: y a la iglesia también, por la guarda y decencia: y para que en ella se ponga el Santísimo Sacramento a su tiempo”⁶²⁶.

Los dormitorios de los padres eran salas comunes donde dormían los dos o tres padres encargados del pueblo y los jóvenes indígenas que los servían, siempre masculinos, ocupando cada uno su respectivo espacio donde podían retirarse a leer, rezar y dormir. Las letrinas de los misioneros debieron haberse ubicado detrás de la residencia, giradas hacia la huerta. Las aguas que quedaban en los tejados de la iglesia parece que se utilizaban no sólo para el regadío de los plantíos, sino también para la limpieza de estas letrinas situadas

⁶²⁴ *Ibidem*, *Las misiones jesuíticas...*, p. 27.

⁶²⁵ KERN, Arno A. y JACKSON, Robert, *Missões ibéricas...*, p. 181.

⁶²⁶ Segunda instrucción del P. Torres para todos los misioneros, de Guayrá, Paraná y Guaycurús, 1610, nº 3, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 586.

detrás de la iglesia. Las casas poseían dos puertas, una de ellas era la que daba acceso al claustro y la iglesia; la otra daba salida a la parte de atrás donde se ubicaban las huertas o quintas de los padres, un espacio límite entre la misión y la propia selva que la rodeaba.

Dentro de la vivienda de los padres se reservaban un par de salas para la lectura y los trabajos intelectuales (*scriptorium*), amuebladas con libros, papeles, armarios, tinteros, etc. En estas habitaciones es donde se redactaban las cartas anuas. También en ellas se reunían los misioneros para discutir sobre asuntos relativos al poblado y tomar las mejores decisiones para, por ejemplo, evitar los focos de resistencia indígena⁶²⁷. Otro de los elementos importantes en la casa misionera era el refectorio, ubicado en un extremo de la residencia, alejado de la iglesia y al lado del conjunto de salas destinadas a las actividades artesanales. Era el lugar donde se recibían a los visitantes ilustres, dignatarios de la iglesia o del estado. Al lado de esta sala se localizaba la cocina.

Bajo las tablas del suelo del refectorio siempre se encuentran las evidencias de un sótano, en el subsuelo. Se trataba de un espacio rectangular de poca altura, fresco, donde la temperatura era constante, destinado a la conservación de los alimentos perecederos como el vino o los cereales. Se cree que al ubicarse en el refectorio, a los misioneros les era más fácil controlarlo.

La tradición medieval de las parroquias y los monasterios destinaba al cementerio el área situada al lado de la iglesia. Era el lugar que establecía la ciudad de los muertos al lado de la ciudad de los vivos, manteniéndose esta misma localización en los pueblos misioneros. En la estética barroca jesuítica los pórticos del cementerio y de la residencia de los padres eran simétricos en relación a la fachada de la iglesia y conformaban de manera extraordinaria el escenario arquitectónico de la plaza mayor⁶²⁸.

El cementerio colocado en el fondo de la plaza, a la izquierda de la iglesia y comunicándose con la misma por una o dos puertas propias, constituía una solución para resaltar esa conciencia cristiana que los jesuitas querían infundir.

Como se ordenaba, debía estar “cercado y cerrado, para que se conserve la iglesia con la debida decencia”⁶²⁹, apareciendo en ocasiones en el centro una gran cruz. Generalmente aparece dividido, mediante avenidas llenas de flores de cardo, naranjos y

⁶²⁷ KERN, Arno A. y JACKSON, Robert, *Missões ibéricas...*, p. 187-188.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 196.

⁶²⁹ Reglamento General de Doctrina enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas, y aprobado por el General P. Tirso en 1689, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 594.

palmas de cipreses, en cuatro partes o cuarteles destinados a los hombres, las mujeres, los niños y las niñas. A la hora de enterrar a los difuntos no sólo se tenía en cuenta su edad y su sexo, sino también su pertenencia o no a una congregación, quedando los cuarteles establecidos para cada uno de ellos: el primer cuartel para los párvulos, el segundo para las párvulas, el tercero para los hombres adultos y el cuarto para las mujeres. En algunas misiones tenían arquitecturas propias, como en el caso de la de San Juan Bautista que poseía una capilla octogonal realizada por el P. Antonio Sepp copiando una de Alemania. Este tipo de capillas de miserere o de velatorio eran muy habituales en los pueblos andinos y se proyectaron hacia la zona guaraníca⁶³⁰.

La triada iglesia-colegio-cementerio, así dispuesta, creaba un complejo sobre el fondo de la plaza erigiéndose en una escenografía adecuada que asimilaba desde los estadios de la vida sacra y humana a la ausencia de la vida. La concepción barroca veía a la misión como parte del “Teatro del Mundo” y el escenario donde se manifestaban las formas de relación colectivas era precisamente la plaza. El telón de fondo era el núcleo constituido por el templo, el colegio y el cementerio que daba realce al espacio abierto donde actuaba la comunidad ante Dios. Las ideas troncales barrocas de la participación y de la persuasión eran así llevadas a su culminación⁶³¹. Como bien explica el historiador Ramón Gutiérrez:

“La evangelización adquiere sentido didáctico no solo en el equipamiento, sino en la presencia de una atmósfera espacial que sublima ornamentalmente el ámbito y apela a los sentidos, impresionando al protagonista. También el templo pasa a ser un centro cósmico, un micromundo exclusivo, donde las variedades cromáticas y los dorados jerarquizan las presencias sacras. Pero, a la vez, todo es accesible, tangible, no hay distancia entre los valores superlativos y el hombre común, el indígena se siente partícipe y protagonista de este mundo que él mismo ha construido...”⁶³².

Hasta prácticamente bien entrado el siglo XVIII, las iglesias que se construyeron en las misiones debieron ser pequeñas, como capillas, con materiales rudimentarios hasta que llegaron misioneros más técnicos que emprendieron el mejoramiento de las construcciones

⁶³⁰ GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 32.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 29.

⁶³² GUTIÉRREZ, Ramón, *La Evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes. La evangelización en el Paraguay, cuatro siglos de historia*, Asunción, 1979, p. 53.

utilizando otros materiales y aplicando técnicas y estilos nuevos, realizándose obras de arte como en el pueblo de San Miguel, conocido como Catedral de las Misiones, o la iglesia de Trinidad⁶³³. Por la documentación encontrada, también parece que existieron capillas ubicadas en cada una de las esquinas de la plaza; en ocasiones eran fijas, pero generalmente se instalaban de forma provisional con motivo de fiestas religiosas y procesiones.



Fachada de la iglesia de la reducción de San Miguel.
https://es.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Miguel_das_Miss%C3%B5es#/media/File:Ruinas-saomiguell.jpg

Actualmente, se disponen de varios planos completos de pueblos misioneros guaraníes: de la misión de San Juan en el Archivo General de Simancas (España), de Candelaria, realizado por los PP. Peramás y Villarquemado en Teruel (España), de San Ignacio Mini por los PP. Matthys, Queiral y Nadal Mora, entre otros. Así mismo, es de referencia la obra que llevaron a cabo Ernesto Maeder y Ramón Gutiérrez realizando un atlas histórico y urbano del nordeste argentino donde se pueden consultar los planos de los pueblos y las misiones jesuitas⁶³⁴.

⁶³³ *Ibidem*, *La Misión de San Miguel Arcángel y su Templo*, Documentos de Arquitectura Nacional y Americana, nº 14, Resistencia (Argentina), 1982.

⁶³⁴ MAEDER, Ernesto y GUTIÉRREZ, Ramón, *Atlas histórico...*

También existieron otros elementos arquitectónicos que constituían las misiones, de tal manera que muestran la singularidad de un planteamiento que, tomando como punto de partida las necesidades básicas de la población y la tipología aceptada de la traza, introdujeron sus propios cambios para cubrir las necesidades locales⁶³⁵.

Tenemos el caso así de la casa de recogidas o *cotyguazú*, tal vez el espacio más particular de la vida misional al conjugar la función evangelizadora, con la productiva y punitiva. Según la descripción del misionero José Cardiel, la construcción habría formado parte de una política de control de las costumbres, de las femeninas en concreto, llegando a traducir el término *cotyguazú* como “Casa de Recogidas”. Según Arnaldo Bruxel, citando a Guillermo Furlong, también se designaba al *cotyguazú* como “tupanciró”, es decir, “Casa de la Madre de Dios”⁶³⁶. Habitualmente se localizaba al costado del núcleo, siempre alejada de la casa de los padres misioneros. En ella se ubicaban a las mujeres que eran viudas, huérfanas, solteras y aquellas que se encontraban solas o habían sido abandonadas con motivo del abandono de la poligamia, añadiéndose además como función propia del edificio ser la cárcel para mujeres.

Los hospitales también fueron elementos importantes. Por el sentido práctico de los misioneros, solían construirlos en una zona alejada del núcleo poblacional para así poder atender a los infectados, a los familiares que podían estar en el momento del contagio si era una peste, y por tanto dejando en el pueblo a los sanos sin riesgo a enfermar.

Dentro del complemento de carácter religioso podemos hablar de varios tipos de capillas, especialmente abundantes las dedicadas a la Virgen de Loreto como advocación de devoción particular de la propia Compañía de Jesús y que pueden verse todavía en los pueblos de Santa Rosa (Paraguay) y Loreto (Argentina).

También existían varias capillas en los cementerios y velatorios instalados en la plaza como puede apreciarse en el plano de San Juan Bautista. A las afueras de la misión también aparecen ermitas de Santa Bárbara, San Isidro Labrador o Santa Tecla.

No se descarta que también hubiese otras estructuras de sacralización como vía crucis o recorridos procesionales en vías sacras preparadas con elementos de referencia para tal efecto⁶³⁷.

⁶³⁵ GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 34.

⁶³⁶ BRUXEL, Arnaldo, *Los treinta pueblos guaraníes. Panorama histórico institucional*, Ed. Montoya, Asunción, 1984, p. 56.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 35.

Por otra parte, el sistema económico que regía en los pueblos misioneros era la autarquía, es decir, eran unidades autogestionadas y autosuficientes, capaces de atender todas las necesidades del poblado. La situación de autonomía vigente en las misiones se debía no sólo a la distancia existente con los centros políticos y económicos de la América colonial ibérica, sino también a su condición de poblados de frontera del mundo cristiano de la época. Aunque en ocasiones este modelo ha sido visto como socialismo innovador, ya existían otras órdenes religiosas como los benedictinos o los cistercienses, desde la Edad Media, que implantaban monasterios y abadías en zonas fronterizas con estas mismas características. Otra de las similitudes entre ambos sistemas, el medieval y el jesuita en América, según Arno A. Kern, es que al igual que los monasterios rompieron con el sistema señorial feudal europeo de su momento, las reducciones jesuítico-guaraníes fueron una respuesta histórica al sistema esclavista establecido en la América colonial por las metrópolis ibéricas⁶³⁸.

A pesar de lo dicho anteriormente, la autarquía en los pueblos no era completa, sino que era variable según las disponibilidades de materias primas, el suelo o el clima local de cada misión, por lo que cada una de ellas daba prioridad a una producción determinada. Al mismo tiempo, para facilitar el intercambio de productos, se establecieron unas procuradurías denominadas “Oficios de Misiones”, una especie de oficinas de representación comercial que se mantenían en Asunción, Córdoba, Salta, Santiago del Estero, Jujuy, Santa Fe y San Miguel de Tucumán, por mencionar aquellos que tenían relación con las rutas que unían productos y mercaderías de los pueblos guaraníes, desde el Atlántico hasta el Alto Perú⁶³⁹. En ellas se atendía al comercio misionero, vendiendo productos y comprando lo que necesitaban.

Especialmente se comercializaba con Buenos Aires, donde se encontraba un padre procurador que tenía su centro de operaciones en el Colegio Mayor de San Ignacio. Aunque existían más procuradores, en Buenos Aires era donde se concentraban los productos que salían hacia los pueblos para la exportación y donde el padre procurador negociaba la venta y los intercambios de productos procedentes de España, útiles para el consumo y el uso común en los pueblos misioneros⁶⁴⁰:

⁶³⁸ KERN, Arno A. y JACKSON, Robert, *Missões ibéricas...*, pp. 190-191.

⁶³⁹ CARBONELL DE MASY, Rafael, *Estrategias de desarrollo...*, pp. 127-128.

⁶⁴⁰ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 190.

“[...] para estas transacciones los Padres Procuradores en las ciudades españolas disponían de una contabilidad minuciosa y el mayordomo de cada pueblo misionero llevaba la suya, y hasta los jefes de las diversas oficinas y los almacenes o custodios de los bienes de la comunidad en cada reducción o pueblo, tenían su contabilidad, como también unos y otros tenían depósitos o almacenes donde conservar los productos a venderse [...]”⁶⁴¹.

Una vez más es Arno A. Kern quien realiza la comparativa entre los centros religiosos medievales y la estructura misionera, en este caso, en lo que respecta a los espacios de talleres y diversas tareas cotidianas. Otra de las características de ambos sistemas autosuficientes es la característica benedictina de *ora et labora*. También en las misiones se entendía que la inactividad de la persona y la falta de ocupaciones eran enemigas del alma.

Dentro de los edificios vinculados al trabajo y el excedente comercial, se encontraban aquellos que venían dados por las propias condiciones de producción asignadas en el conjunto de la economía de los treinta pueblos como es el caso de los astilleros para montar barcos, como en el pueblo de Yapeyú. Otras misiones que se encontraban próximas a los circuitos de navegación fluvial o caminos terrestres que unían ciudades de españoles tuvieron una hospedería o “tambo” que se localizaban retirados del centro de la misión.

Alejados también del conjunto urbano se ubicaban los “rastros” o mataderos y las carnicerías. El lugar ideal era detrás de la huerta de los misioneros, recomendando el P. Provincial que no se ubicase en el patio principal de la casa, seguramente por los problemas de higiene y limpieza que implicaría. El reparto de la carne, elemento básico de la dieta misionera, se realizaba en el segundo patio del colegio y se les daba a las mujeres de cada familia como narraba el P. Cardiel:

“Después del Rosario, se hace señal con el tambor. Vienen las mujeres, una de cada familia. Cogen los Secretarios sus libros: van llamando a todas por sus cacicazgos y parcialidades: y otros les dan la ración. Para prevenir éstas, traen las reses por la mañana al patio y oficinas de casa de los Padres. Allí las matan y hacen las raciones, y ajustan los

⁶⁴¹ FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires, Imprenta Balmes, 1962, p. 398.

Secretarios la cuenta de ellas. Todas llevan por igual, excepto las de los Cabildantes, y otros principales, que se les da doblado”⁶⁴².

Además de las instalaciones rurales destinadas a las actividades agrícolas, existieron toda una serie de oficios y trabajos artesanales que se desarrollaban dentro del mismo poblado, en el patio de los artesanos o un poco apartados del núcleo de la misión, como en el caso de las olerías y tejerías que requerían tierras aptas para los ladrillos y tejas, debiendo de generar por tanto además un espacio para los hornos de cocción y las “cavas” para la disponibilidad de la tierra. De la misma manera el horno metalúrgico, las atahonas (molinos de harina) se encontraban más distantes del poblado, pues estas últimas dependían de la tecnología del agua o de la noria de tracción, para lo que era necesario buscar un paraje adecuado para generar la fuerza de molienda⁶⁴³.

En las salas u oficinas de los artesanos se realizaban los trabajos en madera, metal, piedra, cuero y tejidos, así como esculturas de santos, instrumentos musicales, elementos decorativos para la iglesia, etc. El P. José Cardiel enumeraba varios oficios mecánicos, debiéndose resaltar que ninguno de ellos era ejercido por mujeres, para las cuales estaban destinadas tareas “acordes con su sexo” siempre vinculadas al núcleo doméstico:

“[...]. Herreros, carpinteros, tejedores, estatuarios, pintores, doradores, rosarieros, torneros, plateros, materos, o que hacen mates, que es la vasija en que se toma la yerba del Paraguay llamada mate; y hasta campaneros y organeros hay en algunos pueblos. Sastres lo son todos los indios para sí. Y para los ornamentos de la Iglesia, vestidos de gala de Cabildantes, y cabos militares, lo son los sacristanes. Y para el calzado de éstos, hay sus zapateros”⁶⁴⁴.

También en la obra del P. Antonio Sepp puede verse un listado de todos aquellos trabajos y actividades que realizaban los neófitos guaraníes, destacando los siguientes artesanos, entre los cuales tampoco se encontraban las guaraníes como tendremos ocasión de analizar en el siguiente capítulo más detalladamente:

“[...] cincuenta carpinteros, veinte tejedores, cuatro constructores, doce armeros, seis escultores, diez pintores, ocho picapedreros, doce ladrilleros, ochenta obreros para la fábrica de ladrillos, dos panaderos, dos cocineros, seis enfermeros, cuatro sacristanes, un

⁶⁴² CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 76.

⁶⁴³ GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 35.

⁶⁴⁴ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 68.

zapatero, doce curtidores [...], dos alfareros, dos torneros, tres toneleros, dos fabricantes de laúdes y arpas [...]]⁶⁴⁵.

Dentro de toda esta planificación suele llamar la atención a los estudiosos de la arquitectura y la urbanización misionera que las reducciones se encontrasen rodeadas de una constelación de establecimientos satélites (haciendas de ganado, zonas de explotación de yerba mate, huertas y campos de actividades agrícolas, hornos cerámicos, etc.), envolviendo como una corona al poblado misionero que se conformaba como sede central que dirigía al resto de unidades. Éstas se encontraban localizadas en una unidad geográfica concentrada y equidistante a no más de un día de marcha del poblado⁶⁴⁶.

La necesidad de generar un sistema planificado en el conjunto de los treinta pueblos obligó a definir características de producción específicas según las potencialidades de los asentamientos y la disponibilidad de los recursos. De esta manera existieron pueblos que fueron esencialmente ganaderos (San Miguel, Yapeyú), otros dedicados a la especialización de talleres artesanales, o de producción yerbatera.

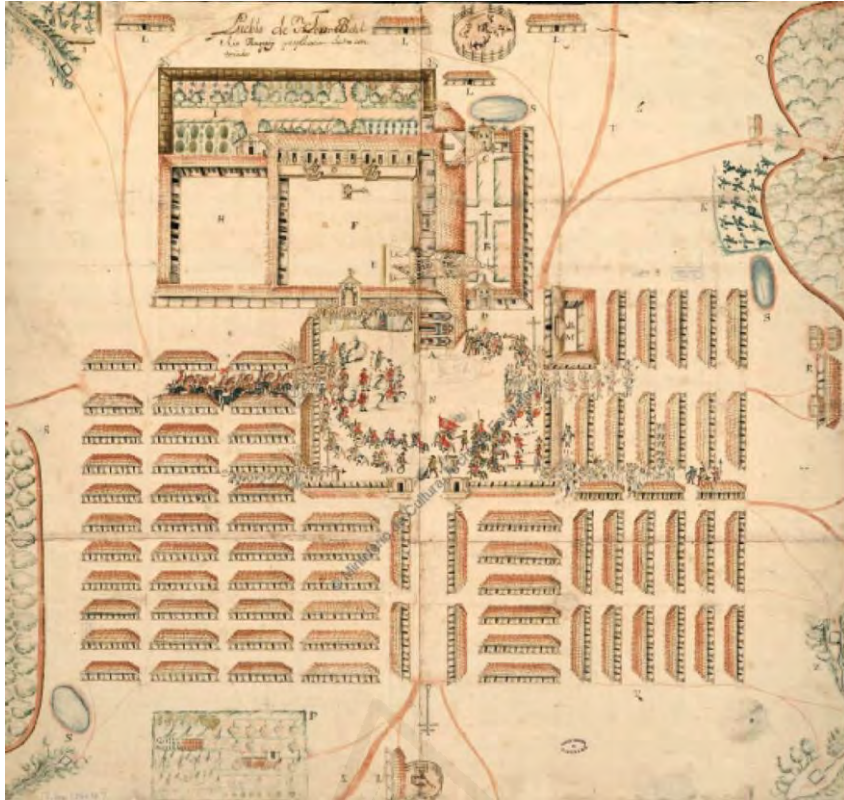
Estas propuestas eran integrales porque incluían las formas de organización social, la división del trabajo, el control de los medios de producción, la planificación del uso del suelo y la propia estructura de los asentamientos urbanos y territoriales. De la misma manera, las ideas fundacionales se basaron en una visión del hombre que vivía en comunidad, que tendía a fomentar las nociones del bien común y la solidaridad entre los miembros de su propio pueblo y con el resto de misiones⁶⁴⁷.

Como ya comentamos, una de las características más particulares del modelo misionero respecto de la ciudad española radicó en la inexistencia de manzanas con solares de propiedad individual, teniendo las reducciones sus propios módulos de amanzanamiento conformado por la casa colectiva inicialmente y la secuencia de casas familiares después.

⁶⁴⁵ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 267.

⁶⁴⁶ KERN, Arno A. y JACKSON, Robert, *Missões ibéricas...*, p. 176.

⁶⁴⁷ GUTIÉRREZ, Ramón, *Las misiones jesuíticas...*, pp. 15-21.



Plano de la misión de San Juan Bautista (1753). Imagen tomada de PAGE, Carlos A., “El maestro-arquitecto Jan Kraus S.J. en el Río de la Plata”, en *Archivo español de arte*, vol. LXXXVII, n° 347, 2014, p. 254.

Las viviendas misioneras de guaraníes se encontraban rodeadas de galerías perimetrales y sus dimensiones no eran iguales entre un pueblo y otro, ni tampoco dentro del mismo pueblo.

Dentro de las adaptaciones que tuvieron un efecto positivo para la organización y ubicación de los pueblos misioneros fue el de mantener la tradición guaraní de las viviendas comunales, aunque los misioneros les otorgaron ciertas diferencias. En este caso, el partir de las formas de asentamiento tradicional y el modo de vida propiamente indígena alteró el planteo urbanístico clásico español definido por Felipe II en sus *Ordenanzas de Población* de 1573, desapareciendo el soporte estructural de la manzana y el loteo de cuatro solares sustituidos por la vivienda extensa⁶⁴⁸.

En los planos de las misiones puede observarse la forma compacta de las casas dispuestas en hileras de largos edificios de una planta con divisiones, diferente a las antiguas, cada una para seis o doce familias, separadas por tabiques, con puertas individuales y soportales que rodeaban los cuatro lados de cada bloque de viviendas.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 25.

Precisamente esta estructura, por lo general común a todos los pueblos, garantizaba la proximidad entre las familias y al mismo tiempo aseguraba un mejor y mayor control de las actividades tanto individuales como colectivas.

Aunque la primera intención fue la de habituarlos a la forma de vida española, la resistencia indígena hacia la propiedad individual hizo que no pudiera cumplirse la Recomendación n° 8 del Provincial P. Diego de Torres “El Pueblo será al modo de los del Perú y como más gustaren los indios, con sus calles y guardando una cuadra a cuatro familias, un solar a cada uno y que cada casa tenga su huerta”, predominando el concepto de “como más gustasen los indios” sobre “la casa y solar individual a cada uno con huerta”⁶⁴⁹.

La vivienda comunal pre-misionera guaraní poseía, como hemos visto en el primer capítulo, una significación que iba más allá de la protección física. Las casas colectivas indígenas generaban una estrecha vinculación y unión entre las diferentes familias, los diversos grupos, estableciendo una dependencia mutua. Los misioneros tuvieron la habilidad de construir las viviendas unicelulares para cada familia pero manteniendo el sentido comunitario y social de las anteriores según la tradición guaraní, estableciendo la independencia de cada familia, pero al mismo tiempo, intercalándola con la creación de espacios de convivencia social entorno a los soportales y la plaza sin que se perdiera la significación indígena.

Resulta muy interesante analizar el modo en que los diferentes aspectos de la realidad indígena debían ser reducidos, es decir “civilizados”, y cómo fueron conceptualizados y tratados “políticamente” mediante actitudes y acciones que pretendían un cambio cultural. La poligamia y las viviendas comunales fueron las dos esferas que centraron el interés de los misioneros desde el primer momento y entre las que más impacto tuvieron entre las mujeres guaraníes. Las transformaciones llevadas a cabo en este sentido, condujeron a la aparición de la casa unicelular, la familia católica, el matrimonio monogámico y nuevos conceptos que englobaban estereotipos en relación a las mujeres como los de esposa o la idea de virginidad. Sin embargo, el hecho de mantener la casa comunal indígena probablemente generó un lento cambio social para lograr la monogamia en las misiones. Por ejemplo, en el pueblo de San Luis, esta transformación llevó casi un

⁶⁴⁹ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 126.

siglo, ayudando para alcanzar dicho objetivo la compartimentación de los espacios comunes y la utilización de la célula unifamiliar para cada vivienda⁶⁵⁰.

Una de esas primeras modificaciones efectuadas en el denominado “espacio guaraní-misionero”, es decir, el espacio geográfico, económico, político y sociocultural conformado por los treinta pueblos jesuítico-guaraníes y sus comarcas⁶⁵¹, fue el hecho de establecer a las parcialidades guaraníes en asentamientos concretos, lo que supuso que la población pasara a ser sedentaria, un rasgo que no era habitual entre estos grupos seminómadas que fundamentaban su vida en la caza, la recolección y la explotación de la tierra que, cuando se agotaba, los obligaba a trasladarse a otro lugar.

La convivencia comunitaria tradicional guaraní no fue vista positivamente desde la óptica jesuítica y fue modificada por completo, cambiando la forma de comunicarse y relacionarse que poseía anteriormente el grupo. Las modificaciones más importantes respecto a las viviendas de las misiones venían dadas por lo que el misionero Roque González de Santa Cruz definía como “inconvenientes” y que debían ser erradicados para evitar la ocasión de “borracheras y otros crímenes...”⁶⁵². Entre las dificultades y obstáculos que existían para la instalación de la familia católica destacaba especialmente la lujuria como una característica intrínseca de la vivienda colectiva. Así lo explicaba el P. Pablo Hernández:

“Además de tener el excitante de la borrachera, acostumbraban andar totalmente desnudos, y vivían en casas grandes, chozas o aduares que, sin división alguna interior, encerraban todos los sujetos grandes y pequeños, de uno y otro sexo, no sólo de una misma familia, sino de varias afines entre sí y aun extrañas, [contando además entre sus usos] el de la poligamia con otros bien contrarios a la honestidad”⁶⁵³.

De esta manera, el proceso de transformación de las viviendas guaraníes con motivo de la llegada del catolicismo pasó por mantener la estructura alargada y rectangular pero modificándose internamente. Se incorporaron por tanto nuevos significados: en las misiones, los jesuitas intentaron definir un hábitat que, desde su propia entidad, los

⁶⁵⁰ GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 33.

⁶⁵¹ WILDE, Guillermo, “Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas”, *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 27, 2001, p. 74.

⁶⁵² GONZÁLEZ de SANTA CRUZ, Roque, Carta del 8 de abril de 1614, Residencia del Paraná, en *Roque González de Santa Cruz, Alfonso Rodríguez y Juan del Castillo...*, p. 49.

⁶⁵³ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 75.

acercase a la sociedad colonial, creando las condiciones necesarias para realizar conjuntamente los sacramentos del matrimonio y el bautismo⁶⁵⁴. La vivienda guaraní contó así con una separación en compartimentos y se estableció la familia celular tal cual era concebida por la Iglesia, ayudando de esta manera a la desaparición de la poligamia, problema que preocupaba profundamente a los misioneros, consolidándose el matrimonio monogámico. En referencia a las mujeres, también se observa una pérdida de su poder doméstico-familiar al eliminarse la matrilocalidad, así como la soledad que para muchas de ellas supuso el no compartir su vida y su familia, desde la llegada de la monogamia, con otras mujeres a diferencia de lo que ocurría anteriormente.

La vivienda era pequeña y estaba diseñada para una familia de tipo católico, conformada entre cuatro y seis personas, siendo el promedio de habitantes por familia en los pueblos misioneros entre cuatro y cinco, superando de forma excepcional esta última cifra⁶⁵⁵. No poseían mobiliario, salvo algún banco y las hamacas para dormir. Las habitaciones eran muy simples, constituidas por una sola estancia que funcionaba como residencia, comedor y dormitorio para toda la familia. Se construían una al lado de otras, sin comunicación entre ellas.

Todas las habitaciones unifamiliares estaban ordenadas en un sistema de cuadras en damero. No obstante, los padres pronto se dieron cuenta de la imposibilidad de efectuar un cambio demasiado brusco sobre las costumbres locales, por lo que los jesuitas creyeron oportuno aceptar algunas formas de vida indígenas, como conservar las características principales de las habitaciones guaraníes. Todos los habitantes dormían en hamacas, como hasta ese momento habían hecho; el fuego, igualmente, se situaba en medio de la estancia; la luz y el humo no tenían otra salida que no fuese la puerta, por lo que la ventilación de la vivienda era prácticamente inexistente.

Al ser imposible la construcción de una vivienda por familia con su huerta y un espacio para criar animales como establecían las Recomendaciones, se decidió construir bloques rectangulares de seis o más viviendas, de una sola planta, uniformes, con tejado a dos aguas, con puerta independiente por cada casa y galerías o soportales a ambos lados, sujetos por columnas unas veces de madera, otras de piedra. Las galerías que unían estas casas se realizaban con arcos de piedra que se apoyaban sobre pilastras decoradas con arquivoltas y grandes flores de piedra. Esta disposición favoreció acomodar un espacio

⁶⁵⁴ LEVINTON, Norberto, “Vivienda y vida privada...”, p. 178.

⁶⁵⁵ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 136.

donde poder desarrollar la vida comunitaria, cocinar, conversar, además de guarecerse de la lluvia y el sol⁶⁵⁶.

Según se aprecia en los planos de las diferentes misiones a los que se tiene acceso, existió un cierto ordenamiento de los conjuntos de viviendas que hace pensar en la conformación de estructuras basadas en barrios dentro de los pueblos como se hacía en la misión de Juli, que se ordenaban según los rasgos de parentesco y la procedencia étnica. En el caso de las misiones guaraníes, parece que se respetaba la proximidad física con el cacique del grupo, ocupando éstos las viviendas más cercanas a la plaza y haciendo suponer un ordenamiento natural del grupo étnico tras el cacique.

Esta estructura hace pensar a Ramón Gutiérrez en unas formas de organización interna de los cacicazgos de cada pueblo dentro de una tipología que permitía cierta flexibilidad de distribución. Sin embargo, muchas de estas ideas son especulaciones, ya que la mayoría de la cartografía urbana que existe procede del periodo postjesuítico y los planos muestran una decadencia poblacional, así como cantidades de estas manzanas perdidas, siendo difícil recomponer los rangos de organización barrial que pudieron tener los pueblos durante el periodo misionero⁶⁵⁷.

Siguiendo a Hans Roth y Norberto Levinton podemos establecer un paralelismo constructivo y espacial entre la vivienda indígena y las iglesias misionales. La iglesia era la Casa de Dios, esto es, un gran salón en el cual la experiencia religiosa no es estrictamente procesional hacia el altar, sino que en ella se danzaba y se representaban los relatos cristianos, de manera análoga se danzaba y rezaba en las comunidades indígenas en el interior de las viviendas⁶⁵⁸. Es posible que estas ideas fueran igualmente trasladadas a la población autóctona y se comprendiera mejor el sentido del templo puesto que, hasta entonces, ellos no tenían.

En cuanto a los materiales, las viviendas indígenas siguieron la evolución en los usados (madera dura, mejor labrada, y piedra), así como una calidad de construcción similar a la utilizada para los templos. Que el pavimento fuera de ladrillo o ladrillo cocido,

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

⁶⁵⁷ GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia urbana de las reducciones...*, pp. 33-34.

⁶⁵⁸ ROTH, Hans, "La habitación indígena en Chiquitos", en *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, P. Querejazo Comp. Fundación BHN, La Paz, 1995; LEVINTON, Norberto, "Vivienda y vida privada...", p. 180.

sólo aparece en los pueblos de San Ignacio Miní y de Trinidad, donde las casas indígenas fueron las mejor trabajadas desde el punto de vista arquitectónico y constructivo.

En lo que respecta a la estructura misionera patriarcal, los jesuitas no solo limitaron los espacios femeninos, sino que a su vez, restaron importancia al papel desempeñado por las indígenas en la vida diaria de las misiones. Así, en el nuevo tipo de viviendas, aunque tipológicamente muy similares a las guaraníes, tenían una función o sentido diferentes. Los significados dados por los misioneros al espacio interior supusieron una transformación de la casa comunal que afectó sensiblemente a las mujeres. Con la llegada de un concepto nuevo de familia, hasta ahora desconocido por la población indígena, basado en el modelo católico occidental compuesto por padre, madre y descendientes, las mujeres guaraníes se vieron obligadas a dedicarse a su familia bajo los roles de madre y esposa o, por el contrario, tomar la decisión de llevar una vida basada en la castidad.

Una vez analizada la llegada de la Compañía de Jesús, la creación de la Provincia del Paraguay y la fundación de las reducciones entre el pueblo guaraní de manos de los misioneros ignacianos, pasaremos al grueso de esta investigación centrándonos en los cambios, rupturas y continuidades que con motivo de la evangelización se observa en la cotidianeidad de las mujeres indígenas. A través de la documentación misionera, especialmente las Cartas Anuas, pretendemos realizar una aproximación al estilo de vida que los jesuitas impusieron a las guaraníes, rescatando, al mismo tiempo, la posición que ellas mismas tuvieron al respecto. De estas fuentes se han recopilado numerosos ejemplos, muy significativos, donde aparecen mujeres guaraníes críticas no sólo con la forma de vivir en la misión, sino con el catolicismo establecido por la Compañía de Jesús. Por el contrario, también se muestran jóvenes guaraníes que, ya habiendo nacido en la misión y siendo más adultas, incluso se "suicidan" queriendo imitar a la Virgen María. En definitiva, lo que podremos observar serán dos formas de ver la nueva realidad impuesta por parte de las mujeres guaraníes.

Capítulo III

La vida de las mujeres guaraníes en las misiones de la Compañía de Jesús

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

1. Gobierno temporal en las misiones

1.1. Modelo político y de gobierno

1.1.1. Autoridades indígenas

1.1.2. La milicia guaraní-misionera

1.2. Economía y producción

1.2.1. El trabajo femenino en la misión

1.3. Artes y oficios

1.3.1. Importancia de la música y prohibición de su práctica a las indígenas

1.4. La enfermedad y la salud en las misiones

1.4.1. Competencia de roles: sanadoras y hechiceras frente a misioneros

1.4.2. La práctica médica en los pueblos

2. Gobierno espiritual y religioso en las misiones

2.1. La llegada de una nueva espiritualidad: conceptos y miedos

2.2. Una vida ritualizada

2.2.1. Las festividades guaraníes: banquetes, danzas y música como experiencia religiosa

2.2.2. Las fiestas cristianas en los pueblos guaraní-misioneros: participación femenina, rupturas y resignificaciones

2.2.3. Solemnidades y fiestas religiosas en el ámbito reduccional

2.3. La actitud de las mujeres guaraníes frente a la administración sacramental

2.3.1. El Bautismo

2.3.2. La Confesión

2.3.3. La Extremaunción y el enterramiento católico

3. Estructura social misionera: de la comunidad guaraní a la familia católica

3.1. Matrimonios guaraníes bajo el catolicismo

3.2. Nuevos espacios para las mujeres en la misión

3.2.1. Las congregaciones marianas

3.2.2. La casa de viudas o *cotyguazú*: ¿un espacio de reclusión femenina o ámbito donde desarrollar su identidad de género?



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

1. GOBIERNO TEMPORAL EN LAS MISIONES

Las reducciones, tanto de la Compañía de Jesús como de las otras órdenes religiosas que se instalaron en América anteriormente a ella, se abrieron paso como proyecto político de integración del indígena dentro del sistema colonial. En él, el clérigo regular, más que el secular, jugó un papel determinante, ya que la reducción fue vista también como un magnífico método misional.

Desde 1575 la colonización del Paraguay se encontraba en un callejón sin salida. La población indígena, de pariente y aliada de los españoles, pasó a ser oprimida al estar bajo el régimen de la encomienda. Aunque existió ciertamente un primer momento que puede definirse como “cuñadazgo” entre guaraníes y españoles, que se caracterizaba por la entrega de mujeres a los españoles para que éstos entraran en el sistema de reciprocidad económica y de alianza propiamente indígena, pronto ese servicio de amistad se convirtió en abuso y opresión, por lo que comenzaron a surgir los conflictos y las hostilidades entre los indígenas y los colonizadores. Especialmente fue un cambio radical para las mujeres, convertidas en piezas de servicio para los españoles como criadas, brazos agrícolas y procreadoras. De esta manera, el valor simbólico que una mujer guaraní tenía dentro de un sistema de parentesco bien estructurado, quedó destruido cuando esta mujer pasó al sistema económico de venta y de “pieza” para el trabajo⁶⁵⁹.

En esa misma fecha de mediados del siglo XVI ya se encontraban los franciscanos en el Río de la Plata, empezando su acción entre el grupo guaraní y fundándose en 1580 la primera reducción del Paraguay⁶⁶⁰. Se establecía así definitivamente este nuevo sistema

⁶⁵⁹ MELIÀ, Bartomeu, “Para una historia de la mujer paraguaya”, en MELIÀ, Bartomeu, *Una nación, dos culturas*, Ediciones CEPAG, Asunción, 1990, pp. 79-88.

⁶⁶⁰ NECKER, Louis, *Indios guaraníes...*, pp. 57 y 63.

por el cual, la colonia, “reducía” el conflicto y las hostilidades, tanto desde el punto de vista social como militar, que enfrentaba a los indígenas y a los españoles.

Las reducciones jesuitas surgieron en un contexto muy parecido al anterior, teniendo como única pero importante diferencia que, como se puede observar en las primeras órdenes del P. Provincial Diego Torres, la reducción para los jesuitas era un lugar de protección del indígena frente a la encomienda y cualquier otra forma de esclavitud, quedando las misiones guaraníes de la Compañía como un proyecto anticolonial dentro de la misma colonia⁶⁶¹: “[...] se procure que los españoles no entren en el pueblo: y si entraren, que no hagan agravios a los indios, y salgan con brevedad; y en ninguna manera les dejen sacar piezas; y en todo los defiendan, como verdaderos padres y protectores: [...]: y de manera que todos los indios lo entiendan, [...]”⁶⁶².

Desde este escenario pretendemos realizar un análisis sobre la nueva forma de vida que la Compañía de Jesús impuso a las comunidades guaraníes a través del sistema reduccional-misionero, concretamente, cómo vieron y vivieron las mujeres guaraníes su propia reducción. Siempre dentro de las concepciones católicas, las innovaciones que de la mano misionera llegaron a este pueblo supusieron gran impacto para las indígenas, ya que vieron transformada la percepción que tenían sobre sí mismas, haciendo que cambiara por completo su mentalidad, perdieran el poder que hasta ese momento habían tenido como dueñas de sus vidas y llegando incluso a desaparecer del imaginario colectivo la relación especial que vinculaba a las mujeres con la naturaleza, la vida y la muerte, es decir, borrándose su espiritualidad más ancestral.

Hay que tener en cuenta que las mujeres fueron descritas por los viajeros de la época y en los diarios de los misioneros como “bárbaras” o “salvajes”, alejadas por completo de la cultura y la moral cristiana occidental⁶⁶³. Esta adjetivación que sufrieron las indígenas por parte de los europeos estaba relacionada en primer lugar con la desnudez que, al igual que los hombres, caracterizaba a las mujeres; por otra parte, hacía referencia a las prácticas que las guaraníes desarrollaban en su comunidad, así como los hábitos que

⁶⁶¹ MELIÀ, Bartomeu, “El guaraní reducido”, en MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, pp. 175-176.

⁶⁶² Primera instrucción del P. Torres. Para el Guayrá, 1609, nº 15, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 584.

⁶⁶³ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 61v-62; CABEZA DE VACA, Alvar Núñez, *Naufragios...*

poseía el grupo antes del contacto como la conformación de espacios de actuación exclusivos de mujeres no exentos de poder.

Estas peculiaridades llamaban la atención a los recién llegados al observar la posición de las mujeres junto a los hombres, ya que eran pilares fundamentales para el funcionamiento de la comunidad y prácticamente se encontraban en plena igualdad en determinados ámbitos y aspectos del grupo⁶⁶⁴.

Por estos motivos y otros, debemos tener cuidado al estudiar la significación de las mujeres guaraníes en las misiones de la Compañía durante los siglos XVII y XVIII, debiendo ser analizadas con cautela y prevención las informaciones que las fuentes documentales nos pueden aportar, en concreto la documentación de los viajeros y primeros misioneros que fueron narrando sus experiencias ante gentes y culturas nunca vistas anteriormente aunque sí imaginadas⁶⁶⁵.

Como hemos tenido ocasión de analizar en la primera parte del estudio, en el periodo precolombino las guaraníes participaban de forma activa en prácticamente todas las manifestaciones religiosas que se realizaban en la comunidad: en momentos claves como los embarazos, los partos, la imposición de nombres, los enlaces y los enterramientos. La concepción que poseían acerca de la vida y la muerte, en relación constante con las fuerzas divinas y la naturaleza, estaba muy asociada con el mundo femenino, puesto que eran las mujeres quienes llevaban a cabo las transiciones vitales del grupo.

Una vez se instaló plenamente el sistema misional en los territorios guaraníes, los misioneros no sólo redirigieron la participación femenina en el ámbito de la espiritualidad hacia sus propios planteamientos, sino que también establecieron nuevos roles y espacios para ellas que nada tenían que ver con su “antigua forma de ser”. De esta manera, durante

⁶⁶⁴ Nos referimos principalmente a las prácticas guaraníes como la poligamia o la antropofagia, así como la gran participación de las mujeres en el trabajo y las ceremonias religiosas, como aparece por ejemplo en la Carta del presbítero Francisco de Andrada dirigida al Consejo Real en 1545, dando cuenta de esta situación: “Hallamos, Señor, en esta tierra, una maldita costumbre, que las mujeres son las que siembran y cogen el bastimento”.

⁶⁶⁵ DUSSEL, Enrique, “La cristiandad moderna ante el otro. Del indio „rudo“ al „bon sauvage“”, en *Concilium*, nº 150, 1979, pp. 498-506. TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo Veintiuno editores, 1987; SÁENZ- LÓPEZ PÉREZ, Sandra, “Las primeras imágenes occidentales de los indígenas americanos: entre la tradición medieval y los inicios de la antropología moderna”, en *Anales de Historia del Arte*, vol. Extraordinario, 2011, pp. 463-481.

el periodo reduccional, las posibilidades ofrecidas a las mujeres indígenas a fin de que pudieran desarrollar sus vidas se dividieron en dos, coincidiendo con los roles característicos de las sociedades regladas por la moral católica: por una parte, la mujer casada, donde quedaba incluida su función de madre, así como el ideal de convertirse en una buena esposa, confinando su participación al ámbito doméstico y familiar; por otra parte, la mujer soltera, transmisora en este caso del mensaje evangelizador misionero al ser portadora de los conceptos de virginidad y castidad, inexistentes, o cuanto menos con sentidos diferentes, dentro del imaginario guaraní.

De la misma manera, se crearon tres espacios adaptados para el colectivo femenino en la misión: el ámbito de la vivienda, donde ejercería sus roles de madre y esposa cristiana; la casa de viudas o *cotyguazú*, un edificio construido exclusivamente para enclaustrar de manera forzosa a las mujeres huérfanas, solteras, viudas, solas y abandonadas, además de hacer también de cárcel para mujeres; y finalmente las congregaciones marianas, un espacio de espiritualidad, a modo de beaterio, donde se defendía el celibato como un estado de perfección tanto para los hombres como para las mujeres⁶⁶⁶.

Los nuevos conceptos traídos por los jesuitas que eran propios de la religión católica como monoteísmo, miedo o infierno, significaron transformaciones a la hora de entender y comprender el mensaje del Evangelio pero, además, es conveniente que se analicen otros que hacían más bien referencia al ámbito social como castidad, matrimonio o virginidad; términos que generaron modificaciones y contradicciones al imponerse nuevos roles a la sociedad autóctona y cambiar por completo las relaciones que hasta entonces existían entre mujeres y hombres.

La llamada “conquista espiritual” que desarrolló la Compañía de Jesús en tierras americanas introdujo entre los pueblos indígenas nuevas ideas relativas al ámbito espiritual, social, político y económico que dio paso a conflictos originados por el

⁶⁶⁶ PONS FUSTER, Francisco, “Mujeres y espiritualidad: las Beatas Valencianas del Siglo XVII”, en *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, nº 10, 1991, pp. 71-96; *Ibidem*, “Modelos de mujeres espirituales. El ejemplo de las beatas valencianas y su evolución histórica”, en BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier (ed. Lit.), *El alma de las mujeres: ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Valladolid, pp. 211-237. PUIGCERVER VIUDES, Antonio, “De visionarias a beatas. El carismático ejemplo de Guardamar”, en FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada (coord.), *Mujeres que vivieron...*, pp. 105-120.

pensamiento cristiano occidental, que veía a las culturas nativas como una invención y un peligro pagano y supersticioso.

La influencia e importancia que las guaraníes poseían dentro de su comunidad fue captada rápidamente por los jesuitas desde su llegada. Así, mediante su sistema evangelizador, observamos que los misioneros enmudecieron a las mujeres relegándolas de muchas de sus funciones y prácticas, sustituyéndolas por el ideal de feminidad patriarcal, europeo y católico, basados en la obediencia y el silencio, utilizando sobre todo la educación y el recurso a las imágenes para mostrar el modelo que las mujeres guaraníes debían imitar a fin de convertirse en buenas cristianas.

Respecto a la actitud de los hombres en general, y de las mujeres en particular frente a las misiones jesuitas, puede parecer contradictoria: por un lado fueron aceptados de buen grado, e incluso se pidió formar misión por parte de algunos caciques, siendo numerosos los testimonios de misioneros que narran la buena acogida recibida: “Recibimos esta gente con extraordinarias muestras de amor, danzas, y regocijos, cosa que hasta allí no habíamos experimentado; salían las mujeres a recibirnos, trayendo sus hijuelos en los brazos, señal muy cierta de paz y amor”⁶⁶⁷.

El por qué los guaraníes recibieron a los jesuitas como amigos y aceptaron hasta su tutela puede explicarse, en primer lugar, por las normas de hospitalidad indígena que se practicaban en esta cultura como ya describió el P. Antonio Ruiz de Montoya y donde las mujeres, además, poseían el papel principal de ser las que homenajearan y recibían al visitante.

Asimismo, el antropólogo Alfred Métraux establece una clara relación entre la aceptación de establecerse en la reducción y el aporte que hicieron los jesuitas con las hachas de hierro, ya que, hasta el momento de la llegada de los misioneros, el grupo usaba las hachas de piedra para hacer sus canoas y derribar los árboles para sus rozas⁶⁶⁸. Como se narraba sobre los indígenas residentes en las misiones del Paraná en la Carta Anua de 1618-19: “[...] en dando a cualquier indio una cuña de hierro (que vale dos pesos o menos) para rozar el monte y hacer su chacara, luego está seguro y como congriños, y cadena para

⁶⁶⁷ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXI “Entrada que hicimos por aquellas tierras, y rastros que hallamos del Apóstol Santo Tomé”, p. 29.

⁶⁶⁸ MÉTRAUX, Alfred, “La révolution de la hache”, en *Diogène*, nº 25, París, 1959, pp. 32-45.

quedarse para siempre en el pueblo y doctrina y hacerse cristianos y así dicen muy bien los padres que las almas aquí valen a cuña de hierro”⁶⁶⁹.

Junto a éstos, existieron otros factores psicológicos para la población indígena que hicieron posible la aceptación de los misioneros y su nuevo estilo de vida, como fueron los regalos de ropas y objetos de metal (tijeras, agujas, cuchillos...), la alimentación diaria y la preocupación y el cariño demostrado por los padres jesuitas especialmente hacia las criaturas más pequeñas. Finalmente, como elemento fundamental para la instalación definitiva de las reducciones, debemos subrayar que al encontrarse en un momento en el que la libertad de la población indígena había sido ya aplastada mediante las encomiendas y otros frentes, el pueblo guaraní comprendió que allí donde se instalaban los misioneros no entraban españoles para inquietarlos, convirtiéndose la reducción en un sinónimo de tranquilidad y seguridad con motivo del régimen paternalista implantado por los jesuitas⁶⁷⁰.

En relación a esta última idea, es muy llamativo el caso que narra el P. Sepp sobre la conversación que tuvieron una madre y su hijo, esclavos de españoles. El hijo, harto de la vida que llevaban, decide irse a una misión, prefiriendo renegar de sus antiguas tradiciones pero viviendo “en libertad”. Su madre, por el contrario, decidió ser fiel y mantenerse en sus ancestrales costumbres al considerar que la vida en la misión era más bien un encierro:

“[El hijo le dice a la madre] [...] tus antepasados perecieron todos porque no conocían el buen camino y no tenían a nadie quien les indicara este sendero, andaban así extraviados en la oscuridad. Pero como nuestros vecinos, los indios cristianos, me han dicho, hay ahora en sus pueblos maestros y guías de confianza, que le imponen a uno una ley sencilla y bondadosa y con esto indican el sendero del cielo. Con estos fieles guías me voy a reunir lo antes posible, querida madre, para no extraviarme y perecer como nuestros infelices antepasados. Tú haz lo que te parezca. Así dijo el pobre indio. En su alma el Espíritu Santo ya había encendido una tenue luz de su gracia sobrenatural que pronto debía brillar con gran resplandor; su pobre madre, empero, quedó sumida ciegamente en la oscuridad de su paganismo”⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ Cartas Anuas...1615-1637, p. 208.

⁶⁷⁰ MELIÀ, Bartomeu, “El guaraní reducido”..., p. 180.

⁶⁷¹ SEPP, Antonio, *Continuación...*, pp. 142-143.

Con estos elementos, debemos admitir que el pueblo guaraní aceptó sin muchas reticencias la nueva religión además del estilo de vida misionero que conllevaba la reducción: su participación en la liturgia, el aprendizaje de la doctrina cristiana, su devoción a la Madre de Dios y los santos, así como la moralidad de las costumbres, muestran una verdadera y sincera conversión de muchos guaraníes que no debe ser puesta en duda, ni generalizada.

De la misma manera, no puede dejarse de lado el hecho de que el sistema misionero fue contestado y rechazado paralelamente por otras personas que sintieron que vivir en la reducción era más bien un disimulado cautiverio y no un espacio de libertad. Entre ellos se encontraban los hechiceros, algunos caciques y también bastantes mujeres, especialmente ancianas y chamanas.

Como vemos, aunque por un lado la reducción fue aceptada y acogida como una novedad positiva desde el punto de vista tecnológico, de protección contra la encomienda y de afirmación política de algunos caciques, por otro no consiguió acabar con la conciencia propiamente indígena que muchos tenían. Aquellos colectivos que formaban parte de la resistencia al sistema misionero veían desaparecer su modo de ser tradicional, sintiendo así que la identidad guaraní se encontraba amenazada, entre otras transformaciones, por la perturbación de la ecología tradicional, aplicarse una nueva morfología social y al modificarse el sistema de parentesco, de ahí su oposición a los jesuitas⁶⁷².

Por tanto, a pesar del relativo éxito conseguido en la difusión de la nueva religión y la conversión de numerosa población guaraní, podemos observar que, desde los primeros años de la época misionera, aparecen de forma recurrente casos de mujeres guaraníes que se mostraron hostiles a la nueva forma de vida en reducción. El sistema misionero implicó un cambio totalizador para el modo de ser guaraní, y es en este contexto de la reducción donde puede ubicarse la resistencia de las mujeres guaraníes a la evangelización. Por su parte, los jesuitas supieron aprovechar también estas situaciones de rebeldía para generar miedo, reproche o culpa al resto de neófitos y, especialmente, fueron utilizados para enseñar al resto de mujeres el castigo divino venidero que resultaría de no practicar la doctrina católica:

“Había otra [mujer], ya instruida en la religión, y amonestada muchas veces para que se bautizase, y viviese feliz como los demás. Ella, como no perteneciente a las ovejas

⁶⁷² MELIÀ, Bartomeu, “El guaraní reducido”..., pp. 182-183.

escogidas de Cristo nuestro Señor, no dio oídos a estos consejos. Así sucedió que aquella que huyó del agua saludable, por justo juicio de Dios, cayese en el fuego. Inopinadamente se incendió la casa de aquella mujer, mientras estaba ella adentro, y sin que pudiese escaparse. Así se quemó ella aquí en la tierra para caer a las llamas eternas. Todos reconocieron este caso como justo castigo de Dios”⁶⁷³.

Asimismo, no debemos olvidar que muchas otras mujeres también se integraron al nuevo estilo de vida de las misiones, abundando en las fuentes jesuitas numerosas referencias a la imagen de guaraníes como nexos, comunicadoras e intercesoras entre el mundo terrenal y el divino, a aquellas mujeres que se arrepintieron y a las que se convirtieron en ejemplos de virtud.

Es indudable que la evangelización que desarrollaron los jesuitas a través del sistema reduccional, y por tanto la llegada del catolicismo a tierras americanas de la mano de los misioneros, trajo consigo una serie de cambios en la forma de ser, vivir y sentir de la población guaraní en general, pero en particular, de las mujeres indígenas.

En este contexto, nos hemos planteado las siguientes cuestiones para el desarrollo de este tercer capítulo de la investigación. Por un lado, qué tipo de vida llevaron las guaraníes dentro de la misión y el estilo de vida impuesto por los misioneros en los diferentes ámbitos que la constituyeron (político, económico-laboral, espiritual y social); al mismo tiempo, nos preguntamos si estas mujeres siguieron los modelos traídos por los jesuitas o crearon señas propias de identidad dentro de la misión; y por otro lado, si fueron capaces de desafiar el sistema reduccional, cómo lo hicieron.

A partir de estas primeras preguntas, se pretende analizar las huellas que pudieron dejar los jesuitas en estas mujeres, es decir, si los diferentes tipos de cambios que se implantaron, así como la forma en que se introdujeron por parte de los religiosos, marcaron a estas mujeres. Y en este sentido, cabe preguntarse también qué significados les imprimieron las propias guaraníes a los nuevos conceptos traídos por el catolicismo.

Para este análisis concreto hemos usado fundamentalmente la documentación jesuítica como las Cartas Anuas y las obras de misioneros como Antonio Ruiz de Montoya, Antonio Sepp y José Cardiel, entre otros, que describieron lo vivido a lo largo de sus prolongados años en las reducciones. Estos textos, donde se narran de forma biográfica las experiencias en los pueblos son fundamentales, puesto que son fuentes que nos aportan una

⁶⁷³ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 67v.

información esencial para nuestro estudio y de un inmenso valor porque, a través de ellas, podemos rescatar muchas actitudes y expresiones auténticamente guaraníes, en concreto de las mujeres, siempre procurando tener en cuenta la identidad femenina basada en la espiritualidad y el rol social previo que tuvieron antes de la construcción de una nueva identidad traída por la cultura católica.

1.1. Modelo político y de gobierno

Para el misionólogo José de Acosta la previa civilización del indio no era solo algo conveniente, era algo totalmente fundamental, un requisito imprescindible para la cristianización, no tanto porque la fe no pudiera mantenerse, sino porque sin ella ni siquiera podría comenzar. El seglar Francisco de Toledo, virrey del Perú, compartiendo las posturas anteriores, afirmaba en la segunda mitad del s. XVI que la población indígena “para deprender a ser cristianos tienen primero necesidad de ser hombres”, identificando dicha cualidad con el aprendizaje del “gobierno y modo de vivir político y razonable”⁶⁷⁴. Como se observa en la referencia del virrey, así como en las siguientes cuando se describe el ideal de “cristiano y civilizado”, se utiliza el genérico “hombres”, sin incluir, en ningún momento, a las mujeres. Comprobamos así una segregación sexual en lo concerniente a la evangelización entre la población indígena, donde las mujeres no aparecen vinculadas a los términos “policía”, “política”, “civilización” y “cristianismo”.

Asimismo, tanto en el primer Concilio de Lima (1552), como en el segundo concilio de esa misma ciudad (1567) y en el Concilio de Quito de 1570, se mezclan aspectos estrictamente civilizadores y detalles con puro sabor religioso. En realidad los tres confunden en un solo concepto la policía civil, externa o profana (civilización propiamente dicha) con la cristiana (religión), lo que evidencia que para ellos el hombre político no era solamente el civilizado, sino también el cristiano, llevando hasta sus últimas consecuencias la relación hombre-policía-cristianismo. Por su parte, el tercer Concilio de Lima celebrado en 1582-1583 saltó atrás treinta años, puesto que concebía la policía, en sentido positivo, como un sistema de vida “humano y político”, y en sentido negativo, como el abandono de las costumbres “ferinas y agrestes”⁶⁷⁵.

El concepto “político” también aparece desde los primeros momentos en las misiones guaraníes en la obra del jesuita Antonio Ruiz de Montoya, cuando establece el

⁶⁷⁴ BORGES, Pedro, *Misión y civilización...*, p. 11.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, pp. 58-59.

concepto de reducción y dice que “[...] los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes, y a vida política y humana [...]”⁶⁷⁶.

Si a las características que hemos analizado referentes al urbanismo típico misionero, le añadimos los agrupamientos de población, el desarrollo agrícola-ganadero, así como los componentes sociales y religiosos que definen el espacio jesuítico-guaraní, entre otros, es lógico pensar en la existencia de una organización política y administrativa que fue capaz de hacer funcionar, durante los siglos XVII y XVIII, una comunidad socializada, además de cristiana, a pesar de los conflictos que existieron con agentes internos y externos a las propias misiones⁶⁷⁷.

El aumento de la población conforme pasaban los primeros años, aunque desigual en los diferentes pueblos, generó la necesidad de establecer un gobierno que permitiera realizar una planificación social y económica, pero sobre todo, que velara por el cumplimiento de las tareas que se asignaban a cada individuo. Desde el punto de vista administrativo y político, las misiones guaraníes fueron todo lo contrario al sistema de encomiendas donde la población indígena se encontraba bajo un administrador español y un capellán encargado de su evangelización.

Políticamente, a lo largo de los estudios que se han venido desarrollando sobre el periodo misionero, se ha dado diferentes nombres al conjunto de los Treinta Pueblos: “República Jesuítica del Paraguay”, “El Imperio Jesuítico”, “Socialismo Cristiano” o “La República de Dios”, entre otros. Sin embargo, debería pensarse más bien que la influencia sobre los misioneros que llevaron a cabo el experimento reduccional entre guaraníes, no fue tanto de los escritos sobre utopías como Campanella o Tomás Moro, sino que las ordenanzas, las Leyes de Indias o las Recomendaciones del P. Torres, junto a las experiencias de las misiones de Juli y el conocimiento del terreno guaraní con sus características y diferencias particulares, fueron las que determinaron el origen y las circunstancias de cada uno de los Treinta Pueblos Misioneros⁶⁷⁸.

⁶⁷⁶ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. V “Fundose la Provincia del Paraguay”, p. 6.

⁶⁷⁷ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 167.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, pp. 47-48.

1.1.1. Autoridades indígenas

Según las Ordenanzas de Alfaro, debían formarse en cada pueblo de indios un cabildo o ayuntamiento análogo al que existía en las poblaciones de españoles, aunque constituido, eso sí, por cabildantes indígenas:

“8. Item, para que los indios vayan entrando en policía, mando que en cada pueblo haya un alcalde que sea indio de la misma reducción. Y si pasare de ochenta casas, habrá dos alcaldes, y dos regidores. Y aunque sea el pueblo más grande, no ha de poder haber más de dos alcaldes y cuatro regidores. Y si el pueblo fuere de menos de ochenta indios, que llegan a cuarenta, no ha de haber más de un alcalde, y un regidor. Los cuales han de elegir por año nuevo a otros, como se usa en los pueblos de españoles y en los de indios del Pirú”⁶⁷⁹.

Quedando así conformados muchos de ellos desde el año 1626, los misioneros establecieron el nombramiento de autoridades manteniendo el modelo municipal castellano, pero con la participación del modelo tradicional guaraní, es decir, conservando la figura del cacique.

Como podremos ver en este punto sobre las autoridades en las misiones, no hay ninguna alusión a las mujeres. A diferencia de lo que ocurría en los pueblos pre-misioneros donde las guaraníes iban junto a los hombres a las asambleas comunitarias y participaban en ellas dando su opinión sobre diversos asuntos, destacando especialmente las ancianas como miembros fundamentales del grupo, en las misiones jesuitas no poseyeron ningún cargo de relevancia a nivel político.

Según Charles Gibson, la introducción de un cabildo en los pueblos indígenas significó ciertamente una españolización de éstos⁶⁸⁰. Pero al mismo tiempo, esta institución pudo ser muy bien comprendida por los guaraníes en términos de su propia cultura. Así cabe preguntar, como lo hizo Louis Necker, si al igual que los jefes del *teko'a* eran ayudados en sus decisiones por consejos de ancianos, el corregidor buscaba apoyo en el cabildo en la época colonial. Es decir, los misioneros fueron capaces de introducir este concepto porque previamente ya lo tenían los propios guaraníes, lo único que suponía una novedad eran las elecciones anuales y el contenido de las funciones⁶⁸¹.

⁶⁷⁹ Ordenanzas de Alfaro, 1611, “Título de reducciones”, nº 8, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo II, p. 665.

⁶⁸⁰ GIBSON, Charles, *Spain in America*, Nueva York, 1966, p. 148.

⁶⁸¹ NECKER, Louis, *Indios guaraníes...*, p. 185.

El pueblo guaraní, en concreto los hombres, con sus nuevos poderes, nombres y títulos, tenían una participación activa y representativa en el ámbito de gobierno dentro de la misión, poseyendo cada uno de ellos unas responsabilidades determinadas. El cabildo se componía, generalmente, de la siguiente manera: un corregidor (con su bastón, llamado en guaraní *Poroquaitara* “el que dispone lo que se ha de hacer”)⁶⁸², un teniente de corregidor, dos alcaldes ordinarios (uno de primer voto y otro de segundo, llamados *Ibirayaruçú* “el primero entre los que llevan vara”, cuyo trabajo era, además de lo concerniente a policía y administración local, hacer ejecutar lo conveniente para el pueblo por medio de multas y castigos, participando igualmente en la justicia)⁶⁸³, dos alcaldes de la Hermandad (que realizaban la misma labor que los alcaldes pero en la zona del campo), un alférez real (depositario del estandarte real), cuatro regidores (*Cabildoiguara*, que junto con los alcaldes concurrían a los acuerdos), un alguacil mayor (en ocasiones dos), un mayordomo (tenía a su cargo el cuidado de los bienes comunes) y un secretario (*Quatiáapohara* “el que trabaja en los escritos”, que redactaba acuerdos, autorizaba despachos y llevaba el libro del cabildo)⁶⁸⁴.

Este “consejo municipal” se cambiaba de forma anual mediante elecciones, reservándose especialmente los primeros días del año, incluyendo también la designación de nuevos capitanes, oficiales y cabos de las milicias. Únicamente el cargo de corregidor no era electivo, era propuesto por el misionero y su provisión reservada al gobernador:

“El modo de nombrar su Cabildo es éste. El primer día del año se juntan los Cabildantes para conferenciar en la elección. Escriben los electos en un papel: tráenselo al Cura para tomar su parecer, [...]. El Cura quita y pone según le parece más conveniente para el bien del pueblo [...], o los deja como están. Pregunta a los electores qué les parece de su dictamen, y comúnmente todos convienen en lo que el Cura dice. Va este papel al Gobernador, y lo aprueba y firma”⁶⁸⁵.

Es el misionero José Cardiel quien nos describe que el pueblo, dividido en barrios o grupos según su número de habitantes, se encontraba regido por varias autoridades:

⁶⁸² HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 110.

⁶⁸³ *Ibidem*.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 108.

⁶⁸⁵ CARDIEL, José, *Las misiones...*, pp. 65-66.

“Además de los oficios de Cabildo, hay otros muchos para el buen orden del pueblo, a quienes se da la vara de Alcalde [...]. Los tejedores tienen su Alcalde, [...]. Otro los herreros, y carpinteros y demás oficios [...]. Las mujeres tienen también sus Alcaldes, viejos y los más ejemplares y devotos, que cuidan de todas sus faenas, y avisan de todos sus desórdenes. [...]. Exhortan las Reales Cédulas a que no se les deje estar ociosos, por ser mucha su natural desidia y flojedad, aun para lo muy necesario”⁶⁸⁶.

Por otra parte, la figura que más oposición hizo al sistema misional, y por tanto más compleja de adaptar al nuevo estilo de vida, fue la del *pajé* y la *kuñapajé*. No es difícil pensar que al ser estos personajes quienes encarnaban el mundo ancestral y psíquico indígena (manejan los mitos, mantenían contacto con las divinidades y eran fielmente escuchados por toda la comunidad guaraní al poseer el poder de la palabra), no sólo quedaron desplazados del ámbito misionero, sino que directamente fueron eliminados.

El vacío que dejaban estas figuras básicas del mundo guaraní, con todo su complejo significado, fue llenado por los misioneros, quienes a través de los logros obtenidos a lo largo de los años en misión, consiguieron sustituir a los y las chamanes guaraníes tanto a nivel religioso como psicológico, en forma parcial-adaptativa y obligada⁶⁸⁷.

El sistema político y de organización que determinó el éxito y progreso de los pueblos misioneros se fundamentó no sólo en la aplicación de las Leyes de Indias y las propias emanadas de la Compañía, sino en el seguimiento de los Reglamentos, Constituciones y Ejercicios Espirituales propios de los jesuitas, la disciplina con la que actuaban, los conocimientos que poseían, así como en la calidad moral y humana de cada uno de ellos. Los misioneros fueron capaces de enseñar y orientar un tipo de vida ordenada desde un punto de vista cristiano, a lo que habría que sumar la conducta íntegra de los padres, aceptada y valorada por los propios guaraníes.

Además de los métodos psicológicos usados por los jesuitas, que tuvieron gran impacto en el conjunto de la comunidad indígena más que a nivel individual, también fueron factores decisivos para el triunfo de esta empresa las Cartas Anuas, las visitas de misioneros a los diferentes pueblos con motivo de celebraciones y fiestas, las reuniones que realizaban entre ellos para coordinarse, así como el Libro de Órdenes, un texto usado en todas las misiones donde debía darse cuenta de los hechos ocurridos, donde aparecían los censos y la contabilidad.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁸⁷ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 171.

Para una perfecta organización de las misiones, los jesuitas se dedicaron con especial atención a vigilar los inconvenientes que existían en cada uno de los pueblos a modo de policía. Pero no era esta su labor, sino que para ello tenían a guaraníes fieles que se encargaban de advertir al padre si era necesario poner remedio en alguna cuestión. Igualmente, los sobrestantes o superintendentes señalados de cada uno de los oficios y los maestros de niños realizaban esta vigilancia, donde también podemos incluir a las mujeres matronas, supervisoras o superiores que se encargaban de las niñas y las mujeres en general. Con la misma finalidad y con la intención de evitar que se reprodujeran “borracheras” y otros escándalos, los misioneros salían dos o tres días por el pueblo para mantener el orden.

Sin embargo, la vigilancia que realizaban los más pequeños era la más útil, llegando incluso a reprender a sus propios padres sobre cuestiones que estaban prohibidas o mal hechas. Así lo narraba el P. Mastrilli Durán: “Son los niños los más fieles pesquisidores y descubridores, porque después de haber increpado a los delincuentes con sus palabras y vituperios, van en seguida a avisar al misionero de los pecados, riñas y todas las otras cosas que han ocurrido en el pueblo... Todo cuanto llegan a saber lo van a referir al punto al misionero”⁶⁸⁸.

Asimismo, a una hora determinada de la tarde se daba una señal a partir de la cual estaba prohibido transitar por las calles del pueblo; quien estuviera fuera era castigado por los vigilantes. La guardia de la noche se encontraba dividida en tres vigiliadas, cada una con centinelas que hacían una serie de sonidos con un repique de tambores para saber en qué momento de la noche se encontraban, o avisar si había enemigos.

Desde los primeros momentos de las reducciones, los misioneros vieron la necesidad de establecer penas y castigos para mantener o restaurar el orden en la misión, así como contener a la población en sus obligaciones: “mucho más se hacía sentir esta necesidad en aquellos pueblos salvajes todavía”⁶⁸⁹.

Como adelantábamos, en la función de vigilantes sí podemos destacar el rol de las mujeres como guardianas de la casa de recogidas, ser las encargadas de aplicar los castigos

⁶⁸⁸ MASTRILLI DURAN, Nicolás, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús, años 1626-1627*, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 116.

⁶⁸⁹ HERNÁNDEZ, Pablo S. J., *Organización social...*, tomo I, p. 122.

a aquellas que cometieran delitos (eliminando los misioneros así la sororidad⁶⁹⁰ que anteriormente caracterizaba a las mujeres guaraníes), y también como cuidadoras de los grupos de niñas cuando marchaban a realizar las labores en los terrenos de cultivo o de camino a la iglesia.

En cada pueblo existían dos cárceles, una para hombres y otra para mujeres. Según el misionero J. Cardiel, la de los hombres estaba en una esquina de la plaza, frente a la iglesia; la de las mujeres en la casa de recogidas. El jesuita relata además la función de las mujeres “alguaciles”:

“En cada pueblo hay dos cárceles: para hombres y mujeres. [...]. La de las mujeres, en la casa de las recogidas. No están encarceladas, sino libres. Andan de beatas: aunque no salen sino juntas y con su Superiora. Allí se ponen, con grillos o sin ellos, las mujeres delincuentes. [...]. No hay más castigo que cárcel, zepo, y zotes. [...]. A las mujeres se les azota en las espaldas y como en oculto, en la casa de las recogidas, por mano de otra mujer, que ordinariamente es superiora suya. [...]. Todos los encarcelados de ambos sexos vienen cada día a Misa y a Rosario con sus grillos, acompañados de su Alguacil y Superiora: y a vísperas solemnes cuando las hay: y a las demás funciones públicas de iglesia”⁶⁹¹.

Para analizar las sanciones que con motivo de delitos cometidos se aplicaban en las reducciones, o si no se cumplían las órdenes de los misioneros, podemos hablar de tres etapas: la primera, donde se observa que los objetivos de los jesuitas fueron la enseñanza y la comprensión de la doctrina por parte de la población guaraní, y cuya transgresión constituyó lo que era pecado. La sanción en este periodo era a través de la sugestión, explicando la pérdida del Cielo y la bajada a los infiernos⁶⁹².

La segunda etapa comienza, aproximadamente, a partir del año 1637, momento de celebración de la 6ª Congregación de la Compañía, cuando los pueblos estaban más estabilizados y se hizo necesaria la creación de una normativa reglada, siendo esta la

⁶⁹⁰ Se entiende por “sororidad” la empatía, la solidaridad y el cariño entre las mujeres. Un hermanamiento femenino que se basa en una ética y una espiritualidad propia de las mujeres.

⁶⁹¹ CARDIEL, José, *Las misiones...*, pp. 146-147.

⁶⁹² GONZÁLEZ, Noemí Norma, “Orden, delito y castigo en la Provincia misional jesuítica”, en *V Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Tema: Las Misiones Jesuítico-Guaraníes y el Desarrollo Regional Platense*, Montevideo, 1994, p. 369.

aprobada por el General Vitelleschi⁶⁹³. En ella, no sólo se ordenaba el gobierno de las reducciones basado en reglas e instrucciones como los colegios y demás casas de la Compañía, sino que también se especificaba la uniformidad en todos los pueblos en la administración de los sacramentos y la celebración de las fiestas, apareciendo igualmente otras normas relacionadas con la propiedad del indígena y el comercio en las reducciones.

En este segundo periodo, ante el gran aumento de la población, se intentó encauzar el celo misional a través de otros medios para mantener el orden basado en el Evangelio, agregándose a la reglamentación de 1637 nuevas directrices, como las Instrucciones del P. Andrés de Rada⁶⁹⁴ o las sanciones del P. Tomás Dombidas⁶⁹⁵. El carácter precavido de la norma hizo que se desarrollara así en las reducciones un estricto sistema de vigilancia y control donde se estipulaban los castigos. Los más frecuentes eran la cárcel, los azotes (instalándose por orden del Provincial Dombidas el “rollo”, un palo donde se taba y castigaba al reo merecedor de la pena⁶⁹⁶), los grillos, el cepo y la cárcel perpetua, sin existir en las misiones la pena de muerte. Según el P. Sepp se les castigaba como un padre a sus hijos: “[...] son azotados grandes y pequeños, y también mujeres. Castigamos de este modo paternal... de manera que realmente nos quieren como un hijo a su padre”⁶⁹⁷.

Estos correctivos sirvieron para sancionar toda una serie de delitos que, en su mayoría, hacen referencia a las mujeres más que a los hombres: el pecado de nefando y bestialidad (incesto) con tres meses de encierro, cuatro vueltas de veinticinco azotes cada una y todo el tiempo con grillos; aquella persona que diera hierbas venenosas y polvos al enfermo (hechicería) y le siguiera la muerte, sería castigado con la cárcel perpetua, al igual que la que cometió homicidio, y si no le sigue la muerte, se aplicaría la pena anterior; los delitos de incesto, consanguinidad, de entenados (hijastros) con madrastras y suegras, así como el aborto provocado, conllevaban penas de reclusión de dos meses, en grillos y tres vueltas de azotes. Los que incurriesen en estos delitos se les privaba de oficios.

⁶⁹³ Reglamento de Doctrinas hecho por la 6ª Congregación provincial del Paraguay y aprobado por el P. General Mucio Vitelleschi (1637), en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 589-592.

⁶⁹⁴ Usos y costumbres comunes a todas las doctrinas, ARSI, *Paracuaria 12, Paraq. Hist.*, 1667-1785, f. 174.

⁶⁹⁵ Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas, y aprobado por el General P. Tirso (1689), en HERNÁNDEZ, Pablo S. J., *Organización social...*, tomo I, pp. 592-598.

⁶⁹⁶ GONZÁLEZ, Noemí Norma, “Orden, delito y castigo...”, p. 371.

⁶⁹⁷ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 121.

Es a través de la obra del misionero Antonio Sepp donde podemos ver cómo los jesuitas comienzan a recurrir al teatro, los bailes y las comedias para inculcar a los neófitos un mayor celo hacia la vida religiosa⁶⁹⁸. A partir de este momento, si quienes habitaban las misiones ya eran considerados plenamente cristianos, los pecados eran cometidos por aquellos que se saltaban o incumplían los mandamientos y por tanto, tenían su correspondiente castigo. Según el P. Sepp, de los mandamientos y preceptos de la iglesia, el sexto era el más transgredido, es decir, “No cometerás actos impuros”: “[...] ¿en qué pecan entonces los indios? Bien, quiero responder a esta pregunta curiosa sin cometer una indiscreción con la confesión: de los diez mandamientos y de los preceptos de la Iglesia católica, es solamente el sexto contra el cual pecan los indios. Y tampoco contra éste pecan todos”⁶⁹⁹.

Desde 1603 existía una indicación pastoral respecto a encauzar la sexualidad dentro del matrimonio, cumpliéndose dicha recomendación en las reducciones. Para que además se formasen con libertad las uniones, los misioneros obtuvieron la dispensa del casamiento entre primos. Igualmente, hay que tener en cuenta la edad con la que se llevaban a cabo las bodas: catorce o quince años para las niñas, dieciséis para los niños:

“Esta edad pareció, atentas las circunstancias, la más conveniente para evitar que, dilatando más el matrimonio, se pusiesen los jóvenes en ocasión de entregarse a la lujuria; y acelerándolo más, naciera de la poca discreción e inconstante ánimo de los nuevos cónyuges, el trastorno de la paz doméstica y del casto matrimonio”⁷⁰⁰.

En lo que respecta a los delitos cometidos por las guaraníes, en las reglamentaciones de los provinciales encontramos varios artículos referidos directamente a ellas, siempre vinculadas con el pecado y por lo tanto demonizadas, así como referencias preventivas dirigidas a los misioneros para evitar el contacto con las mismas:

“3. Nunca se hable a mujer alguna sin que esté delante alguno de los Nuestros, o dos indios de toda satisfacción”. 15. “Ni se permitan entremeses ni comedia en especial de noche, fuera de casa, donde concurren indias”. 37. “Cuídese mucho de la clausura en nuestras casas, de suerte que se eche de ver que lo son de la Compañía; y no entre mujer ninguna de la puerta adentro; ni se les dé a besar la mano; ni nadie castigue por su propia mano, ni

⁶⁹⁸ GONZÁLEZ, Noemí Norma, “Orden, delito y castigo...”, p. 370.

⁶⁹⁹ SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 220.

⁷⁰⁰ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 97.

asista ocularmente a castigo de mujer, ni en el lugar donde se hace el castigo, por la indecencia”⁷⁰¹.

En el caso específico de las mujeres, se les daba castigo “proporcionado a su sexo, exceptuando a las preñadas, que por ningún caso se las castigará mientras lo están. Y nunca se les cortará el cabello, sin que primero haya licencia del P. Superior”⁷⁰². Esta última recomendación es muy llamativa, al ser precisamente este castigo de cortar el pelo a las mujeres una sanción muy corriente aplicada a las reas en el siglo XVII⁷⁰³.

También se observa en esta etapa cómo el trabajo en la misión cobró entidad ampliándose al tiempo el sentido de lo obligatorio, por lo que faltas como la haraganería o la inconstancia también fueron castigadas, siendo en estos casos las normas de conducta individual la mejor prevención.

En la tercera etapa, momento final del periodo misionero y que se extiende aproximadamente de 1721 a 1767, siguió vigente el Reglamento de 1689 (Dombidas-Tirso), al que se agregaron algunas recomendaciones del P. Querini en lo que concierne a los castigos para caciques. Lo mismo ocurre en el caso de las mujeres, también presentes en las recomendaciones respecto al castigo en caso de transgresión del sexto Mandamiento⁷⁰⁴.

Para este periodo, es el P. Cardiel quien nos describe cómo se mantenía el control de las reducciones, quiénes vigilaban, cuáles eran las infracciones y cómo se castigaba:

“Aunque este gentío es de genio humilde, pacífico y quieto, especialmente después de cristianos, no puede menos de haber en tanta multitud algunos delitos dignos de castigo. En toda la América, los Curas, clérigos y regulares, castigan a sus feligreses indios. Para todos los delitos hay castigo señalado en el libro de Órdenes: todos muy proporcionados a su genio pueril, y a lo que puede el estado sacerdotal. No hay más castigo que cárcel, zepo, y azotes. Los azotes para los varones son como para los muchachos. A las mujeres se les azota en las espaldas y como en oculto, en la casa de las recogidas, por mano de otra mujer, que ordinariamente es superiora suya. El verdugo de los hombres es el Alguacil mayor. Entre ellos es honra este oficio. Los azotes nunca pasan de 25. Si el delito es grande, se

⁷⁰¹ Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas..., pp. 593, 594 y 596.

⁷⁰² *Ibidem*, pp. 597-598.

⁷⁰³ BARBEITO, Isabel, *Cárceles y mujeres en el siglo XVII. Razón y forma de la Galera. Proceso Inquisitorial de San Plácido*, Editorial Castalia, Instituto de la Mujer, Madrid, 1991.

⁷⁰⁴ GONZÁLEZ, Noemí Norma, “Orden, delito y castigo...”, p. 372.

repite los 25 algunas veces en diversos días. Todos los encarcelados de ambos sexos vienen cada día a Misa y a Rosario con sus grillos, acompañados de su Alguacil y Superiora: y a vísperas solemnes cuando las hay: y a las demás funciones públicas de iglesia. Como el castigo es de Padre y no de juez profano, no les vale la iglesia. El Cura es su padre y su madre, juez eclesiástico y todas las cosas”⁷⁰⁵.

Lo que se aprecia de la narración del misionero es que, en las reducciones, se conjugaban las pautas religiosas conventuales con la disciplina militar, siendo la estrategia para mantener el orden la regulación del tiempo y el espacio a través de la planificación del trabajo, ordenado y controlado, y la vigilancia terrenal.

Como cuidadoras de las niñas más pequeñas, el misionero refiere lo siguiente: “Hasta las muchachas de siete años hasta casarse (que suele ser a los 15 años) tienen sus ayas de edad, que sirven de Alcaldes; y van con ellas a las funciones de Iglesia y faenas temporales del pueblo, en cuanto sufre su edad y su sexo: y siempre van juntas, como los muchachos, aunque nunca con ellos, sino apartadas”⁷⁰⁶.

En el caso de las cuidadoras del *cotyguazú*, solían ser mujeres de avanzada edad, posiblemente aquellas que habiendo nacido ya plenamente en la misión, se encontraban ya mayores, solas o viudas. Tras una vida intachable, desde un punto de vista cristiano, estas mujeres habrían sido las encargadas de velar por las que se encontraban en la casa de recogidas, controlando los trabajos desarrollados en su interior, especialmente hilar el algodón, así como, según lo narraba el P. Cardiel, de proporcionar los castigos pertinentes a aquellas que se encontraban con motivo de haber cometido algún delito.

Lo que se observa es un mando compartido entre guaraníes y jesuitas, puesto que aunque la autoridad continuaba en manos de los indígenas, se encontraban permanentemente vigilados por los misioneros como encargados de mantener la cohesión de todas las familias que conformaban la misión.

En lo que respecta a las mujeres, con la llegada del sistema reduccional y los jesuitas, se desterró la práctica de estar las guaraníes en las asambleas políticas y se negó que pudieran dar su opinión en asuntos concernientes a la comunidad. Para ellas se reservó un espacio más reducido, pero igualmente controlado, como fue el ámbito de la vigilancia de unas mujeres a otras. Así, en este aspecto de la vida misionera, nos encontramos a las indígenas, exclusivamente, como superioras de las casas de recogidas, supervisoras de las

⁷⁰⁵ CARDIEL, José, *Las misiones...*, pp. 146-147.

⁷⁰⁶ GONZÁLEZ, Noemí Norma, “Orden, delito y castigo...”, p. 67.

niñas pequeñas para que realizaran sus tareas y, en especial, el poder de castigar a otras mujeres cuando incumplían la norma jesuita. Unos papeles femeninos totalmente nuevos para las guaraníes que acabaron por minar la relación estrecha que hasta ese momento las definía en un intento, por parte de los misioneros, de romper la sororidad que caracterizaba la relación entre las mujeres antes de la llegada de los jesuitas.

1.1.2. La milicia guaraní-misionera

La sociedad guaraní se estructuraba de acuerdo a una organización social para la guerra en defensa de su territorio y cuyos líderes poseían un poder indiscutible porque podían garantizar, con un gran número de seguidores, el éxito en la lucha defensiva. En el interior de sus territorios, la reciprocidad positiva permitía establecer entre las personas ciertos deberes y obligaciones mutuos que aseguraban la reproducción del grupo y la convivencia pacífica intratribal⁷⁰⁷.

Seguramente la guerra, llevada a cabo en un extenso territorio o contra un enemigo común más fuerte, favoreció dejar de lado las diferencias que podían existir, creándose así alianzas entre los diferentes grupos en torno a un líder guerrero carismático y promoviendo la unión de todos. Esta dinámica social, marcada por las guerras y las alianzas políticas ocasionales, debió representar un poderoso mecanismo para consolidar el liderazgo de los caciques, ejercer el don y la venganza, y favorecer la reciprocidad positiva entre los grupos aliados⁷⁰⁸.

Como ya había ocurrido con la inicial alianza defensiva que establecieron con los españoles, permitiendo incluso la fundación de la ciudad de Asunción, los guaraníes realizaron un exitoso pacto militar defensivo al fundar las primeras reducciones con los misioneros jesuitas. Dicha alianza consistió, como aquella primera, en una unión de carácter defensivo para contar con la ayuda de las armas de fuego y defender así el territorio de los continuos asaltos de los chaqueños al oeste, de los portugueses y tupíes al este y de otros grandes cacicazgos con los que se mantenía algún conflicto.

El rol militar que tuvieron las reducciones debe ponerse en relación a dos variables complementarias: por un lado, la situación de frontera de las propias misiones, ubicadas en el área periférica del imperio español; por otro lado, las tirantes relaciones que, a

⁷⁰⁷ Sobre el principio de reciprocidad: MELIÀ, Bartomeu y TEMPLE, Dominique, *El don, la venganza...*, pp. 238-243.

⁷⁰⁸ AVELLANEDA, Mercedes, “El ejército guaraní...”, p. 21.

consecuencia del estatus de los pueblos, sostuvieron los misioneros jesuitas con los colonos hispanos y criollos⁷⁰⁹.

Las milicias guaraníes misioneras se organizaron desde un principio bajo el mando de sus líderes naturales, que se unieron a los misioneros y al poder de las armas de fuego para vencer la resistencia de los caciques confederados. La actitud de los caciques menores derrotados, que luego se unieron a los jesuitas, permitió pasar de una alianza defensiva a una ofensiva, venciendo a los líderes guerreros más temidos y expandiendo por medio de nuevas alianzas el sistema de reducciones tanto en el Guayrá como en el Paraná y el Uruguay⁷¹⁰. De esta manera, se sabe que los mismos doctrineros aceptaron y promovieron incursiones guerreras contra indígenas enemigos para satisfacer la necesidad de los caciques de demostrar su valor en la guerra y realizar los despojos, la recompensa más importante de estas incursiones armadas⁷¹¹.

Las milicias misioneras se encontraban comandadas por los caciques que se convertían en capitanes y mandaban a su gente en la guerra, diferenciándose entre ellos según el armamento que usaba cada escuadrón:

“[...] y el cacique o *tubichá*, fué solo por sus méritos o por haberlo heredado, era el capitán general de todos sus indios en cualquier caso de guerra, de suerte que ningún otro podía entrometerse en la dirección de sus súbditos. Así resultaban formados tantos cuerpos independientes como cacicazgos concurrían a una guerra [...]. [...] cuidaron de que en cada reducción hubiese un capitán, o a veces dos, [...]”⁷¹².

Según refiere el P. Hernández, en 1767 existían los siguientes cargos militares: dos capitanes o comandantes de armas (a quienes se sujetaban los demás para asegurar la victoria y que no existiera desorden en el campo de batalla), un alférez real, un alférez segundo o alférez real *mini*, un comisario, un maestro de campo, un sargento mayor, cuatro capitanes de infantería, cuatro capitanes con sus cuatro tenientes y cuatro alféreces de caballería, cuatro sargentos de caballería y cuatro ayudantes⁷¹³. A todos estos cargos, como a los civiles, se les entregaba un bastón en nombre del rey y eran confirmados por los

⁷⁰⁹ GARAVAGLIA, Juan Carlos, *Economía, sociedad y regiones*, Edición de la Flor, 1987, p. 144.

⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 22.

⁷¹¹ “Carta Anua del P. Antonio Ruiz de Montoya dirigida al P. Nicolás Durán, provincial de la Compañía de Jesús, 1628”, en *M.C.A.*, tomo I “Jesuitas e bandeirantes no Guairá...”, pp. 259-299.

⁷¹² HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 183-184.

⁷¹³ *Ibidem*, p. 184.

gobernadores en sus sucesivas visitas a las misiones, vistiendo todos ellos ropas de gran lujo, de acuerdo a su rango, en las celebraciones que se realizaban con este motivo.

Las decisiones de los misioneros respecto a la guerra las hacían siempre ante los caciques y teniéndolos en cuenta, tomando incluso parte en las deliberaciones los jefes principales, aunque la resolución de los jesuitas prevalecía en estas reuniones al ser considerados la autoridad máxima en las reducciones.

Hasta la llegada de la Compañía de Jesús, las armas guaraníes se fundamentaban en el arco, las hondas y las mazas; además no conocían la pólvora ni tampoco sabían trabajar el hierro, por lo que sus principales materiales eran la madera (para las flechas) y la piedra (para armas arrojadizas). También de madera elaboraban las conocidas *macanas*, instrumento formado de un trozo de madera dura y pesada, de unos setenta centímetros, cuya forma se adelgazaba en el medio y se engrosaba en los extremos. Uno de ellos servía de empuñadura y el otro a modo de porra para herir⁷¹⁴.

Evidentemente este tipo de armamento era útil para enfrentarse a otros grupos con las mismas capacidades. El problema surgió con la llegada de los españoles y la ventaja que les proporcionaban sus armas de fuego, por lo que los indígenas al final también las necesitaron, especialmente, para hacer frente a los *bandeirantes* brasileños⁷¹⁵.

En relación a la fabricación de armas durante el periodo misionero, debemos destacar la existencia de cuatro fraguas y personal especializado que trabajaba en la fabricación de arcabuces a partir de los años treinta del siglo XVII. Compraban pólvora y armas de contrabando en el puerto de Buenos Aires a los soldados que llegaban como escoltas en los navíos y piezas de artillería livianas de los barcos portugueses. Todo este material y el hierro se las ingeniaban para llevarlo con su propia gente a las reducciones⁷¹⁶.

Ya se sabía que los indígenas tanto del Guayrá, como del Paraná y el Uruguay, eran afamados guerreros que desde los primeros tiempos de la conquista habían hecho frente a los españoles. De hecho muchos de estos grupos no se sometieron hasta la llegada de los jesuitas y el ejército español nunca pudo penetrar en sus pueblos, ni tan siquiera por las armas. Por este motivo, además del tributo anual que debían pagar los guaraníes al

⁷¹⁴ *Ibidem*, pp. 170-171.

⁷¹⁵ NEUMANN, Eduardo, "Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757", en *Revista Complutense de Historia de América*, nº 26, Madrid, 2000, pp. 73-92.

⁷¹⁶ AVELLANEDA, Mercedes, "El ejército guaraní...", p. 24.

monarca español, como vasallos suyos que eran⁷¹⁷, los indígenas misioneros también formaron parte del ejército de la corona en tierras americanas interviniendo en numerosas ocasiones en las gobernaciones de Buenos Aires y Paraguay⁷¹⁸.

Tras los penosos años que van de 1627 a 1631, donde fueron continuas las invasiones de los paulistas a las misiones y la imposible defensa de las mismas, así como por la información levantada por los vecinos de Asunción que denunciaban la tenencia de armas en las reducciones (1639)⁷¹⁹, no quedó más remedio que realizar las primeras gestiones formales para obtener una autoridad excepcional de la Corona.

Fue así como el procurador de la Provincia del Paraguay, el P. Antonio Ruiz de Montoya (cargo que ostentaba desde 1637), al mismo tiempo que presentaba en Madrid los documentos que narraban los horribles sucesos, solicitó el armamento al monarca español.

Primero se presentó un informe y una justificación jurídica basada en el derecho natural en el que sostenía que éste no prohibía, sino más bien mandaba el uso de armas en los naturales para defensa de sus propias vidas y aunque el derecho positivo a los religiosos se lo negaba, el derecho natural lo justificaba en caso de defensa propia. Luego, en un segundo documento, se presentó una defensa en forma jurídica justificando el uso de las armas de fuego de los indios de las reducciones del Paraguay y del Uruguay. En ella se hacía mención de todos los daños causados por los portugueses en las diferentes provincias, a lo que seguía una defensa jurídica basada en el derecho natural y una alerta sobre el grave peligro que corrían todas las ciudades del Plata y del Perú⁷²⁰.

Felipe V no estaba decidido a otorgar plenamente el permiso de las armas, por lo que finalmente dejó en manos del virrey de Perú, a través de la Cédula Real de 1642, el conceder licencia y entregar las armas de fuego a los guaraníes, siempre con las cautelas necesarias ante el temor de una sublevación indígena una vez supieran manejarlas. Sin embargo, el envío de armas por cuenta del Estado no ocurrió hasta enero de 1646,

⁷¹⁷ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 167.

⁷¹⁸ Memorial del P. Jerónimo Herrán, procurador General de la provincia del Paraguay, a su Majestad 1726, en PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Tomo VI, pp. 473-481.

⁷¹⁹ Información de los vecinos de Asunción que acompañaron al gobernador del Paraguay Pedro Lugo y Navarro, Colección García Viñas, doc. 4921, Biblioteca Nacional de Buenos Aires, sección reservados, citado por AVELLANEDA, Mercedes, "El ejército guaraní...", p. 24.

⁷²⁰ Estos documentos y su contenido se encuentran en la relación de 1677 sobre los privilegios obtenidos por los jesuitas para las reducciones en AGN, Archivo y Colección Andrés Lamas, leg. 6.

mandándose ciento cincuenta bocas de fuego con sus correspondientes pertrechos, pólvora y municiones, todas ellas debidamente custodiadas en depósito a parte a cargo de los misioneros, usándolas únicamente en la guerra y en los ejercicios doctrinales que debían realizarse bajo la dirección de un hermano coadjutor que hubiera sido militar⁷²¹.

De esta manera, a partir de 1649, las milicias guaraníes adquirieron un nuevo estatus gracias a las negociaciones alcanzadas por el P. Montoya y el virrey Castelfuerte. Desde ese momento, se convirtieron en un ejército al servicio de la Corona que debía asegurar la defensa de un vasto territorio, que abarcaba la gobernación del Paraguay y el Río de la Plata. Se establecía a lo largo de toda la línea divisoria de las tierras españolas y portuguesas una guarnición de frontera que se encontraba compuesta no por tropas españolas, sino por los guaraníes de misiones. Así también, tanto la ciudad de Buenos Aires como los gobernadores del Paraguay contaban para la defensa frente a los portugueses con el apoyo de las milicias misioneras⁷²².

Desde un punto de vista más socio-religioso, fuera de las actividades bélicas donde los caciques guaraníes revalidaban su poder y prestigio, en las misiones todos los hombres en edad de integrar las milicias pertenecían a la cofradía del Arcángel san Miguel⁷²³. Desde los comienzos de la evangelización, los misioneros jesuitas habían introducido dicha imagen en las reducciones al encomendarse en la guerra a las milicias celestiales, principalmente, al identificarse con el poder del Arcángel, príncipe de las milicias para derrotar al mal.

Mediante su veneración y culto se logró legitimar su poder divino para combatir en la guerra. Precisamente la condición de guerrero principal de san Miguel debió facilitar a los misioneros introducir su figura para instalar en las reducciones una nueva concepción del orden sobrenatural. Según Hélène Clastres, la población indígena debió relacionar el poder de esta figura cristiana con el de algunos caciques-chamanes que podían, como se creía, actuar sobre la realidad para conducirlos en caso de guerra, a la victoria, o de necesidad, a la Tierra sin Mal⁷²⁴.

⁷²¹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 174-175.

⁷²² AVELLANEDA, Mercedes y QUARLERI, Lía, “Las milicias guaraníes...”, pp. 109.132.

⁷²³ AVELLANEDA, Mercedes, “El Arcángel San Miguel y sus representaciones en las reducciones jesuíticas del Paraguay”, en *Suplemento Antropológico*, vol. XXXVIII, n° 2, 2003, pp. 131-175.

⁷²⁴ CLASTRES, Hélène, *La tierra sin mal...*, p. 43.

Para afianzar todavía más el significado del Arcángel, en todas las misiones se organizaron cofradías de san Miguel e incluso, en las festividades, las milicias eran objeto de representaciones teatrales, comparándose el ejército guaraní misionero con las milicias celestiales. El P. Cardiel describía la danza que se llevaba a cabo en la fiesta de san Miguel de la siguiente manera:

“Otra [danza] sale luego de nueve Ángeles, príncipes de las 9 jerarquías, con San Miguel por caudillo, con espadas y broqueles muy vistosos, en que está esculpido el timbre *Quis sicut Deus?* Al opósito salen otros tantos diablos con sus negras adargas, lanzas, y traje lleno de serpientes y llamas, y Lucifer por su capitán. Encuétranse, y traban su coloquio los jefes: y al ensoberbecerse Lucifer, claman Alarma. Tocaban no violines, sino clarines, y cajas de guerra. A compás danzas y pelean, haciendo las mudanzas militares en fila, el escuadrón en dos trozos o en uno. Vencen los Ángeles: tienden en el suelo los diablos a estocadas. Vuelven a levantarse y a proseguir con la pelea. Finalmente los echan al infierno: de que hay allí cerca una tramoya, pintada en lienzos que lo representan, y humo que de dentro sale”⁷²⁵.

Con esta identificación, también la antropofagia ritual guaraní dejaba de ser el único medio para aumentar el prestigio del guerrero y garantizar mayor valor en la guerra, con lo que pudo ser eliminada “sin problemas” por parte de los misioneros. En las reducciones podían encomendarse al espíritu principal de las milicias celestiales e impregnarse de su poder para realizarse como un valiente guerrero. Esta aceptación, sin duda, permitió consolidar el orden social tradicional en el interior de las reducciones, al brindar a los caciques reducidos la oportunidad de ostentar su prestigio de valientes guerreros, reafirmar su liderazgo junto con los misioneros y darle un nuevo sentido a sus prácticas guerreras⁷²⁶.

La formación de milicias no sólo permitió reforzar la alianza defensiva y mantener vivo el poder de los cacicazgos, sino que también trasladó a las reducciones las jerarquías políticas y el poder de decisión de los caciques confederados. Por su parte, los jesuitas supieron respetar en este sentido la organización social de la jefatura en las misiones y cumplir con la alianza concertada, al ofrecer a los guaraníes los recursos necesarios para mejorar su eficacia en la defensa territorial a través del armamento de fuego.

⁷²⁵ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 121.

⁷²⁶ AVELLANEDA, Mercedes, “El ejército guaraní...”, p. 30.

En lo que respecta a las mujeres dentro del ámbito de la milicia y la guerra anteriormente al periodo misionero, según el relato de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, se observa la función de “cargadora” asumida por la mujer guaraní en las expediciones guerreras. En una marcha contra los guaycurú, el ejército de guaraníes y soldados españoles avanzaba “con el carruaje de las mujeres que llevaba la munición y bastimento de los españoles y los indios llevaban su carruaje en medio de ellos”⁷²⁷.

Durante el periodo reduccional, según el jesuita Peramás, las mujeres participaban en los momentos conflictivos en diferentes actividades sin hacer referencia a la que anteriormente realizaban, sino a otras más bien asociadas a lo doméstico, es decir, al arquetipo vinculado a su sexo desde la perspectiva católica, y que por líneas generales eran las que llevaban a cabo tanto en momentos de paz como de guerra:

“Las mujeres, aunque no participaran en cosa de guerra (pues no hay que tomar tan a pecho aquel precepto de Platón sobre las matronas de Marte, a las que la misma naturaleza, ya sea por la debilidad de sus fuerzas, ya por su constitución corporal, ya por la flojedad de su ingenio apocado, exime suficientemente del manejo de las armas) de ningún modo quedaban ociosas. En ellas recaía el cuidado de la casa: iban a por leña al monte junto al pueblo; traían agua de las fuentes cercanas o del río; suplían a los hombres en las chacras particulares, cuando había que cosechar o recoger los frutos, y los llevaban a casa; ellas preparaban la comida, ellas de la greda amasada hacían cántaros, ollas, platos y vasos para uso doméstico”⁷²⁸.

Al mismo tiempo, podemos pensar que las mujeres, en momentos críticos, pudieron participar de forma activa en las batallas que enfrentaron a los pueblos misioneros contra los *bandeirantes*, como el caso excepcional narrado en la décimo tercera carta del Provincial Francisco Vázquez Trujillo, en donde se relata lo acaecido en los años de 1628-1631:

“Ha sido una cosa muy notable, y tal vez el episodio más interesante de toda esta acción militar, referida hasta ahora. Una de las indias, que se habían refugiado en el templo, pensaba que tal vez se podía hacer más útil a los combatientes, asistiéndoles de más cerca. Resueltamente subió ella a las trincheras, y los animó, andando por allí y por allá. Se entusiasmó ella cada vez más, hasta que olvidándose que era mujer se puso arco y carcaj, y

⁷²⁷ CABEZA DE VACA, Alvar Núñez, *Naufragios...*, cap. XXII.

⁷²⁸ PERAMÁS, Josep M., *Platón...*, p. 98.

tomando una lanza con la mano, en el momento en que un indio tupí intentaba subir por la pendiente de una trinchera derrumbada. Apuntó la india para acabar con él, y logró realizar su propósito, pues, al verse frente a frente con el tupí, se esforzó en tirarle un lanzazo y lo derribó. Animóse más con esta hazaña, metiéndose valerosamente en lo más intenso de la batalla, peleando con el mismo feliz resultado. En una palabra, esta amazona acudió presta y oportunamente, ahora a este, ahora a aquel, y, al fin, hizo hazañas que honrarían al más valiente campeón”⁷²⁹.

En el periodo precolombino, los guaraníes constituyeron un medio objetivado de producción, esto es, los hombres los robaban, los transferían, los cedían o repudiaban⁷³⁰. Con la llegada de los colonizadores, la mujer guaraní sufrió un proceso que fue más allá de los primeros contactos. Como ya hemos comentado, realmente existió la alianza hispano-guaraní, pudiendo hablar de una primera fase de “cuñadazgo”. Los españoles en este caso, como otra tribu, se volvieron objeto de la comunicación de mujeres, entrando así por completo en el sistema propiamente guaraní de reciprocidad económica y alianza contra enemigos potenciales o del momento. En la cultura indígena “el agasajo principal de los caciques a las personas de respeto era enviarles una o dos de sus mujeres”⁷³¹; incluso después de las guerras, según Alvar Núñez Cabeza de Vaca, también era costumbre ofrecer los indígenas algunas mujeres⁷³². Esta conocida “hospitalidad” indígena también se llevó a cabo con la llegada de los misioneros: los caciques ofrecían a sus hijas para consolidar la alianza con los jesuitas.

Sin embargo, como analizó B. Susnik⁷³³, de la reciprocidad y la amistad inicial, pronto se pasó al abuso y la opresión. La mujer guaraní, dada por sus padres y hermanos como esposa, acabó como pieza de servicio para los españoles tornándose criada, brazo agrícola y procreadora, siendo considerada más bien como valor principalmente económico y no humano. Incluso cuando los indígenas ya no las ofrecían a los españoles, éstos iban a sacarlas de las aldeas mediante las conocidas rancheadas. La mujer, en

⁷²⁹ Cartas Anuas...1615-1637, pp. 602-603.

⁷³⁰ SANTAMARÍA, Daniel, *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las misiones jesuitas de las selvas sudamericanas siglos XVII y XVIII*, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Departamento Editorial, Jujuy (Argentina), 1994, p. 45.

⁷³¹ CARDOZO, Efraim, *El Paraguay colonial; las raíces de la nacionalidad*, Asunción, 1959, p. 64.

⁷³² *Idem*.

⁷³³ SUSNIK, Branislava, *El indio colonial del Paraguay I. El Guaraní Colonial*, Asunción, 1965.

definitiva, se convirtió en una pieza que podía ser vendida, comprada, intercambiada o jugada en una mesa de naipes⁷³⁴.

A diferencia de lo que ocurría anteriormente a las misiones, donde las mujeres aparecen como acompañantes de los hombres en las batallas siendo las cargadoras de pertrechos, en el periodo misionero no existen referencias a este papel. Desde el punto de vista de la violencia y la guerra, no hemos encontrado documentación sobre su participación en los conflictos, registrándose su colaboración activa en momentos muy anecdóticos. Por el contrario, si podemos rastrear su figura, durante los momentos de tensión, en la misión junto a los más pequeños y la población anciana, siendo ellas la que, ante la ausencia de los hombres, mantenían a la comunidad como también hacían durante el periodo pre-misional.

1.2. Economía y producción

Existen numerosas referencias sobre la calidad de la tierra donde se ubicaba el grupo guaraní y los bienes que consumían. Se sabe que la tierra era muy fértil, existían muchos productos naturales, vegetales y animales, cultivaban diversos alimentos complementarios y mantenían ciertos principios importantes para asegurar la alimentación. De hecho, gracias precisamente a las nociones que poseían sobre producción y distribución generosa, característica de la hospitalidad indígena, los primeros conquistadores y misioneros pudieron sobrevivir⁷³⁵.

El cambio que en todos los ámbitos supuso la llegada de la Compañía de Jesús y el nuevo sistema que trajeron, pasó por toda una serie de dificultades al tener que transformar a una sociedad neolítica, debiendo redirigir sus hábitos hacia los modelos europeos de la época, como el nuevo horario laboral establecido de seis horas o la distribución sexual del trabajos en beneficio de la comunidad. Todo ello no hubiera podido desarrollarse sin el sistema organizativo y político establecido por los misioneros.

Los jesuitas no podían descuidar la orientación y el control de las actividades económicas para el desarrollo de los pueblos porque, periódicamente, tenían que enfrentarse a cosechas insuficientes, epidemias y prestación de servicios a las autoridades españolas, lo que significaba restar mano de obra muy importante en los pueblos. A esta

⁷³⁴ MELIÀ, Bartomeu, “Para una historia...”, p. 82.

⁷³⁵ SCHMIDL, Ulrich, *Viaje...*, cap. XX, 1567.

situación se sumaba, según los misioneros, la indolencia e imprevisión de la población indígena, en concreto, de los hombres:

“En buscar buenas chacras, arar, sembrar, escardar, cosechar, se emplean seis meses. En rigor bastaban cuatro semanas, como se ve en suelo tan feraz en los pocos que son más trabajadores; pero atenta la indolencia del indio, son necesarios los seis meses y aun no bastan, sino que es precisa extraordinaria solicitud del Cura para que asegure el sustento de su familia. Más aún: para lograr esto de muchos, es preciso usar con ellos del azote”⁷³⁶.

De esta manera, toda la normativa y organización que los jesuitas pusieron en el ámbito del trabajo, así como la vigilancia sobre las tareas de la población reducida, venía dada por su desidia, según los misioneros, suponiendo un gran esfuerzo al tener que centrarse en asuntos más terrenales que espirituales, como hubieran preferido; pero los religiosos sabían que si el pueblo no se encontraba bien alimentado, no acudiría a la doctrina, ni participaría activamente de la vida en la misión:

“Estas cosas con otras de economía temporal cuestan mucho más a los Padres que los ministerios espirituales. Se pone mucho cuidado en ellas, porque cuando lo temporal y necesario al sustento va bien, todo lo espiritual va con mucho aumento y fervor, asistiendo con grande puntualidad y alegría a todas las funciones de iglesia, y frecuencia de sacramentos: y celebrando con grandes esplendor y devoción todo lo que toca al culto divino. Si hay hambre u otro trabajo, no acude el indio a Dios y los Santos, como hace la gente de cultura y de entendimiento, con devociones, y novenas, etc.; sino que se huye a buscar qué comer por los montes, o a matar vacas y ternera a los pastores, o dehesas del común del pueblo, que llaman estancias, y destruyen con eso el pueblo”⁷³⁷.

Aunque el pueblo guaraní pre-misionero era agricultor, especialmente por el trabajo que en este ámbito desarrollaban las mujeres, los jesuitas consiguieron que todos fueran labradores y se estableciera de forma definitiva la producción generando excedentes, poseyendo cada familia un lote de tierra o chacra, además de existir los campos comunales:

⁷³⁶ MURIEL, Domingo, *Historia del Paraguay...*, p. 476.

⁷³⁷ CARDIEL, José, *Las misiones...*, pp. 71-72.

“Aquí todos son labradores, desde el Corregidor y Cacique más principal, hasta el menor indios; y desde el día que se casa se le señala tierra para su sementera”⁷³⁸.

La convivencia en las reducciones, así como el aumento con el paso de los años de la población, generaba escasez y motivaba la búsqueda de posibilidades para atender las insuficiencias. En función de las necesidades de alimentación y vestido “cada año, se le señala a cada familia el pedazo de tierra bastante para el gasto de todo el año. Dásele la semilla (...) se les prestan los bueyes (...)”⁷³⁹. Los riesgos que suponía la producción familiar se suplían con las sementeras y las estancias comunitarias, complementadas estas últimas con las vaquerías⁷⁴⁰.

Respecto a otras funciones femeninas pre-misioneras, como su rol dentro de la religión guaraní y la práctica de la medicina, encarnadas especialmente por las ancianas como tendremos ocasión de ver más adelante, así como la importancia económica que sobre ellas recaía por parte de su comunidad, desaparecieron con el sistema misionero. En el ámbito del trabajo antes de la llegada de los ignacianos, se puede percibir que poseían una división social por tareas, conforme al género y las necesidades del grupo, como por ejemplo en la agricultura. Por otra parte, prevalecían las actividades de ocio, alternándose con otras productivas y sobre todo religiosas, es decir, no tenían establecidas prácticas sistematizadas de trabajo⁷⁴¹.

Con la reducción se pasó a priorizar las actividades productivas y religiosas, reguladas, disciplinadas y normalizadas por la Compañía. En lo que respecta a las tareas que debían hacer dentro de la comunidad, los hombres fueron los que pasaron a trabajar al campo, no sólo para desbrozar como antaño, sino también para arar, sembrar, escardar, cosechar, es decir, realizando unas labores que desarrollaban hasta entonces las mujeres.

Como podremos observar, con la Compañía de Jesús se estableció una división sexual de las tareas, siguiendo roles de género, que para las mujeres se desdoblaron en dos

⁷³⁸ *Ibidem*, *Declaración de la verdad*, Obra inédita del P. José Cardiel religioso de la Compañía de Jesús, Publicada con una introducción por el P. Pablo Hernández de la misma Compañía, Imprenta de Juan A. Alsina, México 1422, Buenos Aires, 1900, pp. 275-276, Biblioteca Nacional de España [BNE].

⁷³⁹ JARQUE, Francisco, *Insignes Misioneros...*, p. 304.

⁷⁴⁰ CARBONELL DE MASY, Rafael, *Estrategias de desarrollo...*, p. 101.

⁷⁴¹ De hecho, la división de tareas seguía los códigos de tradición guaraní, manteniendo viva una memoria ancestral que puede verse en las palabras proféticas y sagradas, cuyos guardianes eran los y las chamanes. QUEVEDO DOS SANTOS, Júlio R. “A regulamentação do trabalho indígena nas Missões Jesuíticas”, en *Revista Latino-Americana de História*, vol. 1, nº 3, 2012, p. 30.

categorías: la doméstica, que incluía cocinar, lavar, cuidar de las hijas e hijos, hilar, pero no tejer; y la actividad agrícola, sembrando y cosechando las chacras individuales, aunque no siendo partícipe de las colectivas, y dejando de lado su tarea de transportadora o cargadora de los productos.

1.2.1. El trabajo femenino en la misión

Son muchos los alimentos consumidos que figuran en las crónicas de conquistadores y misioneros, así como los apuntes recogidos por la historiografía y la antropología (piña, arroz silvestre, banano precolombino, calabaza, cajú, judías americanas, maní (cacahuete), maracuyá, etc.)⁷⁴², pero las plantas que constituyeron realmente el sustento de las reducciones fueron el maíz (con el que se elaboraba la chipá o pan, la mazamorra, el locro y la chicha), la mandioca (de donde se hacía la harina de palo, la tapioca y el *mbeyú*) y la batata. Evidentemente, el cambio de cultura para la población guaraní también significó una transformación en su alimentación, sufriendo por este motivo cuadros patológicos gastrointestinales, especialmente en los primeros años de adaptación.

Las primeras noticias jesuitas que tenemos sobre la alimentación y el trabajo de agricultura que desarrollaba el pueblo guaraní confirman que, al menos al principio, los misioneros estaban contentos con lo que recibían:

“todos los días traen a casa de su voluntad las legumbres, el pescado, la fruta silvestre, la miel también silvestre, con lo que tienen, con lo que a los Padres les sobra”⁷⁴³.

“Es gente labradora, siempre siembran en montes y cada tres años por lo menos mudan chacara; el modo de hacer sus sementeras es: primero arrancan y cortan los árboles pequeños y después cortan los grandes, y ya cerca de la sementera como están secos los árboles pequeños (aunque los grandes no lo están mucho) les pegan fuego y se abrasa todo lo que han cortado, y como es tan grande el fuego quedan quemadas las raíces, la tierra hueca y fertilizada con la ceniza y al primer aguacero la siembran de maíz, mandioca y otras muchas raíces y legumbres que ellos tienen muy buenos: dase todo con grande abundancia”⁷⁴⁴.

⁷⁴² PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 295 y 297.

⁷⁴³ M.C.A., tomo I “Jesuitas e bandeirantes no Guairá...”, p. 124.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, p. 166.

El P. Antonio Ruiz de Montoya también enumera los frutos que obtenían y la noticia que tuvo de haber sido el apóstol Santo Tomás quien le dijo a la población nativa cómo cosechar: “El principal sustento eran patatas, plátanos, raíces de mandioca, [...]. Hay tradición que Santo Tomé el Apóstol les dio esta comida, el cual tomando un palo le trozó y mandó que lo plantasen, y así lo hacen y plantan”⁷⁴⁵.

Por lo que se observa a lo largo de la documentación, los hombres guaraníes pre-misioneros además de cazar, pescar y plantar, también realizaban otros trabajos artesanales como elaboración de flechas o construcción de viviendas⁷⁴⁶. De la misma manera, las mujeres guaraníes no se dedicaban exclusivamente a los hijos y las tareas domésticas sino que, como hemos tenido ocasión de ver anteriormente, realizaban multitud de tareas para su comunidad siendo ellas las sustentadoras de la misma.

A diferencia de lo que sucedía dentro de la propia cultura guaraní, que tenían como referencia el trabajo femenino, en las misiones las actividades laborales se centraron en torno a los hombres⁷⁴⁷, a quienes correspondía la política en su rol de líderes, componiendo milicias, trabajos en obras públicas y participando en faenas que hasta entonces eran exclusivamente femeninas como el trabajo en las sementeras. En este caso en concreto, debe destacarse que las mujeres guaraníes, en la misión, trabajaron las chacras familiares o individuales junto a los hombres, pero no participaron del mismo modo en las comunales, donde exclusivamente se encontraban los guaraníes.

Cuando los misioneros de la Compañía comenzaron a dar forma a las reducciones, instalaron las chacras familiares alrededor de los pueblos, pero en esas mismas áreas también se encontraban los terrenos de cultivo comunales. En el primer caso, cada uno de los caciques que vivía en la misión tenía señalado para él y sus súbditos/vasallos una porción de terreno de dimensiones suficientes para que pudieran sembrar y cosechar maíz, batatas, calabazas, mandioca y vegetales destinados a su consumo doméstico, así como algodón con cuyas fibras las mujeres confeccionaban la ropa. Cada una de las familias tomaba una parte del lote acorde con sus necesidades y poseía esa tierra para el sustento de su familia durante todo el año.

⁷⁴⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. IX “Llega el Padre Antonio Ruiz a la reducción de Loreto, donde estaban el Padre Joseph Cataldi, y Padre Simón Masceta”, p. 11v.

⁷⁴⁶ MELIÀ, Bartomeu, “Potirõ...”, p. 188.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, pp. 202-203.

Este lote recibía el nombre de *abambaé* (*abá*, indio; *mbaé*, cosa perteneciente), esto es, “la hacienda del indio”, su ámbito privado de producción, la posesión de una tierra para su disfrute pacífico y sin conflicto con intereses ajenos.

Aunque la primera información que tenemos de los misioneros parece indicar que los consideraban grandes labradores⁷⁴⁸ (siendo raras las alusiones a la eventual pereza de la población, que de hecho solicitaba cuñas de hierro para dedicarse con mayor intensidad y facilidad a sus trabajos de roza), pronto los religiosos consideraron el trabajo indígena insuficiente⁷⁴⁹. Es muy curioso, por ejemplo, el comentario que se realiza sobre el P. Roque González: “Él mismo en persona es carpintero, arquitecto y albañil; maneja el hacha y labra la madera, y la acarrea al sitio de construcción, enganchando él mismo, por falta de otro capaz, la yunta de bueyes. Él hace todo solo”⁷⁵⁰.

Así, uno de los mayores problemas vino con la actitud de algunos indígenas que, al no estar acostumbrados en su cultura tradicional a la recolección y distribución de los productos porque eran las mujeres las encargadas de dicha actividad, no sabían prever la falta de alimento, con lo que en muchas ocasiones, cultivando menos terreno del que poseía, únicamente tenía alimento la mitad del año y el restante debía consumir de los graneros comunales:

“Para evitar este daño, [...], se señalaban algunos indios de los principales, quienes con título de alcaldes tenían el cargo de recorrer las chacras de cada uno y observar si las había hecho suficientes y si estaban en buen estado de cultivo. Si de alguno encontraban que no era así, sino que andaba ociando y paseando, se le reprendía y sentenciaba al castigo, que era de azotes; y castigado, daba las gracias, prometiendo atender como debía a su sementera. Y como ni aun la vigilancia de los alcaldes bastaba, [...]; era una de las tareas necesarias del Cura salir a recorrer por sí mismo la parte del término donde se hallaban las

⁷⁴⁸ Es lógico que se señale la supervivencia de reciprocidad guaraní más en el *abambaé* que en los campos comunitarios (*tupambaé*), ya que para los indígenas del común no era difícil comprender la necesidad de ayuda mutua en el laboreo de la parcela doméstica de cada unidad. GARAVAGLIA, Juan Carlos, *Economía, sociedad...*, p. 155. Padre Luis de la Roca (1714-1715), disposiciones dejadas en su visita al pueblo de San Miguel, citado por GARAVAGLIA, Juan Carlos, *Economía, sociedad...*, p. 155; RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLV “Advertencias generales”, p. 64.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, p. 202.

⁷⁵⁰ BLANCO, José María, *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires de Caaró e Yjuhi*. Buenos Aires, 1929, p. 581.

chacras o tierras de labor, asegurándose de si eran suficientes, y prevenir así el daño que con eficacia convenía evitar”⁷⁵¹.

Como remedio para evitar la “desidia del indio”, se estableció también un tiempo concreto para estos trabajos de labrar, sembrar y asegurar el crecimiento de las cosechas, dejando incluso de desarrollar durante este periodo (de junio a diciembre) los oficios comunes aquellos indígenas dedicados a talleres y obrajes para dedicarse a labrar, sembrar y cosechas sus sementeras⁷⁵². Una vez acabada la cosecha, guardaban en sus casas lo necesario para dos o tres meses. El resto de los frutos se almacenaba en unos sacos con el nombre del dueño y era conducido al depósito común:

“[...], de donde lo iban a buscar en consumiendo lo que habían guardado. Este arbitrio remedió el daño que se seguía de la imprevisión de los indios unas veces y de su voracidad otras; pues, teniendo toda la cosecha en casa, por no guardar regla ni medida en el comer, por dar lo que tenían con suma facilidad, [...] sin advertir que esto era el sustento de todo el año, muy luego lo habían disipado todo y se hallaban sin nada”⁷⁵³.

El P. Cardiel, al narrar esta misma actividad, vuelve a remarcar el carácter holgazán y derrochador:

“No basta que se recoja toda la cosecha. Si el indio la guarda en casa, fácilmente la derrocha, o por voracidad, o por prodigalidad, o vendiéndola por una nonada. Por esto se le obliga a que lleve al granero común los sacos señalados con su nombre, excepto uno, para que luego tenga su sustento la familia. Estos son remedios de la negligencia de los indios que, aunque son temporales, importan más todavía que el ministerio espiritual de los Curas”⁷⁵⁴.

A pesar de todo, esta práctica de reservar el sobrante en el almacén común tuvo un éxito relativo, ya que parece ser que a finales de año muchas familias no poseían ya nada de sus cosechas, teniendo que ser auxiliados por el producto del común, siendo precisamente ésta una de las funciones del cultivo comunitario: “Aun con todas estas diligencias, la mayor parte de los indios necesitaban ser socorridos hacia el fin del año, y

⁷⁵¹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 208.

⁷⁵² CARDIEL, José, *De moribus guaraniorum*, en MURIEL, Domingo, *Historia del Paraguay...*, p. 474; GARAVAGLIA, Juan Carlos, *Economía, sociedad...*, pp. 159-160.

⁷⁵³ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 209.

⁷⁵⁴ CARDIEL, José, *De moribus...*, p. 478.

ésta era una de las utilidades del *Tupambaé*⁷⁵⁵. Remarcamos en este espacio el hecho de ser especialmente los hombres quienes aparecen en las fuentes como ansiosos y malos gestores de los productos familiares y, precisamente, por ese motivo se establecieron los almacenes comunes. También debemos señalar que todas esas propiedades eran más bien pertenecientes al cabeza de familia y no al conjunto de la misma.

El nombre de estas sementeras colectivas derivaba de *Tupá*, “Dios” y *mbaé*, “cosa perteneciente”, significando en el contexto misionero “hacienda de Dios” o “hacienda de los pobres”. Su producción tenía como destino las necesidades de la comunidad, al mismo tiempo que poseía un carácter de ofrenda religiosa⁷⁵⁶. Al *tupambaé* pertenecían de la misma manera los rebaños de ganado vacuno y algunos del lanar, así como los terrenos y el trabajo de la yerba mate⁷⁵⁷ que se recolectaba⁷⁵⁸.

Según el P. Muriel no cabe atribuir el surgimiento del vocablo *tupambaé* y su concreción a las reducciones jesuitas. En las franciscanas y en los pueblos encomendados al clero diocesano ya existían superficies dedicadas a producir por la comunidad. El concepto de bienes comunales de profunda raigambre encontró su expresión en el derecho indiano: “[...] a las reducciones de indios se les señale un ejido junto a su pueblo, que tenga de largo una legua, donde puedan tener sus ganados sin que se les revuelvan con otros de los españoles”⁷⁵⁹.

Su modo de cultivar no siempre fue el mismo, en ocasiones:

“Se escogen los indios que más saben de labranza, y los sobrestantes de mayor capacidad y más diligentes, que atiendan al beneficio de la tierra, cultivo de los sembrados y buen cobro de los frutos; los cuales se recogen después en grandes percheles y graneros para socorrer

⁷⁵⁵ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 209.

⁷⁵⁶ CARBONELL DE MASY, Rafael, *Estrategias de desarrollo...*, p. 168.

⁷⁵⁷ BARRETO, Margarita, *El mate. Su historia y cultura*, Ediciones del Sol, Biblioteca de Cultura Popular 12, Buenos Aires, 1989; NAVAJAS, Pau, *Caá Porã: el espíritu de la yerba mate, una historia del Plata*, Corrientes, 2013; MEYER, Janine, “Yerba mate, el oro verde jesuita”, [en línea], [consulta: 18 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://www.iwg.com.ar/oroverdejesuita/planta.html>

⁷⁵⁸ CARBONELL DE MASY, Rafael S.J, “La propiedad comunitaria en las reducciones guaraníes”, en *ICADE*, nº 26, Madrid, 1992, pp. 103-127.

⁷⁵⁹ MURIEL, Domingo, *Rudimenta iuris naturalis et Gentium*, Venecia, 1791, p. 118, citado por CARBONELL DE MASY, Rafael, *Estrategias de desarrollo...*, p. 166.

[...]. A los que trabajan en estas sementeras del común, se les paga su jornal justo con los bienes del pueblo”⁷⁶⁰.

Otras veces este trabajo correspondía a todo el pueblo durante el periodo que también trabajaban sus chacras, reservando los lunes y sábados para el común. No realizaban estas labores los oficiales de artes mecánicas, quienes únicamente trabajaban su parcela propia. En estos terrenos se sembraba principalmente algodón, pero también tabaco, maíz, legumbres y caña de azúcar⁷⁶¹.

La cosecha que se almacenaba en los depósitos comunes combinaba, en los primeros momentos, una doble función: por un lado abastecer a los padres y, por otro, a aquellas personas huérfanas, viudas, la gente más anciana y las enfermas, contribuyendo así en definitiva al bienestar del pueblo. Con el paso del tiempo, con motivo de epidemias o malas cosechas en algunas misiones, haciendo gala de la caridad y solidaridad cristiana, estos pósitos colectivos sirvieron para atender las necesidades de diversas reducciones, así como ayudar la carestía de los que viajaban o cumplían los trabajos comunes.

Al mismo tiempo, la autonomía de las misiones implicó el pago de los tributos, y aunque gozaron de varios decenios de exención tributaria⁷⁶², finalmente sobrellevaron una carga económica como súbditos del rey, fijándose el tributo en un peso por cabeza. Salvo los caciques, los primogénitos, los sacristanes, los corregidores y otros magistrados municipales, todos los varones de entre dieciocho y cincuenta años debían pagarlo, no así las mujeres. Ante la falta de moneda, el tributo se pagaba en especie, por lo que obteniendo productos mediante los trabajos en las misiones, podían venderse en las ciudades como Buenos Aires o Santa Fe del Paraná, especialmente el lienzo de algodón. De esta manera también podían comprar todo lo necesario para el pueblo (hierro, paños, sedas y adornos para las iglesias)⁷⁶³.

Esta propiedad comunal se ajustaba, en cierta manera, a la tradición indígena al mantener el trabajo comunitario, aunque durante las misiones, esas actividades colectivas dejaron de implicar a las mujeres como se hacía en la cultura guaraní. Por otra parte, la

⁷⁶⁰ JARQUE, Francisco, *Insignes Misioneros...*, parte III, cap. VI, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 210.

⁷⁶¹ CARDIEL, José, *De moribus...*, p. 479.

⁷⁶² Cédula Real. Indios convertidos del Paraguay, no tributen en veinte años, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 513-514.

⁷⁶³ CARBONELL DE MASY, Rafael, *Estrategias de desarrollo...*, p. 169.

creación del pósito común respondía a las exigencias de la misión abasteciendo a un elevado número de población. Además del tributo al rey, se debía atender a todos los gastos de la comunidad: construcción de edificios públicos, fabricación o pago del mobiliario, de los objetos del culto, de las vestimentas sacerdotales, de las estatuas, del vino para la misa, de los santos óleos, mantenimiento parcial o total de los milicianos, de los sacristanes, gastos ocasionados por ceremonias⁷⁶⁴, o simplemente como muestra de hospitalidad a los viajeros⁷⁶⁵.

Ésta última cuestión y la de proporcionar al pueblo todo lo que no podía adquirir por sí mismo a causa de la “negligencia” que caracterizaba al grupo o de su “simpleza”, como subrayaban los misioneros, eran las verdaderas misiones del *tupambaé*. La falta de alojamiento, vestidos y alimentos suficientes era la penosa situación en la que se encontraban muchos indígenas durante al menos la mitad del año. Así, los graneros y los rebaños del *tupambaé* permitían, llegado el caso, establecer un equilibrio entre el consumo y la producción.

En lo que respecta a los cultivos, desde los primeros años misioneros, se intentó probar el del lino, pero no tuvo éxito ya que los cuidados tan especiales que requería esta planta imponían un trabajo asiduo y una atención constante que no se amoldaba a la idiosincrasia del grupo. De esta manera, el cultivo del algodón, al prestarse mucho mejor para ser cultivado en las reducciones, alcanzó mayor importancia para el vestido.

También la cosecha algodonera fue propiedad individual en los primeros años y realizada generalmente por las mujeres, que igualmente lo hilaban pero no lo tejían. El P. Sepp nos narra detalladamente su cultivo por parte de las niñas e insistiendo por otra parte en la holgazanería de las mujeres hilanderas. Su relato nos muestra que, una vez las misiones estaban asentadas (aproximadamente entre finales del siglo XVII y principios del XVIII), las jóvenes se encontraban totalmente adaptadas al trabajo reducido, no así las mujeres adultas, que nunca terminaban de realizar sus tareas debidamente, según la opinión del misionero:

“Antes de encomendar la semilla a la tierra ordeno que mis músicos, [...], extiendan largas cuerdas y después otras transversales, siempre a la misma distancia, y donde esas cuerdas se cruzan siembro, [...], siete u ocho semillas. Así nacen, en largas filas derechas, arbustos

⁷⁶⁴ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, pp. 214-215.

⁷⁶⁵ *Recopilación de las Leyes de Indias*, Libro 1, Título 2, leyes 5 y 6.

bajos y pequeños, [...]. Estos arbustos dan ya fruto en el primer año y deben ser podados y limpiados cada año para que no vuelvan al estado silvestre [...]. [...] la semilla queda escondida hasta que el capullo se abre en el mes de febrero bajo el efecto del sol permanente, y el algodón despunta. Pequeñas, inocentes muchachas indias, particularmente hábiles para ese trabajo, lo sacan y recogen entonces. Cuando se acerca el tiempo de cosechar el algodón, les hago salir en tropel, como la regente del Tirol se marcha a la vendimia. Y trabajan alegremente, tanto más que reciben más tarde, en recompensa por su labor, una camisa larga y blanca como la nieve, después que sus madres, que son desgraciadamente muy haraganas, han hilado el algodón y mis tejedores han fabricado la tela”⁷⁶⁶.

Como hemos adelantado, los jesuitas observaron que la forma de cultivar el algodón en las chacras individuales daba paso a una pérdida de lo cosechado por parte de las mujeres, por lo que buscaron la solución de volver a mandar a las niñas para que el sobrante que la mujer había dejado, fuera llevado a los almacenes comunes:

“La india coge lo que necesita para hilar lo presente, y a veces algo para adelante: pero no recoge para todo lo que necesita en el discurso del año, y lo deja perder. Viendo esto algunos Curas, envían la turba de las muchachas con sus Ayas o Mayorals a coger lo que su dueño no coge: y lo ponen en el conjunto del común del pueblo”⁷⁶⁷.

Durante los primeros años misioneros, las mujeres casadas hilaban en sus viviendas el algodón que cultivaban los maridos en su propia chacra, no así las solteras, que estaban exentas de este trabajo. De las casas, juntada una buena cantidad, la llevaban al ecónomo del pueblo, quien indicaba en un libro el nombre de quien lo traía y el peso del producto para que después los hombres lo tejieran. Las madres, además del poncho que habían recibido sus hijos del común, confeccionaban otros vestidos de uso propio familiar con lo obtenido por los maridos en las chacras individuales⁷⁶⁸. Pero seguían existiendo problemas:

“En cuanto al algodón procedente de la chacra particular, la madre de familia entrega de él lo que quiere al mayordomo, quien lo da a los otros tejedores que hay además de los del común en la misma oficina. Suelen hacer tejer, a lo más, unas diez varas de tela, que no se alarga a más el ánimo de la india. Da su paga al tejedor con regalarle una torta de maíz, o

⁷⁶⁶ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 210.

⁷⁶⁷ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 71.

⁷⁶⁸ PERAMÁS, Josep M., *Platón...*, p. 112.

de mandioca, o algún donecillo de plomo pintado, o de vidrio, o nada; y de cualquier modo queda satisfecho el tejedor, con tal que haya sido puesto por el Padre; porque el Padre viene a ser el alma de ellos, quien si cesa de vigilar, se desparraman y pierden, instigados de su flojo natural”⁷⁶⁹.

La estricta vigilancia ante los conflictos que se presentaban fue la causa final por la que se decidió pasar el algodón a las sementeras comunes, abandonando este cultivo en las propias de cada familia. El sistema de recogida e hilado era prácticamente el mismo, pero a partir de entonces se realizaba bajo un preciso sistema de días y horas de trabajo, incluso con castigos para aquellas que lo incumplieran.

La organización impuesta fue la siguiente: una vez se acababa la cosecha, se repartía cada sábado entre las mujeres casadas del poblado media libra de algodón a cada una para hilarlo, con la obligación de presentar el miércoles siguiente la tercera parte en peso de algodón hilado, calculándose que las otras dos terceras partes eran el peso de la semilla. El miércoles recibían otra media libra, de la cual habían de entregar el hilado el sábado, presentando de nuevo su labor a los alcaldes que pesaban los ovillos en el atrio del colegio:

“[...] sus viejos Alcaldes pesan el ovillo de cada una y le ponen un pedacito de caña con el nombre de la india, [...]. Y van poniendo en el suelo los ovillos en hilera de diez en diez, hasta hacer un cuadro igual de ciento: y más allá otro ciento: hasta concluir con todos; y luego pesan el conjunto. Si algún ovillo no vino igual, se lo vuelven hasta que complete la tercera parte: si viene el hilo muy grueso, o muy mal hilado, dan alguna penitencia a la india. Después vienen con la cuenta de todo escrita al Padre, que lo hace almacenar al mayordomo de casa”⁷⁷⁰.

En opinión del padre Cardiel, el trabajo que desarrollaban las mujeres en el hilado del algodón no exigía más de cuatro o cinco horas y sin embargo, muchas de ellas, no llegaban a finalizarlo, por lo que fue necesario todo un sistema de vigilancia y control hacia el principal trabajo femenino:

“Si, al empezar el tejedor su tela, encuentra engaño en los ovillos, por el nombre escrito en el trozo de caña advierte la falta que ha de castigar el mayordomo. En este fraude suelen incurrir las recién casadas, porque no saben para qué se pone aquella añadidura, pues las

⁷⁶⁹ CARDIEL, José, *De moribus...*, p. 482.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, *Las misiones...*, p. 74.

que no están aún casadas están exentas de esta tarea y oficio. El hilar la media libra de algodón, o, por mejor decir, el tercio de media libra, es asunto que, en cuatro o cinco horas, sin gran trabajo, puede estar despachado”⁷⁷¹.

Los intendentes comprobaban, en primer lugar, si el peso del algodón hilado alcanzaba un tercio del peso en bruto. Después se enganchaba el ovillo en una chapita con el nombre de la mujer que lo había trabajado. Si el tejedor constataba cualquier fraude, o la presencia de piedrecillas o trozos de madera destinados a aumentar el peso del ovillo, llevaba la chapita de la culpable al vigilante. Como éste no sabía leer, podía suceder que “traicionara” a su propia esposa. El castigo era la prisión, el látigo, o la obligación de hilar en la explanada de la iglesia⁷⁷².

Tras el hilado y las comprobaciones pertinentes, cada uno de los tejedores del pueblo, ya comunitarios y no individuales, recibía 46 kilos de algodón para la elaboración de los vestidos. El tejido se utilizaba para vestir a los misioneros, a niños y niñas, para recompensar a los agricultores especializados que trabajaban para la colectividad, así como para ayudar a las personas que se encontraban enfermas, eran viudas o ancianas. Una parte iba también como compensación a los obreros, en particular a los mismos tejedores. Lo que sobraba se exportaba hacia los centros españoles de la región⁷⁷³.

Por supuesto, también fue objeto de modelación personal el vestido. Teniendo en cuenta que los misioneros-civilizadores no podían renunciar a su carácter de moralistas, parece lícito conjeturar que el problema de la desnudez lo hubieran abordado de todas las maneras, aun cuando el vestido no hubiera representado un signo de civilización. Les hubiera inducido a ello la obligación moral en que se veían de proteger las virtudes de la honestidad y de la castidad porque “la desnudez es contraria a la doctrina cristiana y amiga de toda suciedad y bellaquería”⁷⁷⁴: “Era preciso, con preferencia a muchas otras, entablar las artes que habían de servir para vestir a la muchedumbre de indios que se congregaba y aumentaba en las Reducciones. Sin esto, bien pronto hubieran andado totalmente desnudos

⁷⁷¹ *Ibidem*, *De moribus...*, p. 482.

⁷⁷² HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 225.

⁷⁷³ ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios...*, p. 129.

⁷⁷⁴ GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, Ed. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [1856-1866] 1999, [en línea], [consulta: 19 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/>

como en tiempo de su gentilidad, dada la indolencia del indio y la vida en un clima cálido como el de las Doctrinas”⁷⁷⁵.

En este sentido, es interesante también la conversación que el misionero Antonio Sepp tuvo con la madre de un cacique donde le explicaba el significado de ir vestidos como signo no sólo de civilidad, sino también de conversión:

“¿No ves cómo he cubierto su desnudez con este vestido y puse el bastón de mando en su mano? Después de vivir hasta ahora desnudos como bestias salvajes entre tigres y otras fieras, viviréis ahora como seres humanos, dotados de razón, en mi pueblo. Hasta ahora habéis prestado servicios de esclavo a Satanás en sumisión indignante. ¡Romped ahora estas cadenas! ¡Arrojad el yugo insoportable del enemigo infernal y poneos el vestido de la inocencia, entrad en la libertad de los hijos de Dios, aceptad la ley de la vida y gozad las innumerales alegrías de los elegidos de Dios!”⁷⁷⁶.

La corona ya había afirmado en 1503 que la población indígena debía vestirse de la misma manera que lo hacían todos los “hombres de razón”, repitiendo la misma orden también en 1509, 1512 y 1528⁷⁷⁷. Para Tomás López, gobernador de Yucatán, el desnudismo femenino era, en 1552-1553, una “gran deshonestidad”⁷⁷⁸. Por supuesto, también los jesuitas del Paraguay recibieron en 1610 la orden de que fomentaran el cultivo del algodón para que la comunidad guaraní se confeccionara sus prendas de vestir: “14. [...] habiendo lugar, hagan chacras de algodón para vestir los indios, que serán los menos que fuere posible: y para la iglesia, y vestirse los mismos Padres”⁷⁷⁹.

A pesar de la implantación de chacras y algodonales desde los primeros años de las misiones “para que no les falten el sustento y el vestido”⁷⁸⁰, los misioneros, al igual que el resto de colonizadores europeos, percibieron el cuerpo y la sexualidad indígena femenina como una amenaza a su integridad como siervos de Dios. La insistencia en vestir la

⁷⁷⁵ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 234.

⁷⁷⁶ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 121.

⁷⁷⁷ BORGES, Pedro, *Misión y civilización...*, p. 186-187.

⁷⁷⁸ LANDA, Diego de, *Relación de las cosas del Yucatán*, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010, p. 216.

⁷⁷⁹ Segunda instrucción del P. Torres. Para todos los misioneros, de Guayrá, Paraná y Guaycurús, Instrucción nº 14, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 588.

⁷⁸⁰ TORRES BOLLO, Diego, *Primera y Segunda instrucción*, 1609-1610, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp.584 y 586.

desnudez cubriendo las vergüenzas y clausurando los cuerpos tras la barrera protectora de las prendas, pasó a constituir otra vía de combate contra el poder diabólico femenino; el “infernál arte de seducir”⁷⁸¹ de las mujeres representaba un peligro latente para la castidad de los misioneros. Varios de ellos son los que nos describen cuál era el vestuario femenino en las misiones:

“[...] un manto o ropa exterior de algodón que llegaba a los pies, de tal hechura que no se veía sino la cara y la garganta: vestidura totalmente honesta y que aun en religiosas estaría bien [...]. [...] [y se usaba] encima de otra ropa interior”⁷⁸².

“[...] usan el traje con que pintan a Nuestra Señora de Loreto, y una como camisa larga hasta los pies, y encima otra como ropón, que llaman *tipoy*, más cumplida y larga, de algodón las dos; y las que más pueden, de sempiterna, paño, o de lana listada o floreada”⁷⁸³.

Según el P. Peramás este traje doble lo usaban para asistir a la iglesia o en las funciones públicas, llevando también “los cabellos sueltos, sin sujetadores, los dejaban caer por la espalda”. En la casa y para las tareas del campo “el vestido era más liviano y más apropiado para el trabajo; ahí recogían el pelo en una cofia un tanto alargada, a manera de redecilla”⁷⁸⁴. Según Muratori este último vestido era [...] la camisa de algodón [...] que llega hasta los pies y se ata hasta la cintura”⁷⁸⁵.

En cuanto a los adornos que portaban: “Las orejas las adornaban con pendientes de cobre, alrededor del cuello y en los dedos ponían abalorios de vidrio de varios colores. Estos eran los aderezos. Colorettes para ponerse en la cara no los tenían; eso de pintarse la cara es costumbre de mujeres bárbaras y no de cristianas”⁷⁸⁶. El P. Sepp también hace referencia a uno de los collares típicamente femeninos:

“En prenda de mi promesa entregaré a la querida Madre este collar, el único tesoro en mi pobreza. Diciendo esto, se quitó del cuello una especie de rosario hecho de ballena negra y abalorios europeos, la única y más querida joya de las mujeres pudientes de Paracuaria (en

⁷⁸¹ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas... 1637-1639*, ff. 33-33v.

⁷⁸² PERAMÁS, Josep M., *De adm. Guaran.*, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 99.

⁷⁸³ CARDIEL, José, *Declaración...*, p. 299.

⁷⁸⁴ PERAMÁS, Josep M., *Platón...*, p. 143.

⁷⁸⁵ MURATORI, Ludovico Antonio, *Il Cristianesimo felice nelle Missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, cap. XVIII, Venecia, 1743.

⁷⁸⁶ PERAMÁS, Josep M., *Platón...*, p. 143.

Europa la barrendera más vulgar tendría vergüenza de ponérselo). Acepté el regalo y lo coloqué al cuello de la santa Madre de Dios”⁷⁸⁷.

Andaban todos descalzos, hombres y mujeres, aunque algunos usaban medias, según el P. Cardiel “más por ceremonia que por abrigo”⁷⁸⁸. El jesuita añadía, en referencia exclusiva a los hombres, que “No usan medias ni zapatos, [...]. Algunos pocos usan medias o calcetas, [...]. Pero zapatos, por más que les exhortemos a ello, especialmente cuando andan en las faenas del monte entre espinas, no hay modo de reducirse a ello. Sólo en sus festividades y funciones públicas, cuando están de gala, los usan [...] los principales”⁷⁸⁹.

Como ya hemos tenido ocasión de analizar, en las aldeas indígenas el trabajo esencial para asegurar la subsistencia fue la preparación de las chacras. Dicha tarea estaba a cargo de las mujeres pero, una vez instalada la vida misionera, se produjo una mayor injerencia de los hombres.

El proceso europeo derivado del aumento del consumo y la concentración de capitales en las ciudades, lo que después sería conocido como Revolución Industrial, influyó en las misiones jesuíticas con la llegada de especialistas, según Furlong, fundamentalmente provenientes de la Germania⁷⁹⁰.

En este contexto del siglo XVIII, cada lugar de trabajo tuvo una continua evolución y cambios vinculados al desarrollo de la productividad del tipo de actividad y a la evolución tecnológica de las máquinas, siendo para el caso misionero por la importancia económica que tuvo, los telares. Su ubicación era en galerías del colegio, por la necesidad de estar protegidos lo más posible de la intemperie y en un lugar especialmente limpio para el manejo protoindustrial de las telas⁷⁹¹.

La importancia de esta cuestión entre los misioneros es destacada por el historiador P. Pablo Hernández quien, desde un sustrato civilizador, comenta que había que “vestir a la

⁷⁸⁷ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 165.

⁷⁸⁸ CARDIEL, José, *Declaración...*, p. 298.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, *Las misiones...*, p. 69.

⁷⁹⁰ LEVINTON, Norberto, “Misiones Jesuíticas: El espacio de las máquinas: el factor de la adaptabilidad indígena a los telares mecánicos en la etapa de la pre-revolución industrial, (Provincia del Paraguay, siglo XVIII)”, *Anales del Museo de América XVII*, 2009, p. 107.

⁷⁹¹ *Ibidem*, p. 107.

muchedumbre”⁷⁹² y que esa necesidad fue la que influyó para que se emprendieran inmediatamente las sementeras de algodón. De acuerdo con Levinton, entendemos que lo que culturalmente se hizo fue proponer un abrigo sustituyente del fuego interior de las viviendas y recrear, poco a poco, un nuevo sentido del recato más afín a la cultura de la sociedad colonial⁷⁹³.

Hacia 1760, no hay duda, la valoración social de la vestimenta se había instaurado definitivamente y eso reforzó el interés indígena por la producción de lienzos. A pesar de todo, siguieron existiendo problemas en una fecha tardía con el trabajo de la mujer, a quien se le consideraba poco trabajadora. El padre Escandón lo reseñaba de este modo:

“las mujeres (...) para sí bien pocas hilan; porque ellas suelen ser tan flojas y descuidadas (por no decir despilfarradas) como ellos, aunque tampoco en esto hay regla sin excepción. Porque todas o casi todas siembran sus algodones y cogen algún algodón, y la que no lo quiere hilar para sí, lo da al común y éste le da en paga algunas varas de tejido, según la mayor o menor cantidad de libras o arrobas de algodón, que de la india recibe. Algunas lo hilan para hacer sus velitas y emplearles en sí, en sus maridos y en sus hijos, y traerlos más bien vestidos que los demás. Y si lo hila, el tejerlo nada le cuesta, sino llevar el hilado a la oficina de los tejedores, en donde se les teje de balde y sin que tenga que darle los agradecimientos al que los tejió”⁷⁹⁴.

Bajo el báculo de los jesuitas, la confección de ropas de algodón se dejó a iniciativa de los particulares, pero inevitablemente vigilada por los poderes públicos. Las madres de familia hilaban el algodón de los campos familiares hasta que se corroboraron ciertos problemas, como lograr que lo plantaran y, más aun, hacer que lo recogieran a tiempo. Aunque en la obra de M. Haubert se especifica que tanto hombres como mujeres eran tejedores, pero que las guaraníes prefirieron llevar los ovillos de hilo al taller del *tupambaé* donde se localizaban varios tejedores (de cuatro a seis dependiendo de las reducciones) encargados de atender a los particulares⁷⁹⁵, realmente las fuentes misioneras no afirman que las mujeres fueran tejedoras de sus propios vestidos. De hecho, la documentación consultada, así como el resto de la bibliografía que trata el tema del trabajo en las misiones, siempre hablan de tejedores masculinos con sus correspondientes alcaldes para la

⁷⁹² HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 234.

⁷⁹³ LEVINTON, Norberto, “Misiones Jesuíticas: El espacio de las máquinas...”, p. 109.

⁷⁹⁴ FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos...*, p. 116.

⁷⁹⁵ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 225.

vigilancia, también hombres⁷⁹⁶. El único caso que hemos encontrado sobre indígenas tejedoras nos lo proporciona el P. Sepp, especificando, ya bien entrado el siglo XVIII, que ellas se encargaban, desde hacía poco tiempo, de tejer alfombras⁷⁹⁷.

El mismo misionero es quien también describe y detalla en su obra que había determinados trabajos que se destinaban en exclusiva a las mujeres, así como a niñas y niños pequeños:

“No bien ponemos los pies en la sacristía cuando ya vemos seis o más indiecitos que me sirven de monaguillos en la santa misa y se ocupan las horas restantes del día en hacer encajes. Estos pequeños artífices son tan hábiles que pueden competir con las encajeras holandesas. Mis nuevas albas, de las cuales mandé hacer tres y que pongo solamente en las más altas fiestas están guarnecidas desde la cintura hasta el último ribete, con los más finos y hermosos encajes; y no es fácil adivinar si son de origen holandés o paracuano”⁷⁹⁸.

El algodón lo recogían las niñas y las jóvenes, a las que también se enviaba en ocasiones a los campos de los particulares cuando éstos eran “demasiado negligentes”⁷⁹⁹. Una vez recogido, se ponía a secar al aire libre sobre pieles de vaca, extrayéndose después las semillas con una máquina de dos cilindros. El hecho de que la cosecha del algodón se confiara a los niños y a las niñas de la reducción hay que ponerlo en relación una vez más, como decían los propios misioneros, con las pocas ganas de trabajar que mostraban siempre la población adulta⁸⁰⁰.

Todos los niños que no eran escolares, aprendices, coristas, aquellos que se encontraban como criados en la casa de los misioneros, y todas las niñas, se dedicaban tras la misa a trabajos para la comunidad. Durante la estación agrícola también se les permitía ayudar a sus padres en los campos individuales, pero normalmente los jesuitas preferían tenerlos bajo su tutela:

“No van con sus padres, porque no saben cuidar de ellos, como lo han mostrado muchas

⁷⁹⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLV “Advertencias generales”, p. 64v; CARDIEL, José, *Declaración...*, p. 298; CARDIEL, José, *De moribus...*, p. 473; SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 267; HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 234-237; ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios...*, pp. 128-129.

⁷⁹⁷ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 269.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 261.

⁷⁹⁹ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 225.

⁸⁰⁰ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 62.

experiencias: y andan vagos y ociosos, sin alimento ni vestido: por esto han tomado estos medios los Padres. Algunos seglares sin práctica, aunque de buena intención, murmuran de que no vayan con sus padres, especialmente las muchachas, y les ayuden en varias cosas, como en traerles agua, leña cuando están cerca, y otros oficios domésticos”⁸⁰¹.

Alejados niños y niñas, siempre manteniéndose la separación sexual, eran dirigidos por alcaldes y matronas. Los trabajos que las pequeñas realizaban eran los “acordes” a su sexo: recoger el algodón o espantar a los pájaros de los sembrados comunes:

“Florece en diciembre y enero y su flor es campanuda y de color amarillo; cae al tercer día y en su lugar brota un capullo dentro del cual el algodón se forma, blanco como un copo de nieve. La planta obra así como el gusano de seda que hace un capullo *m* esconde su cría bajo lana blanca y suave; en nuestro caso la semilla queda escondida hasta que el capullo se abre en el mes de febrero bajo el efecto del calor permanente y el algodón despunta. Pequeñas, inocentes muchachas indias, particularmente hábiles para este trabajo, lo sacan y recogen entonces. Cuando se acerca el tiempo de cosechar el algodón, les hago salir en tropel, como la gente en el Tirol se marcha a la vendimia. Y trabajan alegremente, tanto más que reciben más tarde, en recompensa por su labor, una camisa larga y blanca como la nieve, después que sus madres, que son desgraciadamente muy haraganas, han hilado el algodón y mis tejedores han fabricado la tela”⁸⁰².

Los niños, por el contrario, tenían otras tareas: limpiar los caminos, llevar las tejas al horno, sembrar y cosechar el maíz para los jesuitas, mantener el huerto, preparar el tabaco y la caña de azúcar, barrer la casa parroquial los sábados, etc.⁸⁰³. Observamos así que, no sólo los niños, al igual que los hombres adultos, poseían más tareas que las niñas y las mujeres en las misiones, sino que, al igual que con las adultas, los misioneros quisieron mantener la distancia desde la infancia con las niñas y jóvenes, sin dejar que realizaran trabajos en la vivienda de los padres o cerca de ellos:

“Procuró el demonio tentar nuestra limpieza ofreciéndonos los caciques algunas de sus mujeres, con achaque de que ellos tenían por cosa contra naturaleza que varones sirviesen en las acciones domésticas de guisar, barrer, y otras deste modo. Hizoseles muy buena relación de la honestidad de los sacerdotes, y que por ese fin lo primero en que habíamos

⁸⁰¹ *Ibidem*, pp. 123-124.

⁸⁰² SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 210.

⁸⁰³ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 279.

puesto el cuidado había sido en cercar un breve sitio de palos para defender la entrada de mujeres en nuestra casa, acción que les admiró; pero como bárbaros no la tenían por honrosa: porque su autoridad, y honra la tenían en tener muchas mujeres, y criadas, falta muy común entre gentiles”⁸⁰⁴.

Cuando marchaban a los campos a trabajar, los pequeños llevaban siempre, a modo de procesión y al son de la música, la estatua de san Isidro, patrón de los campesinos:

“Acabada la misa [...] cargan con la comida de medio día, los peroles para cocerla, los escardillos para escardillar los sembrados, que es faena muy frecuente, u otros instrumentos para otros trabajos, y una pequeña estatua de San Isidro labrador en sus andas, con su caja para resguardo cuando llueve. Tocan sus tamboriles y flautas: y al son de estos rudos instrumentos van alegres a su labor que se les manda, con sus alcaldes. Las muchachas hacen lo mismo por otro lado, haciendo otra faena, y nunca se juntan con los muchachos”⁸⁰⁵.

En las misiones también las mujeres fueron las encargadas de recoger y repartir la carne entre sus familias según el P. Cardiel, un rol que podemos asimilar al que tuvieron anteriormente a las reducciones, en ese papel de hacedoras y repartidoras de bebida y comida entre la comunidad.

Esta tarea estaría dentro del discurso de domesticidad hacia las mujeres en su faceta de madres y esposas que mantienen la casa, pero también se añade la confianza que los religiosos tuvieron hacia las guaraníes en este ámbito, ya que en la documentación se suele hacer referencia a la glotonería de los hombres, pero no de las mujeres. Habría que añadir además el valor de esta función, teniendo en cuenta que, sobre todo en los primeros momentos, la carne escaseaba y, por tanto, prefirieron dársela a las mujeres para que hicieran un mejor reparto y custodia de la misma:

“La distribución de la carne es de esta manera. Después del Rosario (que suele ser como una hora antes de ponerse el sol), se hace señal con el tambor. Vienen las mujeres, una de cada familia. Cogen los Secretarios (que así llaman a los que cuentan la gente y leen las listas) sus libros: van llamando a todas por sus cacicazgos y parcialidades: y otros les dan la ración. Para prevenir éstas, traen las reses por la mañana al patio y oficinas de casa de los

⁸⁰⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XI “Modo que tuvimos para quitar estos abusos, y predicar la Fe”, p. 15.

⁸⁰⁵ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 123.

Padres. Allí las matan y hacen las raciones, y ajustan los Secretarios la cuenta de ellas. Todas llevan por igual, excepto las de los Cabildantes, y otros principales, que se les da doblado”⁸⁰⁶.

Para un buen orden en todas las actividades, se usó la obra del P. José Insaurrealde, de dos volúmenes, titulada *Ara poru aguiyeyhába (Del buen uso del día o del tiempo)*⁸⁰⁷. Según el P. Peramás: “[...] con estos libros enseña el autor a los indígenas en particular, cómo pasar todo el día santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo; comiendo o yendo al templo; asistiendo al santo sacrificio de la Misa, o rezando el santo rosario, o haciendo cualquier otra cosa”⁸⁰⁸.

Aunque según la opinión del jesuita Pablo Hernández la situación de las mujeres mejoró en la misión respecto al ámbito del trabajo⁸⁰⁹, observamos que las guaraníes abandonaron las tareas que desarrollaban antes de los misioneros para dedicarse a la casa, a los niños y a hilar, no tanto a tejer. En este sentido, recuperamos las palabras del P. Pedro de Calatayud que, a pesar de ser de finales del siglo XVIII, reflejan a la perfección el estilo de vida que impusieron los misioneros a las mujeres en el ámbito reduccional: “La muger ha de cuidar de la limpieza de la casa, y de la familia y del esposo, hacer telas, ocupar la familia, según todo aquello que toca al gobierno de una muger: ha de procurar vivir dentro de casa, como las tortugas, y no ser amiga de callejear, de visitas, amiga de perder tiempo, y de que otras le pierdan por su mal ejemplo”⁸¹⁰.

Es llamativo que los misioneros no supieran aprovechar la ventaja que ofrecía que las mujeres guaraníes supieran tejer, aunque en su telar primitivo (*tera*), y prefirieran enseñar partiendo de cero a los hombres. Creemos que esta actuación se dio por varios motivos. Tal vez el más importante es el que estaría vinculado con la idea jesuita de intentar quitar a las mujeres guaraníes el protagonismo que poseían hasta entonces, alejándolas por completo del trabajo en el espacio diario de la misión, en el exterior,

⁸⁰⁶ *Ibidem*, p. 76

⁸⁰⁷ INSAURRALDE, José, *Ara poru aguiyeyhába [o Del buen uso del día o del tiempo]*, 1759, [en línea], [consulta: 19 de febrero de 2016]. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=926>

⁸⁰⁸ PERAMÁS, Josep M., *Platón...*, p. 99.

⁸⁰⁹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 89-90.

⁸¹⁰ CALATAYUD, Pedro de, *Doctrinas prácticas que solía explicar en sus misiones*, Doctrina VI, Parte II, Tratado X, t. III, 1797, pp. 416-417.

manteniéndolas en las tareas vinculadas a la familia y, por tanto, ocultas en las viviendas. La segunda causa estaría relacionada con el intento, por parte de los jesuitas, de estar lo más alejados posible de las mujeres, ya que si éstas tejían en los patios de las viviendas de los padres, donde se localizaban los talleres de tejedores, la proximidad con ellas hubiera sido mayor. De esta manera “[los Padres] no acuden [...] a estas funciones de mujeres, porque es mucho el recato que se guarda con ese sexo”⁸¹¹, evitando así el contacto con las mismas y pudiendo controlar más tranquilamente a los hombres.

A pesar de lo dicho, los misioneros mantuvieron a las mujeres guaraníes en las tareas agrícolas de las viviendas particulares al comprender que era el trabajo que habían realizado anteriormente, por lo que podían aprovechar los conocimientos que podían tener, siendo también ellas las encargadas de la siembra y la recolección en los momentos de guerra, cuando los hombres marchaban del pueblo, o cuando debían salir para las ciudades por petición de los gobernadores de Asunción o Buenos Aires⁸¹².

Lo que notamos es que los jesuitas intentaron, desde los primeros momentos de su llegada, transformar la organización social de la comunidad indígena a partir de prescripciones de género occidentales, idealizando, según sus pautas culturales, actividades para hombres y mujeres, interfiriendo de esta manera en su organización tradicional⁸¹³. El trabajo femenino así, en el ámbito de la agricultura, no se llevó a cabo con la misma intensidad que antes. Al mismo tiempo, tareas tradicionalmente femeninas pasaron a ser realizadas por hombres, con todo lo que ello implica respecto a los roles y los valores asociados a ellos, suponiendo al mismo tiempo para éstos un doble desafío: por un lado, ocupar una actividad antiguamente ejercida sólo por mujeres, y por otro, asumir una labor cotidiana que nada tenía que ver con la faena rural a la que estaban acostumbrados y claramente asociada a la idea moderna de “trabajo”, algo totalmente ajeno a su

⁸¹¹ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 74.

⁸¹² ANA, Sección Historia, vol. 2, nº 27, “El gobernador al corregidor del pueblo de San Ignacio informa que saldrá a la persecución de los guaicurúes con soldados a su cargo y solicita la movilización de cien soldados más de ese pueblo”, 1662; ANA, Sección Historia, vol. 2, nº 39-40, “Mandamiento del gobernador al corregidor de San Ignacio pidiendo 15 indios para asistir a Villarrica”, 1667; ANA, Sección Historia, vol. 2, nº 36, “El gobernador solicita al corregidor de San Ignacio 40 indios para reedificar y restaurar el castillo de San Ildefonso”, 1677.

⁸¹³ CAVILHA MENDES, Isackson L., “„Cuña hecô çandahé“...”, pp. 484-485.

mentalidad⁸¹⁴. En lo que respecta a las nuevas actividades traídas por los misioneros, como se recopila en el siguiente epígrafe, las mujeres no estuvieron presentes y fueron exclusivamente los hombres quienes las realizaron.

1.3. Artes y oficios

Tanto los testimonios históricos como las manifestaciones artísticas materiales que se han conservado hasta nuestros días, atestiguan que la arquitectura, la escultura, la pintura, la imprenta, el grabado y la música, ocuparon un lugar importante en la vida de las reducciones. Para estos aspectos misioneros existe una abundante bibliografía general y específica⁸¹⁵, por lo que hemos creído conveniente realizar un resumen de este ámbito, ya que además, como podrá observarse, nuestros objetos de estudio, las guaraníes, no fueron partícipes de ninguna de estas artes y oficios, sin aparecer en las fuentes mujeres carpinteras, escultoras, músicos o como miembros de los coros que estaban exclusivamente integrados por niños varones.

A la hora de saber cuáles fueron las actividades profesionales que se llevaron a cabo en las misiones, podemos acudir a los inventarios que tras la expulsión de la

⁸¹⁴ PODETTI, J. Ramiro, “La mujer en las ciudades guaraníes según las Cartas Anuas”, Seminario *El perfil de la mujer en la historia argentina*, Universidad del Salvador, Programa de Doctorado en Historia, 2008, p. 18.

⁸¹⁵ FURLONG, Guillermo, *Historia y bibliografía de las primeras imprentas Rioplatenses 1700-1850*, tomo I “La imprenta en las reducciones del Paraguay, 1700-1727”, Guaranía, Buenos Aires, 1953; *Ibidem*, *Historia Social y Cultural del Río de la Plata (1536-1810)*, tomo II “El transplante cultural: arte”, Tipográfica Editorial, Buenos Aires, 1969; ESCOBAR, Ticio, *Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay*, tomo I, Colección de las Américas, Asunción, 1982; MCNASPY, Clement J., *Las ciudades perdidas del Paraguay: Arte y arquitectura de las reducciones jesuíticas, 1607-1767*, Ed. Mensajero, Bilbao, 1988; GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995; MAEDER, Ernesto J.A., “El „Martirilogio Romano“. Hallazgo del primer libro impreso en el Río de la Plata”, en *Idea Viva, Gaceta de Cultura*, n° 9, 2001, pp. 17-46; *Ibidem*, “Libros, Bibliotecas, control de lecturas e imprentas rioplatenses en los siglos XVI al XVIII”, en *Teología*, n° 77, 2001, pp. 5-24; *Ibidem*, “Hallazgo en Bolivia del primer libro impreso en las Misiones Jesuíticas”, en *Emprender en la Región*, año 2, n° 35, Corrientes, [en línea]. 2008, [consulta: 24 de febrero de 2016]. Disponible en:

http://issuu.com/emprender_en_la_region/docs/emprender_n35; CRIADO MAINAR, Jesús, “Contribución de la Compañía de Jesús al campo de la arquitectura y de las artes plásticas”, en BETRÁN, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Ed. Sílex, Madrid, 2010, pp. 251-295.

Compañía se hicieron de cada una de ellas. Como caso específico, traemos el ejemplo del inventario de la doctrina de los Santos Mártires pues, a partir de los numerosos utensilios que aparecen, se pueden saber los oficios: herreros, plateros, sombrereros, torneros y arperos, existiendo también abundante material para usar por parte de retablistas y carpinteros, entre otros⁸¹⁶. Los testimonios de los religiosos también verifican estos datos, por ejemplo, la descripción del P. Sepp sobre el tipo de trabajo y el número de personas que designó para cada uno de ellos en su misión de San Juan:

“Decidí quién debía ser carnicero (todos se disputaban este trabajo y se hacían pasar por campeones en el oficio de matarifes) designé cincuenta carpinteros, veinte tejedores, cuatro constructores, doce armeros, seis escultores, diez pintores, ocho picapedreros, doce ladrilleros, ochenta obreros para la fábrica de ladrillos, dos panaderos, dos cocineros, seis enfermeros, cuatro sacristanes, un zapatero, doce curtidores que preparaban pieles de ciervos y ovejas, dos alfareros, dos torneros, tres toneleros, dos fabricantes de laúdes y arpas, en una palabra, proveí a mi nueva colonia de todos los gremios de artesanos que se necesitan, con tanto esmero que muchas aldeas o ciudades europeas nos podrían envidiar por nuestra organización perfecta”⁸¹⁷.

Las oficinas donde se llevaban a cabo las diferentes actividades, como la fabricación de objetos útiles y ornamento para las iglesias⁸¹⁸, se ubicaban en el segundo patio (el interior) de las viviendas de los padres, para que de esta manera fuera más fácil poder controlar el trabajo que se estaba desarrollando. En estos talleres era también donde se realizaba la selección de niños y hombres que iban a ser instruidos en los diferentes oficios. Cada uno de los trabajos existentes en la misión se encontraba a cargo de un indígena diestro, llamado alcalde, que se encargaba de enseñar y gobernar a los oficiales de su ámbito (alcaldes de carpinteros, alcaldes de herreros, etc.).

Por otra parte, el P. Cardiel también explica que para los caciques, particularmente, el realizar trabajos mecánicos era un orgullo: “tienen a gala el ser carpinteros, escultores, pintores, o ejercitar cualquier otro oficio. Aunque ni por estos oficios, ni por su nobleza, hay alguno, desde el Corregidor hasta el último vasallo, que no tenga obligación de cultivar

⁸¹⁶ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 220.

⁸¹⁷ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 267.

⁸¹⁸ BRAVO, Francisco Javier, *Inventarios de los Bienes hallados en la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por Decreto de Carlos III*, Madrid, 1872.

sus campos y recoger su cosecha”⁸¹⁹, mostrando así el sentido de utilidad para la sociedad que daban estos trabajos. Igualmente, los indígenas más aplicados y que ejercían de forma exitosa su labor, obtenían una mayor recompensa del producto del común⁸²⁰. El mismo jesuita explicaba que a los que más trabajos de este tipo tenían “el Cura les da más y mejor ropa que a los otros en el repartimiento que de él hace a todo el pueblo, por hacer éstos por el bien común más que los „Abá ni””. Estos premios se daban generalmente en las fiestas del santo patrón de la reducción: “a los oficiales del pueblo, herreros, carpinteros, etc., como más beneméritos, llamándolos de uno en uno”⁸²¹.

Además de estos oficios, la escultura, la arquitectura y la pintura ocuparon un lugar primordial en la vida misionera, tanto a nivel artístico como religioso, y de los que en la actualidad todavía quedan algunos vestigios en museos repartidos por numerosas ciudades y pueblos de América Latina. Sin embargo, aunque las fuentes sugieren una capacitación profesional similar en todos los pueblos, no ocurría con todos los oficios ni con la calidad de los mismos, sino que las misiones desarrollaban habilidades diversas⁸²².

Los testimonios que podemos todavía observar muestran, por parte de los maestros jesuitas, una capacidad intelectual, artística y de trabajo intenso, y por parte de los artífices guaraníes, una disposición para el aprendizaje que no deja de llamar la atención si tenemos en cuenta su grado de desarrollo anterior a la llegada de la sociedad occidental. Especialmente han quedado bellas ruinas de esculturas religiosas, que constituyen uno de los pocos testimonios materiales de los pueblos misioneros de los siglos XVII y XVIII, aunque por desgracia, anónimas todas ellas.

⁸¹⁹ CARDIEL, José, *De moribus...*, p. 474.

⁸²⁰ *Ibidem*, *Declaración...*, pp. 284-285.

⁸²¹ CARDIEL, José, Carta y relación de las misiones del Paraguay al P. P. de Calatayud, 20.XII.1747, (Archivo Provincial de Toledo, S.I.), publicada por FURLONG, Guillermo, *José Cardiel, S.J., y su Carta-relación (1747)*, Librería del Plata, Buenos Aires, 1953, p. 171.

⁸²² Aquellos pueblos menos dotados de recursos para la agricultura, como Mártires o Nuestra Señora de Fe, destacaron por el uso de la piedra, la producción de instrumentos musicales, retablos, cuadros pintados, sombreros y platería en el primer caso; el segundo pueblo sobresalió por la elaboración de retablos, imágenes y barcos. BRABO, Francisco Javier, “Inventario de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas de los pueblos de Misiones”, Madrid, 1872, pp. 165-179 y 360-369, [en línea], [consulta: 24 de febrero de 2016]. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/i18n/consulta/registro.cmd?id=586>

Desde el inicio de las misiones aparecen jesuitas que fueron maestros de los indígenas guaraníes para la realización de esculturas, pinturas y creación de templos. Tenemos en primer lugar, en el año 1614 en la misión de San Ignacio Guazú, al P. Roque González de Santa Cruz como carpintero, albañil y arquitecto⁸²³; en 1619, en las misiones de San Ignacio y Loreto en el Guairá, aparecen misioneros que son “labradores, viñateros, [...], y enseñado a los indios y haciéndoles oficiales”⁸²⁴.

Entre los hermanos más destacados se encuentran José Brasanelli (arquitecto, pintor, escultor, músico y cirujano, 1659-1728), Buenaventura Suárez (astrónomo, 1679-1750) y José Grimau (pintor y arquitecto, 1718-). Pero sin duda, uno de los casos más conocidos fue el Hermano Louis Berger (coadjutor temporal, pintor y músico, 1588-1640)⁸²⁵. Según las Cartas Anuas de 1637-39 fue de gran ayuda para la conversión de los guaraníes por sus numerosos conocimientos:

“No se puede negar, que era una especial providencia de Dios que le tocara la provincia del Paraguay. Pues, sabiendo él una multitud de artes e industrias, fue de una incalculable importancia para esta provincia. Prestó sus servicios de pintor, músico, platero y fabricante de instrumentos musicales, primero en la región del Tucumán, después en la misión de indios paraguayos, enseñando a estos indígenas a pintar, tocar los instrumentos y fabricarlos; asimismo introdujo allí las evoluciones artísticas o danzas. Es increíble, como estas habilidades atrajeron a los indios a la religión”⁸²⁶.

Los hermanos coadjutores, salvo algunos que se dedicaron a una sola especialidad, solían desempeñar varias tareas. Con su trabajo no sólo multiplicaron el influjo formativo de los sacerdotes, sino que extendieron la capacitación profesional y sirvieron en tareas nuevas y decisivas como la defensa y el asesoramiento militar⁸²⁷. Las novedades que traían del viejo continente, como libros de diversas artes y oficios (desde arquitectura hasta hidrotecnia), mejoraban la capacidad de los maestros jesuitas, padres y hermanos. Es

⁸²³ BLANCO, José María, *Historia documentada...*, p. 581.

⁸²⁴ Cartas Anuas... 1615-1637, p. 150.

⁸²⁵ GRENÓN, Pedro, *Una vida de artista: H. Luis Berger (S.J.) (1588-1641)*, Ed. A. Biffignandi, Córdoba, 1927.

⁸²⁶ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 27v.

⁸²⁷ CARBONELL DE MASY, Rafael, “Formación profesional en las doctrinas de los pueblos guaraníes fundados por los jesuitas (1609-1767)”, en *Actas Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba (España), 1993, p. 43.

también destacable la cantidad de libros existentes en las bibliotecas de las reducciones, como se observa en los inventarios, donde aparecen diversos tomos sobre matemáticas o medicina⁸²⁸.

Al mismo tiempo, no bastó esta capacitación para la cantidad de población existente en las treinta misiones, por lo que también deben atribuirse los avances a maestros indígenas. Sobre ellos no sólo se habla del influjo que tuvieron, sino de lo que los misioneros aprendieron de sus conocimientos y el uso de los recursos naturales⁸²⁹.

En cuanto a la opinión de los misioneros sobre las expresiones culturales indígenas, los testimonios son claros: aunque los guaraníes poseían “una facilidad extraordinaria para ejercitar trabajos mecánicos e imitar con perfección cualquier modelo que se les ponía delante”, “en ninguna arte se señalase la invención e iniciativa propia. [...] Eran, pues, meros imitadores, [...], y así era preciso dirigirlos continuamente”⁸³⁰.

Realmente, a los guaraníes no les quedaba otra opción más que imitar los modelos impuestos con el fin evangelizador y de adoctrinamiento que contenían y dejando de lado así la posible imaginación para expresar sus experiencias. Sin embargo, a pesar de la estricta vigilancia ejercida por los misioneros, especialmente en las esculturas conservadas, se observa una tendencia hacia lo esquemático, la desproporción y un sobrio sentido de la forma que muestran rasgos propiamente indígenas alejados del barroco europeo traído por la Compañía.

Como bien explica Ticio Escobar, la circunstancia de ser especialmente esculturas, pero también pinturas y retablos, que se hallaban sometidas a un controlado sistema de copias y con una orientación claramente evangelizadora, plantea dificultades a la hora de hablar de un “arte de las misiones”⁸³¹.

⁸²⁸ *Ibidem*, “Formación profesional...”, p. 44; *Ibidem*, *Estrategias de desarrollo...*, pp. 319-331.

⁸²⁹ *Ídem*; *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 220; CARDIEL, José, *Las misiones...*, pp. 128-129.

⁸³⁰ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 65 y 298; JARQUE, Francisco, *Insignes Misioneros...*, pp. 303-307.

⁸³¹ ESCOBAR, Ticio, *El arte de las misiones: los jesuitas*, [en línea]. 2008, [consulta: 23 de febrero de 2016]. Disponible en: http://www.portalguarani.com/106_ticio_escobar/12544_el_arte_de_las_misiones_los_jesuitas_por_ticio_escobar.html; ESCOBAR, Ticio, *El barroco hispano-guaraní*, Ed. Servilibro, Asunción, 2007.

Dentro de los vestigios que poseemos a día de hoy destacan, entre otras figuras, una gran variedad de Cristos, que suelen representar momentos como Jesús en el Huerto, Resucitado, el Ecce-Homo, Crucificados y Yacentes. Muchos de los Crucificados son de grandes dimensiones, presentando en ocasiones los brazos articulados para poder colocarlos en la cruz o de yacente.

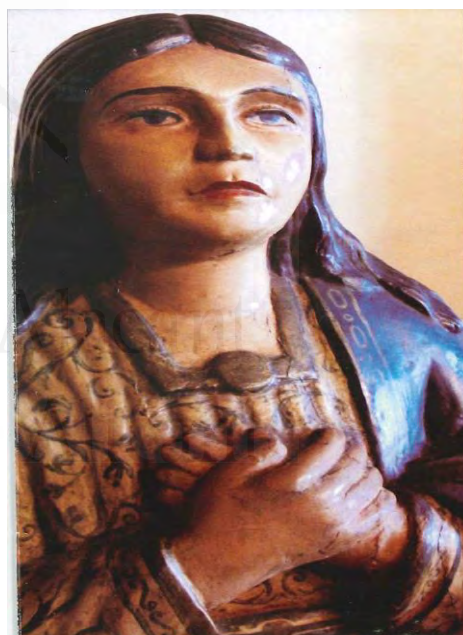
Siguiendo las Recomendaciones del P. Torres, se colocaron en todas las capillas una imagen de san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier, y que en toda primera capilla conforme se fundaba un pueblo, se pusiera una imagen de la Virgen de Loreto⁸³².

Entre las esculturas de la Virgen que actualmente existen, sobresalen la Inmaculada, la Asunción y algunas de Loreto, todas ellas demostración de la advocación mariana de los jesuitas, de excelente calidad y belleza, con clara influencia italiana o española, pero también algunas con rasgos indígenas, como una de las Inmaculadas/Ñandesy que se conserva en el Museo de Arte Sacro de Asunción (Paraguay).

La Compañía de Jesús tuvo entre sus principales objetivos la propagación del culto a la Virgen, sobre todo en el siglo XVII, siempre conforme a los postulados de la Reforma Católica. De hecho, además de manifestarse ardiente valedora del misterio de la Inmaculada Concepción⁸³³, nunca perdió ocasión de proclamarla en sermones, pláticas y escritos “defensora de la fe, madre de todos los predestinados e



Cristo resucitado, Museo diocesano de San Ignacio Guasu (Paraguay). Imagen cedida por Amelia Mazo Correa (agosto



Inmaculada/Ñandesy, talla misionera, Museo de Arte Sacro de Asunción (Paraguay).

⁸³² Primera instrucción del P. Torres. Para el Guayrá, 1609, instrucción nº 2, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 581.

instrumento para alcanzar el cielo”. Sin embargo, la devoción a la Virgen es una tradición consagrada desde los primeros días del Descubrimiento y la Conquista de América, como puede observarse todavía hoy en México, en el Museo Chapultepec, donde se encuentra el estandarte de la “Virgen Conquistadora” que llevó Hernán Cortés⁸³⁴.

Estas vírgenes son llamadas por Josefina Plá como “Vírgenes Peregrinas” o “Vírgenes Misioneras”, y pueden encontrarse también en el ámbito misionero-guaraní. Tradicionalmente se le atribuye a la música ser la mediadora de los primeros encuentros entre guaraníes y misioneros jesuitas; pero cuando se habla del momento inicial, las fuentes sólo mencionan las imágenes como copartícipes de esa difícil misión de persuasión y conquista⁸³⁵.

Dos de los casos más conocidos corresponden a las experiencias vividas por los PP. Roque González y Antonio Ruiz de Montoya. Ambos dejaron claro testimonio de haber usado imágenes de pincel para impresionar a la población indígena y ganarse su voluntad. El P. Roque lo hizo mediante una pintura sobre lienzo realizada por el hermano Bernardo Rodríguez, que llegó a las misiones del Paraguay en 1607 procedente del Perú. Esta pintura se la entregó al Provincial P. Torres, quien a su vez se la dio al P. Roque, llevándola siempre con él hasta su martirio:

“Sentimos, y con dolor muy grande el execrable destrozo que hicieron en una imagen de la Virgen, querida prenda del santo Padre Roque, que fue su compañera en sus peregrinaciones, y colocada en un pueblo, y estando ya fundado la pasaba a otro. Y así (con razón) la llamaba la Conquistadora, atribuyendo a su presencia los sucesos prósperos de sus

⁸³³ ESCANDELL, Vicente R., “Inmaculismo y jesuitas en la Andalucía del siglo XVII”, en SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao (coord.), *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Universidad de Granada, Granada, 2007, pp. 473-498; CRIADO MAINAR, Jesús, “Contribución de la Compañía...”, p. 280.

⁸³⁴ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 260; “María „la Conquistadora“ ante el mundo Americano”, [en línea], [consulta: 22 de febrero de 2016]. Disponible en: http://www.mercaba.org/FICHAS/Relat/mariologia_popular_03.htm; CHAMORRO, Graciela, “María en las culturas y religiones amerindias”, en *Ribla*, n° 46, 2003, pp. 74-81.

⁸³⁵ DARKO SUSTERSIC, Bozidar, “Las imágenes de las misiones jesuítico-guaraníes”, *Revista Espacios*, n° 34, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, p. 50.

empresas, conquista donde fue a pérdida y ganancia, pues feneciendo su pintura, y sus cuerpos, hoy gozan en el Cielo inmortal gloria”⁸³⁶.

El P. Ruiz de Montoya usó una imagen que representaba los Siete Arcángeles que había hecho el hermano Luis Berger y que permitió transformar en éxito dos fracasos anteriores en la fundación de la reducción de los Tayaoba:

“[...] Invoqué el auxilio de los siete arcángeles, príncipes de la milicia celeste, a cuyo valor dediqué la primera población que hiciese. Tenía yo una imagen de pincel, de vara y media de alto, de aquestos príncipes, pusela en su marco, y llevándola en procesión aquellos tres días que dije había andado hasta aquel campo, de donde me echaron, y cautivaron el niño, acompañado de solos treinta indios, para que la victoria de tan infernales bestias se atribuyese solamente a Dios”⁸³⁷.

Aunque estas figuras son las que más nos han llegado, no todas las imágenes realizadas en los talleres correspondían a las grandes esculturas destinadas al ornato de los templos. Según el Dr. Sustersic, experto en arte guaraní-misionero, se pueden diferenciar entre éstas (que pueden llegar a medir un metro y corresponden a las que han sido tradicionalmente estudiadas); las pequeñas tallas de devoción familiar (entre quince y treinta centímetros); y las de santos procesionales (con una altura entre cuarenta centímetros y un metro, utilizadas generalmente para presidir y proteger las labores del campo como las de san Isidro, o encabezar viajes y expediciones militares como las de san Miguel). Las disputas en torno al barroco se habrían dado únicamente en las estatuas litúrgicas, ya que las otras, menos sujetas al control de los maestros de oficio, habrían expresado con mayor espontaneidad la sensibilidad indígena⁸³⁸.

⁸³⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. LVIII “Trata Necù, de matar a los Padres”, pp. 75v-76.

⁸³⁷ *Ibidem*, p. 44.

⁸³⁸ DARKO SUSTERSIC, Bozidar, “El arte guaraní de las misiones jesuíticas y franciscanas en la Colección de Nicolás Darío Latourrette Bo”, en *El Barroco en el Mundo Guaraní*, Colección Latourrette Bo, Centro Cultural de la Embajada del Brasil, Asunción, 2004, p. 60; “Las imágenes domésticas de las misiones jesuíticas”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 183-189; “Las imágenes de las misiones jesuítico-guaraníes”, *Revista Espacios*, n° 34, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, pp. 49-64. BENISZ, Carla Daniela, “Un barroco sin laberinto. Cruce de interpretaciones en torno al barroco-hispano guaraní”, en *Contracorriente*, vol. 12, n° 3, 2015, pp. 346-375.

Con el arte, los misioneros pretendían no sólo promover una imitación de las obras europeas, sino mantener, aunque de forma implícita, el sentido original de esos modelos, esto es, reproducir la sensibilidad y el gusto de las metrópolis que se consideraban paradigmas universales de lo estético. De esta manera, los artesanos guaraníes debían adscribirse al ideal de belleza central y, sin intentar producir arte, transcribir los gestos, las trazas y proporciones del arte copiado. Así, según los misioneros, las mejores obras eran aquellas que más se identificaban con un ideal ajeno para los indígenas⁸³⁹.

A pesar de todo, la creatividad indígena sólo emergió en las obras misioneras como algo infiltrado, traicionando así por otra parte los modelos que le eran ofrecidos, siendo lo esencial que, en condiciones de monopolio estético, los indígenas consiguieron manifestarse⁸⁴⁰. Estas “desviaciones” de los artistas guaraníes acabaron siendo aceptadas por los misioneros. Eran conscientes de la ausencia de tradición figurativa del indígena (cuyas representaciones fueron siempre abstractas), así como su vocación visual escueta, su falta de pericia al esculpir y pintar, y su desinterés en realizar una tarea cuyo alcance no compartía, unas circunstancias que le llevaban a distorsiones de la imagen que, por forzosas, debían ser toleradas⁸⁴¹.

Para analizar la pintura misionera no se dispone, por desgracia, de tantos ejemplos como en los casos de arquitectura o escultura debido a los numerosos avatares de la historia que sufrió como robos, incendios, etc. Sin embargo, es evidente que en los pueblos guaraníes se realizaron obras al óleo, tablas al temple, retablos,



Museo diocesano de Santa Rosa de Lima (Paraguay), pinturas de la Capilla Loreto. Imagen cedida por Amelia Mazo Correa (agosto 2014).

⁸³⁹ ESCOBAR, Ticio, *El arte de las misiones...*

⁸⁴⁰ TREVISAN, Armino, *Os Sete Povos das Missões*, Serie Raizes Gaúchas, vol. 3, Painel-RBS, Porto Alegre, 1985, pp. 15-16, en PALACIOS, Silvio, y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 261-262.

⁸⁴¹ ESCOBAR, Ticio, *El arte de las misiones...*

artesonados, confesionarios y puertas, como se puede observar de los testimonios misioneros: “Hace seis meses que mis pintores hicieron tres retablos: uno de San Francisco Javier, el apóstol de la India, para la aldea que lleva su nombre, el otro para San Rafael y el tercero para el altar mayor de la nueva iglesia de Jesús María José”⁸⁴².

Por otra parte, la imprenta y el grabado surgieron en los pueblos contribuyendo a su prestigio interno y externo, facilitando a su vez la evangelización en moldes avanzados y occidentales:

“La aparición de la imprenta en el Río de la Plata es un hecho singular en la historia de la tipografía después de Gütember. No fue importada; fue una creación original. Nació renació, en medio de las selvas vírgenes, como una Minerva indígena, armada con todas sus piezas, con tipos de su fabricación, manejados por indios salvajes, recién incorporados a la vida civilizada; con nuevos tipos fonéticos de su invención, hablando una lengua desconocida en el Viejo Mundo; un misterio envuelve su principio y su fin...”⁸⁴³.

La primera imprenta en Sudamérica fue la de Lima⁸⁴⁴, que funcionó desde 1584; pero en México existía ya desde 1535, apareciendo el primer libro americano. La de las misiones se estableció entre 1700 y 1705, periodo que coincidió con el descubrimiento del hierro y su fundición en las misiones por el P. Antonio Sepp.

Según parece la inicial imprenta funcionó al comienzo, y luego desde 1713 hasta 1722 en Loreto, aunque generalmente se dice que se instaló primero en Candelaria, seguramente por ser la residencia oficial del P. Superior de los treinta pueblos. Posteriormente funcionó en Santa María la Mayor (en 1715, 1722 y 1724) y en San Javier (1727). A día de hoy sigue el conflicto por saber si fueron varias las imprentas que funcionaron al mismo tiempo, o si fue una sola⁸⁴⁵.

Actualmente existe una amplia lista de libros y opúsculos que fueron editados en las misiones: vidas de santos, tratados de medicina, la obra titulada *Diferencia entre lo*

⁸⁴² SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 279; CARDIEL, José, *Declaración...*, p. 260.

⁸⁴³ MITRE, Bartolomé, *Orígenes de la imprenta argentina*, [en línea]. 2003, [consulta: 23 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/656485.pdf>

⁸⁴⁴ PLÁ, Josefina, *El barroco hispano guaraní*, Asunción, 1975, Tercera parte “Imprenta y grabado en las misiones jesuíticas” [en línea], [consulta: 24 de febrero de 2016]. Disponible en: http://www.portal.guarani.com/519_josefina_pla/6906_el_barroco_hispano_guarani_por_josefina_pla.html

⁸⁴⁵ *Ídem*.

Temporal y Eterno del P. Nieremberg, *Instrucciones para ordenar santamente una vida*, vocabularios y catecismos en guaraní, sermones y varios opúsculos⁸⁴⁶.

Al mismo tiempo, al querer ilustrar algunas de las obras, se dio paso también al desarrollo del grabado, para lo que era necesario el trabajo de indígenas que se encontraban previamente seleccionados y entrenados. Destacan así los grabados de la obra *Diferencia entre lo Temporal y Eterno*, editado en 1705, que incluye 67 viñetas y 43 láminas⁸⁴⁷.

Mediante hojas sueltas, láminas y estampas, se daba difusión y al mismo tiempo se conservaba la doctrina tras la Contrarreforma. La ilustración llegaba a zonas del espíritu adonde no alcanzaba el texto. Esta necesidad de entender, a la par que hacer comprender, aumentaba cuando se trataba de recién convertidos, como los indígenas guaraníes. Los propios jesuitas observaron que “comprendían mejor por la vista que por el oído”. Para completar así su misión, los doctrineros debían tener en cuenta el factor ilustrativo para poder mostrar la fealdad del pecado encarnado por el diablo, la fiereza de los tormentos infernales y la visión beatífica⁸⁴⁸.

Ya entrado el siglo XVIII, vemos que en las misiones comenzó a aumentar la diversidad de habilidades y capacitaciones profesionales entre los indígenas, como lo

⁸⁴⁶ Listado de publicaciones conocidas de la imprenta misionera: *Martirilogio Romano* (Loreto, 1700), *Flos Sanctorum* del P. Pedro de Rivadeneyra (Loreto, 1703), *De la diferencia entre lo temporal y eterno. Crisol de desengaños, con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas y principales misterios divinos* del P. Juan Eusebio Nieremberg y traducido en lengua guaraní por el P. José Serrano (1705, se conservan dos ejemplares, uno en Luján y otro en Buenos Aires), *Instrucción práctica para ordenar santamente la vida* del P. Antonio Garriga (Loreto, 1713, se conserva un único ejemplar en Estados Unidos), *Manuale ad usum Patrum Societatis IESU Qui in Reductionibus Paraquariae versantur* (Loreto, 1721, es el único ritual de sacramentos completo de las reducciones), *Vocabulario de la lengua guaraní* del P. Antonio Ruiz de Montoya (Santa María la Mayor, 1722), *Arte de la lengua guaraní* del P. Ruiz de Montoya (Santa María la Mayor, 1724), *Catecismo que el Concilio Limense mandó se hiciese para los Niños explicado en lengua guaraní* del P. Ruiz de Montoya (se estima que se imprimió en Santa María la Mayor, 1724), *Explicación de el Catecismo en lengua guaraní* por Nicolás Yapuguay con dirección del P. Paulo Restivo (Santa María la Mayor, 1724), *Sermones y ejemplos en lengua guaraní* por Nicolás Yapuguay (San Francisco Javier, 1727), *Carta que el Señor Doctor D. Ioseph de Antequera y Castro Cavallero del Orden de Alcántara Protector Genl de Indios en la Real Audiencia de la Plata y Governador que fue de la Provincia de el Paraguay Escribio al Illmo. Y Rmo. Señor Obispo de el Paraguay Doctor D. Fr. Ioseph Paloz &c.*, (San Javier, 1727), en KRÜGER, René, “La imprenta misionera jesuítico-guaraní y el primer libro rioplatense, *Maritirilogio Romano*, de 1700”, en *Cuadernos de Teología*, vol. XXIX, 2010, pp. 12-14.

⁸⁴⁷ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 287.

⁸⁴⁸ PLÁ, Josefina, *El barroco hispano guaraní...*, Tercera parte.

muestra el informe de las treinta doctrinas emitido por D. Juan Vázquez de Agüero, encargado por Felipe V en 1732, donde se decía:

“[...] en cada pueblo hay músicos diestros para el servicio de las iglesias, pintores, impresores, relojeros, plateros, ensambladores, ebanistas, carpinteros, alarifes, sastres, zapateros, armeros de toda especie de armas de fuego y blancas; que se fabrican municiones (aunque ignoran de la pólvora), y que no hay minas de oro, plata ni piedras preciosas”⁸⁴⁹.

Como se ha apreciado en el epígrafe, en la enumeración de los diversos oficios todos los cargos fueron masculinos. La única contribución que hicieron las mujeres en este ámbito consistía en desmotar e hilar el algodón como se vio en el apartado sobre el trabajo en la misión. De acuerdo con Carbonell de Masy⁸⁵⁰, el tiempo disponible para fomentar nuevas habilidades en las mujeres estaba condicionado, en buena parte, a la mayor dedicación del varón a la agricultura y a la regularidad en el aprovisionamiento de carne. Hacia 1727, cuando la producción ganadera exigió mayor número de hombres guaraníes para el trabajo en las estancias, se hizo necesario mejorar la capacitación de las mujeres para la agricultura y la producción textil de mejor calidad, e incluso, en las “labores pertenecientes al culto divino”⁸⁵¹.

Las casas de recogidas o viudas (*cotyguazú*) fueron los lugares para el aprendizaje de las nuevas labores femeninas, adquiriendo así un carácter nuevo y no sólo debiendo relacionar su creación con el control de las costumbres de las mujeres. Las instructoras eran siempre “otras indias que sepan labrar y hacer las labores” o los indígenas profesionalmente mejor capacitados que aceptaban o rechazaban los productos⁸⁵².

A parte del *cotyguazú*, según el P. Sánchez Labrador “en algunas Reducciones hay en la plaza una casa destinada a escuela de niñas, en que se les enseñan los oficios propios de su sexo, como coser, bordar y otras labores semejantes. Son maestras algunas indias que ya saben y, en tal cual parte, algunas mujeres españolas”⁸⁵³. Esta referencia no ha sido

⁸⁴⁹ PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía de Jesús...*, tomo VII, 1731-1751, Madrid, p. 23.

⁸⁵⁰ CARBONELL DE MASY, Rafael, “Formación profesional...”, pp. 41-49.

⁸⁵¹ Carta del P. Ignacio de Arteaga, Provincial, desde Yapeyú, a 6 de agosto de 1727, en el Archivo del Colegio de S. Estanislao, Salamanca, citado por CARBONELL DE MASY, Rafael, “Formación profesional...”, p. 48.

⁸⁵² *Ídem*.

⁸⁵³ Citado por FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos...*, p. 258.

hallada en las fuentes consultadas, como tampoco noticias sobre mujeres bordadoras, descubriendo, por el contrario, que precisamente fueron los niños monaguillos los que realizan la labor de bordado⁸⁵⁴.

Al igual que en la música, los cantos, el teatro, las danzas, las celebraciones religiosas y, en muchas ocasiones, en el ámbito religioso y espiritual, las mujeres guaraníes estuvieron apartadas por completo de los oficios que los jesuitas establecieron en las misiones, destinados, en exclusiva, para los hombres. Además de no poseer referencia alguna sobre mujeres zapateras, constructoras o ebanistas, entre otros trabajos, tampoco se les permitió desarrollar su imaginación en el espacio de la pintura, la escultura o la arquitectura, apareciendo únicamente los guaraníes en estos aspectos cotidianos de la misión y que tanta repercusión tienen en la historiografía. De esta manera, se refuerza una vez más la intención que tuvieron los misioneros de la Compañía de Jesús en intentar enclaustrar a las mujeres no sólo en las viviendas, sino en otras construcciones destinadas a ellas como las casas de recogidas, dejándoles como única libertad los espacios interiores, esto es, su propia vivienda.

1.3.1. Importancia de la música y prohibición de su práctica a las indígenas

Los jesuitas han sido siempre muy pragmáticos, mostrando una capacidad plástica de adaptación más que notable, lo que les ha permitido infiltrarse por las rendijas de sus propias ideas, normas y constituciones, redactadas con la suficiente flexibilidad, como para afrontar nuevas o diferentes situaciones con una amplia gama de métodos y medios. Una cosa era oponer la doctrina de la Reforma católica a la de la luterana en los territorios y reinos de la vieja Europa, y otra muy distinta el desarrollo de la labor evangélica en tierras de misiones, especialmente en la América colonial. En uno y otro entorno, la Compañía adoptó tácticas distintas, incluso opuestas, en particular por lo que a la música se refiere⁸⁵⁵.

Es evidente que, desde los primeros contactos entre jesuitas y guaraníes, los misioneros se dieron cuenta del amor y la inclinación natural que la población indígena poseía a la hora de escuchar la música e interpretarla, cuando fabricaba instrumentos

⁸⁵⁴ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 306 y 360.

⁸⁵⁵ TORTELLA, Jaime, “La música en la Compañía de Jesús”, en BETRÁN, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Ed. Sílex, Madrid, 2010, p. 152.

musicales y en el momento de realizar las danzas individuales y colectivas, algo que también ha venido a observarse en las parcialidades guaraníes actuales⁸⁵⁶. Por este motivo, y porque es uno de los ámbitos donde mejor se puede ver el contraste entre lo que fue la experiencia originaria indígena y el modo de vivir importado dentro de las manifestaciones artísticas, especialmente en el caso de las mujeres, la música merece un epígrafe aparte.

Debe especificarse que, además de la actividad misional que desarrolló la Compañía de Jesús entre el pueblo guaraní, en las últimas décadas del siglo XVII también crearon las primeras reducciones entre los chiquitos y mojos, y desde varios años antes, habían extendido su programa misionero en Brasil y Perú⁸⁵⁷. Si bien existieron amplias diferencias entre estas sociedades, y una gran distancia geográfica, los conjuntos misioneros establecidos por los jesuitas respondieron a un patrón urbanístico y político común, compartiendo al mismo tiempo muchos aspectos de su música en periodos concretos. Esta cuestión se explica por el importante grado de jerarquía y centralización que la administración jesuítica mantuvo en todos sus dominios de acción, permitiendo así tener bajo control todas las actividades de regiones diferentes⁸⁵⁸. De esta forma se conformó gradualmente lo que el historiador David Block llamó “cultura de la misión”⁸⁵⁹.

⁸⁵⁶ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 289.

⁸⁵⁷ CLARO, Samuel, “La música en las misiones jesuitas de mojos”, en *Revista Musical Chilena*, nº 108, 1969, pp. 7-31; BUDASZ, Rogério, *O Cancionero Ibérico em José de Anchieta: um enfoque musicológico*, São Paulo, [en línea]. 1996, [consulta: 27 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://www.rem.ufpr.br/anchieta/budasz-anchieta.pdf>; RONDÓN, Víctor, “Música jesuita en Chile en los siglos XVII y XVIII: primera aproximación”, en *Revista Musical Chilena*, año LI, nº 188, 1997, pp. 7-39; WAISMAN, Leonardo J., “La contribución indígena a la música misional en Mojos (Bolivia)”, en *Memoria Americana*, nº 12, 2004, pp. 11-38; MEIER, Johannes, “La importancia de la música en las misiones de los jesuitas”, en HERNÁNDEZ, José Jesús y MORENO, Rodrigo, *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: Cambios y permanencias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla, 2005, pp. 69-86; RESTIFFO, Marisa G., “Mo unama Congregantes: música para las devociones indo-jesuíticas de Chiquitos”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 461-469; WAISMAN, Leonardo J., “„El cordero de los cielos viene a ver a los Chiquitos“: Repertorio musical y significación política del Corpus en las misiones jesuíticas”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 471-476; WILDE, Guillermo, “El enigma sonoro de Trinidad: Ensayo de etnomusicología histórica”, en *Revista Resonancias*, nº 23, 2008, pp. 41-66.

⁸⁵⁸ WILDE, Guillermo, “Entre la duplicidad y el mestizaje: prácticas sonoras en las misiones jesuíticas de Sudamérica”, RECASENS BARBERÀ, Albert SPENCER ESPINOSA, Christian (coords.), A tres bandas: mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano: [Museo de Antioquia], 2010, p. 104.

La instrumentalización de los sentidos y de la imaginación permitió una comunicación que sobrepasaba las barreras culturales y lingüísticas. A este método se le llama *applicatio sensuum*, típico de los misioneros de la Compañía de Jesús, que experimentaron la inclinación natural del pueblo guaraní, en concreto, hacia la música, una afición que promovía una devoción especial hacia la iglesia, incluso entre aquellas personas que en un principio parecían reticentes a participar en ella⁸⁶⁰.

El aspecto musical fue tan sumamente importante en las misiones que incluso el P. Sepp, en su misión de Yapeyú, llegó a establecer un verdadero conservatorio de música:

“[...] había fundado en mi pueblo una escuela de música y enseñado con gran empeño durante tres años, [...]. Les enseñaba a tocar el órgano, el arpa (la de dos coros de cuerdas), la tiorba, la guitarra, el violín, la chirimía y la trompeta. Es más, los he familiarizado también con el dulce salterio, y no sólo aprendieron a tocarlo, sino al final también a construirlo, como también otros instrumentos. En varias reducciones existen, hoy día, maestros indios que saben hacer de la vibrante madera de cedro un arpa de David, clavicordios, chirimías, fagotes y flautas; [...]. Sólo el más noble de todos, el fundamento de todos los instrumentos de arco o toda música en general, es decir un buen órgano, nos faltaba aún”⁸⁶¹.

Aunque ni las armonías ni los instrumentos traídos de Europa eran conocidos para estas culturas, y más concretamente para la guaraní, la comunidad indígena mostró un extraordinario talento para aprender melodías barrocas, pero además, fue de gran ayuda para los misioneros el coincidir con ellos en el papel primordial que tenía la música⁸⁶²:

“Es conocido desde los tiempos de los jesuitas el amor de los guaraníes por el arte musical. Los misioneros supieron aprovecharla hábilmente en el trabajo de la catequesis. Por otro

⁸⁵⁹ BLOCK, David, *Mission Culture on the Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln, Universidad de Nebraska Press, 1994; WHITE, Richard, *The Middle Ground: Indians, empires and republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; WILDE, Guillermo, “Territorio y etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII”, en *Fronteiras*, Dourados, MS, vol. 11, nº 19, 2009, pp. 83-106.

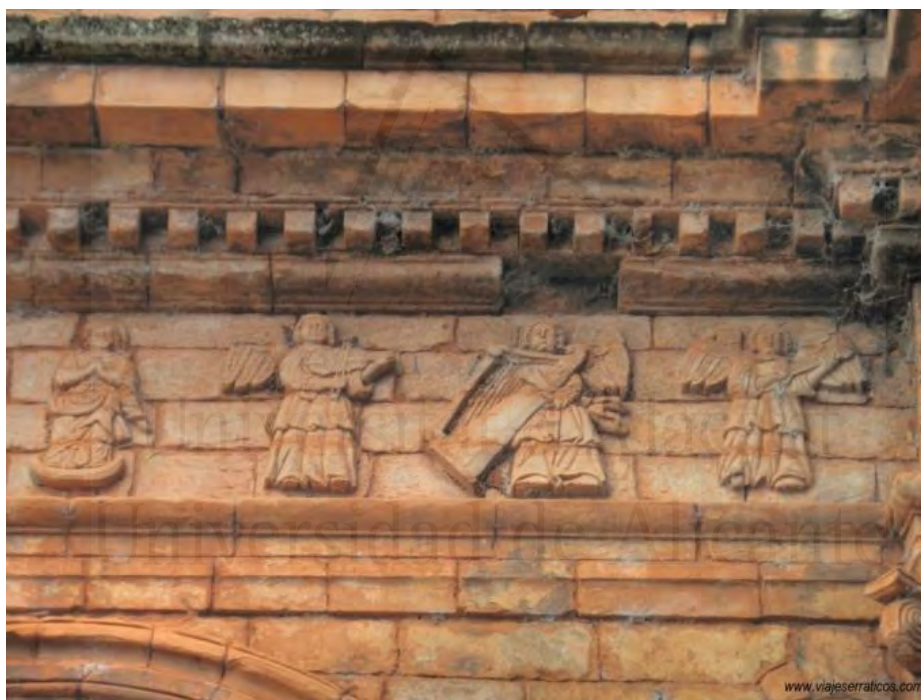
⁸⁶⁰ MEIER, Johannes, “La importancia de la música...”, pp. 73 y 79.

⁸⁶¹ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 137. Años después, según narra el P. Cardiel, en algunas reducciones existieron fabricantes de órganos, habiendo en cada reducción entre uno y dos órganos, en CARDIEL, José, *De moribus...*, pp. 474 y 513.

⁸⁶² ZAJÍCOVÁ, Lenka, “Algunos aspectos...”, pp. 149-150.

lado, es sorprendente la pobreza de instrumentos musicales integrados en la cultura tribal, algunos de ellos simples marcadores de ritmos [...]; Tal vez el gusto, la casi fascinación por la música exótica y por las melodías extrañas deben ser señalados, una vez más en la historia Guaraní, como fuerzas activas en la substitución de ideales de cultura, tal como se dio con el canto llano de los jesuitas...⁸⁶³.

La cultura musical guaraní se modificó con la llegada de los misioneros. En la reducción todo era objeto de práctica ritual, desde ir al campo a trabajar, hasta actos religiosos, procesiones, fiestas cívicas y entrenamientos militares. También la música llegó a la propia decoración de esculturas y pinturas, pero sobre todo a la arquitectura, como puede observarse en las fachadas de algunos templos misioneros, como en el de Trinidad, donde aparecen ángeles tocando flautas, trompas, arpas, etc.



Friso de los ángeles músicos de la Iglesia Mayor de la misión de Trinidad (Paraguay), [en línea], [consulta: 27 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://viajeserraticos.com/friso-de-los-angeles-musicos-iglesia-mayor-de-la-mision-jesuitica-de-trinidad-itapua-paraguay/>.

⁸⁶³ SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentales de la Cultura Guaraní*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 28, Universidad Católica, Asunción, 1998, pp. 179 y 181.

Al mismo tiempo, debemos remarcar que para estudiar a las guaraníes en el ámbito de la música misional existen escasas referencias en las fuentes jesuitas, cuando no desaparecen de los relatos. Sin embargo, en su propia cultura, las guaraníes tenían un papel esencial en los rezos y cantos, así como tocando su instrumento, un rasgo que se mantiene en los grupos guaraníes actuales, donde las mujeres poseen un rol esencial en los rezos del *Opy* (casa ritual) y en otras instancias⁸⁶⁴. Además, como se comentó en el primer capítulo, el grupo guaraní poseía dos instrumentos básicos para hacer música: la *mbaraka*, utilizada exclusivamente por los hombres, y la *takua/takuara/takuapu*, el bastón femenino, usado para marcar el ritmo en el suelo en las ceremonias religiosas y las danzas.

También hoy en día las mujeres tocan el *takuapu*, siendo común a todos los subgrupos guaraníes. En las narraciones míticas, este instrumento aparece con cierta relevancia y siempre usado por las mujeres⁸⁶⁵. Es curioso que en el *Tesoro de la lengua guaraní* del misionero Antonio Ruiz de Montoya únicamente aparezca la referencia al bastón de ritmo masculino, sin existir noticia alguna sobre el femenino. El instrumento utilizado por las mujeres parece ser desconocido para el P. Montoya, dando solamente a la palabra *takua* los significados botánicos (bambú, caña⁸⁶⁶), o aquellos relacionados con la cultura material. Esta ausencia podría ser un indicio de no encontrarse las mujeres dentro del universo musical misionero⁸⁶⁷.

La única referencia en el diccionario del jesuita que se aproxima a la descripción del instrumento femenino es *popu* (“pó”, vara y “pu”, sonido), ruido de corte hueco, o que suena hueco. Siguiendo a la Dra. Deise L. Oliveira, nos preguntamos si el P. Montoya no estaría haciendo referencia al sonido del *takuapu* tocado por las mujeres, pero que no consideraba instrumento musical⁸⁶⁸.

Las etapas de la música misionera que han sido reconocidas, coinciden generalmente con la aparición en escena de jesuitas que llegaron en momentos diferentes⁸⁶⁹. Para nuestro estudio poseemos, entre otras fuentes, los escritos del P. Sepp.

⁸⁶⁴ OLIVEIRA MONTARDO, Deise Luci, *Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani*, Tesis de doctorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2002, p. 197.

⁸⁶⁵ CADOGAN, León, MELIÀ, Bartomeu, GAUTO, Vicente y MEDINA, Alberto, *Ywyrá Ñe'ery...*, p. 117.

⁸⁶⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 356.

⁸⁶⁷ OLIVEIRA MONTARDO, Deise L., *Através do Mbaraka...*, p. 198.

⁸⁶⁸ *Ídem.*

⁸⁶⁹ WILDE, Guillermo, “Entre la duplicidad...”, p. 105.

Según el misionero, los primeros que enseñaron a cantar a los indígenas (recordemos que siempre masculinos) fueron los padres holandeses; después otro español, que promovió la música y “compuso misas, vísperas, ofertorios y letanías”⁸⁷⁰. Existe consenso en pensar que los doctrineros a los que hace referencia son Jean Vaisseau (1583-1623), más conocido como Juan Vaseo y que misionó en la doctrina de Loreto; Luis Berger (1589-1639) en la de Itapúa; y el español Silverio Pastor, a quien se le suele destacar por ser probablemente el responsable de introducir los villancicos en las misiones⁸⁷¹.

Además de estos músicos doctrineros, los avances en la práctica musical desde los primeros momentos de la evangelización entre el pueblo guaraní, deben ser puestos en relación a los primeros músicos viajeros de la Compañía que llegaron a territorio americano. Son los casos de Pedro Comental o Pietro Comentale (1595-1665) en la misión de San Ignacio, Anton (o Joseph) Sepp von Reineg (1655-1733)⁸⁷² en la misión de Yapeyú, Domenico Zipoli (1688-1726)⁸⁷³ con quien llegó la moda italiana al Paraguay, y Florian Paucke (1719-1780) entre los indígenas del Chaco⁸⁷⁴. Igualmente, cabe destacar también a los jesuitas e indígenas músicos anónimos que contaron con conocimientos musicales básicos para poder cubrir las necesidades de los pueblos.

Aunque muchas misiones se caracterizaron por ser importantes centros de actividad musical, lo normal fue que todas compartiesen conocimientos comunes, permitiendo la circulación de un mismo repertorio y pedagogías musicales uniformes que se mantuvo gracias a la circulación de indígenas que cantaban y tocaban instrumentos entre las diferentes reducciones con motivo de celebraciones importantes. En este sentido, M^a Cristina Bohn Martins infiere que pudo existir la posibilidad de que hubiera una competitividad de magnificencia en los espectáculos entre los diferentes pueblos⁸⁷⁵: “Y para las fiestas de los Patronos y titulares de los pueblos se combidan los nuestros unos a

⁸⁷⁰ SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 203.

⁸⁷¹ ILLARI, Bernardo, “Villancicos, guaraníes y chiquitos: hispanidad, control y resistencia”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 447-459.

⁸⁷² HIRT PREISS, Jorge, *A música...*, pp. 29-52.

⁸⁷³ TORTELLA, Jaime, “La música...”, pp. 171-172; HIRT PREISS, Jorge, *A música...*, pp. 52-53.

⁸⁷⁴ LEONHARDT, Carlos, “La música y el teatro en el tiempo de los antiguos jesuitas de la Provincia de la Compañía de Jesús del Paraguay”, en *Estudios*, año décimo tercero, tomo XXVI, Buenos Aires, enero-junio 1924, pp. 128-214.

⁸⁷⁵ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *A festa guaraní nas reduções: perdas, permanências e recriação*, Tesis doctoral, PPGH-PUC-RS, Porto Alegre, 1999, p. 226.

otros de los pueblos y reducciones mas vecinas llevando consigo sus músicas e danzas [...]”⁸⁷⁶, pudiéndose así observar a través de este testimonio la importancia que también poseían los convites entre los propios indígenas, manteniéndose por tanto dicha tradición ancestral durante el periodo misionero⁸⁷⁷.

Esta idea puede además apoyarse en una de las órdenes dadas por el Provincial P. Tomás Donvidas en 1689: “15. No se conviden para las fiestas los acólitos ni los músicos de otras Doctrinas, sino solas dos o tres voces buenas, si la Doctrina en que se celebra la fiesta carece de ellas”⁸⁷⁸. Es decir, que para esta fecha había gran cantidad de músicos al ser un oficio muy concurrido, como explicaba el P. Cardiel: “Hay orden de los Superiores de que no pasen de cuarenta, para que no hagan falta al gobierno económico del pueblo”⁸⁷⁹.

Efectivamente, si los cantores estaban exentos de los trabajos comunitarios, siendo pagados por su oficio del común para que no les faltase de nada, muchos indígenas podrían haber querido ser músicos para así no trabajar las sementeras. De ahí que, más que normalizar esta práctica, existía una preocupación porque los guaraníes prefiriesen la formación en oficios artísticos, perdiendo mano de obra⁸⁸⁰.

Al respecto del interés de los indígenas por la música decía el P. Charlevoix:

“Los jesuitas, navegando por los ríos, echaron de ver que cuando, para explayarse santamente, entonaban cánticos espirituales, acudían a oírlos tropas de indios y parecían tener en ello especial gusto. Aprovecháronse de ello para explicarles lo que cantaban; y como si tal melodía hubiera cambiado sus corazones, haciéndoles susceptibles de los afectos que les querían inspirar, no tenían dificultad en persuadirlos a que los siguiesen; los hallaban dóciles, y poco a poco hacían entrar en sus ánimos los grandes sentimientos de la Religión. Por lo que he dicho de la afición natural que tienen estos indios a la música, ha podido entenderse que no habían de desperdiciar los Misioneros este medio de atraer al Cristianismo a los infieles [...]. Para esto se puso en música toda la Doctrina cristiana [...].

⁸⁷⁶ M.C.A., tomo III “Jesuitas e bandeirantes no Tape (1615-1641), Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, 1969, p. 35.

⁸⁷⁷ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *A festa guaraní...*, p. 176.

⁸⁷⁸ Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas..., p. 594.

⁸⁷⁹ FURLONG, Guillermo, *José Cardiel...*, p. 164.

⁸⁸⁰ RIBEIRO PEREIRA, Daniela y KERN, Arno A., ““Si soy misionero...””, p. 82.

Por otra parte, como una afición tan vehemente muestra... gran aptitud natural, se resolvió establecer en cada pueblo una escuela de canto llano y música (instrumental)⁸⁸¹.

Casi con las mismas palabras describe Chateaubriand en su *Génie du Christianisme* los métodos que los jesuitas empleaban para convertir a los indios paganos⁸⁸². Y el historiador Fülöp-Miller habla del *Musik-Staat* (estado basado en la música) de los misioneros de la Compañía en América Latina⁸⁸³.

Es en la fecha temprana de 1558 cuando el primer gran misionero jesuita en India, Francisco Javier (1506-1552), no tuvo ningún inconveniente en “cantar” sus lecciones doctrinales, ya que, de esa forma, los niños se acercaban más a él y asimilaban mejor el mensaje cristiano. En este sentido, resulta significativo el epígrafe que antecede a ciertas reflexiones del secretario de Ignacio de Loyola, Juan de Polanco (1517-1576), escritas en 1558: “Sobre si se debe permitir el canto en la India y en otros lugares remotísimos, aunque no se haya concedido a la Compañía en Europa, si pareciera que aquellos países se ayudan de él para el culto de Dios y para provecho espiritual, como se ha observado en Goa y en Etiopía⁸⁸⁴. Toda una lección de pragmatismo jesuítico que resume, en tan solo un enunciado, la infinita ductilidad de la Compañía⁸⁸⁵.

Igualmente, en la primera instrucción del P. Provincial Diego Torres (1609) se hacía referencia explícita a la música como medio de evangelización: “10. Cuanto más presto se pudiere hacer, con suavidad y gusto de los indios, se recojan cada mañana sus hijos a aprender la Doctrina: y de ellos se escojan algunos para que deprendan a cantar y leer”. Más adelante añadía “11. [...]. Y den orden como en sus casas repitan y confieran unos con otros la Doctrina, y la enseñen, especialmente los niños de la escuela: y que canten por las calles los cantarcicos santos que les enseñaren: [...]”⁸⁸⁶.

Conforme pasaban los años se veía el logro de la utilización de la música para la evangelización y se mantenía su uso, como lo narraba en su sexta carta anua el P. Diego de Torres, según noticias del misionero Francisco del Valle:

⁸⁸¹ CHARLEVOIX, Pedro Francisco S.J., *Historia del Paraguay...*, tomo 1, p. 60.

⁸⁸² CHATEAUBRIAND, François-René, *El Genio del cristianismo*, Ed. Porrúa, México, 1990.

⁸⁸³ FÜLÖP-MILLER, René, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, Berlin, 1929.

⁸⁸⁴ O'NEILL, Charles E. y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a, *Diccionario Histórico...*, p. 2.782.

⁸⁸⁵ TORTELLA, Jaime, “La música...”, p. 163.

⁸⁸⁶ Primera instrucción del P. Torres, 1609, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 582-583; *M.C.A.*, tomo I “Jesuítas e bandeirantes no Guairá...”, p. 145.

“[...] para que arraigue en ellos más la religión cristiana; acostumbrándolos a asistir cada día a la santa Misa, durante la cual, después de la consagración, entonan sus cánticos catequísticos y rezan las oraciones de la doctrina, lo cual hacen también por la tarde después de comer; al anoecer, al toque de campana se juntan en seis grupos, y cantan los mismos como en la iglesia, la doctrina”⁸⁸⁷.

En lo que se refiere al talento de los guaraníes para la música, existen contradicciones y opiniones diversas de los propios misioneros. Aunque las fuentes siempre hacen referencia a su habilidad para tocar instrumentos, se juzga su “cortedad” y poca imaginación para componer:

“Hay que tener en cuenta a ese respecto que nuestros indios son en verdad poco hábiles para todo lo que es invisible o no salta a la vista, es decir, para lo espiritual y abstracto, pero que están muy capacitados para todas las artes mecánicas: imitan como los monos todo lo que ven, incluso si hace falta paciencia, longanimidad y un ánimo infatigable”⁸⁸⁸.

Años después, el P. Cardiel, en dos de sus obras, se expresaba de forma parecida sobre la incapacidad indígena para poder crear música:

“[...] pero no se halla hasta ahora maestro que sepa componer. [...] todo lo canta y toca liso y llano como está en el papel: no alcanza más su entendimiento. [...]. No obstante, con el continuo ejercicio desde niños, en que tienen mucha más paciencia que nosotros y entre tanta multitud de muchachos como se escogen. Se encuentran muy buenos tipes, que después quedan tenores”⁸⁸⁹.

“No obstante su destreza, [...], jamás se ha hallado algún maestro ó discípulo que sepa componer ni un renglón, como ni tampoco se ha encontrado indio alguno que sepa hacer una copla aun en su idioma, [...]. Tanta es su cortedad de entendimiento. Quien los ve tañer y cantar con tanta destreza y por otra parte no conoce su genio, los juzga por unos hombres capaces y despiertos. [...]. Ni los que tocan arpas, violines, etc., añaden ó mudan alguna diferencia ó trinado, hermosata ó cosa equivalente que dé gracia á su tocata, masque lo que tienen en el papel”⁸⁹⁰.

⁸⁸⁷ Cartas Anuas...1609-1614, p. 467.

⁸⁸⁸ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 270.

⁸⁸⁹ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 118.

⁸⁹⁰ *Ibidem*, *Declaración...*, p. 281.

Mantenemos junto a Guillermo Wilde que estas afirmaciones deben ser tomadas con precaución, puesto que están bajo la influencia de juicios eurocéntricos comunes de la época. A pesar de esto, las fuentes misioneras parecen convincentes en su afirmación de que la población indígena guaraní fue altamente receptiva a las sonoridades nuevas, incorporando incluso rápidamente instrumentos llegados de Europa.

Al mismo tiempo, también es complicado conocer, únicamente a través de las fuentes oficiales jesuitas, el modo en que los indígenas tocaban la música importada. Por ejemplo, el P. Cardiel nos narra cómo eran elegidos los niños del coro y los instrumentos que utilizaban, pero no pueden sacarse conclusiones acerca de la “calidad” del sonido misional, resultando indicativo de que en las reducciones se producían un sonido singular, claramente diferenciado al que estaban acostumbrados los misioneros del Viejo Continente⁸⁹¹.

Precisamente la característica que identificaba la música misionera venía dada por los instrumentos que, aunque muchos fueron incorporados *ex novo*, otros se mantuvieron sin que fueran eliminados. Según los instrumentos musicales que aparecen en los inventarios para el momento de la expulsión de la Compañía⁸⁹², existieron rabeles (violines) y violas *da gamba*, mezclados con aquellos conformados por viento como cornetas, chirimías y flautas, etc.⁸⁹³. Entre los nuevos instrumentos traídos por los misioneros también se encontraba el arpa, que de hecho sigue siendo a día de hoy, junto al idioma guaraní, uno de los rasgos culturales que definen Paraguay.

Respecto a quiénes iba destinada la enseñanza de la música y dónde se realizaba, nos dice el P. Cardiel:

“Hay escuelas donde los niños aprenden a leer, escribir, cantar y tocar instrumentos, y danzar para celebridad de las fiestas. A las escuelas van los hijos de los caciques, de los

⁸⁹¹ WILDE, Guillermo, “Entre la duplicidad...”, p. 107.

⁸⁹² CURT LANGE, Francisco, “El extrañamiento de la Compañía de Jesús del Río de la Plata (1767). Los bienes musicales y la constancia de su existencia a través de los Inventarios practicados”, Primera parte, en *Revista Musical Chilena*, año XI, nº 165, 1986, pp. 4-14; “El extrañamiento de la Compañía de Jesús del Río de la Plata (1767). Los bienes musicales y la constancia de su existencia a través de los Inventarios practicados”, Segunda parte, en *Revista Musical Chilena*, año XLV, nº 176, 1991, pp. 57-98.

⁸⁹³ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 269; CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 118; CARDIEL, José, *Declaración...*, p. 281; JARQUE, Francisco, *Insignes Misioneros...*, Parte III, cap. XVI, nº 2; TORTELLA, Jaime, “La música...”, pp. 167-168.

cabildantes, músicos, sacristanes, mayordomos y oficiales de artes, que todos son estimados como nobles. También se admiten los hijos de otros si lo quieren y piden.

[...]. Las escuelas están cerca de los aposentos de los Padres, en el primer patio, no porque ellos sean los maestros, [...], sino para vigilarlas más de cerca. [...].

De la escuela se eligen para cantores los de voz más clara, y para instrumentos de viento los más robustos. Enseña música un maestro de capilla, como en las catedrales de España; pero hasta ahora no se ha encontrado uno capaz de componer. [...]. Sin embargo, con ejercicio incansable, muchos salen excelentes en instrumentos de cuerda y viento. Ni faltan en aquella gran muchedumbre muy buenos tiples y tenores⁸⁹⁴.

A través de este testimonio y otros, podemos apreciar que los niños, varones, fueron los elegidos para tocar instrumentos y cantar, sin ninguna referencia a las niñas, esto es, no existió una escuela destinada a ellas para que aprendieran al igual que los niños. De las pocas alusiones que tenemos acerca de niñas cantando es en los momentos en que reciben a los misioneros, especialmente en la primera época del contacto, pero siempre subrayando el autor de la Carta Anua que son acogidos a través de prácticas y manifestaciones “a su usanza” o “según sus costumbres”: “Todavía no habíamos llegado al pueblo, cuando todos en solemne procesión salieron al encuentro de la imagen, saludándola, los niños y las niñas cantando, los demás a son de música, tocando flautas y timbales a su usanza⁸⁹⁵”.

Como bien escribió el P. Melià, la religión de los grupos guaraníes actuales tiene en su estructura y función la perpetuación de las creencias de sus ancestros y puede ser definida como “inspiración, sacramentada en el canto y en la danza, dirigida por los „profetas“ en busca de la tierra sin mal⁸⁹⁶”, por lo que no parece descabellado pensar que la música traída e instalada por los padres misioneros entrara en la lógica ritualística del grupo, al entender que la música transmitía la „palabra“ de sus divinidades (de Dios en el contexto misionero).

De esta manera, a pesar de que aparentemente estaban privados de realizar sus propios rituales (hombres y mujeres, pero especialmente éstas últimas), fue precisamente mediante las celebraciones importadas de Europa que la población indígena pudo dar continuidad a “su antiguo modo de ser”. Así, aunque no aparezca en las fuentes misioneras que el grupo guaraní encontró en la música misionera una forma de mantener sus antiguas

⁸⁹⁴ CARDIEL, José, *De moribus...*, p. 512-513.

⁸⁹⁵ Cartas Anuas...1609-1614, p. 353.

⁸⁹⁶ MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, p. 162.

tradiciones, es una evidencia que no puede ser descartada al observar, en concreto, que los jesuitas aunque modificaron la realidad, alterando los papeles y haciendo a los hombres protagonistas en este ámbito y dejando fuera a las guaraníes, permitieron que los indígenas, varones, pudieran mantener y continuar con sus experiencias musicales, algo que no ocurrió con las mujeres a las que se les negó cualquier tipo de participación.

En relación a esto último, debemos destacar uno de los textos del P. Sepp donde se especifica que las muchachas, en sus trabajos del campo, tenían una chica que tocaba el tambor⁸⁹⁷. Podemos pensar que, por analogía, el misionero identificó el sonido de percusión del tambor con el que realizaban las mujeres a través de la *takuara* para marcar el ritmo en las danzas y cantos rituales propiamente guaraníes. No sería tanto desde un sentido de orquesta, algo que sería inconcebible, sino más bien una continuidad de las prácticas rituales tradicionales femeninas que pudieron mantenerse en la misión.

En la misma obra, aunque teniendo en cuenta que es la única referencia que existe en las fuentes misioneras consultadas, el P. Sepp cita un coro mixto en los cantos de la iglesia y por tanto, la participación femenina. Sin embargo, no aparece en los testimonios de los religiosos que las niñas poseyeran, como los niños, una escuela de canto. El texto del doctrinero dice así: “Lo poco que supieron se lo cantaron tan a menudo a los indios con el mayor esfuerzo y trabajo, hasta que les entró en las duras cabezas, y eso tan firmemente, que hasta el día de hoy los hombres y mujeres cantan *per traditionem* esta melodía en coro mixto los domingos en la iglesia”⁸⁹⁸.

Lo que se observa es que la música, en los primeros momentos de las reducciones, era *per traditionem*, esto es, memorizada y luego cantada, sin necesidad de escuelas. De esta manera, todas las personas que acudían a misa aprendieron las canciones y las cantaban por repetición, generándose así un coro tanto de voces masculinas como femeninas. Con el paso del tiempo, con la instalación de las escuelas de canto y música, las mujeres, de forma oficial, dejaron de participar en la música.

En definitiva, lo que caracteriza el uso que los jesuitas hicieron (y hacen) de la música es la plasticidad y el pragmatismo, aprovechando cualquier resquicio doctrinal, propio o ajeno. Enunciados como el que el papa Paulo III incluyó en la bula fundacional de la Compañía (1540), en el que se dejaba a los ordenados que hicieran su apostolado “como les parecerá más oportuno según las circunstancias de personas, lugares y tiempos”, o

⁸⁹⁷ SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 222.

⁸⁹⁸ *Ibidem*, p. 202.

como el contenido en la *Breve instrucción para los que de la Compañía son enviados*, del propio Ignacio: “Respecto a los instrumentos de que se debe hacer uso... no pudiendo usar todas las armas, tomar aquellas que se piensa serán probablemente más eficaces, o las que uno maneja mejor...”, abrieron la puerta a distintas interpretaciones, apertura que, en nuestro caso, los misioneros nunca dejaron de aprovechar para alcanzar los fines marcados por la orden⁸⁹⁹. En este sentido, son esclarecedoras las palabras del misionero Schmid dirigidas al P. Schumacher el 10 de octubre de 1744: “Si soy misionero es porque canto, bailo y toco música”⁹⁰⁰.

Como viene analizándose por diversos autores, los límites de la música en la misión se encontraban entre el barullo, el espacio externo propio de los hombres, y el silencio, el ámbito interno, identificado con las mujeres. Hay que tener en cuenta que las risas, los murmullos y la música, entre otros sonidos, estaban prohibidos en las iglesias entre los siglos XIII y XVII, por lo que dentro del contexto reduccional, era natural que los cantos de las mujeres indígenas hubieran sido omitidos y posiblemente no fueron considerados como música, sino más bien como ruido⁹⁰¹.

A través de la documentación misionera, podemos decir que la participación de las mujeres guaraníes en el ámbito musical misionero se encontraba restringida o, mejor dicho, prohibida. La idea de la inexistencia de enseñanza musical a las pequeñas y, por tanto, el hecho de no ser las mujeres partícipes de los coros y la música, se refuerza al saber que aquellos que estudiaban, cantaban y tocaban instrumentos, en un futuro, serían los alcaldes de la misión: “Estos de las escuelas son los que, cuando adultos, gobiernan el pueblo. La mayor honra que se le puede hacer al hijo del Corregidor ó del mayor Cacique es hacerle

⁸⁹⁹ TORTELLA, Jaime, “La música...”, p. 153.

⁹⁰⁰ HOFFMANN, Werner, *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1979, p. 170.

⁹⁰¹ *Ídem*; DECKMANN FLECK, Eliane C., “Corpos piedosos em barrocas igrejas. Um estudo das representações do espaço reduccional do Paraguai no século XVIII”, en *III Congreso Internacional del Barroco americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001, p. 997; OLIVEIRA MONTARDO, Deise L., “A mulher e a música guarani”, en *Fazendo Gênero*, nº 8 Corpo, Violência e Poder, Florianópolis, 2008, p. 3. ATTALI, Jacques, *Noise: The political economy of music*, Translation Brian Massumi, Theory and History of Literature vol. 16, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985 [1977], pp. 19-22.

tiple. Estos son los doctos del pueblo y la oficina de donde salen todos los oficios de Alcaldes, Escribanos, Sobrestantes, etc.”⁹⁰².

En este sentido, las fuentes mencionan varios músicos indígenas con nombres y apellidos como Ignacio Paica, Gabriel Quirí, Ignacio Azurica y Nicolás Ñeenguirú junto a otros, y que aparte de tocar instrumentos, ejercían cargos de gobierno en los cabildos de cada una de sus misiones⁹⁰³. Si tenemos en cuenta que durante el periodo misionero ninguna mujer fue cacica de su familia, ni existen casos de indígenas ejerciendo funciones en el cabildo, no es de extrañar que las mujeres en general, y las niñas en particular, fueran apartadas de la enseñanza musical si únicamente aquellos hombres que en un futuro formarían parte del gobierno de la misión estaban destinados, desde su infancia, a cantar, tocar instrumentos y bailar, además de ser los únicos que aprenderían a leer y escribir en castellano y en latín.

1.4. La enfermedad y la salud en las misiones

1.4.1. Competencia de roles: sanadoras y hechiceras frente a misioneros

El equilibrio de vida que mantenía el grupo guaraní fue roto con la llegada primero de los conquistadores, después con los encomenderos y finalmente por el impacto misionero ante la nueva vida en la misión y las tensiones a las que tuvieron que hacer frente. La relación con los españoles, en general, significó directamente el entrar en contacto con una cultura diferente, pero también con enfermedades nuevas y por supuesto, supuso la pérdida paulatina de su sistema de valores.

Debido al trabajo en las encomiendas, la población indígena empeoró su alimentación, tuvo que aumentar su actividad física y hacer frente a unas enfermedades para las que sus cuerpos no estaban preparados, además del claro efecto psicológico que la nueva situación les supuso: la tristeza y la pena que sintieron al verse separados de sus familias y su comunidad para trabajar en la encomienda. Es en estos momentos cuando comienza a decaer su salud que, aunque mejoró durante su vida en las misiones con los jesuitas, se encontraba ya totalmente alejada de sus valores culturales.

A estas situaciones que dieron paso a una merma de la población indígena con el paso de los años, habría que añadir finalmente los ataques destructivos y secuestros de miles de guaraníes por parte de los esclavistas de São Paulo, ya durante el periodo

⁹⁰² CARDIEL, José, *Declaración...*, pp. 276 y 281.

⁹⁰³ WILDE, Guillermo, “Entre la duplicidad...”, p. 105.

reduccional. Y finalmente, las consecuencias del Tratado de Madrid de 1750 que desembocó en la Guerra Guaranítica.

Todos estos factores fundamentales ayudaron a minar la salud de los indígenas de los pueblos, originando unos índices de morbilidad y mortalidad que, en ocasiones, presentaban los grupos indígenas en general y los pueblos misioneros guaraníes en particular⁹⁰⁴.

A través de las fuentes históricas se puede observar, en líneas generales, que la salud de la población precolombina había sido buena, siendo unos grupos robustos y sanos; de hecho, es bastante difícil encontrar información sobre sus enfermedades hasta el momento del contacto. Asimismo, debe tenerse en cuenta que no todas las dolencias que sufrieron provenían de Europa, ya que dependiendo del terreno o área donde vivieran, hacía que se tuvieran unas enfermedades u otras, existiendo diferencias entre las patologías que presentaban, por ejemplo, los charrúas y guaycurúes respecto de otros indígenas más sedentarios como los guaraníes.

Como es conocido, la catástrofe demográfica indígena tras la llegada de los españoles a América tuvo tres causas fundamentales: el choque cultural (el cambio en la alimentación), las epidemias por enfermedades importadas y los excesos cometidos por los conquistadores y colonos españoles que no cumplieron las Leyes de Indias.

Actualmente, se sabe que existieron tres patologías principales en el momento anterior a la conquista: el paludismo, la anquilostomiasis “americana” y la tripanosomiasis “americana” o enfermedad de Chagas. Otras menores habrían sido la leishmaniasis americana, la fiebre amarilla selvática y la frambesia tropical o pian, por lo que esa idea de los primeros cronistas sobre los pueblos guaraníes de ser siempre personas “sanas y robustas” debe ser relativa⁹⁰⁵. Con la llegada de los europeos, aparecieron molestias y calamidades propias del “hombre blanco”, haciendo que la enfermedad cundiera de forma alarmante y epidémica entre los grupos indígenas, muriendo gran cantidad de ellos por falta de defensas, de inmunidad ya adquirida o natural.

Según Furlong: “(...) con anterioridad a la labor misionera entre los guaraníes, y antes de la venida de los españoles, estos indios eran sanísimos, y como se expresaba un misionero al referirse a ellos, sólo conocían una enfermedad: la vejez”⁹⁰⁶, un fenómeno

⁹⁰⁴ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 304-305.

⁹⁰⁵ *Ibidem*, p. 307.

⁹⁰⁶ FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos...*, p. 604.

biológico derivado del tipo de alimentación que llevaban antes del periodo misionero. De forma continua nos encontramos en las fuentes referencias sobre la edad avanzada que tenían, así como un número bastante amplio de ancianos y ancianas que se encontraban viviendo en los pueblos misioneros.

A lo largo del siglo XVII, las grandes muertes se dieron con motivo de la viruela, el sarampión, las disenterías, los catarrros y las úlceras. En el caso concreto de las misiones, con la instalación por parte de los jesuitas del sistema reduccional, estas epidemias⁹⁰⁷ se propagaron rápidamente. La población guaraní prehispánica se conformaba de grupos de entre cincuenta y setenta familias y, cuando llegaba una epidemia, había posibilidad de huir a otro lugar. Sin embargo, con las misiones se aumentó el número poblacional de los pueblos, poseyendo algunas de las aldeas más de 4.000 personas, lo que conllevaba la muerte casi segura para todos los pobladores con la aparición de enfermedades endémicas:

“La concentración de varios millares de indios en una sola aldea revoluciona de tal manera la economía tradicional [...]. Al debilitar a los indios, esta hambre favorece la propagación de enfermedades importadas, contra las cuales su organismo no tiene defensa. Más o menos violentas, más o menos fulminantes, siempre, al decir de los propios jesuitas, las epidemias causan estragos entre las nacientes cristiandades; y la concentración de los catecúmenos no hace sino favorecer la hecatombe”⁹⁰⁸.

Los propios misioneros eran conscientes de este escenario: “no se podía esperar otra cosa por el clima malsano de aquella región, donde las epidemias son endémicas. Claro, que debían ser mayores sus estragos, estando ellos más apretados en las reducciones, que antes, cuando estaban más esparcidos por las selvas”⁹⁰⁹. Estas situaciones endémicas, junto a las plagas de ratas, los largos periodos de hambruna y las calamidades

⁹⁰⁷ Las epidemias fueron definidas en este contexto como “peste” o “enfermedad”, indistintamente, por los misioneros, en GATTI, Carlos, *Enciclopedia guaraní-castellano de ciencias naturales y conocimientos paraguayos*, Arte Nuevo Editores, Asunción, 1985, citado por DECKMANN FLECK, Eliane C., “Sobre feitiços e ritos: enfermidade e cura nas reduções jesuítico-guaranis, século XVII”, en *Topoi*, vol. 6, nº 10, 2005, p. 76.

⁹⁰⁸ HAUBERT, Maxime, “Indios y jesuitas en el Paraguay”, en *Suplemento Antropológico*, vol. XXII, nº 1, Universidad Católica, Asunción, 1987, p. 254; COIMBRA Jr., Carlos E. A., “Ecología humana e epidemiologia na Amazônia: uma abordagem bioantropológica”, en NEVES, Walter A. (org.), *Origens, Adaptação e Diversidade Biológica do homem nativo da Amazônia*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi-Coleção Emílio Snethlage, 1991, pp. 179-192.

⁹⁰⁹ Cartas Anuas...1615-1637, p. 597.

climáticas, conllevaban un problema principal para la evangelización ya que, en muchas ocasiones, las comunidades huían de la misión volviéndose a los montes y buscando la protección de sus líderes espirituales⁹¹⁰:

“Fue lastimosísimo el estrago y más para llorar el que hizo por este camino la astutísima serpiente en sus almas. Era gente novel y su rudeza aun no el había dejado advertir el amparo que tenían en las necesidades del cuerpo y del alma con la Compañía de los Padres ni habían hecho presa en su corazón los beneficios que habían recibido de sus manos. Aun no había sido la experiencia larga e hizoles irreparables daños porque acosados de la peste en el pueblo se derramaban y esparcían huyendo de ella por arcabuzos y montes mas seguiales porfiadamente y davales cruel alcance postrándoles a los miserables donde no podían los PP. acudirles con los remedios saludables al cuerpo y al alma. (...). (P. 162). No hay hijo para padre, ni cuida de la mujer el marido y se dejan los unos a los otros perecer sin acudirse con un jarro de agua [...]”⁹¹¹.

“[...] otra india cuando el año pasado estaba en la reducción de Itapúa que enfermado un hijo suyo le llevó a estos hechiceros de Yaguapoha (que deben de ser famosos) y en llegando o poco después no solo su hijo pero ella murió también para que recibiese presto la paga de la devoción y confianza que tuvo con el demonio”⁹¹².

Debe añadirse a estos males los de tipo gastrointestinal con motivo del cambio de dieta introducido por los misioneros con el consumo de carne bovina, hasta entonces fuera de la alimentación indígena. En este sentido, el P. Sepp confirmaba:

“No quiero hablar aquí de su famosa voracidad, de la cual resulta que, no sabiendo moderarse, sobrecargan su barriga constantemente de carne, convirtiéndola ya durante su vida en comida para gusanos. Por eso casi todos nuestros indios mueren de estos gusanos que les perforan las tripas y causan una crónica diarrea, vómitos y asco a la comida, debilidad y deficiencia del estómago con la consiguiente consunción que lleva finalmente a la muerte”⁹¹³.

Como hemos tenido ocasión de ver en el primer capítulo, el grupo guaraní, antes de la llegada de la Compañía de Jesús, tenían médicos y ciertos remedios que eran extraídos

⁹¹⁰ HAUBERT, Maxime, “Indios y Jesuitas...”, p. 254.

⁹¹¹ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, pp. 161-162.

⁹¹² *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 91.

⁹¹³ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 148.

generalmente de semillas, raíces y hojas de árboles. Practicaban las escarificaciones, cauterizaciones, aplicaban ungüentos y ventosas para determinados venenos y, especialmente, utilizaban el humo del tabaco para ahuyentar tanto los seres malignos como enfermedades y penas⁹¹⁴. Para eliminar la enfermedad⁹¹⁵ solía usarse la metodología ejercida por los y las chamanes (*pajés* y *kuñaspajés*), basándose en sus poderes y sabiduría, a través de la aplicación de ciertas prácticas, auxiliando a veces mediante invocaciones, rezos, cantos o ceremonias religiosas⁹¹⁶. Algunos de estos remedios fueron apuntados por el misionero Montoya:

“[...] usan de muchos remedios, y yerbas que ha dado allá la naturaleza, la piedra de san Pablo es muy probada, ajos majados bebidos, piedra bezar, y yerbas; pero el más casero es el fuego, fogueando con un cuchillo ardiendo la parte lesa polvoreada con azufre, este remedio es conocido, y acudiendo con tiempo no peligran, la cabeza de la misma víbora majada, y puesta sobre la picadura mitiga el dolor, y chupa la ponzoña, los hígados de la víbora comidos usan por remedio”⁹¹⁷.

El objetivo terapéutico de hombres y mujeres que practicaban la medicina en el grupo iba más allá de la cura individual, de ellos dependía el futuro de la comunidad, siendo así sus características la clave para entender su prestigio religioso, social y médico⁹¹⁸. En este sentido, es importante resaltar que las mujeres, en la práctica de la medicina indígena, fueron fundamentales porque no sólo poseían conocimientos amplios de la flora y la fauna autóctona, sino que también, por su rol de matronas, aunaban ciertos saberes especiales y más concretos que los de los hombres.

Cuando analizamos las fuentes jesuitas, observamos que la referencia sobre estas mujeres, bajo el término *kuñapajé*, aparece, únicamente, en la obra del jesuita Antonio

⁹¹⁴ FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos...*, p.252; CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta...*, pp. 182-185.

⁹¹⁵ Las epidemias o enfermedades fueron denominadas en lengua guaraní como *mbaba*, *taçi ai*, *maraa* y *mbae açi*, en GATTI, Carlos, *Enciclopedia guaraní-castellano...*, p. 76.

⁹¹⁶ BERTONI, Moisés Santiago, *La Civilización Guaraní. Parte II...*

⁹¹⁷ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. III “De algunos animales”, p. 3.

⁹¹⁸ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 352-353.

Ruiz de Montoya *Tesoro de la lengua guaraní*⁹¹⁹. Sin embargo, podemos deducir su importancia, en primer lugar, porque varios misioneros dejaron constancia de su existencia aunque no con este término, sino con el de magas o sacerdotisas⁹²⁰, con lo cual, debieron hallar mujeres que realizaban unas prácticas concretas entorno a la naturaleza, entre otras; y en segundo lugar, por el valor, más que conocido, que poseían estas mujeres en las sociedades precolombinas.

A pesar de la escasa información que tenemos al respecto, no podemos negar su existencia a juzgar por su aparición también en otros grupos reducidos por los jesuitas. Sobre las ancianas abiponas (Gran Chaco) decía un misionero:

“Muchas viejas son hechiceras y tienen trato familiar con el demonio. Éstas se presentaron ante los Padres con gestos inusitados, extendiendo las manos y contrayéndolas, según su costumbre, haciendo muecas con la faz rugosa, pronunciando palabras guturales y silbando. [...] Ningún fruto se esperaba sacar de ellas; la enfermedad inveterada, lo mismo del alma que del cuerpo, con dificultad se cura”⁹²¹.

Sobre las mujeres pertenecientes a la parcialidad de los yaros (costa oriental del río Uruguay y zona del bajo Uruguay), decía el P. Sepp:

“Si veis retratada la imagen de una furia infernal o de un fantasma, de una medusa o de una Megera, habéis visto una mujer indígena de los yaros. El pelo es negro como el carbón y desordenado, culebreante y desgredado; cuelga sobre la espalda, pero también cubre la frente y llega hasta por debajo de los ojos. Es espantoso de ver, y no solamente para nuestros pequeños, blancos angelitos europeos, sino también para las más resueltas mujeres, Amazonas y heroínas. El rostro es feo, curtido y cubierto de mil arrugas. Sus dientes son blancos como la nieve y lo más hermoso en estas mujeres infernales; y enseñan estos dientes como los machos cabríos. Sus cuellos están escamados como con verdaderas escamas de pescado, pues llevan un adorno de ballena, que parece de nácar, al cuello; del mismo material son también sus brazaletes; por lo demás, los brazos, cuello y pecho están desnudos. La bruja y nigromante, que es la mujer del cacique, llevaba una verdadera

⁹¹⁹ *Ibidem*, *Tesoro...*, p. 261; MELIÀ, Bartomeu, “La obra lingüística de Antonio Ruiz de Montoya S.J.”, Madrid, [en línea]. 2012, p. 8, [consulta: 2 de marzo de 2016]. Disponible en: http://www.asale.org/sites/default/files/Obra_linguistica_deMontoya.pdf

⁹²⁰ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, tomo IV, cap. XIII “Fructuosas tareas de los misioneros en el Uruguay”.

⁹²¹ *Ibidem.*, Tomo V, cap. VI “Costumbres de los abipones”.

corona en la cabeza, triple como la corona papal, pero no exquisita, sino trenzada de paja. También en esto podemos reconocer la monería del mono infernal⁹²².

Pudo suceder, concretamente para el caso guaraní, que en los primeros contactos de los misioneros con este grupo, observaran la presencia de estas chamanas que, al ser sus actividades y características, en ocasiones, diferentes de las de los *payés* (hombres chamanes), no las registrarán como tales. En este sentido, debemos recordar lo que implicaba el reconocimiento de mujeres hechiceras o sacerdotisas en la mentalidad católica⁹²³. A esto se añade que aquellas que ejercían estas funciones solieran ser de avanzada edad⁹²⁴, que se dedicaran a realizar ritos, a sanar mediante plantas medicinales, incluyendo las abortivas, e incluso, llegaban a dar su voz en momentos claves de la comunidad (asambleas pre-bélicas, ritos etarios, etc.). Debían hacer voto de castidad absoluta, se consagraban a la luna y se encargaban de preparar, iniciar e instruir a otras mujeres para ser sus sucesoras.

Aunque en algunas ocasiones aparece el término “bruja”, precisamente por ser mujeres de avanzada edad, es curioso ver que la palabra usada por el P. Montoya fuera la de “hechiceras”, tal vez para denigrar o desprestigiar más el papel de esas mujeres, que evidentemente no entraban dentro del concepto de misión que traían consigo los jesuitas. Sin apenas hacer referencia a ellas, se mantiene aquí la idea de “lo que no aparece escrito, no existe”.

El intenso y profundo sentido religioso del guaraní fue el motivo de la ruptura cultural, dando paso a procesos o enfermedades de inadaptación individual y colectiva.

⁹²² SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 174.

⁹²³ Ellas mantenían un poder que no correspondía al sexo femenino en el contexto europeo de la época, era una esfera de dominio masculino; igualmente, como ya sabemos, desde hacía siglos venía vinculándose el espacio espiritual, religioso o mágico con las mujeres y el demonio. CALATAYUD, Pedro de, *Misiones y sermones del P. Pedro de Calatayud, maestro de Teología, y misionero apostólico de la Compañía de Jesús, de la provincia de Castilla. Arte y método con que las establece*, tomo I, Madrid, 1796, p. 334.

⁹²⁴ El ser mujeres casi ancianas tenía su lado negativo en la sociedad europea del momento: al haber perdido su belleza juvenil, y no poder tener hijos por su avanzada edad, ya no eran productivas para el Estado, por lo que generalmente se las aparta e ignora. Así mismo, en el caso guaraní, la práctica de la medicina por parte de las mujeres y el hecho de administrar plantas abortivas para controlar la demografía del pueblo, y por tanto ser las sustentadoras de sus antiguas tradiciones, fue visto de forma muy negativa por los misioneros por las connotaciones que estas prácticas tenían dentro de la Iglesia.

Precisamente, su sentir religioso se encuentra estrechamente relacionado con la práctica de la medicina y podemos decir que casi depende de la religión⁹²⁵.

Entendidas la medicina y la religión como una sola, era importante recibir las indicaciones de las divinidades a través del sueño y su posterior interpretación mediante el trance. Tanto era así que las creencias religiosas comienzan a aparecer cuando se analizan las causas de las enfermedades en la cultura guaraní: “Entre los guaraníes predomina la idea de que las enfermedades, por lo menos en su mayoría, encuentran su explicación en las malas intenciones de personas conocedoras o portadoras de recursos mágicos”⁹²⁶.

En el caso del catolicismo, la figura de Cristo como médico de almas y de cuerpos, sostenida en los relatos bíblicos de las sanaciones milagrosas, alentaba la idea de que el poder pastoral tenía por objeto no sólo la salvación, sino también la salud (tanto espiritual, como corporal). Al mismo tiempo, la práctica de la medicina estaba vetada para las órdenes religiosas desde que el papa Alejandro II las prohibiera a mediados del siglo XII. En este sentido, aunque los jesuitas mantenían una dedicación al alivio de los enfermos y en las *Constituciones* de la orden se mandaba que no convenían a clérigos y religiosos ciertas ocupaciones como la de la medicina o el comercio ligado al sostén de boticas⁹²⁷, los misioneros jesuitas desconsideraron estas prohibiciones cuando lo creyeron necesario, “tratándose de la misericordia y caridad para con los pobres, cuando hace falta otro médico o cirujano”⁹²⁸. La frecuencia del ejercicio de la medicina finalmente llevó al papa Gregorio XIII, en 1576, a otorgar a la Compañía permiso para practicarla:

“Ya que consta por la experiencia, que los fieles se inclinan mucho a la religión y piedad, si las personas religiosas ejercen para con ellos los oficios de la caridad, no sólo con sus almas, sino también con sus cuerpos, y habiendo la Compañía de Jesús, según supimos, algunos religiosos entendidos en medicina, cuya asistencia ante todo en regiones donde faltan médicos, puede ser muy útil no sólo para las almas, sino también para los cuerpos, contribuyendo este oficio de caridad no poco a la edificación y a la gloria de Dios: para

⁹²⁵ Acerca de la religión vinculada con las enfermedades, así como las prácticas de los *pajés* o chamanes existe abundante bibliografía: CADOGAN, León, UNKEL, Curt Nimuendajú, MELIÀ, Bartomeu, HAUBERT, Maxime, CHASSE-SARDI, Miguel, LÉVI-STRAUSS, Claude, BERTONI, M. S. y VERA, Alfredo, *La construcción guaraní de la realidad*, Asunción, 1984, entre otros.

⁹²⁶ SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentales...*, p. 154.

⁹²⁷ LEONHARDT, Carlos, “Los jesuitas y la medicina en el Río de la Plata”, en *Estudios*, n° 57, Buenos Aires, 1937, p. 101; IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas...*, p. 471.

⁹²⁸ LEONHARDT, Carlos, “Los jesuitas y la medicina...”, p. 103.

habilitar a semejantes religiosos a esta práctica, sin que incurran en censuras, ni se inquieten en su conciencia [...] damos este presente indulto con autoridad apostólica [...] a todos y cada uno de la referida Compañía de Jesús, entendidos en medicina, que hay ahora o que hubiere en adelante, para que, con el permiso de sus superiores libre y lícitamente curen [...] tanto a los enfermos de la misma Religión, como a extraños y seglares con tal que no se trate de adistión o incisión hecha por ellos en persona; y en el caso de que no pueda cómodamente acudir a los médicos seglares [...]"⁹²⁹.

Años después, ya en tierras guaraníes, vemos que el P. Provincial Diego de Torres, en su primera instrucción de 1609, dejaba claro las condiciones a ser observadas por los misioneros en el momento de la instalación de la reducción, expresando en los artículos séptimo y noveno la preocupación por el control de las enfermedades y la eficiencia en el abastecimiento de alimentos⁹³⁰. Igualmente, se subrayaba no sólo quitarles “los pecados públicos y ponerles en policía”, sino también castigar especialmente a los hechiceros “de los cuales procuren tener noticias: y no se enmendando, los destierren del pueblo, porque son muy perjudiciales”⁹³¹.

Además, se encontraban de igual modo autorizados para actuar como médicos en situaciones de epidemias, debiendo, a través de medidas de prevención, evitar el debilitamiento de la población indígena por hambre o la instalación de determinadas enfermedades⁹³²:

“Hubo un amago de otra plaga, pero se evitó por acudir luego el pueblo bajo el patrocinio de María. Se trataba de una manga de langostas, la cual por tres días enteros pasaba por encima del pueblo, sin invadir las sementeras. El cielo se apiadó de esta gente, por no haber ya aquí escándalos públicos, al contrario, un ejemplar fervor religioso”⁹³³.

De acuerdo con la Dra. Deckmann Fleck, las dolencias traídas por los españoles colocaron a los grupos guaraníes frente a una necesaria reformulación de sus actitudes frente a la enfermedad y la muerte. Esta idea puede ser analizada a través de las obras del P. Montoya (*Tesoro y Vocabulario de la lengua guaraní*), donde sobre este tema, entre

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 104.

⁹³⁰ Primera instrucción del P. Torres. Para el Guayrá, 1609, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 582.

⁹³¹ *Ibidem*, pp. 582 y 584.

⁹³² DECKMANN FLECK, Eliane C., “Sobre feitiços...”, p. 73.

⁹³³ *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, p. 121.

otros, se registran expresiones relacionadas con las epidemias, las enfermedades y las reacciones indígenas frente a las consecuencias de estas situaciones. La importancia de estas obras radica en que, a través de ellas, pueden ser extraídos elementos etnográficos de la cultura guaraní⁹³⁴.

En la visión europea del siglo XVI el concepto del “mal”, vinculado a las enfermedades, era considerado “como una realidad material, traído de fuera („del Infierno“) por los „demonios“ y colocado en el cuerpo del enfermo, el cual se encontraba expuesto, sin defensa, a semejante peligro por su dios, a quien había ofendido y lo abandonaba así a los ejecutores de su venganza”⁹³⁵. Esta idea podría explicar la difusión y la consagración de esa percepción en las reducciones, en la medida en que tanto para los europeos como para el pueblo guaraní, la perturbación del orden natural por intervenciones sobrenaturales ocurría de la transgresión moral o religiosa⁹³⁶.

Entre las comunidades primitivas en general, incluyendo la guaraní, “la enfermedad significa estar poseído o dominado por espíritus animales telúricos, que roban o destruyen al individuo, su alma, o su órgano enfermo” y aquel que se revela “dueño del remedio” o “controlador de los espíritus malignos” demostraba el verdadero poder mágico y religioso⁹³⁷. Las enfermedades, por tanto, tenían un carácter mágico, apareciendo con motivo de la intrusión de un cuerpo extraño en el organismo o por el envío de un maleficio por parte de un enemigo. Siguiendo a Clastres,

“el pensamiento indígena determina [...] la enfermedad como ruptura de la unidad personal alma-cuerpo, y la curación como restauración de esa unidad. [...]. Para ciertos pueblos, los Guaraníes por ejemplo, el alma [...] se confunde con el nombre propio: el alma es el nombre. Así, una enfermedad particularmente grave puede ser diagnosticada como inadecuación del nombre a la persona enferma. La causa de la enfermedad es el error de

⁹³⁴ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Sobre feitiços...”, p. 76.

⁹³⁵ LE GOFF, Jacques, *As doenças têm história*, Terramar, Lisboa, 1985, p. 23.

⁹³⁶ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Sobre feitiços...”, p. 78.

⁹³⁷ CADOGAN, León, UNKEL, Curt Nimuendajú, MELIÀ, Bartomeu, HAUBERT, Maxime, CHASSE-SARDI, Miguel, LÉVI-STRAUSS, Claude, BERTONI, M. S. y VERA, Alfredo, *La construcción guaraní*, vol. 3, p. 97.

denominación, el enfermo no posee el nombre-alma que le conviene. [...]. La cura prueba que efectivamente ha encontrado el verdadero nombre [...]"⁹³⁸.

A pesar de esa misma apreciación, los jesuitas condenaron el empleo de hierbas, resinas y bálsamos indígenas, limitándose a los remedios y prácticas terapéuticas europeas, trayendo en algunas ocasiones el alivio de los enfermos en dolencias que no podían ser evitadas y para las cuales no había cura dentro de la farmacopea guaraní.

Por otra parte, la necesidad de alcanzar un crecimiento demográfico estable en las misiones, llevó a los misioneros a poner a prueba ciertas técnicas y procedimientos. Intentar lograr tener una población sana implicó un desafío particular para los padres jesuitas, que no sólo se tuvieron que enfrentar al cuerpo como “carne”, fuente originaria de las tentaciones del maligno, ni al cuerpo individual disciplinado a través de los dispositivos conventuales y militares que convergieron en la misión, sino con el cuerpo como “población”, que debía ser regulada mediante el ensayo de las terapéuticas de origen europeo nutridas por las prácticas y saberes locales⁹³⁹.

Hay que resaltar que en ninguna parte de la extensa región por donde estuvieron las misiones de la Compañía de Jesús tuvieron los chamanes, hombres y mujeres, tanta importancia y poder como entre la comunidad guaraní. Ruiz de Montoya en la *Conquista Espiritual* nos habla de un grupo de magos donde participaba precisamente una mujer sacerdotisa: “Agregose a esta Congregación una mujer, que su estatura extraordinaria de gigante la dio atrevimiento a hacerse diosa del sol, y de la luna, y de los demás planetas cuya luz estaba a su gobierno. Instaba a que se destruyesen los pueblos de cristianos, ofreciendo ella quitarles la luz en el conflicto; quedando los suyos en luz clara”⁹⁴⁰.

No solamente es llamativa la incorporación de esta mujer al grupo de magos, sino también la referencia hecha a la luz, a las llamas, siempre vinculadas a la mujer,

⁹³⁸ CLASTRES, Pierre, “Mitos y Ritos de los Indios de América del Sur”, en *Investigacion en Antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 81.

⁹³⁹ RUIDRIEJO, Alejandro, “Jesuitismo y biopolítica en las misiones del Paraguay”, en *Sociología Histórica*, nº 5, 2015, p. 245; ORTEGO AGUSTÍN, M^a Ángeles, “Discursos y prácticas sobre el cuerpo y la higiene en la Edad Moderna”, en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, nº 8, 2009, pp. 67-92.

⁹⁴⁰ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. LXXIII “De los impedimentos que los Magos pusieron al Evangelio, y muerte de más de 300 infantes en odio de la Fe”, p. 89v.

apareciendo siempre las guaraníes ligadas al fuego⁹⁴¹, y dentro del contexto misionero, vinculadas por tanto al demonio.

Los misioneros, concededores del poder que otorgaban las curaciones, no dudaron en eliminar de la vida misionera a los y las chamanes. Es cierto que algunos de ellos se convirtieron al cristianismo, poseyendo ciertos casos de mujeres hechiceras que así lo hicieron, pero es indudable que estos personajes fundamentales de la cultura guaraní fueron los que mayor oposición hicieron a la evangelización. Durante el periodo reduccional, el poder de la sanación quedó en manos de los misioneros y dejaron de lado a los indígenas y, especialmente, a las mujeres en su función de sanadoras, sacerdotisas o hechiceras, exceptuando, claro está, en su rol de matronas.

1.4.2. La práctica médica en los pueblos

Durante los siglos XVI y XVII en Europa, los médicos que se formaban en las universidades recibían únicamente una enseñanza académica sobre los principios de fisiología de los humores. Aprendían que las enfermedades surgían de un desequilibrio entre la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra, consistiendo el diagnóstico en establecer cuál de los cuatro humores estaba desequilibrado. La terapia se basaba en medidas para recomponer la armonía a través de las sangrías (cortes en las venas, escarificaciones o aplicación de sanguijuelas), o mediante una serie de purgantes y vomitorios⁹⁴². Para el periodo misional tenemos varios ejemplos narrados por los propios

⁹⁴¹ CADOGAN, León, MELIÀ, Bartomeu, GAUTO, Vicente y MEDINA, Alberto, *Ywyra Ñe'ery...*; PIOLI, Alicia J., “La mujer guaraní. Junto al fuego y dueña de la luz”, [en línea]. 2000, [consulta: 15 de abril de 2014]. Disponible en: <http://www.uninet.com.py/accion/208/guaraniesyjesuitas2.html>; “La mujer indígena...”, p. 57.

⁹⁴² ECHENIQUE, Nora y FERREIRA, Miriam, *La medicina en las Reducciones Jesuíticas*, V Simposio Nacional de Estudos Missioneiros, Anais, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa, 1985, pp. 251-262; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Historia de la medicina*, Salvat Editores S.A., Barcelona, 1982; CAPEL, Horacio, “Medicina y clima en la España del siglo XVIII”, *Revista de Geografía*, XXII-XXIII (1998-1999), págs. 79-105; ALBY, Juan Carlos, “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”, en *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata*, nº 1, 2005, pp. 5-30; LÓPEZ PIÑERO, José María, *Breve historia de la medicina*, Alianza Editorial, Madrid, 2005; COOK, Noble D., *La conquista biológica: las enfermedades en el Nuevo Mundo*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2005; DECKMANN FLECK, Eliane C., “Da mística às luzes- medicina experimental nas reduções jesuítico-guaranis da Província Jesuítica do Paraguai”, en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 32, 2006, p. 156; ARRIZABALAGA VALBUENA, Jon, “La peste, modelo del peligro epidémico en la Europa del Antiguo Régimen”, en

jesuitas, como el caso de la realización de una sangría general que tuvo que llevar a cabo el P. Sepp en su misión con motivo de una epidemia:

“Cuando la epidemia se había extendido ya a algunas reducciones, ordené una sangría general a la cual tenían que someterse todos los indios desde el chico de 10 años hasta hombres y mujeres de 50. Si la enfermedad atacaba a uno de ellos, debía encontrar un cuerpo purificado de todos los humores malos y pútridos, para que no pudiera establecerse en él cómodamente. No faltará aquí un lector curioso que desee saber quién hacía la sangría a tantos miles de indios de ambos sexos y quién había conseguido los instrumentos necesarios, tanto más en Paracuaria donde hierro y acero son tan preciosos como en otras partes el oro y la plata. Mis músicos y mozos de fragua, de los que tenía muchos, podrán contestar esta pregunta. Como eran más hábiles que la chusma y el hombre común, abrían las venas con sus cuchillos, o si no los tenían, con clavos de hierro y a falta de éstos con huesos puntiagudos, más vale decir, agujereaban, desollaban y maltrataban la piel. [...]. Estos mismos músicos y mozos de fragua que fueron encargados de la cruel sangría, habían tenido que empezar con la empresa aventurada en ellos mismos, sangrándose mutuamente. Luego le tocó a todo el pueblo y yo organicé la operación con tanto esmero que la sangrienta tragedia fue realizada en el término de tres días”⁹⁴³.

La documentación analizada subraya la condena que los misioneros jesuitas hicieron de las prácticas terapéuticas chamanísticas, destacando su inadecuación debido a su carácter demoníaco y mágico-supersticioso implícito en los ritos de cura. Sin embargo, al mismo tiempo, se observa que determinadas prácticas como los presagios, las reliquias, los rezos y las hierbas, los soplos y las succiones, condenadas cuando eran ejecutadas por las chamanas y chamanes, fueron aplicadas por los propios misioneros igualmente desde un punto de vista mágico-religioso. Se comprueba así que los jesuitas, al igual que el mundo chamanístico guaraní, se valieron de la imaginación y del misticismo de los indígenas⁹⁴⁴.

PERDIGUERO GIL, Enrique y VIDAL HERNÁNDEZ, Josep María (eds.), *La ciudadela de los fantasmas. Lazaretos y protección sanitaria en el mundo moderno*, Institut Menorquí d'Estudis, Menorca, 2010, pp. 15-28.

⁹⁴³ SEPP, Antonio, *Continuación...*, pp. 151-152.

⁹⁴⁴ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Las reducciones jesuítico-guaraníes. Un espacio de creación...”, p. 10.

Igualmente, como narraba el P. Montoya, los misioneros achacaron las enfermedades que padecía la población a las prácticas que, concretamente, realizaban los “enterradores”:

“Las supersticiones de los magos se fundan en adivinaciones por los cantos de las aves, de que han inventado muchas fábulas, en curar, y con embustes, chupando al enfermo las partes lesas, y sacando él de la boca cosas que lleva ocultas, mostrando, que él con su virtud le ha sacado aquello que le causaba la dolencia, como una espina de pescado, un carbón, o cosa semejante. Los peores, y más perniciosos son los enterradores, cuyo oficio es matar, enterrando en la casa del que desea matar, algunas sobras de su comida, cáscaras de fruta, y pedazos de carbón. A veces entierran sapos atravesados con alguna espina de pescado, con que se va enflaqueciendo el que desean matar, y sin otro accidente muerte, de que hemos visto muchas veces efectos conocidos: averigüé de algunos, que el demonio en figura de un negrillo se les aparecía con un cesto en la mano, incitándoles, que fuesen a enterrar”⁹⁴⁵.

En este caso, con el término “enterrador”, no se hace referencia tanto a la tarea de sepultar a los difuntos, sino más bien a las prácticas que los hechiceros, en algunas ocasiones, realizaban y que al misionero le parecían supersticiosas e inducidas por el demonio. Esta idea se sustenta al conocer, por numerosa bibliografía y los propios misioneros jesuitas, que quienes realizaban las prácticas funerarias eran las mujeres, concretamente las ancianas, como hemos visto en el primer capítulo de la investigación.

Sin duda, fueron la mística envuelta en las curas y los rituales mágicos que garantizaba su eficacia, los que causaban la oposición de los misioneros. Es posible percibir así la confrontación entre las sacerdotisas y los chamanes frente a los misioneros jesuitas como una disputa de saberes y poderes, por el control de las enfermedades, y la manipulación de las curas y las no-curas⁹⁴⁶. Los conflictos surgidos de los rituales y las prácticas mágicas, así como la mutua destrucción de objetos sagrados, representaron la lucha simbólica por establecer quiénes tenían el verdadero acceso a los poderes invisibles que administraban la salud y la enfermedad⁹⁴⁷.

Es ilustrativo de esta situación, la narración que realiza el P. Montoya sobre la

⁹⁴⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. X “Ritos de los Indios Guaranís”, p. 14v.

⁹⁴⁶ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII)”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 24, nº 48, 2004, p. 268.

⁹⁴⁷ RUIDRIEJO, Alejandro, “Jesuitismo y biopolítica...”, p. 246.

destrucción de los huesos de unos chamanes que eran venerados por los guaraníes que vivían en la misión y que, en vez de ir a las misas, abandonaban el pueblo para ir a realizar sus ritos ancestrales:

“Recogieron los padres los huesos, sus plumas, y arreos, y con todo silencio lo llevaron al pueblo, sin que persona alguna lo supiese. [...] [...]. Convino mucho hacer alguna buena demostración para confusión de los sacerdotes destos ídolos, y desengaño de los pueblos, que no solo este, sino los demás estaban engañados. Lo primero vedamos a todos los cristianos que no comiesen de aquellas ofrendas, por haber sido hechas al demonio: llevamos los cuerpos al pueblo, y los moradores divididos en bandos, unos juzgaban nuestra acción por muy dañosa, porque en estos cuerpos, y su culto tenían libradas buenas sementeras, fértiles años, y próspera salud, teniendo por muy cierto, que aunque habían sido muertos habían vuelto a ser ya vivos, [...]. Otros dudosos de que esto fuese así, deseaban ver por sus ojos este engaño: otros juzgaban, que pues huyendo apriesa no se habían podido escapar de nuestras manos, y que como presos los habíamos traído, no podía ser menos, sino que su poder era muy poco.

Junta toda la gente en la iglesia, se les hizo un sermón, en que se trató del verdadero Dios, de la adoración que se le debe, de las criaturas, y engaños del demonio, cuan poco puede, de las mentiras, y enredos de los magos, [...]. Incitole a hacer acto de contrición de haber creído aquellas boberías: [...] subiose un padre en un tabladillo que se había hecho en la plaza, para que todos pudiesen ver el desengaño en los huesos fríos, mostrolos el padre declarando los nombres de cuyos eran. [...], deshecho tan en público, a porfía traían leña para quemarlos, y así se hizo en presencia mía para que no llevasen algún hueso, y con él continuasen su mentira”⁹⁴⁸.

En este fragmento puede observarse la actuación de los misioneros que escondieron los huesos con nocturnidad y alevosía, sin ningún conocimiento por parte del pueblo ante el temor de un enfrentamiento. Igualmente, como en otros aspectos pero más todavía en el ámbito de la medicina y la salud, se vinculan e identifican las prácticas indígenas con el demonio, es decir, el enemigo. Además, el vocabulario propio del texto refleja el desprecio que los jesuitas tuvieron hacia las creencias guaraníes (“aquellas boberías”). Debe resaltarse, finalmente, el uso del sermón para enseñar la doctrina presentando, como no podía ser de otra manera, un discurso totalmente maniqueista.

⁹⁴⁸ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, caps. XXVIII “De cuatro cuerpos muertos de Indios que eran reverenciados en sus Iglesias” y XXIX “De lo que se hizo con estos huesos”, pp. 36-38v.

Por otra parte, los misioneros, a principios del siglo XVII, expresaban sobre el grupo guaraní que: “con los pocos remedios que acá hay, procuramos curarlos porque ellos no tienen medicinas ni hacen remedios sino dejarse morir”⁹⁴⁹. Esta falta de medicinas fue una constante a lo largo de todo el periodo jesuítico, pero especialmente, en los primeros años: “es grande el número de los enfermos, de los cuales dicen perece la mayor parte por falta de medicinas; además no se usa aquí la carne, ni el vacuno, por lo cual no hay nada de substancioso que pueda fortalecer los enfermos”⁹⁵⁰.

También las noticias dadas por los misioneros y los registros condenatorios de las prácticas terapéuticas chamanísticas enfatizan su inadecuación y, sobre todo, su carácter demoníaco y supersticioso. Esta idea derivaba del control que la Iglesia ejercía en la época sobre la esfera de lo sagrado y lo sobrenatural. En razón de eso, se reservaba para sí la legitimación y manipulación de cualquier ritual mágico, así como la condenación de aquellos considerados supersticiosos⁹⁵¹.

Sanar y salvar, en el contexto misionero, se mostraron como indisociables al momento de procurar la conducción de las almas. La medicina y la cura del cuerpo operaron como piezas claves en la lucha por la conquista espiritual y el triunfo sobre el poder de los chamanes. La pugna por la imposición de una determinada forma de espiritualidad tuvo así como escenario la salud del cuerpo de la población guaraní⁹⁵².

Todas las enfermedades que aparecen relatadas en las Cartas Anuas, así como en las narraciones misioneras, y que van desde la disentería, a la hinchazón de ojos, la lepra, el sarampión, las fiebres, las hemorragias, hasta las picaduras de cobra y la viruela, entre muchas otras, aparecen siempre asociadas, de forma irremediable, a la cura o la no cura, ambas siempre manipuladas por los misioneros con la intención de convencer a los pueblos indígenas, removiéndoles con la promesa de la vida eterna⁹⁵³.

Así, otro de los aspectos fundamentales de las prácticas de los misioneros frente a las enfermedades está vinculado con la magia curativa. Está bien registrado en las anuas misioneras que los doctrineros utilizaron la terapéutica mágica mediante el uso de

⁹⁴⁹ Novena Carta del Padre Provincial Pedro de Oñate en que se relaciona lo acaecido durante el año 1616, en Cartas Anuas...1615-1637, p. 88.

⁹⁵⁰ Cartas Anuas...1609-1614, p. 294.

⁹⁵¹ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Da mística às luzes...”, p. 162.

⁹⁵² RUIDRIEJO, Alejandro, “Jesuitismo y biopolítica...”, p. 245.

⁹⁵³ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Sobre feitiços...”, p. 80.

reliquias, el bautismo⁹⁵⁴, del agua bendita⁹⁵⁵, de imágenes de santos, de la extremaunción y el licor de san Nicolás⁹⁵⁶. De esta manera se podían manipular las curaciones, al mismo tiempo que mantener una estrecha relación entre la conducta de la población y los caprichos del medio que los rodeaba convenciéndolos más de su poder. Tenemos varios ejemplos del recurso de remedios considerados “milagrosos” por parte de los misioneros:

“Un niño se había acercado demasiado a un caballo indómito, el cual recalcitró hiriendo gravemente la cabeza del niño, tanto que se le partió el cráneo y se desparramó el cerebro. Llamaron al hermano médico el cual declaró a la triste madre que ya no había remedio. Abrazó ella al niño llena de angustia...y llorando amargamente. Aplicó el hermano al cuello del niño un papel donde estaban escritas las palabras: *San Francisco Javier, ruega por mi*. Al instante sanó el niño, delante de todos”⁹⁵⁷.

“Cuando esta india estaba cortando y juntando su maíz, una víbora escondida entre el pasto la picó en el pie. [...]. En cuanto entré en la pobre cabaña y la aspergé con agua bendita, me volví hacia la enferma y vi como a menudo escupía sangre; [...].

Cuando vi a la pobre en este estado, le di en seguida de beber un buen puñado de ajo machacado, disuelto en agua tibia, y le coloqué la famosa piedra contra picaduras de víbora, importada de la India Portuguesa, sobre la herida; ésta se adhirió en seguida como la mejor cola de pegar y absorbió el veneno. Después de la cura física, procedí a atender la herida de su alma; la confesé, le administré los sacramentos y la preparé para una muerte cristiana. Al mismo tiempo le recordé la gran misericordia de la milagrosa madre de Altoetting, a la que había traído de países lejanos y a través del vasto océano. [...]. La pobre india se sintió reconfortada y me pidió que trajera a su choza la imagen que yo había colocado sobre el altar de nuestra iglesia y tocara con ella su herida, pues confiaba

⁹⁵⁴ Cartas Anuas...1609-1614, p. 338.

⁹⁵⁵ Cartas Anuas...1615-1637, p. 98.

⁹⁵⁶ Nicolás de Bari (siglo IV). Es uno de los santos más populares de la Iglesia, sobre todo por la leyenda piadosa vigente en algunos países que lo hacen proveedor de juguetes a los niños en vísperas de Navidad, bajo el nombre de Santa Claus. Recibe también el sobrenombre de Bari, por haber sido trasladadas allí sus cenizas en 1087. Enterrado en la iglesia del monasterio en un sepulcro de mármol, desde el principio salió del sepulcro una especie de licor o aceite milagroso que curaba todo tipo de enfermedades. En la obra de Ceferino Clavero de 1648 se insiste que para que el aceite o maná de san Nicolás tenga virtudes medicinales, debe administrarse a personas en estado de gracia, con dolor de sus culpas y pecados, y arrepentimiento de las mismas. Cartas Anuas...1615-1637, p. 216.

⁹⁵⁷ “Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesus desde el año 1659 hasta el año 1662”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, p. 133.

firmemente que entonces sanaría. No pude quedar sordo a un deseo tan comprensible y un pedido tan ferviente; accedí a su fervor mariano y le traje la imagen sagrada. La besó y rezó un rato conmigo, luego coloqué la imagen sobre su pie herido. ¡Oh milagro! De pronto cayó la piedra, lo que es señal infalible de que ha cumplido con su misión y de que ya no hay más veneno; la india podía pues confiar en su pronta curación”⁹⁵⁸.

Igualmente debe destacarse como recurso mágico utilizado por los misioneros la imagen de san Ignacio, en especial, para que los embarazos salieran adelante sin problemas, existiendo numerosos casos en diferentes años⁹⁵⁹:

“Morianse en esta reducción los niños que nacían, y los que más causaban sentimiento, y que antes de nacer algunos, y otros al punto que nacían se iban sin bautismo. Tomó el pueblo por su patrón a san Ignacio, con voto de celebrar su fiesta con espiritual festejo, confesando, y comulgando aquel día: las mujeres preñadas, y paridas experimentaron luego el favor del santo, porque desde entonces vimos un muy gran logro en infantes [...] milagrosos efectos deste santo con las peligrosas en los partos, [...]”⁹⁶⁰.

“En la reducción del Itatín, una india embarazada ya de tres meses, era temerosa, y llegando su hora estaba tan débil que se preparó a morir. Trajo el sacerdote una reliquia de San Ignacio y se la aplicó a la india en su seno, en el cual, creía ella, el hijo estaba muerto y mal colocado. Apenas aplicada la reliquia, el niño nació vivo y alcanzó el bautismo”⁹⁶¹.

La imagen de san Ignacio era el retrato del acto evangelizador y su manifestación curativa se extendía no sólo como patrón de las embarazadas, ayudándolas en los partos, sino también era comúnmente utilizado como remedio para las fracturas, la fiebre crónica,

⁹⁵⁸ SEPP, Antonio, *Continuación...*, pp. 123-124.

⁹⁵⁹ Cartas Anuas...1615-1637, pp. 34, 319-320, 357, 665, 716 y 723; RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, caps. “Reducción de San Ignacio del Paraná” y XLVIII “Reducción de la Encarnación, en el puesto que llaman Itapua”, pp. 67-67v y 68v-69; ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 35v, 49 y 53-53v; *Cartas Anuas...1641 a 1643*, p. 95; *Cartas Anuas...1644*, pp. 109, 110 y 111; “Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús 1658-1660”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, pp. 50, 102 y 117; *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, pp. 84 183 y 184.

⁹⁶⁰ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLVIII “Reducción de la Encarnación, en el puesto que llaman Itapua”, pp. 68v-69.

⁹⁶¹ *Cartas Anuas...1644*, p. 110.

la ceguera y otras enfermedades de la vista, parálisis de los miembros inferiores, dolores crónicos de cabeza y enfermedades mentales⁹⁶².

Es plausible afirmar que los misioneros supiesen que “el control proporcionado por tales ritos mágicos era necesariamente ilusorio” y que los amuletos, los encantamientos, el agua bendita y las imágenes de san Ignacio, como el caso que acabamos de ver con las embarazadas, “no poseían virtudes sobrenaturales intrínsecas”, pero, sin embargo, fueron conscientes de los “preciosos efectos colaterales”⁹⁶³ que producían, disminuyendo la ansiedad y predisponiendo a los enfermos a la cura por la imaginación y la fe.

Los principales artífices de la vinculación de las epidemias con los castigos divinos fueron los clérigos, que la “instrumentalizaron, instituyendo y diseminando esta concepción a través de discursos orales y escritos, imágenes, ritos y ceremonias...” y estableciendo que las curas se daban a través de la “intervención de la medicina de Dios”⁹⁶⁴.

Se debe especificar que los jesuitas refirieron únicamente los casos de enfermos que dieron muestras de mejoría y finalmente se curaron una vez habían intercedido los santos, la Virgen o el agua bendita. No hemos encontrado referencias a personas enfermas que pudieron haber recaído en su dolencia, algo que, por otra parte, demostraría la ineficacia de la reliquia o de la terapéutica empleada por los misioneros, ayudando a desacreditarla. En todos los casos, cuando la enfermedad comenzaba a disminuir o desaparecer, siempre se establecía una relación entre fe y milagro, entre pecado y perdón, o entre conversión y cura⁹⁶⁵.

A pesar de los éxitos que obtuvieron a través de la “magia eclesiástica” y de las “experiencias medicinales”, “los propios misioneros sabían muy bien sus limitaciones y por eso se preocuparon cuanto antes traer de Europa hombres especializados en la ciencia médica”. Esta inquietud no sólo se materializó en la solicitud del envío de médicos, enfermeros y boticarios para las misiones, sino que los jesuitas establecieron hospitales en

⁹⁶² SCHÄRER, Lúdia C., “San Ignacio y los milagros en la salud a través de las Cartas Anuas (1626-1639)”, en *Anais VIII Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*, Santo Ângelo, 1989, pp. 257-261.

⁹⁶³ THOMAS, Keith, *Religião e o declínio da magia. Crenças populares na Inglaterra- séculos XVI e XVII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1991, pp. 181 y 527.

⁹⁶⁴ DECKMANN FLECK, Eliane Cristina, “Almas em busca da salvação...”, p. 258.

⁹⁶⁵ *Ibidem*, “Sobre Feitiços...”, p. 81.

tiempos de epidemias y para atender las necesidades sanitarias de las misiones, poseyendo además boticas bien surtidas y bibliotecas notables⁹⁶⁶.

Igualmente, las huertas o quintas de los padres se completaban con la existencia de plantas exóticas trasplantadas, como relata el padre Antonio Sepp⁹⁶⁷, lo que evidencia la búsqueda innovadora de los jesuitas en la formación de los herbarios que el padre José Francisco Sánchez Labrador identificó con sus propiedades medicinales⁹⁶⁸. Estos experimentos culminaron con la preparación de los almácigos de yerba mate que permitieron a los jesuitas acercar los yerbatales a sus pueblos y modificar, dentro de lo posible, la situación económica de las misiones al generar un excedente con el que comercializar⁹⁶⁹.

Por iniciativa de los misioneros y boticarios, fueron identificadas las plantas medicinales y sus usos para su incorporación en el sistema médico tradicional⁹⁷⁰. Así, no sólo se ampliaron las posibilidades de manipulación de las curas, sino que se redujo significativamente la validación despreciativa recurrente de la afirmación de que los guaraníes “no tienen medicinas”.

La información medicinal ofrecida por los nuevos territorios era tan amplia y de tanto interés para la corona española, que el estudio de la medicina, tanto americana como filipina, quedó institucionalizado desde los primeros años del descubrimiento con la Real Cédula de Felipe II de 11 de enero de 1570 en que se creó el Protomedicato de las Indias:

“Hemos resuelto enviar uno o muchos protomédicos generales a provincia de las Indias y sus islas adyacentes, los cuales deberán informarse de los médicos, cirujanos, herbolarios, españoles e indios, que hubiere, así como de las personas curiosas que les pareciera atender y saber algo, informándose de la experiencia que tengan en las cosas susodichas, y del uso, facultad, cantidad que se dan de las medicinas, de todas las plantas y medicinas que hubiere, escribir la historia natural, ejerciendo la profesión con el título de protomédicos,

⁹⁶⁶ SÁNCHEZ TÉLLEZ, M^a Carmen, “La medicina misionera en Hispano- América y Filipinas durante la época colonial”, en *Estudios de historia social y económica de América*, Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, n^o 6, 1990, p. 36.

⁹⁶⁷ SEPP, Antonio, *Relación...*, pp. 192-193.

⁹⁶⁸ SÁNCHEZ LABRADOR, José F., *El Paraguay natural, 1778-1790*.

⁹⁶⁹ GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia urbana de las reducciones...*, p. 32.

⁹⁷⁰ SÁNCHEZ TÉLLEZ, M^a Carmen, *La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispanicas*, Madrid: Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 1993, p. 20.

residiendo en las ciudades donde hubiera Audiencia y Chancillería, ejerciendo la profesión en cinco leguas alrededor”⁹⁷¹.

Sin embargo, la situación con que los misioneros se enfrentaron en la Provincia del Paraguay, descrita en las Cartas Anuas, fue agravada por la falta de médicos, pero también la inexistencia de los Protomedicatos en los Vice-Reinos de la América española, lo que les llevó a “expender a la gente las necesarias medicinas” durante los siglos XVI, XVII y bien entrado el XVIII⁹⁷².

En la medida en que no propiamente los recursos medicinales sufrieron contestación, los registros hechos por los misioneros, a lo largo del siglo XVII, revelan una absorción cada vez mayor de la farmacopea (hierbas, resinas y hojas) y de la terapéutica empleada por la comunidad indígena, así como algunas adaptaciones, en los casos de las heridas, otitis y conjuntivitis. La medicina presente en las misiones “unió al ingrediente mágico el recurso de los remedios vegetales que eran similares a los utilizados por la tradición medieval de los herbolarios monásticos, cuyo estudio había resurgido con gran vigor al empezar el Renacimiento”⁹⁷³.

Al mismo tiempo, los misioneros que se dedicaron a la ciencia médica misionera demostraron una actitud empírica a la hora de utilizar los remedios que el espacio guaraní les ofrecía. En este sentido, el aporte de la medicina indígena se reflejó en la introducción de uso de nuevas drogas como la jalapa, la quina, la coca, el bálsamo, la poligala y la zarzaparrilla, posibilitando así la revisión de las doctrinas aristotélicas y galénicas⁹⁷⁴.

Las obras sobre medicina en las misiones guaraníes de la Compañía de Jesús, así como sus conocimientos en lo que respecta a la naturaleza de unas tierras, hasta entonces desconocidas, se encuentra bien documentada⁹⁷⁵. Entre ellas, destaca especialmente el libro

⁹⁷¹ MORENO ROMERO, César E., *Visión histórica de la Farmacia en Colombia*, Grupo editorial Apsis, Bogotá, 2007, p. 23.

⁹⁷² DECKMANN FLECK, Eliane C., “Da mística às luzes...”, p. 157.

⁹⁷³ SÁNCHEZ TÉLLEZ, Carmen, “La medicina misionera...”, p. 33.

⁹⁷⁴ FURLONG, Guillermo, *Médicos argentinos durante la dominación hispánica*, Editora Huarpes, Buenos Aires, 1947, p. 9.

⁹⁷⁵ MILLONES FIGUEROA, Luis y LEDEZMA, Domingo (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Ed. Iberoamericana, Madrid, 2005; ANAGNOSTOU, Sabine y FECHNER, Fabián, “Historia natural y farmacia misionera entre los jesuitas en el Paraguay”, en WILDE, Guillermo (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Ed. Paradigma Indicial, Buenos Aires, 2011, pp. 175-190.

titulado *Materia Médica Misionera* del P. Pedro de Montenegro (1663-1728)⁹⁷⁶, impresa en Buenos Aires en varias ocasiones (1886, 1942 y 1945). En ella recopila su experiencia de más de veinte años de servicio misionero y describe las plantas medicinales utilizadas por el pueblo guaraní en el tratamiento de las enfermedades. Aparecen también unos ciento treinta y seis dibujos de plantas medicinales, constituyendo dicho estudio el más importante en materia médica misionera-indígena guaraní.

Como curiosidad del texto de Montenegro, llamamos la atención sobre sus apuntes sobre los fármacos que producían lujuria, con el peligro consiguiente de esterilidad que amenazaba, en especial, a las mujeres: “Cojido el Caá pari [...] socorre a las mujeres resfriadas del vientre y matriz, que no les viene la regla, y muchas por tal causa se hacen estériles”⁹⁷⁷. En este sentido, resulta interesante también el hecho de que Montenegro prescribía igualmente prácticas para que las guaraníes pudieran pasar por vírgenes al desposario, confirmando a las meretrices que habían caído en flaqueza de carne antes de estar casadas: “pueden estar seguras de que pasarán por vírgenes”⁹⁷⁸.

También destacó en este ámbito el misionero austriaco Segismundo Aperger (1687-1772)⁹⁷⁹, quien redactó cuatro obras relacionadas con la medicina misionera: *Virtudes del Bálsamo de Aguraybay*, *Tratado breve de Medicina*, *Recetas médicas* y *Apuntes de varias cosas pertenecientes a esta provincia*.

Otro de los grandes tratadistas en este ámbito fue el P. Marcos Villodas (1690-1760), cirujano y director médico de las reducciones jesuíticas. Se le atribuye el texto de

⁹⁷⁶ IBARRA, María Florencia, “El padre Pedro de Montenegro, 1711. Su tratamiento de herboristerapia para las afecciones mentales y sus referencias a la medicina hipocrático-galénica”, en *Memorias de las XIV Jornadas de Investigación. Tercer encuentro de investigadores de Psicología del MERCOSUR*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

⁹⁷⁷ MONTENEGRO, Pedro de, *Materia médica misionera*, Editorial Universitaria de Misiones, Misiones, 2007, p. 126.

⁹⁷⁸ *Ibidem*, p. 49.

⁹⁷⁹ FURLONG, Guillermo, “Un médico colonial: Segismundo Aperger (1687-1772)”, en *Estudios*, n° 54, Buenos Aires, 1936, pp. 117-148; MELIÀ, Bartomeu, “El Padre Segismundo: el último jesuita del Paraguay”, en *VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, Resistencia, Chaco, 1999, pp. 405-409.

medicina titulado *Pohã Ñana*, escrito en 1725 y el único que se ha preservado en lengua guaraní⁹⁸⁰.

Y finalmente, subrayar la labor del jesuita José Sánchez Labrador (1714-1798), gran estudioso de la medicina americana. Su intensa y fecunda labor misional la desarrolló sucesivamente entre los pueblos guaraníes de la región del Paraná y entre los mbayas, al norte, con quienes fundó la reducción de Belén en 1759. El aporte del P. Sánchez Labrador se resume en una obra monumental, todavía inédita en gran parte⁹⁸¹. Sus títulos conocidos son: *El Paraguay natural* (1778-1790), con la más completa referencia sobre la naturaleza de la provincia, según áreas específicas (“explicación de fenómenos físicos generales y particulares”, “usos útiles que de sus producciones pueden hacer varias artes”, “botánica o de las plantas en general”, etc.). Esta obra se encuentra parcialmente editada y puede consultarse en el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) en Roma⁹⁸²; el segundo libro fue *El Paraguay cultivado*, sobre la labranza de la tierra, de las huertas, de los árboles, de las hortalizas y legumbres. Con un calendario de uso agrícola y un plan de una bella huerta, que constaría de once tomos y que se encuentra extraviado; y como tercera obra *El Paraguay católico* (publicada en Buenos Aires en 1910), sobre diversas parcialidades indígenas y la obra misional de los jesuitas en las áreas del río Paraná, del Guayrá, del río Uruguay, de los itatines y de las misiones.

Dentro del ámbito misionero, se debe tener en cuenta que no todos los pueblos estuvieron expuestos a las mismas enfermedades, ni se encontraban en la misma situación de vulnerabilidad ante una epidemia, tampoco todos se vieron perjudicados por las embestidas de grupos enemigos, ni de la misma manera debían participar en una acción militar solicitada por Buenos Aires un pueblo con 2.000 habitantes a diferencia de otro que poseyera 5.000. Sin embargo, a pesar de todos los problemas, conflictos, sacrificios y muertes, que tanto guaraníes como misioneros jesuitas debieron pasar, consiguieron una sociedad que, según la UNESCO, no tiene precedentes en la historia de los pueblos.

Respecto a la propagación de las enfermedades en las misiones, fueron proclives, especialmente, a las epidemias de peste. Según Branislava SúsNIK “Los documentos y

⁹⁸⁰ OTAZÚ MELGAREJO, Angélica, “Contribución a la medicina natural: *Pohã Ñana*, un Manuscrito inédito en guaraní (Paraguay, siglo XVIII)”, en *Corpus*, vol. 4, nº 2, [en línea]. 2014, pp. 1-12, [consulta: 29 de febrero de 2016]. Disponible en: <https://corpusarchivos.revues.org/1301>.

⁹⁸¹ SÁNCHEZ TÉLLEZ, M^a Carmen, “La medicina misionera...”, pp. 36-37.

⁹⁸² ARSI, *Paraq.* 16, 17, 18 y 19.

cartas de los propios jesuitas de la época, aludían a la enorme cantidad de ratas, a la verdadera plaga de estos animales, que se padecía en toda la región comprendida entre los ríos Paraná y Uruguay⁹⁸³. La rápida propagación probaría que existían frecuentes contactos no solo entre las diferentes áreas y regiones, sino entre los indígenas y los españoles, así como entre los mismos pueblos misioneros, por lo que no se encontrarían tan aislados como algunos autores han querido demostrar⁹⁸⁴.

La asistencia médica en los pueblos fue responsabilidad de los doctrineros en general y de algunos que, particularmente, ya disponían de práctica para ejercer dicha actividad y, en ocasiones, poseían estudios médicos o habían trabajado en hospitales europeos.

A lo largo de toda la documentación, puede observarse que, cuando se habla sobre la vida y las virtudes de los misioneros, siempre aparecen sobrenombres que hacen referencia a sus habilidades. Ocurre así con el nombre de “médico” por su arte en curar enfermedades, en los momentos de epidemias o a la hora de curar a los heridos tras los asaltos; es el caso del P. Sepp que era llamado “arquitecto”, “músico” y “médico”, o cuando hablan del P. Bressanelli “médico-cirujano”. Con los boticarios sucede algo parecido, apareciendo varios de ellos en las misiones de San Nicolás, San José y Candelaria en el momento de la expulsión. Además de la acepción de médico, también se les denominaba herbolario, curandero, enfermero, botánico, cirujano y boticario. Durante los primeros años y en los primeros pueblos, cada misionero actuaba “médicamente” incluso sin recibir ninguno de los nombres anteriores. Posteriormente esta responsabilidad fue transferida, en la mayoría de los casos, a hermanos coadjutores.

Respecto a la medicina que se practicaba, podemos decir que se basó en una mezcla entre las plantas medicinales indígenas y prácticas tradicionales guaraníes, produciéndose un interesante intercambio de conocimientos que, especialmente, benefició a los jesuitas al ir aumentando la farmacopea europea con plantas medicinales de eficacia indudable. Junto a estos remedios, se añadían la medicina europea que se encontraba al alcance de los misioneros. Además, solía recurrirse a la oración, como hemos tenido ocasión de ver anteriormente, poseyendo cada enfermedad o dolencia un santo protector al que se le rezaba para obtener la curación, así como a las rogativas con motivo de epidemias para intentar apaciguar el mal a través del recurso a la divinidad:

⁹⁸³ SUSNIK, Branislava, *El rol de los indígenas...*, tomo I, p. 189.

⁹⁸⁴ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 330-331.

“Al oír los indios de los Padres, que semejantes epidemias son instrumentos de la divina justicia, se fueron ellos rogándoles que organizaran solemnes rogativas para aplacar la ira de Dios. Hízoseles la voluntad y se determinó la fecha para ello. El día indicado acudió una enorme multitud de gente. Al salir en procesión, llevaba una parte velas encendidas y más de cuatrocientos hombres llevaban a hombros grandes cruces y a una [cruz] de colosal tamaño arrastraban varias personas juntas, para que se levantara en una altura cerca del pueblo. La banda de músicos entonó la triste melodía del Salmo *Miserere*, a cuyo sonido azotaba buen número de hombres sus espaldas, tanto que se manchaba la calle con sangre. Invocaban las mujeres y niños con voz lamentable la misericordia de Dios, contestándose mutuamente por coros. Al entrar la procesión otra vez al templo se despidió a las mujeres y niños, y siguió adentro una flagelación más cruel que la anterior, hasta que el Padre dio la señal de su terminación. No aflojó nada en su violencia la pestilencia, pero se conoció claramente durante ella que había sido enviada de la mano de Dios, pues, todos se esmeraron en prepararse a bien morir”⁹⁸⁵.

Los problemas con los que se podían encontrar los misioneros en el ámbito de las enfermedades eran dos: por un lado, lo que podemos denominar las dolencias del día a día, esto es, los enfermos que siempre había en la vida diaria, que en el fondo no hacían mella en las actividades religiosas y económicas de los pueblos; y por otro lado, las situaciones endémicas o de epidemia, donde había muchos enfermos y se generaba una alta mortalidad que rompía la rutina diaria, disminuía la producción, y todas las prácticas quedaban supeditadas a la atención de los dolientes⁹⁸⁶.

Existió una atención organizada y muy especial hacia los enfermos que podemos dividir en tres etapas. La primera de ellas donde el misionero aplicaba sus conocimientos y experiencia por medio de libros y manuales con recomendaciones sobre cómo actuar frente a determinadas heridas o enfermedades. Durante este momento también, los medicamentos que usaban los misioneros eran los importados, pasando en los años posteriores a las plantas medicinales que proporcionaban los conocimientos guaraníes.

Una segunda etapa que se caracterizó por la organización de un sistema donde el indígena ya participaba directamente en la cura de la comunidad por medio de plantas y otras habilidades ante la falta de médicos. Eran entre cuatro, seis y ocho indígenas, dependiendo de cada pueblo, los que ocupaban este cargo. Se llamaban *curusu-yaras*

⁹⁸⁵ Cartas Anuas...1615-1637, pp. 702-703; *Cartas Anuas...1644*, p. 75.

⁹⁸⁶ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, p. 357.

(*curusú/curuzu* que significaba “cruz” y *yara* “portador”, puesto que siempre visitaban las casas de los enfermos con una cruz al estilo de un gran báculo), estaban bien entrenados y eran seleccionados en cada una de las misiones. También se encargaban de transmitir sus conocimientos medicinales a los misioneros⁹⁸⁷. Los *curusu-yaras* se encontraban exentos de los trabajos comunes, siéndoles cultivada hasta su propia chacra.

A primera hora de la mañana y pasado el mediodía recorrían el pueblo para saber el estado de los enfermos o indagar si había alguno nuevo para darle cuenta al padre. Asimismo, eran los encargados de preparar y llevar los medicamentos a los dolientes y hacerles la comida. A pesar de los cuidados de estos enfermeros-visitadores, los jesuitas velaban porque en las familias no se escondiera a ningún enfermo y los visitaban ellos mismos cada día para evitar omisiones que, sobre todo, se dieron en los primeros años de la evangelización:

“A consecuencia de la transmigración y el cambio de clima aparecieron frecuentes dolencias en el pueblo. Formaron con esta ocasión nuestros Padres de entre los indios, cuadrillas de a dos enfermeros, gente ya de madura edad, sanos, robustos y piadosos, para el servicio de los enfermos, y para investigar si había en las casas, campos y selvas. Al mismo tiempo estos enfermeros eran los mejores vigilantes contra la antigua superstición de los hechiceros, y los mejores propagadores de las prácticas religiosas. Llevaron a los enfermos a los Padres, para que rezaran el Evangelio sobre ellos, y procuraron que nadie muriese sin sacramentos”⁹⁸⁸.

Los objetos que portaban los *curusu-yaras* eran una silla de tijera (donde se sentaba el sacerdote), una estera (donde el doctrinero apoyaba los pies), el aceite con agua bendita y una vela, que generalmente se utilizaba cuando era necesario escuchar la confesión de una mujer enferma en paraje oscuro⁹⁸⁹. Según M. Haubert, disponían de tres botes grandes que contenían ungüentos de color diferente: uno verde (*nohâ hobi*, hecho con sebo y alrededor de treinta clases de hierbas), uno negro (*mohâ hú*) y uno amarillo (*mohâ yú*)⁹⁹⁰.

A este respecto, nos gustaría llamar la atención sobre las dos únicas referencias que hemos encontrado en las fuentes misioneras sobre la participación femenina en la medicina

⁹⁸⁷ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 291; SÁNCHEZ PUÑALES, Soledad, *Historia de la enfermería en Uruguay*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2002, pp. 32-33.

⁹⁸⁸ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 39v.

⁹⁸⁹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 292-293.

⁹⁹⁰ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 305.

en su papel de enfermeras. Estas mujeres podían ejercer como tal, siempre y cuando pertenecieran a las congregaciones marianas, esto es, haber demostrado ser buenas cristianas durante un largo periodo de tiempo:

“Las indias enfermeras, por su parte tenían que barrer las salas, sacar las vasinillas, limpiar los instrumentos de cirugía y los demás ajuares, y hacer todo lo demás que correspondía a su sexo cumpliendo todos y todas tan exactamente con su deber, y con tan buena voluntad, que era una maravilla y para alabar a Dios. Eran congregantes consagrados al servicio de la Santísima Virgen, y su congregación ha sido estimada desde su principio, y lo es siéndolo más”⁹⁹¹.

“Acudían a este hospital los indios de la congregación de Nuestra Señora a ejercitar su mucha caridad con los enfermos, a aderezarles las camas; y lo mismo hacían las indias, barriendo toda la casa, y fregándoles los platos y pucheros en que comían, lavando las alhajas de los que morían, con grande admiración y edificación de ellos mismos”⁹⁹².

Estas referencias son de las Cartas Anuas de 1635-37 y 1638, unas fechas muy tempranas a partir de las cuales no hemos encontrado ni un solo comentario más al respecto de mujeres enfermeras. Tal vez estas labores de enfermería pudieron ser ejercidas por las mujeres en los peores momentos, cuando había una peste y muchos enfermos a los que cuidar, por lo que al faltar asistentes masculinos en estas labores se acudía a las mujeres. Asimismo, en la bibliografía consultada, no se recoge este trabajo femenino, sino que se especifica que eran, exclusivamente, enfermeros hombres.

Por último, una tercera etapa que comenzaría a inicios del siglo XVIII, donde ya aparecen hermanos misioneros que se encontraban más especializados al haber realizado trabajos y prácticas en algunos hospitales españoles o en Roma⁹⁹³.

Por otra parte, se advierte en varias narraciones, como la del el P. Sepp entre otros⁹⁹⁴, que existieron hospitales para mujeres y, separados, otros para hombres. En el caso concreto del P. Sepp, el hospital para las guaraníes en la misión de Nuestra Señora de Fe se separaba a las embarazadas de las otras mujeres, y se organizaba un servicio especial

⁹⁹¹ Cartas Anuas...1615-1637, p. 687.

⁹⁹² Carta Anua de 1638 escrita por el P. Diego de Boroa, en FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos...*, p. 612.

⁹⁹³ PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia...*, pp. 358 y 361.

⁹⁹⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLV “Advertencias generales”, p. 64v; PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía...*, tomo VIII, Primera parte, Madrid, 1949.

para las futuras madres con enfermeros expertos, sin nombrar en ningún caso a matronas. Igualmente el misionero les prestaba atención particular⁹⁹⁵. En esa misma relación comenta que finalmente, ante el buen resultado que tuvo la creación de ese hospital, realizó la misma operación en la misión de San Ignacio levantando tres hospitales: uno para las embarazadas, otro para muchachas y otro para hombres⁹⁹⁶. Una vez más se observa que en el ámbito sanitario se mantuvo la estricta separación entre ambos sexos.

A pesar de lo dicho, parece lógico pensar que, en el ámbito de las misiones, las mujeres ancianas mantuvieron su función de matronas, siendo ellas las encargadas de controlar los embarazos y llevar a cabo los partos como habían hecho hasta ese momento, aunque dejando de lado los rituales que conllevaban estas prácticas. Aun así, según el P. Sepp, los misioneros también las atendían o, al menos, controlaban a las mujeres embarazadas cuando se encontraban ingresadas en los hospitales para que, una vez naciera la criatura, pudiera ser bautizada⁹⁹⁷.

En lo que se refiere a la persistencia del control de la natalidad por parte de las mujeres a través de las prácticas abortivas en la época misional, algunos jesuitas coinciden en señalar que los grupos reducidos, como los guaraníes, conservaban estos “vicios” en mínimo grado, de forma minoritaria, únicamente realizándose por “algunos desenfrenados”, defendiendo así la acción evangelizadora realizada. Sin embargo, aunque tales prácticas tendieron a reducirse, especialmente por la conversión de las mujeres más jóvenes para así evitar el repudio, siguieron manteniéndose debido al carácter secreto de su práctica y que los jesuitas no pudieron controlar⁹⁹⁸. En este sentido, cabe pensar que pudieron hacer lo mismo con otros ritos y costumbres ancestrales.

De la misma manera, vemos que dentro del sistema misionero el incesto y los abortos provocados tenían castigo. En el Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas, y aprobado por el General P. Tirso, en 1689, se establecía en el apartado de los castigos a los “indios” lo siguiente acerca de los abortos:

“En los demás delitos de incestos, así de consanguineidad, y de entenados con madrastras y suegras, etc. y aborto procurado, se les encerrará por tiempo de dos meses, en grillos, y en este tiempo se les darán tres vueltas de azotes. [...]. Y a las mujeres se les dará el castigo

⁹⁹⁵ SEPP, Antonio, *Continuación...*, pp. 29-30.

⁹⁹⁶ *Ibidem*, p. 33.

⁹⁹⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁹⁹⁸ VITAR, Beatriz, “Prácticas abortivas...”, p. 9.

proporcionado a su sexo, exceptuando a las preñadas, que por ningún caso se las castigará mientras lo están. Y nunca se les cortará el cabello, sin que primero haya licencia del P. Superior”⁹⁹⁹.

Es decir, aunque eran ya cristianas, seguían abortando, pues si hubiera sido cortada de raíz esta práctica, no hubieran hecho falta esta serie de sanciones para las mujeres. Por tanto, aunque pueda parecer que las prácticas abortivas realizadas por las ancianas desaparecieron con la llegada del sistema misional, no fue así y se siguieron realizando aunque estuvieran penalizadas.

Igualmente, existen casos narrados por los propios misioneros sobre infanticidios realizados por las guaraníes, sobre todo cuando daban a luz hijos ilegítimos, aplicándose para este delito el castigo por homicidio:

“Cierta india tuvo un hijo ilegítimo, y de mil modos quiso tapar su crimen, para que no se supiera. Mató a la criatura y la enterró en una fosa no muy profunda, así que salía el hedor de la descomposición. Esto atrajo a un perro, el cual excavó la tierra y sacó con sus dientes el cadáver. Le arrancó fácilmente la cabeza, y la lleva al pueblo por especial providencia de Dios, así que todos la pudieron ver. Al instante siguieron algunos los vestigios del perro para buscar el cuerpecito. Lo trajeron, y se comenzó la investigación del crimen de homicidio. Se halló la cruel madre y recibió ella su bien merecido castigo tanto por este crimen, como por su vida escandalosa. [...]. Por la misericordia de Dios se descubrió esta facinerosa infanticida, para que se convirtiese. En realidad, lo que quiso primero ocultar, una vez salido en público, ya no tuvo empacho de confesarlo también sacramentalmente. Felizmente comenzó ahora a vivir más cristianamente”¹⁰⁰⁰.

Con la llegada de la Compañía de Jesús se observa un abandono progresivo de las ancestrales prácticas y tradiciones guaraníes. Especialmente en el caso de las mujeres, se observa que experimentaron una pérdida progresiva de poder, no sólo en el plano reproductivo, sino también en el de la práctica de la medicina que, hasta ese momento, habían ejercido de forma autónoma y sin injerencia masculina, como en el caso de los embarazos y la interrupción de los nacimientos¹⁰⁰¹.

⁹⁹⁹ Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas..., pp. 597-598.

¹⁰⁰⁰ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 68. También aparecen casos en los folios 51, 62-62v y 68.

¹⁰⁰¹ VITAR, Beatriz, “Jesuitas, mujeres y poder...”, p. 50.

Al mismo tiempo, debemos destacar que los misioneros llevaron a cabo abortos en momentos puntuales a través de la ingesta de una bebida con propiedades abortivas que ellos mismos preparaban. Justificándolo bajo un discurso de salvación coherente con la doctrina católica, a través de este brebaje se garantizaba el bautismo al recién nacido y la buena muerte de la parturienta, atendiendo de esa forma la orientación mayor que era la salvación de las almas:

“Hubo una cosa particular que dio ocasión a largos disgustos, y fue que en llegando algunas mujeres cercanas al tiempo de parir a cierto punto de la enfermedad, teníamos experiencia que morían luego y con ella la criatura sin bautismo. Un compañero mío les hacía dar en este caso un trago de vino con pimienta molida, con lo cual echaban la criatura, yo la bautizaba. Y luego morían madre e hijo, que habían de morir sin esta medicina. Excitóse la duda de si esto era *directe procurare abortum*, que aunque fuese por tan santo fin, está condenado el que sea lícito, por ser *intrinsece malum* o estar declarado serlo. Fue a la Universidad de Córdoba la controversia, después de haberse tratado en varios pueblos. Y vistas todas las circunstancias y disposiciones, respondieron los Doctores que atentas las circunstancias, no era *directe procurare abortum*, *non erat intrinsece malum*, y por consiguiente *erat licitum*. Con cuya respuesta se quitó el escrúpulo en otros pueblos y se lograron muchas almas”¹⁰⁰².

La contestación y persecución del mundo chamanístico guaraní que realizaba amenazas apocalípticas se debió, no tanto a las hierbas, pociones y bálsamos que aplicaban a las enfermedades y dolencias, sino a la atribución de la realización de milagros, o la tradicional veneración a los huesos de grandes chamanes, asociada y agravada por la pretensión de conducir a los indígenas al Paraíso, salvándoles de las enfermedades¹⁰⁰³: “había una especie de superstición muy arraigada entre ellos, que consistía en llamar, en caso de enfermedad, a los hechiceros, para que los sanaran. Estos médicos diabólicos no saben nada de medicina, sino que simulan inicuaamente que chupan algo del cuerpo del enfermo, para que sane”¹⁰⁰⁴.

¹⁰⁰² Información apuntada por el P. José Cardiel, en FURLONG, Guillermo, *José Cardiel y su Carta-Relación...*, pp. 188-189.

¹⁰⁰³ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Sobre martirios e curas: medicina e edificação nas reduções jesuítico-guaranis (século XVII)”, en *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, vol. XXXI, nº 1, 2005, pp. 44-45.

¹⁰⁰⁴ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 39.

Por otra parte, si tenemos en cuenta que las prácticas terapéuticas realizadas por los guaraníes “estaban de acuerdo con el concepto de enfermedad que, entre otras, incluía el ayuno, la dieta, los baños, y sobre todo las drogas de origen vegetal [...]; [...] no por su efectividad farmacológica, sino por el atributo mágico”, no es de extrañar que “la medicina que llevaron los conquistadores, especialmente los misioneros, debido a su mística religiosa, fue la que mejor se adaptó al concepto indígena de la enfermedad”¹⁰⁰⁵.

La descripción de las actividades desarrolladas por los misioneros revela que vivenciaron, en relación con las prácticas terapéuticas, una oportunidad y eficiente flexibilización que les permitió controlar las enfermedades y manipular las curaciones o las no curaciones en las reducciones, al mismo tiempo que se generaron una serie de confrontaciones entre los chamanes y las chamanas guaraníes y los misioneros que quisieron controlar este poder, y sin dejar que los propios indígenas volvieran a participar en este ámbito.

Conscientes de que este control era fundamental para el éxito del proyecto de civilización y conversión, los misioneros incorporaron la farmacopea indígena para alcanzar así su mayor propósito¹⁰⁰⁶: la plena evangelización del grupo guaraní. De esta manera podemos observar que, al igual que en el ámbito de la espiritualidad, las figuras chamánicas del *pajé* y la *kuñapajé* fueron sustituidas por la de los padres misioneros que, además de curar las almas, también sanaban los cuerpos.

Se puede mantener, en definitiva, que entre las posibles razones para el mantenimiento de las prácticas curativas de carácter mágico-milagroso, aplicadas por los misioneros jesuitas, estuvo su eficacia para la mudanza de costumbres de los indígenas y para “el cambio de sus sentimientos”, ya que mediante ellas, “tan supersticiosa gente, se trocó en cristiana y de una fe tenacísima”. Precisamente buscando ese efecto, los jesuitas mantuvieron el uso de las reliquias, el agua bendita y la señal de la cruz en el ámbito reduccional, ya que comprendieron que el pueblo guaraní establecía una relación entre estas prácticas con la cura o la garantía de la salvación eterna¹⁰⁰⁷. Algo que, por otra parte, podría mostrar cierto sincretismo y el no abandono de las prácticas ancestrales indígenas.

Lo que se ha podido observar a lo largo de este capítulo, que puede englobarse dentro de lo que viene a denominarse como el gobierno temporal de las misiones, es que en

¹⁰⁰⁵ SÁNCHEZ TÉLLEZ, Carmen, *La Medicina en las Lenguas Americanas...*, p. 20.

¹⁰⁰⁶ DECKMANN FLECK, Eliane Cristina, “Sobre martirios e curas...”, pp. 48-49.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, “Da mística às luzes...”, p. 170-171.

el espacio reduccional las mujeres fueron tenidas en cuenta, exclusivamente, cuando perdieron su identidad como guaraníes, esto es, en el momento en el que demostraban que habían abandonado por completo su “antiguo modo de ser” y pasaban a formar parte del ideal cristiano propuesto por los jesuitas donde no se incluía a las mujeres en la política, la administración y el ejército. También se observa bien en el caso de aquellas indígenas que, como congregantes, sí que pudieron ejercer de enfermeras, mientras que las mujeres que prefirieron mantener sus antiguas prácticas en el ámbito de la medicina, como las curanderas o sanadoras, fueron estigmatizadas y vinculadas, de forma constante, con el demonio y el mal.

De la misma manera, podemos observar que, durante el periodo reduccional, las mujeres pasaron a trabajar dentro del espacio doméstico, en el oscurantismo y la soledad. En las aldeas guaraníes, antes de la llegada de la evangelización, el sistema poligámico hacía que multitud de tareas fueran realizadas por varias mujeres, todas aquellas que componían el núcleo de la vivienda: la mujer principal y las secundarias. Con la llegada de la monogamia, cada una en su propia casa y ella sola, sin ninguna otra mujer, se dedicaba a limpiar la vivienda, mantenerla, cuidar de los niños, cocinar y todo lo que estuviera relacionado con labores hogareñas, propias del arquetipo femenino europeo de la época, como el fuego, muy vinculado a la mujer antes y después de los jesuitas, y el hilado, hablando así de un trabajo extra que debían realizar solas y anteriormente juntas, observándose, una vez más, la práctica jesuita de ir contra la sorodidad característica de las guaraníes.

Relacionado con todo lo anterior, se da paso a la siguiente parte del estudio: el gobierno espiritual. A continuación, podremos comprobar todavía mejor la pérdida de poder femenino pero desde otro punto de vista, la religión y la espiritualidad. Llevamos así a cabo una aproximación a lo que fue el espacio donde las mujeres más pudieron conservar sus antiguas tradiciones o, al menos, otorgarles nuevos significados a sus conceptos y creencias ancestrales bajo el manto del cristianismo misionero.

2. GOBIERNO ESPIRITUAL Y RELIGIOSO EN LAS MISIONES

2.1. La llegada de una nueva espiritualidad: conceptos y miedos

La religión de Jesucristo, basada en la palabra como la del grupo guaraní, en pleno estilo y cultura europea barroca, era preferentemente palabra localizada en el templo y apoyada en la representación plástica. La reducción introdujo así un nuevo espacio hasta

entonces desconocido, el templo, y en él la pintura y la escultura, al mismo tiempo que la nueva religión. Según el P. Melià, es en este punto donde se da la novedad y una cierta ruptura con el sistema religioso tradicional guaraní: la reducción no realizaba propiamente una conversión de la religión indígena, sino su sustitución¹⁰⁰⁸.

En el terreno lingüístico se operaba de forma diferente. Todo el desconocimiento y desprecio que podía sentir el misionero hacia la religión del infiel, se tornó en admiración tratándose de la lengua guaraní. A los misioneros jesuitas, al igual que al resto de religiosos que se encontraban en esas tierras antes que ellos, les preocupó desde el comienzo de la evangelización elaborar un catecismo para explicar la doctrina, siendo finalmente utilizado el realizado en lengua guaraní por fray Luis de Bolaños en 1583. Sin embargo, el aprendizaje de la lengua indígena no supuso la intención de comprenderla, pues aunque los padres se dedicaron a registrarla, en pocas ocasiones recogieron expresiones o palabras que estuvieran vinculadas con la espiritualidad indígena, manteniendo conceptos teológicos en castellano o portugués y, en otras ocasiones, creando neologismos en guaraní.

Así, los misioneros hicieron gramáticas y diccionarios que también fueron una forma de organizar la nueva realidad cultural que era la lengua, llevándola a la “literatura” y gracias a ella a una mayor estandarización, produciéndose textos no sólo catequéticos, sino también socio-políticos. Con el tiempo se desarrolló una lengua que puede ser llamada jesuítica, en contraposición a un guaraní paraguayo que hablaban los guaraníes asimilados y deculturados en la sociedad colonial, y los hijos de la tierra, más o menos mestizados. Esta lengua, en el siglo XVIII, se calificó como una “tercera lengua”, castellano con palabras guaraníes, guaraní con palabras castellanas¹⁰⁰⁹.

Realmente, la lengua guaraní perdió la densidad mitológica que tenía antes en boca de los y las chamanes inspirados y en los cantos religiosos de la comunidad pero, por otra parte, había adquirido un cierto carácter de generalidad que se iba extendiendo sobre todos los pueblos¹⁰¹⁰.

Dentro de una reducción que intentaba llegar hasta el núcleo de la cultura indígena, la lengua, evidentemente, no podía dejar de ser tocada. Como se ha comentado en el

¹⁰⁰⁸ MELIÀ, Bartomeu, “Las reducciones jesuíticas...”, p. 202.

¹⁰⁰⁹ DOBRIZHOFFER, Martín, *Historia de los Abipones*, 3 vols., Resistencia, Universidad del Nordeste, Argentina, 1967-70, pp. 149-150; MELIÀ, Bartomeu, “La entrada del castellano...”, pp. 237-248.

¹⁰¹⁰ MELIÀ, Bartomeu, “Las reducciones jesuíticas...”, p. 203.

capítulo anterior, los jesuitas fueron capaces de superar el prejuicio etnocéntrico de que lo indígena no era humano, considerando la lengua guaraní “tan copiosa y elegante que con razón puede competir con las de fama”¹⁰¹¹.

En este aspecto también se operaron ciertas reducciones. Quien compone el diccionario de una lengua de cultura extraña, difícilmente hace de esta lengua un registro objetivo. Así, el misionero no siempre logró situarse física y culturalmente dentro del grupo guaraní, persistiendo un extrañamiento mutuo y una zona indígena inexplorada que ningún intruso pudo violar. En concreto, el jesuita, debido precisamente a sus presupuestos religiosos, se prohibió a sí mismo vivir ciertas situaciones o experiencias culturales del guaraní. De hecho, solía mostrar frente a la religión indígena un distanciamiento, que iba desde el desconocimiento hasta la aversión y el desprecio¹⁰¹².

La reducción a nivel del léxico es el hecho de haber recogido preferentemente los elementos que podían servir a las necesidades de la traducción religiosa y a una vida civil nueva. Se dio incluso la yuxtaposición de valores semánticos para un mismo término de la lengua guaraní, así como la introducción de neologismos y barbarismos, esto es, la creación de nuevos términos, sobre los que hay que preguntarse si obedecían a pautas del mismo sistema o de uno extraño. Lo que se observa es que, en muchas ocasiones, los neologismos introducidos en la lengua guaraní de las misiones siguieron el esquema conceptual occidental-católico más que el de la mentalidad propiamente indígena, como se puede observar en el caso del neologismo *Tupãsy* (Madre de Dios).

Como ya se ha comentado, una de las preocupaciones iniciales fue la de encontrar la correspondencia entre una divinidad guaraní y el dios cristiano, para así poder lograr que la mentalidad indígena pudiera asumir mejor esta idea. La divinidad elegida fue *Tupã*, dejando de lado el nombre y las connotaciones que realmente tenía el dios principal guaraní *Ñamandú*.

Alfred Métraux, que sigue las huellas de esta adopción desde el siglo XVI, se sorprende y la considera más o menos una falsa apreciación, cuando no un error, de los evangelizadores. Por su parte, Rubén Bareiro, cree que la elección de *Tupã* fue el resultado de una operación de sustitución bien pensada y eficaz. De un lado, se conseguía desvalorizar al dios creador guaraní, instaurar el equívoco y desviar el sentido inicial del mito mayor fundacional indígena. De otro, se optó por una divinidad prestigiosa en la

¹⁰¹¹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, folios preliminares.

¹⁰¹² MELIÀ, Bartomeu, “Conquistar la lengua guaraní”..., p. 256.

sociedad guaraní: amo de las aguas, era cifra esencial en ese pueblo de agricultores; era visto con respetuoso temor por la tempestad que podía desencadenar y de la cual eran manifestaciones incontroladas y temidas ciertos fenómenos naturales (relámpago, trueno y rayo). Están reunidas así las dos ideas centrales que se intentaba dar del dios cristiano: benefactor, generoso y dispensador, al mismo tiempo que temible, posible fuente de castigos por sus poderes supra-humanos. Todopoderoso en ambos casos.

A partir de la nueva concepción, de la palabra adoptada, se crearon distintos derivados gracias a la ductilidad polisintética del guaraní (*tupaóga* “casa de Dios”, “iglesia”; *Tupamba'é* “limosna, propiedad de Dios”; *tupâra'â* “probar a Dios”, “comulgar”, etc.)¹⁰¹³, siendo el más interesante para nuestro estudio el neologismo *Tupãsy* para nombrar a la Madre de Dios. Como en el caso de *Ñamandú*, vemos que la diosa *Ñandesy* (“Nuestra Madre Grande”) no fue la elegida para personificar a la Virgen María, sino que se prefirió, sobre el nombre dado al dios cristiano, *Tupã*, crear una nueva palabra, *Tupã + sy* (“madre”, “la Virgen”) para nombrar a la Madre de Dios¹⁰¹⁴. De esta manera, se observa cómo los jesuitas no quisieron equipararla a la diosa tradicional indígena (*Ñandesy*) haciendo derivar el nombre de la Virgen María (*Tupasy*) del dios masculino elegido (*Tupã*).

La principal labor literaria en lengua guaraní, aparte de las gramáticas y vocabularios de carácter instrumental, fue la traducción, concretamente, la religiosa. Dado que los diccionarios son un sistema de valores, el registro de las voces y la semantización que se les asigna depende de los procesos históricos que le son anteriores o concomitantes. Esto se traduce a varios niveles: las palabras conceptuadas como “neutras” son registradas sin dificultades, mientras que aquellas fuertemente semantizadas en la vida socio-religiosa llegan a estar ausentes o aparecen con un sentido translaticio, es decir, traducido y resemantizado en la nueva vida reduccional, como se observa en el caso de *Tupã* por Dios¹⁰¹⁵, entre otros ejemplos.

En este sentido, los misioneros tuvieron que traducir dos de las categorías más importantes de la religión católica: por un lado la “salvación”, que significaba en este

¹⁰¹³ BAREIRO SAGUIER, Rúbén, *De nuestras lenguas y otros discursos*, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Biblioteca de Estudios Paraguayos, vol. 34, Asunción, 1990, p. 169.

¹⁰¹⁴ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Tesoro...*, pp. 403-404.

¹⁰¹⁵ MELIÀ, Bartomeu, “El Guaraní y su reducción literaria”, en MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, p. 266.

contexto la necesidad de “humanizarse”, amansarse y abandonar la vida libre en la selva; por otro, el “pecado”.

La salvación, para el pueblo guaraní, consistía en alcanzar “corazones sabios” como resultado del empeño personal, de “ejercicios espirituales”. En esta cultura no existió la figura de un redentor que se hubiera sacrificado para redimir los pecados de la humanidad; todos los seres humanos estaban dotados de la “virtud cristológica”, en el sentido de que cada uno de ellos debía desarrollarse hasta alcanzar la plenitud personal, la experiencia de reciprocidad en su aldea y entrar en la Tierra sin Mal. A lo máximo que se puede llegar es a comparar el Cristo de la tradición cristiana con el héroe cultural indígena llamado “Nuestro Hermano”, pero no como redentor, sino como el primer Adán, alguien que precedió a los seres humanos en su alcance de la plenitud¹⁰¹⁶.

Aguyje es el término de uso más generalizado e incluyente para expresar lo que puede considerarse “salvación” en los grupos guaraníes, significando curiosamente en la actualidad “gracias”. Traducido con los términos “plenitud” o “perfección” se aproxima al término griego *pleroma*, con el significado de cumplimiento o abundancia. Mientras que las expresiones “erguirse” y “grandeza de corazón” se refieren más a salvación personal y social, *aguyje* era la perfección para la cual creían tener vocación junto con los demás seres y con la tierra entera.

Creían que cada palabra era como el hálito divino que infundía la vida y por tanto, mediante ella, el ser humano estaba constituido de la misma naturaleza que la divinidad. La salvación o la restauración de la palabra era, en esta lógica, la realización de los atributos divinos en los seres humanos; era consumir al máximo las posibilidades de la existencia¹⁰¹⁷.

El término más común con el cual Ruiz de Montoya, siguiendo a Bolaños, tradujo a la lengua indígena la doctrina de la salvación fue *yva*. Tal palabra expresa poco el contenido de esta doctrina en la catequesis colonial. *Yva* quiere decir “cielo”, por lo que salvarse era ir al cielo, y ser condenado ir a la tierra o el país del demonio. Estar a salvo, para Montoya, era enviar el alma al cielo¹⁰¹⁸.

La salvación, en la catequesis colonial, fue predicada como un proceso de irse humanizando. En el discurso de los jesuitas, el “antiguo modo de ser” fue equiparado con

¹⁰¹⁶ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 27.

¹⁰¹⁷ *Ibidem*, pp. 228, 229 y 238.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*, p. 222.

“modo de ser auténticamente indígena”. Lo que era realmente indígena empezó a significar “salvaje, bestial, no humano”, y salvarse era humanizarse, amansarse, para lo que era imprescindible abandonar la vida libre en la selva. El propio Montoya explica por qué deberían ser reducidos para convertirse en cristianos y civilizados:

“Vivir [...] en busca de fieras, de indios bárbaros [...] para agregarlos al rebaño de la Santa Iglesia y al servicio de Su Majestad. [...] Unidos con mis compañeros, conseguí el surgimiento de trece “reducciones” o aldeas. [...] Ya fueron reducidos por nuestro esfuerzo y trabajo en poblaciones grandes y convertidos de gente rústica a cristianos civilizados con la continua predicación del Evangelio”¹⁰¹⁹.

La salvación, en este sentido, significaba “librar [a los indígenas] del fuego sin fin del infierno”¹⁰²⁰.

Por otra parte, como ya se comentó en el primer capítulo, el grupo guaraní experimentaba el mal no como pecado ni como culpas personales, sino como una condición del ser humano. Al contrario que en la creencia católica, el pecado era el ignorar, el no saber. En sus creencias religiosas, a diferencia de lo que ocurre en el desenlace del Génesis, la divinidad no castiga a aquellos que alcanzaron la sabiduría, sino que los lleva a la morada incorruptible. En el Génesis bíblico, la argumentación con la cual el tentador “engañó” a la mujer fue que ella y su marido serían como dios, es decir, concedores del bien y del mal.

Angaipa (expresión compuesta de “alma” y “acabar”, “desvanecerse el alma/palabra”) fue el neologismo con el que Ruiz de Montoya tradujo a la lengua guaraní el término “pecado”, un concepto, en esa época, ligado mucho más a la culpa personal que a una condición contradictoria y decadente de la humanidad. Otra palabra usada por los misioneros para traducir el mismo concepto fue *marã*, que también significaba maldad, crimen, enfermedad y aflicción.

De esta manera, pecado original llegó a ser “inicio o madre del pecado”; pecado mortal, “líder del pecado”; pecado de la carne, “pecar con mujer”; y sacrilegio o pecado abominable, “pecado verdaderamente indígena”¹⁰²¹.

¹⁰¹⁹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. I “Introducción”, p. 1v.

¹⁰²⁰ BOLAÑOS, Luis, “Catecismo Breve del Concilio de Lima”, en MORÍNIGO, Marcos, *El catecismo del P. Fr. Luis de Bolaños, Azul*, Revista de Ciencias y Letras, Buenos Aires, vol. 2, nº 9, 1931, p. 49.

¹⁰²¹ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 207.

Aunque se analiza en epígrafes posteriores, podemos decir brevemente que en lo que respecta a las mujeres, tanto en los vocabularios, diccionarios, manuales y demás obras realizadas por los misioneros, las palabras dirigidas a ellas siempre fueron despectivas, escritas con dureza y constantemente usadas para descalificarlas. A lo largo de las Cartas Anuas podemos ver con qué términos se hace referencia a las mujeres cuando éstas se oponen al sistema reduccional:

“A cierto buen mozo incitaba frecuentemente al crimen cierta muchacha de buen parecer. Asemejábase aquel a Ulises, sordo a los encantos de las sirenas; y lo superaba todavía en firmeza de carácter, por afear a aquella mujer su falta de pudor, y no pudiendo, un día, escaparse de aquella loba impertinente, la retiró a palos, hiriéndola, para que él mismo no resultara herido más gravemente”¹⁰²².

También son llamativos los epígrafes sobre el fallecimiento de algunas mujeres que con los términos “desgraciada” “obstinada” y “tenaz” se les describe, ya que habían muerto sin haber consentido la confesión y la extremaunción. Sucede lo mismo con la expresión “mala vieja” en el caso de aquellas que huyen de la misión con otros grupos para mantener el denominado “antiguo modo de ser”¹⁰²³. Los términos “hechiceras” y “brujas” también son recurrentes para definir las y criticar a las mujeres que “incitaban” a los hombres con sus “encantos de sirenas”.

Además de la aparición de conceptos nuevos, o al menos que no tenían una equivalencia en el universo religioso guaraní, como pecado y salvación, se introdujeron nuevos miedos con la llegada de la idea del infierno y el diablo. En los catecismos coloniales se estableció el término *yvy pyte* para traducir a la lengua indígena la palabra “infierno”, sin que el idioma indígena ofreciera ninguna indicación para tal cosa. Se establecía, además, que el infierno se ubicaba en el centro de la tierra y se encontraba habitado por el diablo.

Desde la Edad Media y durante gran parte de la Edad Moderna, la concepción católica que se tenía de dios estaba vinculada a la idea de un universo que se encontraba organizado de forma vertical: dios se localizaba en la parte más alta rodeado del ejército celestial, quedando en la base una serie de demonios que reinaban sobre la naturaleza y el mundo no-humano, siendo evitados únicamente a través de la intervención de la Iglesia.

¹⁰²² *Ibidem*, p. 671.

¹⁰²³ Cartas Anuas...1615-1637, p. 90.

Introducirse en estas esferas sin recurrir a ella, hacía que se corriera el riesgo de encontrarse con los demonios, al igual que intentar investigar estos secretos significaba haber firmado un pacto con el mismo¹⁰²⁴. Especialmente, esta última idea persiguió a las guaraníes durante bastantes años, ya que las mujeres se encontraban identificadas con la materia, el cuerpo y la naturaleza, por lo que no es de extrañar que de forma recurrente se relacionaran con el Maligno¹⁰²⁵. Habría que añadir, además, que en la tradición cristiana Eva fue víctima de la seducción del demonio, acabando por ser la mediadora entre Satán y el hombre, por lo que la vinculación entre las mujeres y lo demoniaco siempre estuvo presente.

No debe olvidarse que, para los misioneros, eran los demonios los que llevaban a los indígenas a cometer el pecado, reforzando así la necesidad de, mediante sermones, convertirlos en luchadores contra los “enemigos invisibles”, para que pudiesen defenderse ante las tentaciones por medio de la fe y del temor a Dios: “Así es que hasta las mujeres débiles y las tiernas doncellas, defendidas con semejante coraza, resisten varonilmente a las provocaciones de hombres malos. Los varones a su vez sujetan sus pasiones carnales, aquel enemigo doméstico, con varias asperezas corporales”¹⁰²⁶.

Realmente debió causar asombro a la población indígena ver cómo los jesuitas transformaron en Dios supremo a *Tupã*, divinidad del trueno en la cosmogonía guaraní y al que temían por el destrozo que causaba en ocasiones. De igual manera, el diablo se tradujo con la palabra *Aña*, que en la cultura guaraní era la representación del principal enemigo del ser humano, el jaguar. Esta imagen debió ser identificada por los misioneros con una especie de demonio y lo aplicaron a la religión católica para una mayor comprensión por parte del grupo guaraní ayudándose, como hicieron en otros casos, del recurso de las imágenes para un mayor entendimiento:

“En ambas paredes laterales de la iglesia hice pintar las cuatro postrimerías del hombre, de las cuales el infierno tiene un aspecto particularmente horrible, a fin de que mis indios desistan del pecado por miedo al castigo si el amor del cielo no los hace cambiar. Así se presenta la iglesia por dentro”¹⁰²⁷.

¹⁰²⁴ RUEATHER, Rosemary R., *Sexismo e religião; rumo a uma teologia feminista*, São Leopoldo, Sinodal/EST, 1993.

¹⁰²⁵ VITAR, Beatriz, “La evangelización...”, pp. 1-23.

¹⁰²⁶ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 64.

¹⁰²⁷ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 259.

“Se halla en aquella reducción una pintura al óleo de las penas del infierno, la cual ha conmovido mucho a los que la contemplan a llorar sus pecados, a confesarlos y a llevar una vida más cristiana”¹⁰²⁸.

Recurriendo a la imaginación en sus sermones para conmover e inculcar miedo y horror, los jesuitas pasaron a atribuir a los demonios las responsabilidades de los comportamientos condenables. Cabe observar que el pueblo guaraní conformó su propia imagen del demonio cristiano, una figura difundida por los misioneros en sus prédicas diarias, apareciendo en ocasiones descrito como figura antropomórfica o zoomórfica¹⁰²⁹.

Aunque pueda parecer que una vez quedaron instaladas definitivamente las misiones las escenas de demonios desaparecieron, observamos a través de las fuentes que, durante toda la evangelización, hay continuos relatos donde se narran sus apariciones y manifestaciones descritas por los propios guaraníes, escenas que nacían del imaginario colectivo existente bajo la influencia misional ante la susceptibilidad indígena a la prédica cristiana basada en el miedo, y cuyas descripciones servían para acrecentarlo aún más: “Muchísimas veces se aparecieron en varias figuras”; “[...] la cabeza de uno era de puerco, otro de vaca, y a este tono los demás, los pies de vacas, cabras y pájaros, muy grandes y con cumplidas uñas, las piernas muy delgadas, de los ojos despedían rayos como de fuego”¹⁰³⁰.

Particularmente, la relación que las guaraníes tenían con el demonio puede verse en las Cartas Anuas donde son utilizadas para tentar al resto de cristianos, pues no hay que olvidar que, a pesar de existir la figura de la Madre de Dios como prototipo para todas las mujeres de la época, y en concreto para las neófitas, las indígenas guaraníes nunca dejaron de ser vistas como “hijas de Eva”. En estos casos, puede observarse que, aunque en algunas ocasiones se produce el castigo divino por haber caído en la tentación, en la mayoría de los ejemplos narrados la intercesión de santos o la Virgen María ayudaba a superar los peores momentos, algo que, por otra parte, fue positivo para lograr la evangelización del pueblo guaraní: “Se mostró la protección especial de Dios en este caso particular. Había una congregante moribunda, a la cual molestó el demonio con terribles

¹⁰²⁸ “Cartas Anuas de la Provincia...1659-1662”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, en p. 100-101.

¹⁰²⁹ MARTINI, Mónica P., “Imagen del Diablo...”, p. 336.

¹⁰³⁰ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, caps. XVII “Prosiguiese la misma materia, de casos particulares sucedidos en esta misma reducción de Loreto” y XIX “Refierense casos que muestran la cuenta que el demonio tiene con nuestras acciones por menudas que sean”, pp. 23-26v.

fantasmas; espantóse primero la mujer, pero fortaleciéndose después con la señal de la Santa Cruz, se libró de estas molestias corporales, sintiendo el eficaz socorro de su Patrona, la Virgen”¹⁰³¹.

Asimismo, durante todo el periodo misionero, se dio paso a un choque en relación a dos ideas de concebir la sexualidad. Por una parte, la nueva moral se basaba en el matrimonio monogámico, algo que para el grupo guaraní era completamente desconocido, pues su estructura social estaba fundamentada en la poligamia; por otra parte, en estrecha vinculación con los hábitos femeninos en torno a la sexualidad, vemos que éstos se vieron completamente abolidos y criminalizados, como en el caso del control de la natalidad a través de prácticas abortivas¹⁰³².

La “terquedad” de estas mujeres, así como su experiencia en el “infernial arte de seducir”, hizo que las guaraníes, como el resto de mujeres, quedaran estigmatizadas y relacionadas de forma constante no solo con el demonio que las convencía y tentaba, sino que simplemente el hecho de relacionarse con ellas o tener una actitud cercana, podía llevar a los hombres al pecado y la condenación. Estas situaciones pueden observarse en varios casos narrados en diferentes anuas¹⁰³³, donde una mujer reprendió a su marido de “cobarde” por intentar vivir en una misión en vez de acudir a su cacique para ver qué convenía hacer¹⁰³⁴, otra descripción de una mujer que convenció a dos hombres para huir de la misión y volver a su antigua vida, alcanzando la muerte como castigo divino por haberse rebelado¹⁰³⁵, o las tentaciones de una “mujer lasciva” a un joven que estaba de viaje y le contestó con la siguiente frase: “No te acuerdas que rezas cada día en el Padre nuestro: no nos dejes caer en tentación”. Según el misionero, “Oyendo ella tal réplica, se avergonzó y se fue”¹⁰³⁶.

Generalmente, en esta serie de ejemplos, suelen aparecer consejos y moralejas para que las guaraníes se arrepintieran de los pecados relacionados con la “lujuria” que las caracterizaba y haciendo que el pudor se volviera en un elemento aleccionador. Incluso, en

¹⁰³¹ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 42v.

¹⁰³² Recordemos que, dentro del sistema misionero el incesto y los abortos provocados tenían castigo: dos meses de prisión con cadenas y dos sesiones de flagelación pública.

¹⁰³³ *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 314.

¹⁰³⁴ *Ibidem*, pp. 348-350 y 658.

¹⁰³⁵ *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1632-1634*, p. 41v.

¹⁰³⁶ *Ibidem*, p. 56.

varias de las narraciones, se observa cierta aceptación de la violencia hacia las mujeres que pretendían “tentar” a los hombres¹⁰³⁷:

“Solicitaba una mujer a un honesto mozo, cogiolo en parte oculta, y haciéndole fuerza, él la persuadía a la honestidad, y limpieza, y viendo que razones no la convencían, la dio muy buenos palos, y así escapó libre”¹⁰³⁸.

“[...] había otra muy desvergonzada que estaba tentando a cierto hombre, el cual agarró un azote y le dio una buena paliza, diciéndole que merecía mucho más porque se atrevía a ofender a Dios tan gravemente”¹⁰³⁹.

“Distinguíase ella por su hermosura corporal y él por la de cuerpo y alma. Muchas veces le había provocado ella a la maldad, pero él no hizo caso a ninguno de los atractivos e incentivos lujuriosos. Sólo de vez en cuando reprendiolo esta falta de pudor. Pero como ella no le dejara en paz, se propuso dar más eficacia a sus palabras con el palo en la mano. Resultó bueno esta estratagema; pues, causó buena impresión la paliza, y ella que no sabía ya sonrojarse de pudor, se enrojació a fuerzas de golpes. Y lo bueno del caso fue, que quedó ella completamente curada de su inclinación libidinosa”¹⁰⁴⁰.

En este sentido, la castidad fue otro de los conceptos introducidos en el ámbito misional. Este voto, característico de los misioneros, y la relación que mantenían con las mujeres, llamó la atención de los guaraníes, quienes creían hacerles un gran honor al tener por tradición ofrecer a los recién llegados a sus hermanas o hijas para formar vínculos con el extranjero:

“La virtud de la virginidad, castidad, y celibato la ignoraron de manera, que antes lo tuvieron por infelicidad, y por felicidad muy grande el abundar en mujeres, y tener muchos hijos, muchas criadas, y familia, y cualquier falta en esto lo imputaban a desdicha, y aun duró mucho tiempo este sentimiento entre los cristianos que bautizamos [...]”¹⁰⁴¹. [...]. Procuró el demonio tentar nuestra limpieza ofreciéndonos los caciques algunas de sus

¹⁰³⁷ “Cartas Anuas de la Provincia...1659-1662”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, p. 128-129.

¹⁰³⁸ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. LXII “Reducción de Santo Tomé”, p. 80.

¹⁰³⁹ *Cartas Anuas...1644*, p. 66.

¹⁰⁴⁰ *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 680.

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, p. 29v.

mujeres, con achaque de que ellos tenían por cosa contra naturaleza que varones sirviesen en las acciones domésticas de guisar, barrer, y otras deste modo”¹⁰⁴².

Así, en relación a la consideración que tenían los jesuitas sobre las mujeres, no dejaron bajo ningún pretexto que pudieran entrar en las casas de los padres:

“En la casita de VV.RR. no entren mujeres por ningún respeto, [...]: guardando desde luego toda la clausura en casa, y haciendo señal con la campanilla a levantar, oración, exámenes, comer, cenar y acostar: y adelante, cuando haya puertas, se pondrá su campanilla porque ayude esta orden, no sólo para nuestro bien, sino a la edificación de los mismos indios”¹⁰⁴³.

“Hemos procurado (todo) guardar todo lo posible las órdenes de V. R. y cercarnos de suerte que quedemos debajo de llave, y no ha sido posible el hacerlo por la fábrica de la iglesia. En Nuestra Señora de Loreto se guarda la clausura que en los Colegios ordenados y lo mismo en S. Ignacio, hay campanillas en las porterías por donde jamás se ha consentido entrar mujer que ha sido de mucha edificación”¹⁰⁴⁴.

De hecho, para protegerse de ellas, se ordenaba cercar o amurallar la residencia de los misioneros “por lo menos de tres varas de alto”¹⁰⁴⁵.

En esta misma línea, son significativas las normativas que, desde los primeros años de la creación de las reducciones, se establecieron sobre la actitud que debían mantener los doctrineros con las mujeres indígenas¹⁰⁴⁶: “Nunca se visita mujer alguna. Nunca se le da en la mano cosa alguna. [...] nunca se habla con mujer alguna a solas, por haber advertido que este recato les edifica aun más, que a la gente culta”¹⁰⁴⁷.

Según los misioneros, tras la primera sorpresa, el grupo guaraní fue capaz de reconocer en la castidad y otras prácticas jesuitas unas costumbres que, aunque con diferentes significados, definían a los y las chamanes indígenas que, para poder alcanzar el

¹⁰⁴² *Ibidem*, p. 15v.

¹⁰⁴³ *Primera instrucción del P. Torres para el Guayrá*, 1609, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 584.

¹⁰⁴⁴ *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 148.

¹⁰⁴⁵ *Reglamento General de Doctrinas* enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas..., p. 592.

¹⁰⁴⁶ *Reglamento General de Doctrinas* enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas..., pp. 593 y 596.

¹⁰⁴⁷ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 112.

grado de sabiduría deseado, se mortificaban, realizaban ayunos prolongados y practicaban la castidad:

“Erales a par de milagro la inocencia de su vida, principalmente aquel recato santo con que todos nuestros padres se portan en medio tan urgentes ocasiones, no permitiendo en la casa donde se alojan poner a mujer ninguna como en tierra santa los pies por lo cual se ha ganado entre ellos el glorioso apellido de Tupanboyaete, que suena lo mismo que verdaderos siervos de Dios, con que a todos nuestros padres vulgarmente los nombran, tan ilustres son los rayos de inocencia cristiana, que hieren a los más ciegos con su resplandor en los ojos. Tan divino el encanto de la doctrina evangélica puesta en la práctica que domestica y humana los corazones más intratables y fieros”¹⁰⁴⁸.

A pesar de lo dicho anteriormente, parece que también existieron mujeres que lograron entrar en el interior de la vivienda de los doctrineros:

“[...] jamás, ni de día, ni de noche, entró mujer en nuestra cerca, y dos, que con lascivo intento la entraron a media noche, con ánimo de provocar a mal a un padre, que solo en una reducción estaba durmiendo, a quien su ángel de la guarda avisó en sueños del veneno mortífero que la deshonestidad le preparaba, y levantándose bien despavorido, dio voces, llamando a unos indios que en otro aposento dormían, y riñéndoles por descuidados, sin ver quien por el cerco entraba. Buscad (les dijo) que dos han entrado, hallaron dos mujeres, que al ruido se habían escondido en el rincón de un aposento: las cuales despedidas, con harta compuncion se confesaron el siguiente dia. Que habían de decir: que siendo solicitados de mujeres aun en parte sacra, las dejaron bien arrepentidas, bien confesadas, y con propósito de vivir bien, como lo hicieron”¹⁰⁴⁹.

Por otra parte, se observan en las anuas toda una serie de relatos denominados “edificantes”, que demuestran las actitudes de mujeres convertidas al cristianismo y sirvieron de ejemplo para el resto del pueblo. Especialmente para servir de modelo en el aspecto de la castidad¹⁰⁵⁰, de forma constante aparecen los casos de mujeres atraídas y tentadas por el demonio que ganaron la batalla, existiendo así abundantes narraciones donde se ofrecía la imagen de ser las guaraníes “mujeres virtuosas”:

¹⁰⁴⁸ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, p. 102.

¹⁰⁴⁹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXXVIII “Salida que hicieron los Indios de Loreto, y San Ignacio de sus tierras huyendo del enemigo”, pp. 49v-50.

¹⁰⁵⁰ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 48-48v, 50 y 63-63v.

“A cierta jovencita había perseguido ya con insistencia un seductor. Quedaba fría ella como un mármol. Pero aquel estaba siempre alerta para hallar una oportunidad de encontrarla a solas. Ella no se contentaba con despreciar los cumplimientos y las lisonjas, sino que le echaba en cara la fealdad de su pretensión criminal. / Enfurcióse este y la agarró por fuerza. Defendióse ella a más no poder. Cuando se vio en peligro de ser violentada, exclamó: ¡Miserable! ¿No sabes que tantas veces voy a comulgar, y que mi cuerpo está consagrado por la presencia de Dios, Nuestro Señor? ¡No te atrevas a profanarlo! Lo pagarías caro. Había proferido ella estas palabras con tanta convicción y energía, que quedó perplejo aquel joven libidinoso, y se escapó lleno de miedo. Acudió ella, temblando de alteración, al Padre misionero, para invocar su protección contra aquel malvado. [...]. [...], ¿quién no admiraría tanta valentía en el sexo débil, tanta pureza a una edad tan expuesta al peligro, tanta firmeza de carácter en un corazón tan tierno?”¹⁰⁵¹.

“Una jovencita triunfó sobre la impudicia de un apasionado, resistiendo constantemente a las provocaciones lascivas de aquel. Un día la encontró en un huerto solitario y la atacó con fuerza. Ella resistió con valor, no cediendo a aquellas pretensiones inicuas, aunque fue arrastrada por el suelo. El caso fue denunciado a los padres por la misma india y después de constatar el hecho, el indio recibió su castigo”¹⁰⁵².

“Otra india infiel hasta de diecinueve años la cogieron los portugueses y queriéndola agraviar, ella resistió valerosamente diciendo que ya tenía noticia de ser aquello malo y contra Dios (debían de habérsela dado nuestros indios cristianos) y así el Señor le dio fortaleza para defender su castidad de aquellos hombres bestiales y traza para librarse de ellos engañándolos con decir que les iba a traer unas raíces comestibles, fue pero para no volver sino las espaldas; escondióse en el monte y aunque la buscaron, viendo que tardaba, con toda diligencia, no dieron con ella porque la guardaba nuestro Señor para traerla a esta reducción adonde sin saberlo halló padre y madre que había mucho tiempo que la lloraban por muerta; [...] ella, aficionada al buen modo de los cristianos entró también en la doctrina que en breve se bautizó con gran consuelo della y de sus padres, y no menor alegría de los nuestros”¹⁰⁵³.

“Preguntó un varón a una mujer si estaba sola, conoció su dañado pecho, y respondió, que no, porque allí estaba Dios que la acompañaba, y queriendo el torpe solicitar su castidad, le dijo, no te canses, que mientras estuviere Dios presente no le he de ofender. Otra solicitada

¹⁰⁵¹ *Cartas Anuas...1615-1637*, pp. 671-672.

¹⁰⁵² *Cartas Anuas...1644*, p. 91.

¹⁰⁵³ *Cartas Anuas...1641 a 1643*, pp. 107-108.

así le puso al torpe mozo el rosario, que traía al cuello, por delante, diciéndole, mira que soy esclava de la Virgen no me inquietes. Otras responden, mira que comulgo, y no es bien que donde entra Dios entre el pecado”¹⁰⁵⁴.

“Hasta en el sexo más frágil se muestra allí una firmeza de carácter admirable. Saben las indias guardar su castidad, contestando con acritud a los que las provocan, y llegando hasta una heroica resistencia. Así, en el pueblo de Santo Tomé fue solicitada una jovencita por un muchacho atrevido. Ella se defendió con un tizón en la mano, diciendo al seductor que haga la prueba con este fuego del tizón, si podía aguantar el fuego del infierno que le esperaba por su maldad. Y son muchísimos los ejemplos de esta más que viril firmeza de las indias [...]”¹⁰⁵⁵.

Además de estos casos existen otros muchos¹⁰⁵⁶. Más ampliamente, relatamos dos ejemplos de castidad donde pueden observarse unas características muy concretas. El primero de ellos es la descripción realizada por el P. Montoya de una niña pequeña que, ante los pecados de la madre, prefiere morir:

“Ocultamente vivía torpemente una mujer de que solo era testigo una niña hija suya de 2 años, cuya poca edad le quitaba el recelo de publicarse su culpa. La niña ofendida de tan gran pecado, reprendió con respeto a la lasciva madre. Yo [dice la niña] me quiero morir por no ver tus deshonestidades, enmiéndate, que yo en el cielo solicitaré tu perdón, [...]: murió la niña en breve, y ella acudiendo al remedio de la confesión y penitencia, vive con raro ejemplo”¹⁰⁵⁷.

En este relato llamamos la atención en cómo el misionero atribuye a una niña de tan solo dos años la capacidad de entender el arrepentimiento y la castidad, pero lo que nos

¹⁰⁵⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLVIII “Reducción de la Encarnación, en el puesto que llaman Itapua”, p. 68.

¹⁰⁵⁵ “Cartas Anuas de la Provincia...1658-1660”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, p. 45.

¹⁰⁵⁶ *Cartas Anuas...1615-1637*, pp. 272-273, 313-314, 718-719 y 720-722; RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual*, caps. XVIII “De otras cosas que sucedieron”, XLVIII “Reducción de la Encarnación, en el puesto que llaman Itapua” y LXII “Reducción de Santo Tomé”, pp. 25v, 68-68v y 80; *Cartas Anuas...1632 a 1634*, pp. 151, 123, 125 y 148-149; ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 48, 50v, 63-63v, 64-64v; *Cartas Anuas...1641 a 1643*, pp. 94-95, 96, 118, 119-120 y 121; *Cartas Anuas...1644*, pp. 66, 77-79, 74-75, 100 y 105; *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, pp. 104, 114, 128, 130 y 134; *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72 y 1672-75*, pp. 92-93, 118 y 184.

¹⁰⁵⁷ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista...*, p. 78.

interesa es ver cómo estos casos, en ocasiones descritos por los misioneros como “inverosímiles”, son usados para convencer al resto de la importancia de la conciencia de culpabilidad. Incluso, existen ejemplos donde ante el pecado deshonesto, generalmente realizado por la población más anciana indígena, llega la pena de muerte como “castigo divino”¹⁰⁵⁸.

El segundo relato es del P. Antonio Sepp, y merece también ser desarrollado por el vocabulario utilizado en referencia a la mujer, muy similar al que se usaría para los hombres en general en las crónicas, y el heroísmo con el que la describe:

“[...] en la tan lejana Paracuaria se encuentran mujeres dignas de sumo elogio. [...]. A pesar de que estos paganos no conocen el verdadero matrimonio y los hombres toman a varias mujeres y las mujeres a su vez tienen hijos con varios hombres, una de estas indias quiso pertenecer a uno solo, de acuerdo con la fe cristiana, y se unió a él, aunque varios otros la perseguían. Un día cuando fue al bosque a buscar leña, la persiguieron [...] tres jóvenes de este pueblo pagano, de los cuales cada uno la quería conquistar para sí. Pero la casta Genoveva se supo esconder [...] y tuvieron que volver sin su presa. [...]. Elevó la mirada al cielo y aunque no conocía aún al verdadero Dios, le pidió amparo. Al mismo tiempo tomó la viril resolución de refugiarse tan pronto fuera posible en la reducción de los Tres Reyes Magos, para adoptar la fe cristiana y purificarse en la fuente de la salvación. [...]. ¡Cómo podrá cruzar una débil mujer el gran río Uruguay sin embarcación! [...]. Ya había recorrido una buena parte del camino cuando de pronto volvieron a aparecer los tres perseguidores, [...]. [...] Hacía ya dos días y dos noches que se estaba ocultando y desfallecía de hambre, cuando al fin se atrevió a salir del agua y continuar su peregrinaje a mi pueblo. [...] Abandonada de toda ayuda humana, se encomendó en manos de Dios, renegó de su debilidad femenina y se tiró, cual valiente amazona, al río caudaloso, nadando con tanto fervor que pronto llegó sana y salva a la otra orilla. [...] En cuanto la india llegó a la orilla, se dirigió en seguida a nuestro pueblo y llamó a la puerta de mi casa; mi indiecito me fue a buscar, hablé con ella y me relató toda la hazaña. Más adelante, la bauticé y le di el nombre de María, que me pareció merecer por su valiente acción. Pues se jugó la vida cuando se ocultó durante dos días en la laguna, sin importarle la muerte con tal de salvar su alma por medio de la verdadera fe”¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*, p. 82.

¹⁰⁵⁹ SEPP, Antonio, *Continuación...*, pp. 101-103.

Continuando con los numerosos miedos que, con motivo de la religión católica, sintió la población guaraní durante su vida en la misión, resaltamos el terror hacia la muerte y, en concreto, la muerte sin haber sido buenos cristianos, un sentimiento generado a través de la influencia que se ejercía sobre ellos mediante los sermones, las imágenes y las representaciones teatrales que impregnaban la vida reduccional.

Al no saber cuándo podía llegar el fallecimiento, debían encontrarse preparados a través de la medicina ejercida por los misioneros mediante los sacramentos, significando al mismo tiempo que todas las manifestaciones de piedad y devoción se encontraban presentes en la vida cotidiana de las reducciones con la finalidad de hacerle frente.

En este sentido, también tuvieron mucho peso las visiones y predicaciones realizadas por varias indígenas, que pueden ser analizadas a través de algunos relatos donde mujeres, aparentemente fallecidas, “vuelven a la vida” para contar su experiencia en el más allá y dar veracidad a las palabras de los misioneros, describiendo su estancia en el infierno de la siguiente manera:

“lo primero que vi fue una tropa de demonios muy fieros, que me salieron al encuentro, traían unos garfios, con que me pretendían agarrar; [...]. Oí allí grandes aullidos de perros, bramidos de toros, silvos de serpientes que daban los demonios; allí vi como aporreaba y atormentaban las ánimas que allí estaban, conocí entre ellas algunos que vivieron entre nosotros”¹⁰⁶⁰.

“Una india de muy mala vida, estaba tan obstinada que huía de la confesión. Dios tuvo misericordia de ella, sin que ella diera ocasión para ello. Vio ella, como después contó, a un hermoso niño, que la conducía por medio de unos precipicios hasta un pozo muy profundo y terrible, de donde salían tristes gemidos y horribles aullidos. Vio allí unos monstruos negros, que revoloteaban por unas espesas nieblas y el fuego que estaba chisporroteando en los abismos. Entonces dijo el niño a la india: Allí te echarán abajo, si no te arrepientes de tus pecados tan sucios, y no te confiesas. Desapareció el niño y la india se despertó. Al amanecer se apresuró a ir a la iglesia, contó lo que había visto, y con gran dolor de su alma se confesó de sus pecados”¹⁰⁶¹.

¹⁰⁶⁰ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLI “Prosigue otro suceso semejante”, p. 57v-58.

¹⁰⁶¹ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 44v-45.

Queda así atestiguada la comprensión del misionero de que los sueños desempeñaban un papel fundamental en el proceso de examen de conciencia y purificación espiritual para la confesión de los pecados. El infierno presente en los sueños es descrito de forma tan atemorizante que parece explicar no solo una confesión, sino también la internalización de la permanente amenaza que la población indígena experimentaba¹⁰⁶².

Como puede observarse, estas descripciones eran consecuencia de la influencia ejercida por las prédicas misioneras, los consejos y las advertencias hechas a los transgresores o vacilantes, por lo que no es de extrañar que muchos hombres y mujeres se convirtieran realmente al cristianismo, pues las imágenes que mostraban los jesuitas y los casos moralizantes que narraban al pueblo eran terroríficas. Esta idea puede verse también en el siguiente caso, donde una pareja de ancianos prefieren abandonar la desnudez e ir a la iglesia antes que caer en el infierno:

“[...] Había cierto matrimonio, el cual al encontrarse con uno de los Padres, le interpeló diciendo: ¿Por qué pasas sin decir nada? Preguntóles el Padre, si eran cristianos bautizados. Dijeron que no, porque el Padre no quiere que vayamos a la iglesia, tal vez por nuestra desnudez. Preguntó otra vez el Padre, si preferían o no irse desnudos al cielo, o vestidos al infierno. Resultado de este dilema era, que vinieron envueltos en pellejos a la doctrina, para prepararse también ellos a recibir el santo Bautismo”¹⁰⁶³.

De la misma manera, habría que recapacitar sobre si precisamente ese miedo y pavor que hacía sentir la nueva religión también influenció para que muchas de aquellas personas que se encontraban en la misión decidieran abandonarla y volver a sus tradiciones.

Las narraciones donde las mujeres tenían ilusiones, visiones, sueños o experiencias sobrenaturales, que tendremos ocasión de analizar más adelante, tuvieron una finalidad aleccionadora, como el caso de una guaraní que vio convertirse la sagrada forma en un precioso niño iluminado, haciendo que aquella mujer “sacara de esto una fe muy viva, sentimientos de gratitud para con Dios y un sincero recogimiento de alma”¹⁰⁶⁴. Así, las experiencias de las guaraníes fueron aprovechadas por los propios misioneros, llegando a convertirlas en predicadoras, ya que a través de su ejemplo se lograban grandes frutos entre

¹⁰⁶² DECKMANN FLECK, E. Cristina, “De mancebas...”, p. 627.

¹⁰⁶³ *Cartas Anuas...1609-1614*, p. 467.

¹⁰⁶⁴ *Cartas Anuas...1644*, p. 86.

el resto de neófitos: “Los efectos que dejó fueron maravillosos: porque no quedó persona en el pueblo que no se confesase, con muy buenos deseos de imitarla, cuya memoria vive hoy muy fresca”¹⁰⁶⁵.

Es en estas visiones y sueños donde también podemos encontrar una asociación entre la administración de los sacramentos y la idea de la buena muerte, revelándose así un universo simbólico jesuítico y el proceso de producción y difusión de representaciones sobre el cielo y el infierno en las reducciones. Al contrario que en las apariciones de los demonios, las que tienen por protagonistas a los santos, a los ángeles o a la Virgen¹⁰⁶⁶, procuran siempre transmitir la idea de tranquilidad, belleza y armonía, estando asociadas a la absolución de los pecados y la garantía de la buena muerte¹⁰⁶⁷.

Debe tenerse en cuenta que no se trató de una simple transposición de representaciones, sino de un proceso de construcción de las mismas en un nuevo contexto, el reduccional, por nuevos agentes sociales, el pueblo guaraní. Sin embargo, este proceso donde los misioneros manejaron símbolos y valores, fue condicionado por las motivaciones de los propios indígenas.

Aunque no se puede negar que muchos guaraníes aceptaron la percepción cristiana de cielo e infierno, existió resistencia e incluso ridiculización de la forma de pensar de los misioneros. El caso narrado de la misión de Nuestra Señora de la Encarnación es muy representativo en este aspecto:

“[...] estos pobres apestados, que saliéndose a los montes y bosques se esconden por no ser hallados de nosotros, y vistos niegan estar enfermos por no ser instruidos en las cosas de la fe ni recibir los santos sacramentos diciendo que en bautizándolos se mueren y que con la extrema unción los matan los Padres añadiendo algunos que si sus antepasados fueron al

¹⁰⁶⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXXX “De algunas cosas que sucedieron de edificación”, p. 57.

¹⁰⁶⁶ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas... 1637-1639*, ff. 24v, 57v-58 y 60.

¹⁰⁶⁷ PUENTE, Luis de la, *Consuelo de enfermos y atribulados y práctica de ayudar a bien morir*, Pamplona, 1615; SALAZAR, Juan de, *Arte de ayudar a bien morir*, Roma, 1608; LIZANA, Francisco de, *Escuela de bien morir. Desengaños para la vida en la continua meditación de la muerte*, Madrid, 1663; *Arte de Bien Morir y Breve Confesionario*, edición y estudio de Francisco Gago Jover, Medio Maravedí, Barcelona, 1999. HAINDL UGARTE, Ana Luisa, “*Ars bene moriendi*: el Arte de la Buena Muerte”, en *Revista Chilena de Estudios Medievales*, n° 3, 2013, pp. 89-108.

infierno también quiere ir con ellos, otros dicen no quieren ir al cielo ni al infierno sino vivir acá siempre, afirman otros no haber infierno ni demonios [...]”.

Debemos hablar igualmente del pavor que sintieron hacia las causas que podían llegar a provocar la defunción de una persona, e incluso miedo a las relaciones sexuales y las posibles enfermedades que podía conllevar si no se realizaba su práctica “correctamente”. Fueron, todas ellas, situaciones que utilizaron y manipularon los misioneros según el resultado que se obtuviera de las curas proporcionadas a esos males. Se observa, además, que junto a los castigos divinos individuales, también existían los colectivos¹⁰⁶⁸, como las pestes:

“[...] como suele no pocas veces, aflojaron algunos en el fervor de la oración. Nuestros Padres aconsejaron la perseverancia, para que no aflojase igualmente la protección de San Javier, y no recrudesciese la enfermedad. Se cumplió esta profecía. La enfermedad atacó de nuevo a los niños, y murieron muchos de ellos. Predicó de nuevo un Padre al pueblo, hablando de este justo castigo de Dios. Los exhortó a comenzar de nuevo las rogativas, perseverando en ellas con espíritu de penitencia. Escucharon con docilidad e hicieron lo que se les decía. Poco a poco cesó la epidemia, restableciendo San Javier la salud al pueblo”¹⁰⁶⁹.

De esta manera, se inoculó el miedo hacia Dios al ser atribuidas muchas de estas desgracias a la ira divina como consecuencia de los pecados cometidos, o al considerar que venían dadas dichas calamidades porque Dios los había abandonado por malos comportamientos: “Tienen gran devoción con los evangelios y dicen, que cuando el padre les pone las manos en la cabeza, les pone una cura con que ellos sienten que los sana. Los que tenían dos mujeres las van dejando y hacen otras cosas, en que dan muestras de temer a Dios, [...]”¹⁰⁷⁰.

Junto con las faltas individuales, que ejemplarizaban la ira divina para aquellos que no se convertían o se saltaban la doctrina, las epidemias, las hambrunas o los momentos más conflictivos vividos en las misiones, fueron vistos por los misioneros no sólo como

¹⁰⁶⁸ BAPTISTA, Jean T., *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo: variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650)*, Dados Internacionais de Catalogação na Publicação, Porto Alegre, 2004; DARI RAMOS, Antonio, “Os jesuitas e a instrumentalização do medo nas reduções de guaranis do século XVII”, en *História, imagem e narrativas*, nº 4, año 2, 2007.

¹⁰⁶⁹ ÑÁÑEZ, Guillermo Daniel, *Cartas Anuas... 1637-1639, f. 27v*.

¹⁰⁷⁰ *Cartas Anuas... 1609-1614*, p. 89.

castigos divinos, sino también situaciones propicias para las conversiones. La fragilidad corporal y los discursos moralizantes los atraían hacia la doctrina y la práctica de frecuentar los sacramentos, provocándoles “un gran temor de Dios, horror grande de cometer pecado, gran firmeza de carácter en guardar la castidad, especialmente por la convicción de que Dios ve todas las cosas”¹⁰⁷¹.

Los castigos divinos también podían llegar a través de las amenazas de ataques de fieras, un recurso que hacía que la población se mantuviera en la reducción y no saliera al exterior, por lo que, según los jesuitas, la mantenía fiel al cristianismo. Dos fueron los principales motivos que llevaban al ataque de fieras: el distanciamiento y fuga de las reducciones, y la falta de convicción cristiana. Es llamativo que numerosos de estos casos hagan referencia a ser las mujeres las incitadoras a huir de la misión, precisamente, por estar hastiadas o aburridas del tipo de vida que llevaban:

“Hubo otro ejemplo de la justicia de Dios. Cierta mujer, la cual estaba aburrida de sufrir tantas privaciones, convenció a dos indios más para escaparse juntos a su antigua tierra. Añadió a este crimen otro crimen más: desató su mala lengua contra los Padres. Escapándose al fin, pronto ella y los otros dos hallaron un vengador de su barbaridades: un tigre destrozó a la mujer, y los otros dos fueron hallados en estado de descomposición en el campo”¹⁰⁷².

Al igual que dios, el demonio también era temido por su omnipresencia, estando siempre al acecho para romper el ideal misionero, por lo que los nuevos cristianos debían estar continuamente atentos a sus posibles engaños. A lo largo de las narraciones, se puede observar la entrada de demonios en las casas guaraníes, apariciones y tentaciones casi diarias en la misión, siendo especialmente las mujeres, las más vulnerables. En el caso que exponemos a continuación, una mujer se niega al bautismo porque, según el misionero, estaba engañada por el diablo. Aunque sus hijos ya eran cristianos y la intentaban convencer para convertirse, ella no quiso y prefirió morir siendo fiel a sus tradiciones:

“Una india de hasta 50 años estaba en bautizarse muy rebelde por el engaño que el demonio ha sembrado en los corazones de estos indios (este es del que dejamos arriba) procurela reducir a que lo hiciera a veces con regalos a veces con ruegos, y siendo todos de ningún provecho me acogí a terceros que fueron los caciques y sus mismos hijos, que se lo

¹⁰⁷¹ ÑÁÑEZ, Guillermo Daniel, *Cartas Anuas... 1637-1639*, pp. 37-37v.

¹⁰⁷² *Ibidem*, f. 41v.

pedían con lágrimas haciéndomelas derramar a mi por ver el deseo que tenían estos hijos del bien de la endurecida madre, pero estos hicieron lo que los primeros con ella que fue dejarla rebelde en su pertinacia”¹⁰⁷³.

Las malas acciones que se cometían, ya fuera por la población guaraní misionera o por los hechiceros, vistas siempre desde una incitación del demonio, comprometían el trabajo de conversión, por lo que debían ser combatidas a través de la continua predicación “sobre algún mandamiento con muchas repeticiones. Los domingos haya sermón en la iglesia”, para que de esta manera los indígenas conocieran al “verdadero Dios” y fuesen orientados sobre los “engaños del demonio” y los “ardides de magos hechiceros”¹⁰⁷⁴. Entregados en la instrucción en los principios de la fe cristiana, fortaleciéndolos así en el combate contra el demonio, los sermones debieron atender a la recomendación de que “[...] sean tales que se les declare algún misterio, artículo o mandamiento, repitiéndolo muchas veces y usando de comparaciones y ejemplos”¹⁰⁷⁵.

Desde el primer momento en que se produjo el encuentro entre ambas culturas, el grupo guaraní experimentó la llegada de ideas y conceptos diferentes que rompieron por completo con su “antiguo modo de ser”. A pesar de la gran atracción que llegaron a sentir hacia la figura de la Virgen María, de los ángeles y los santos, así como del niño Jesús, no quisieron oír hablar del demonio y el infierno, ya que a la identificación de ambos con el fuego eterno y la condenación, se sumaba el hecho de ser las tinieblas el lugar donde se encontraban sus antepasados que, al no haber sido bautizados, ardían allí por sus pecados. En este sentido, debemos resaltar que a los terrores traídos por los doctrineros habría que añadir el pánico que debió sentir el pueblo guaraní al tener que abandonar sus prácticas ancestrales, un miedo sobrenatural a los males y castigos que podían llegar de sus divinidades tradicionales por haber consentido la desaparición de sus prácticas y creencias antiguas.

2.2. Una vida ritualizada

“Los principios de la reducción eran siempre muy trabajosos. [...]. Era necesario desbrozar aquella selva inculta de vicios groseros y profundamente arraigados, e ir remediando el

¹⁰⁷³ Cartas Anuas...1615-1637, p. 77.

¹⁰⁷⁴ RABUSKE, Arthur, *A Carta Magna das Reduções do Paraguai*, en *Estudos Leopoldenses*, XIII, vol. 14, nº 47, São Leopoldo, 1978, p. 32.

¹⁰⁷⁵ *Ibidem*, p. 26.

desenfreno de la lujuria y la poligamia, la borrachera, la ira y la facilidad de pasar a ensangrentar las manos o de mover guerra a los vecinos, y la misma antropofagia: excesos que descubrían bien a las claras al hombre degradado de su primitivo estado por haber abandonado la verdadera religión, sumido cada vez en mayor profundidad de miseria moral; [...]. Y todo esto había de hacerse con tacto, en su tiempo y sazón, so pena de perder en un día el fruto de todos los trabajos precedentes”¹⁰⁷⁶.

Cuando se leen las cartas y las relaciones misioneras de la época, las horas y los días, las semanas y las estaciones del año parecen sucederse con la regularidad y precisión de un reloj. Las mismas figuras salían a las mismas horas determinadas, se ponían en movimiento, hacían sus gestos con una controlada exactitud, siempre fieles a sí mismas, iguales, repetidas en su rutinario volver, constantes en su distribución¹⁰⁷⁷.

La reducción, toda ella orientada hacia la plaza y ésta mirando al templo, ofrecía una estructura apropiada para lo que podría denominarse una socialización sacralizada. A este respecto, las relaciones de la época suelen alargarse siempre en su detallada descripción¹⁰⁷⁸. Como se observa en todas las fuentes misioneras, existía una reglamentación del día a día, especificándose cuáles eran los trabajos que se realizaban desde la mañana hasta la noche, definido este estilo de vida por el P. Sepp como conventual, o semejante al ritmo que se llevaba en un colegio de la propia Compañía¹⁰⁷⁹.

La principal práctica que se llevó a cabo entre el pueblo guaraní fue la de enseñar todo lo concerniente a la fe y a la religión católica para que pudieran recibir, en primer lugar, el bautismo. Por este motivo, se daba el catecismo todos los días de forma separada a niños y niñas, dos veces por semana a los adultos, y tres veces a los más mayores.

Todos los días, un indígena anciano y ejemplar comenzaba a despertar al pueblo, “governándose por un reloj que hay siempre en el corredor del primer patio, toca a levantar en invierno a las 5 y en verano a las 4 [...]. Toda otra distribución y disciplina religiosa se hace con mucho orden y sosiego”¹⁰⁸⁰. Este portero hacía sonar la campana para despertar a

¹⁰⁷⁶ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 281.

¹⁰⁷⁷ MELIÀ, Bartomeu, “La vida en las reducciones jesuíticas de guaraníes o el uso perfecto del tiempo”, en MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, p. 210.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*, “Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía...”, p. 199. CARDIEL, José, *Declaración...*, pp. 247-250, *De moribus...*, pp. 529-532; ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 20-20v.

¹⁰⁷⁹ SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 224.

¹⁰⁸⁰ FURLONG, Guillermo, *José Cardiel, S.J. y su carta...*, p. 134.

los misioneros, que se dirigían directamente a la iglesia para realizar su hora de oración. A partir de este momento, prácticamente toda la vida de la misión giraba en torno a la iglesia y la vivienda de los padres, lugares hacia donde se dirigía la comunidad para los diferentes oficios tanto espirituales como temporales.

Mientras los doctrineros realizaban su oración matinal, los alcaldes de los más pequeños, los menores de doce años, recorrían las calles con tambores avisando a las familias para que llevaran a sus hijos a rezar, oír misa y después marchar al trabajo: “[...] los muchachos y muchachas aunque el P. estuviese ausente se juntaban al toque de un tambor a rezar mañana y tarde las oraciones con tanta devoción y mesura como si el padre estuviera delante”¹⁰⁸¹. Una vez reunidos, se colocaban según el sexo, los muchachos a un lado del pórtico de la iglesia y las muchachas al otro, para recitar las oraciones y repetirlas en coro.

Posteriormente se realizaba la misa, cantada o rezada según la ocasión, a la que acudían los niños cantando el *Bendito*. Los adultos no estaban obligados a ir durante la semana, aunque sí los domingos. Como en otros ámbitos de la vida misionera, en el gobierno espiritual y religioso puede observarse de forma constante la estricta separación de sexos que se estableció por parte de los doctrineros a la hora de enseñar la doctrina.

Tras la misa recibían el desayuno, organizándose según grupos de edades y sexo, los muchachos en el patio de la vivienda de los misioneros, y en la plaza las muchachas. A continuación, marchaban a realizar sus tareas, teniéndose en cuenta en todo momento una distribución sexual de las mismas. En el caso de los niños, como ya hemos visto, algunos realizaban los oficios en el patio grande de la casa misionera; éstos eran los danzantes, cantores y aquellos que aprendían a leer y escribir. El resto de pequeños marchaban, al igual que todas las niñas, al campo¹⁰⁸². Durante el mismo tiempo, los hombres trabajan en los oficios artesanales o en las parcelas familiares y comunales; por su parte, las mujeres, se ocupaban del hilado del algodón, del cuidado de las criaturas más pequeñas y de la casa.

Por la tarde volvía a darse el catecismo a los niños que habían regresado del trabajo o de la escuela, y poco después el rezo del rosario para todos los que voluntariamente quisieran acudir: “Todo se acaba cerca ya de las Ave-Marías, y éstas rezadas, cada cual se recoge a su casa a descansar, o a dormir, y ya cerrada la noche se toca la queda, y empieza la ronda toda la noche en vela para la guarda y quietud del pueblo, y para que cada cual se

¹⁰⁸¹ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, pp. 72-73.

¹⁰⁸² FURLONG, Guillermo, *José de Escandón, S.J. y su carta...*, pp. 91-92.

quede recogido en su casa, sin ir a casa ajena”¹⁰⁸³. Los niños y muchachos recibían finalmente la cena del común y los hombres retiraban su porción de yerba mate. Algunos días a la semana, las mujeres iban a buscar las raciones de carne que le correspondía a cada familia.

El día de la Virgen, el sábado, se cantaba al amanecer misa *de beata Virgine*, a canto de órgano; después, un responsorio por los difuntos del pueblo, finalizando con el rosario¹⁰⁸⁴.

Según los misioneros, todos los indígenas asistían a misa cada domingo, siempre acompañada de música y cantos. En ella se les hacía sermón para incitarles a practicar las virtudes cristianas, que las apreciaran y se entusiasmasen llevándolas a cabo. Los domingos y fiestas de guardar el trabajo estaba prohibido, teniendo en su lugar solemnes oficios religiosos. A todos los habitantes de las reducciones se les exhortaba a asistir a la misa solemne de la mañana o, cuanto menos, a la que se celebraba más tarde, sobre todo para los enfermos. Sin embargo, cuando la evangelización se completó, aquella exhortación pasó a tener casi un carácter obligatorio¹⁰⁸⁵:

“Los domingos por la mañana, luego que se han abierto las puertas de la iglesia, juntanse en ella las personas mayores de uno y otro sexo antes de la misa, separadas de los niños. Llevan la voz cuatro hombres que se ponen en medio de la iglesia, e hincados de rodillas rezan el *Padre nuestro* y las demás oraciones, respondiéndoles todos. Siéntase luego todo el pueblo; y de los cuatro que quedan en pie, dos preguntan: ¿Hay Dios? Los otros responden: Sí hay. Y el pueblo entero repite: Sí hay. Siguen los dos primeros: ¿Cuántos dioses hay? Responden los otros dos: Uno, y lo repiten todos. Y de esta manera van repitiendo todo el Catecismo, como [...] los niños. Lo que las personas mayores rezan en el templo, lo rezan al mismo tiempo niños y niñas, aquéllos en el patio, éstas en el cementerio. Luego entran a misa y sermón”¹⁰⁸⁶.

En estos días más concretos, tras el sermón, se dividían en dos grupos, uno formado por niños y hombres adultos, que se dirigían al patio central, y el otro, compuesto por las niñas y las mujeres, se colocaba en el cementerio, repitiéndose en ambos espacios, por medio de los cabildantes o alcaldes, lo que se había escuchado en el sermón. Los domingos

¹⁰⁸³ *Ídem*, p. 93.

¹⁰⁸⁴ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 287-289.

¹⁰⁸⁵ ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios...*, p. 148.

¹⁰⁸⁶ *Ibidem*, *De moribus...*, pp. 529-531.

también, después de la comida, se realizaban ejercicios militares, sin participación de las mujeres, así como juegos públicos, donde las guaraníes, una vez más, eran simplemente espectadoras. El divertimento más extendido era la pelota¹⁰⁸⁷:

“de goma compacta, tan botadora y ligera, que recibido un primer impulso, sigue dando botes por mucho tiempo sin pararse y sin conocer pausa ni descanso, repitiendo al caer por su propio peso, los grandes saltos. Los guaraníes no juegan a la pelota como nosotros con la mano, sino que la envían y vuelven a recibir con la parte superior del pie descalzo con gran rapidez y mucha destreza”¹⁰⁸⁸.

Esta ordenada vida reduccional únicamente se veía entrecortada por tres acontecimientos: los nacimientos, los matrimonios y las defunciones, estando también estos momentos programados. Los bautismos se administraban solemnemente los domingos por la tarde¹⁰⁸⁹, después de la misa. Según cuentan los misioneros, en muchas ocasiones no se realizaba la ceremonia al tener que bautizar a las criaturas de forma prematura, según narran, “por la incuria general de las madres”¹⁰⁹⁰. Este caso en concreto descrito por el P. Jarque es de suma importancia, ya que evidencia que las guaraníes no se preocupaban demasiado por el bautismo de sus criaturas recién nacidas, especialmente, si

¹⁰⁸⁷ A este respecto hacemos referencia a la iniciativa realizada conjuntamente por la Secretaría Nacional de Cultura y la Municipalidad de la ciudad de San Ignacio Guazú (Paraguay), la creación de un documental llamado “Los Guaraníes inventaron el fútbol”, presentado en esa misma ciudad el 20 de junio de 2014. En él se trata el origen del fútbol en San Ignacio Guazú en las reducciones jesuíticas, el *mangá ñembosarái*. Las informaciones fueron obtenidas a partir de datos proveídos por la comunidad de San Ignacio, además de entrevistas al Padre Bartomeu Meliá, el Padre Antonio Betancor y el Padre Alberto Luna, así como otras personalidades conocedoras de la historia misionera y del ambiente futbolístico. Como se puede observar en las Anuas misioneras, desde 1639 existía entre los Guaraníes un juego de pelota con el pie, palabras que no se inventaron en ese momento sino que remontan a usos prehistóricos, documentándolo así el padre Antonio Ruiz de Montoya en su *Tesoro de la lengua guaraní*, donde habla de las pelotas de juego y de qué material se hacían. También en 1777 se registra una descripción del fútbol guaraní, deporte dominguero por excelencia en las plazas de los pueblos misioneros, pero juego todavía desconocido e inédito en las naciones europeas como se desprende de la sorpresa de los propios jesuitas. Además, en 1793 también hay datos de otra descripción semejante, incluso más expresiva y viva. Una parte de dicho documental puede verse en <https://www.youtube.com/watch?v=NtjJ-qXrqlQ> [En línea], [consulta: 11 de diciembre de 2015].

¹⁰⁸⁸ PERAMÁS, Josep M., *Platón...*, p. 97.

¹⁰⁸⁹ SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 228.

¹⁰⁹⁰ JARQUE, Francisco, *Vida prodigiosa...*, parte III, cap. XVII, nº 2, Zaragoza, 1662, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 290.

nacían enfermas y se encontraban cercanas a la muerte. Por este motivo, los misioneros debían llevar un control eficaz de las mujeres que daban a luz para, de esta manera, estar atentos a los partos y poder bautizar a los recién nacidos ante la “dejadez” de las madres.

Los matrimonios se celebraban determinados días a la semana, concretamente los domingos o, como en la misión del P. Sepp, los lunes¹⁰⁹¹. Cuando había defunciones, se llevaba a cabo el funeral como última ceremonia del día, al atardecer, llevando al difunto a la iglesia, donde había rezos y cantos de los músicos, pero también “desentonados” lamentos de ancianas que lloraban y elogiaban al difunto por lo que había sido o había hecho. Este último aspecto se analizará más adelante, pero como puede verse, era una clara reminiscencia de sus antiguas prácticas femeninas (saludo lacrimoso) en el rol de narradoras de la historia de los antepasados.

La confirmación la administraban los obispos en sus visitas a las misiones; los sacramentos de confesión y comunión eran frecuentes, siempre y cuando existiera previamente una buena preparación, siendo los más fervorosos los miembros de las congregaciones. Especialmente, se realizaban las confesiones antes de una fiesta grande como Navidad, Pentecostés o el día del santo patrón del pueblo, por lo que para obtener un mejor y mayor fruto se hacían algunos días antes de la festividad¹⁰⁹². También solían confesarse cuando salían de viaje, antes de una guerra o cuando eran llamados para la construcción de edificios en ciudades como Asunción, volviéndose a confesar a su vuelta. Según cuenta el P. Cardiel: “Las confesiones son muy cortas: no hay en ellas rodeos ni historias, y así no tiene necesidad de hablar mucho el confesor de estos indios. En varios sucede que no se les halla materia de confesión por mucho que se indague. Y cuando el Padre les pregunta: ¿Pues qué buscas? Responden: He venido para que me eches la bendición”¹⁰⁹³.

Esta rutina diaria, y especialmente la que llevaban a cabo los domingos, no fue una práctica impuesta por los misioneros jesuitas, sino que ya se ordenaba así en el III Concilio limense (1582-1583): “Se explique a todos los indios conforme a su capacidad, y por lo menos los niños lo sepan de memoria y lo repitan domingos y días de fiesta cuando todo el pueblo está reunido en la iglesia...para que los demás se aprovechen”¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁹¹ SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 228.

¹⁰⁹² “Cartas Anuas de la Provincia... 1658-1660”, en *Cartas Anuas... 1658-1660 y 1659-1662*, p. 46.

¹⁰⁹³ CARDIEL, José, *De moribus...*, p. 521.

¹⁰⁹⁴ Sesión segunda, cap. 3, p. 323.

Como se viene observando, rito era la distribución religiosa del día, desde la llamada para levantarse e ir a la misa de la mañana, hasta la oración vespertina. También lo era el rezo en la iglesia, las largas letanías, así como los cantos y las ceremonias de los días festivos, los convites y banquetes. Era rito igualmente la ida al trabajo, cuando los pequeños se dirigían a la chacra en procesión. Las grandes celebraciones se encontraban asimismo ritualizadas, consistiendo en vistosas paradas militares y representaciones alegóricas, dentro de la tradición de los autos sacramentales y el teatro jesuítico. El buen uso del tiempo, sobre el que escribió su obra el P. José Insaurralde, era el uso religioso del tiempo detalladamente ritualizado, encontrando las condiciones que lo posibilitaron en la organización espacial de la reducción¹⁰⁹⁵.

Es así como una tan uniforme e invariable vida generó una historia lineal, marcada por hechos irrepetibles. Esta idea la mantiene el P. Bartomeu Melià al analizar que, aunque es cierto que en muchos momentos las reducciones tuvieron una vida “fuera” de la propia misión, como en los periodos de ataques *bandeirantes* o las intervenciones armadas en defensa de los intereses de la corona española, entre otros, estos contactos parecen no haber sido interiorizados en la programada vida reduccional.

A lo largo de toda la documentación, se puede contemplar un relato de la vida misionera que se caracteriza por la repetición estereotipada de actividades y movimientos, y que no sólo se extiende a todos los pueblos de las misiones, sino a los años que duró la evangelización de la Compañía en tierras americanas.

2.2.1. Las festividades guaraníes: banquetes, danzas y música como experiencia religiosa

Las reducciones fueron el espacio donde se encontraron y confluyeron dos experiencias festivas: las fiestas barrocas, las de los misioneros de la Compañía de Jesús, y las tradicionales guaraníes; pero, al mismo tiempo, fueron los momentos de celebración y regocijo donde ambas culturas convivieron y se transformaron. Por estos motivos, para poder entender el papel de las fiestas en el contexto de la misión como instrumento de civilización y catequesis, así como de organización de la vida de los pueblos jesuitas, no podemos dejar de lado los antecedentes festivo-guaraníes, así como la participación que las mujeres tuvieron en las fiestas, la música y las danzas indígenas¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁵ MELIÀ, Bartomeu, “Las reducciones jesuíticas...”, p. 199.

¹⁰⁹⁶ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *Sobre festas...*, p. 65.

Como hemos tenido ocasión de ver en el primer capítulo, a la hora de abordar la religiosidad guaraní se observa un marcado carácter íntimo y reservado, que es especialmente llamativo en el ámbito de la espiritualidad y la religión, haciendo complicado su estudio. Igualmente se ha resaltado que, como resultado de esta intimidad, no se construyeron altares ni templos que, de alguna manera, hubieran permitido manifestar dicha espiritualidad hacia el exterior. Además, al ser una cultura ágrafa, no dejaron escritas descripciones sobre sus fiestas y celebraciones, por lo que las informaciones que poseemos son desde la perspectiva de los agentes civilizadores que las vislumbraron como “extrañas”. Sin embargo, el sentimiento indígena-guaraní nos habla de danzas, ritos, cantos y otras manifestaciones religiosas donde destaca especialmente la palabra.

La tierra guaraní se ordena y se “cosmiza” no en función de un templo ni de un lugar sagrado, sino en relación con el canto y la fiesta, contexto sacramental de la palabra y del gesto ritual: la fiesta era, sobre todo, el sacramento del amor mutuo, la participación y la reciprocidad¹⁰⁹⁷. De los primeros jesuitas que dieron noticia sobre la existencia de hechiceros y sus prácticas fue el P. Alonso Barzana, conforme llegó al Paraguay en 1594, describiendo que la “principal doctrina es enseñarles a que bailen, de día y de noche, por lo cual vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras”¹⁰⁹⁸.

La importancia de los bailes y las fiestas guaraníes es fundamental para poder comprender el ideal de sociedad que poseían. Las festividades reiteraban el conjunto de valores establecidos y practicados por todos los del pueblo: quebrantando de forma momentánea el orden, ellas disolvían, temporalmente, el modelo mediante el cual la sociedad indígena se organizaba en lo cotidiano. Estos momentos festivos, como tuvimos ocasión de ver, podían darse en diferentes contextos: celebración de una guerra, en el ritual antropofágico, como forma de comunión con el mundo sobrenatural y las formas de trabajo comunitario, evidenciando los lazos de parentesco y las alianzas tribales, o, incluso, como forma de protesta y resistencia a la conquista y la colonización.

Dentro de las festividades ritualizadas destacamos la celebración anual de la fiesta del maíz, ya que además de determinar el ciclo agrícola, sus actividades, el trabajo, las relaciones sociales y el calendario de sus fiestas, era el momento donde las mujeres guaraníes tenían un rol fundamental.

¹⁰⁹⁷ MELIÀ, Bartomeu, “La comprensión guaraní...”, p. 102.

¹⁰⁹⁸ FURLONG, Guillermo, *Alonso Barzana S. J. y su Carta...*, p. 93.

La importancia del maíz, siguiendo a Egon Schaden, está relacionada con la condición de ser éste la materia prima con que las mujeres guaraníes elaboraban el *ka'u'y* o *chicha*. El P. Provincial Diego de Boroa, en el siglo XVII, decía que era “el licor que les priva de su juicio exprimido de varias legumbres y frutas que tienen más fuerza para embriagarlos que el vino más generoso”¹⁰⁹⁹.

La técnica de la fermentación de la bebida era desarrollada por el “saber hacer” femenino. La saliva, derivada de la masticación de las mujeres, era el elemento que permitía la transformación, ya que las enzimas presentes en la saliva dividen el almidón en el fermentable azúcar. Los cuidados rituales que requiere la elaboración, permiten hablar de una relación entre el *ka'u'y* y las mujeres como maternal. Viveiros de Castro va más allá, dándole a la bebida evocaciones simbólicas. El “don” de la *chicha* hace que la mujer, durante ese periodo de preparación, no pueda danzar ni beber, ya que se establece una asociación entre la fermentación y la gestación, simbolizando en este caso el *ka'u'y* el semen femenino¹¹⁰⁰.

Marcadas por su dimensión religiosa, como momento de celebración especial, de encuentro con el mundo sobrenatural, y favorecidas por los cantos, danzas y el consumo de la *chicha*, las fiestas guaraníes fueron definidas por los misioneros como “borracheras”, un vicio muy generalizado entre las poblaciones indígenas y que debía ser eliminado de raíz. Según el jesuita Pablo Hernández: “las borracheras venían a ser casi continuas”¹¹⁰¹, precisamente por la periodicidad con la que se tomaba y se llevaban a cabo las festividades donde se consumía.

Al considerarse estos banquetes como una fuente de baile, embriaguez, lugar donde se generaban odios, enemistades, riñas y se daba paso a la lujuria asentando todavía más la práctica de la poligamia, fueron muy criticados por los misioneros jesuitas, y su anulación y sustitución por ceremonias cristianas, basadas en la solemnidad y el recogimiento, se llevó a cabo desde los inicios de las misiones. Es de esta manera como desaparecieron las prácticas de las mujeres en su condición de repartidoras de la bebida sagrada, así como su

¹⁰⁹⁹ *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1632-1634)*, Introducción del Dr. Ernesto J. Maeder, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1990, p. 53.

¹¹⁰⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Araweté: os deuses canibais*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ANPOCS, 1986, p. 341.

¹¹⁰¹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 73.

rol de ser las encargadas de realizar los ritos de transición de la vida a la muerte y todas las manifestaciones de dolor, como tendremos ocasión de analizar a lo largo de este capítulo.

De la misma manera, fueron asociadas las fiestas de la bebida con el demonio, por lo que no sólo dichas celebraciones provocaban comportamientos condenables por los misioneros, como la embriaguez o la excitación, sino que también fueron especialmente criticadas y juzgadas por su afinidad o vinculación concreta con la acción demoniaca:

“Las borracheras han sido más dificultosas de corregir por el mal hábito que tienen, desde muchachos y por ser vicio universal y así dificultoso de ir a la mano y castigar a los delincuentes, y el demonio se hace fuerte con ellos por ser este su castillo roquero y la red barredera en que los coge porque fuera del mal que de suyo tiene está hermanado con la deshonestidad como dice san Pablo, y para que nada falte este día se ponen ellos sus telas y brocados que son los plumajes de regocijo y colores que se pintan no solo los varones, pero también las mujeres”¹¹⁰².

“Estaban una vez muchos indios congregados en una borrachera y una india con curiosidad de ver lo que entre ellos pasaba se puso en acecho y vio al demonio vestido de blanco de pies a cabeza regocijado bebiendo con ellos y en medio como presidiendo en aquella bestial junta, vuelta la india a su casa la fue siguiendo el demonio y hallándola sola la saludó con su acostumbrada frase, estás aquí, y tuvo con ella muchas acciones lascivas...”¹¹⁰³.

Igualmente, la condena a estas ceremonias y celebraciones venía dada por lo que los misioneros denominaban “libertinaje sexual”, un “mal” muy extendido entre la población según los jesuitas y que, junto a su vinculación con el demonio, hacía que las mujeres fueran las más afectadas al ser ellas quienes la elaboraban, dirigiéndose así el objetivo evangelizador hacia su completa abolición e incluso, destinándose sermones para este fin: “viendo que no había orden de enmendarse para tener más fuerza para corregirlos se les afeó muchas veces con diversas comparaciones en los sermones”¹¹⁰⁴.

Habría que añadir que, en muchas ocasiones, al estar relacionadas las fiestas de la *chicha* con los banquetes antropofágicos, donde las mujeres ejercían un papel fundamental, estas ceremonias poseían una consideración mucho más terrible unida a las anteriores:

¹¹⁰² Cartas Anuas... 1615-1637, p. 85.

¹¹⁰³ Cartas Anuas... 1632 a 1634, pp. 32-33.

¹¹⁰⁴ *Ídem*.

“[...] en una parte de esta nación [...] que son los que viven allá orilla del Río que están como doce leguas desta nueva cristiandad y reducción y fue que les persuadió fuesen a hacer guerra a unos [...] indios sujetos a los españoles [...] y fueron y los robaron todos con su chusma, y para irlos comiendo en sus juntas y borracheras suelen convocar las naciones de indios circunvecinos y comer algunos en cada borrachera”¹¹⁰⁵.

Como analizamos en el primer capítulo, a diferencia de lo que ocurría en la tradición occidental, para la cultura guaraní no existía la oposición entre trabajo y fiesta, sino que ambos momentos se articulaban, es el conocido *potyrõ*, traducido por el P. Montoya como “todas las manos”¹¹⁰⁶. En los momentos en que había que rozar las tierras, construir viviendas o cercas, los jefes de la aldea convocaban a hombres y mujeres para participar en el trabajo. Según la doctora B. SúsNIK, más que un equilibrio entre la necesidad y la producción, lo que buscaban mediante este sistema era la abundancia. Ella era la que sustentaba los grandes festivales y ceremonias en que el banquete de carne, pescado y otros alimentos de la cosecha se consumían junto a la bebida¹¹⁰⁷.

Más allá de los esfuerzos físicos, el trabajo comunitario asumía una dimensión más amplia, estando íntimamente ligado con la noción de convite (*pepy*) y fiesta. Celebrando el trabajo común, la fiesta guaraní no sólo permitía la distribución, sino que generaba riqueza y era creadora de abundancia¹¹⁰⁸. Según el P. Melià, como una metáfora de economía de reciprocidad, superaba la dimensión economicista, pero también la meramente simbólica¹¹⁰⁹.

Junto con los banquetes, hubo otra serie de rituales donde participaban las mujeres, como en el momento de recibir a un recién llegado a la comunidad a través del “saludo lloroso” como atestiguan numerosos comentarios que conocieron la cultura guaraní. Precisamente, ésta fue una de las manifestaciones a eliminar de raíz por parte de los jesuitas a su llegada, como se ordenaba en el Primer Sínodo de Asunción, no tanto por el recibimiento en sí, sino por los lamentos y gritos femeninos que formaban parte de dicha práctica.

¹¹⁰⁵ Cartas Anuas...1609-1614, p. 130.

¹¹⁰⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 310.

¹¹⁰⁷ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *Sobre festas...*, pp. 79-80.

¹¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 83.

¹¹⁰⁹ MELIÀ, Bartomeu, *Los guaraní-chiriguano. Ñande Reko: nuestro modo de ser*, Cipca, Cuadernos de Investigación, n° 30, La Paz, 1988, p. 47.

Todas las fiestas que se desarrollaban a lo largo del año, con mayor o menor número de invitados, que podían durar varios días o unas pocas horas hasta el anochecer, siempre se fundamentaban en la bebida, el canto y la danza, los tres, elementos indisociables al estar ligados a las manifestaciones de religiosidad del grupo.

Por otra parte, las danzas rituales fueron uno de los elementos más característicos de la sociedad guaraní. Muchas de ellas eran llevadas a cabo por las mujeres de la comunidad en los banquetes y, generalmente, se realizaban en las ceremonias fúnebres. Las características principales de las fiestas guaraníes fueron el canto y la danza, ya que ambos, como explica el padre B. Melià¹¹¹⁰, son el modo de darse palabras mutuamente. La danza, poseía dos características principales: por una parte, no se danzaba solo, siempre era en comunidad, tanto mujeres como hombres; y por otra, nunca se bailaba fuera de la fiesta, pudiéndose considerar como el “sacramento” del grupo.

Desde los comienzos de la evangelización, las fiestas guaraníes, con todo lo que incluían en cuanto a danzas, cantos, banquetes y *chicha*, fueron criticadas por los misioneros y vistas como generadoras de situaciones pasionales e irracionales, siendo así consideradas como el origen de varios de los “males” y “defectos” de la sociedad indígena, tales como la pereza, la embriaguez y la falsa religión: “A estos indios los oponen que son borrachos, holgazanes, hechiceros, mentirosos y siempre [...] pensando en traiciones, y otros mil males que les imponen”¹¹¹¹. “[...] espantosa entre ellos la borrachera [...]. [...] Otros, empero, son borrachos y deshonestos, sin ninguna disposición para el cristianismo”¹¹¹².

Los denominados “cauinagens” (fiestas del *ka'u'y*), debieron ser combatidos por definirse como práctica que no encajaba dentro del ideal de vida cristiano. En esta línea, podemos decir que más que la crítica a la embriaguez, a los ignacianos les importaba más la renuncia que, en esos momentos de fiesta, se hacía de la parte más noble del ser humano, la razón. Las fiestas, en opinión de los jesuitas, al favorecer la embriaguez, conducían a la pérdida de la compostura, del equilibrio y la dignidad humana, añadiéndose, además, los daños morales derivados de la “lujuria”¹¹¹³. Sin embargo, como veremos a continuación, al ser las fiestas religiosas de los misioneros parte indispensable de la evangelización, siendo

¹¹¹⁰ *Ibidem*, *Elogio de la lengua guaraní...*

¹¹¹¹ *M.C.A.*, tomo I “Jesuitas e bandeirantes no Guairá...”, p. 168.

¹¹¹² ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 14 y 26v.

¹¹¹³ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *Sobre festas...*, p. 121.

incluso uno de los elementos pedagógicos y de enseñanza para los indígenas, los jesuitas fueron capaces de, en algunas ocasiones, otorgar nuevos significados a las celebraciones propiamente guaraníes, siempre y cuando no chocasen con la vida civilizada impuesta en la misión, y sin dejar por tanto de ser una fiesta “reducida” manteniendo siempre la idea de sujeción y educación¹¹¹⁴.

De la misma manera, mujeres y hombres guaraníes también supieron imprimirle a las celebraciones católicas ciertos rasgos de su propia cultura, lo que lleva a pensar que, aunque bajo el manto de la religión cristiana, siguieron siendo guaraníes.

2.2.2. Las fiestas cristianas en los pueblos guaraní-misioneros: participación femenina, rupturas y resignificaciones

Al igual que en Europa, en la América española las ceremonias religiosas y cívicas se multiplicaban para satisfacer la creciente demanda de espectáculos, característica de los siglos XVII y XVIII. Las ocasiones propicias para festivales recreativos prosperaban en momentos de diversión tanto públicos como privados. Especialmente en las ciudades y pueblos mayores, como oportunidades de suspensión de la rutina diaria que eran, el bullicio de las calles y las celebraciones ocupaban un espacio importante.

A pesar de su importancia en las poblaciones más grandes, las fiestas no fueron exclusivas de ellas, estando también presentes en cualquier núcleo urbano de América. Incluso, los pequeños poblados indígenas fueron integrados a un sistema de festividades políticamente útil al sistema colonial, una vez que, al mismo tiempo que proporcionaban a las poblaciones satisfacciones de tipo personal, estimulaban la creación de intereses y organizaciones estrictamente locales¹¹¹⁵.

La ceremonia y el ritual, en sus variadas formas de expresión, fueron una realidad cotidiana de la sociedad indígena guaraní en particular y del mundo colonial en general, especialmente en el siglo XVIII. En las misiones, los jesuitas habían observado “que esta gente sencilla se impresiona no poco por la esplendidez del aparato externo. Por esto se

¹¹¹⁴ *Ibidem*, “Tempo, festa e espaço na Redução dos Guaranis”, en NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel M. (coords.), *Un reino en la Frontera...*, pp. 134-135.

¹¹¹⁵ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII)*, UPF Editor, Editora Universitária, Passo Fundo-RS-Brasil, 2006, p. 48.

dirige nuestro más solícito empeño para que, con ocasión de las fiestas mayores, penetre el correspondiente misterio en la inteligencia de los neófitos y quede grabado”¹¹¹⁶.

Como explica Guillermo Wilde¹¹¹⁷, se ha indagado poco sobre este aspecto de la vida misionera y debería ser tenido en cuenta planteándose cuáles fueron los componentes básicos de estas celebraciones, cuál era el empleo que hacía el pueblo como escenario y qué símbolos se encontraban presentes. En concreto, tampoco ha sido analizada la participación de las mujeres en las festividades de las reducciones, debiéndonos preguntar, al mismo tiempo, cómo sirvieron las celebraciones de vehículo para investir figuras de autoridad, como en el caso de los cabildos, y cómo ayudaron dichas ceremonias a definir movimientos, roles y lugares de poder en el contexto misional¹¹¹⁸.

A grandes rasgos, el ceremonial generaba un orden que se basaba en conceptos funcionales a la ideología de la Compañía de Jesús, dominante durante los siglos XVI, XVII y XVIII en América, caracterizándolas de hegemónicas y naturalizadas. De la misma manera, no se basaban únicamente en las tradiciones cristianas, sino que solían asumir las propiamente nativas operando una síntesis¹¹¹⁹. A pesar de lo dicho, en el caso de las mujeres no queda muy claro este sincretismo.

Aunque las ceremonias de los pueblos guaraníes pueden ser incluidas dentro del contexto barroco definido por el canon de la Contrarreforma, al no existir unos límites para el término barroco dentro de Europa, tampoco podría llegar a definirse dichas manifestaciones indígenas y misioneras bajo este concepto.

El barroco se ha solido identificar con el espíritu de libertad frente al dogmatismo racionalista del renacimiento. Buscaba recuperar el equilibrio del hombre en su diálogo con dios a través de mecanismos que aseguraran su inserción dentro de una organización establecida. Para ello, se recurría a dos acciones determinadas: persuadir (el mensaje renovado del Evangelio recuperaba su lugar en la escala de valores del mundo) y participar (los hombres que recibían el mensaje asumían su papel activo como miembros de la Iglesia)¹¹²⁰.

¹¹¹⁶ M.C.A., tomo I “Jesuitas e bandeirantes no Guairá...”, p. 333.

¹¹¹⁷ WILDE, Guillermo, “Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes”, *Revista Española de Antropología Americana*, 2003.

¹¹¹⁸ *Ibidem*, p. 205.

¹¹¹⁹ *Ibidem*, p. 211.

¹¹²⁰ GUTIÉRREZ, Ramón, “La evangelización a través de la arquitectura y el arte...”, p. 168.

Este sistema de estructurar la presencia cristiana dentro de las reducciones, no se observa únicamente en la construcción de los espacios urbanos mediante plazas donde se realizaban actividades cívicas y religiosas, o en la forma diaria de ir a trabajar a las chacras de forma procesional, sino que, a diferencia de lo que ocurría en el mundo indígena donde había una ausencia de templos, el culto se exteriorizó.

Así, por una parte, se sacralizaron los espacios urbanos y, por otra, se mantuvo la relación espiritual del pueblo guaraní con la naturaleza. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, como se hacía en la Europa del momento, el culto al aire libre se jerarquizó. En el Antiguo Régimen, las ceremonias sirvieron a sus actores como el momento ideal para ajustar cuentas entre sí, disputándose preferencias en los espacios físicos, donde se dirimía algo más que una simple ubicación en la procesión o en los asientos de una iglesia¹¹²¹. En relación con la concepción predominante de la época, estas posiciones imitaban el orden natural del mundo, por este motivo, el ceremonial debía reflejar el orden mismo de las cosas¹¹²². En este sentido, no es de extrañar que precisamente las mujeres aparecieran siempre tanto en las procesiones como en las rogativas y en la iglesia, en último lugar o como meras espectadoras:

“Luego los danzantes ejecutan sus danzas en la plaza al son de la música. Pero cuanto se hace entonces es casi todo serio y grave. En todas estas cosas, menos en la carrera, asisten los Padres, para que no se cometa alguna falta; sobre todo para que las mujeres, que son meras espectadoras, no se junten en un mismo lugar con los hombres”¹¹²³.

La exteriorización característica del cristianismo colonial, del que resultaba una percepción religiosa altamente simbolizada, trató de considerar que los cuerpos y su gestualidad eran tanto expresión y lugar de inscripción de cultura como objetos de análisis

¹¹²¹ SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Ana M., “Las ceremonias públicas en Lugo durante la Edad Moderna. Conflictos de preeminencia entre obispo, cabildo y concejo”, *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 13, 2004, pp. 195-211; CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, “Conflictos jurisdiccionales entre la Iglesia y los poderes civiles en el siglo XVIII”, en CORTÉS PEÑA, Antonio Luis (ed.), *Poder civil, Iglesia y sociedad en la Edad Moderna*, Universidad de Granada, Granada, 2006, pp. 437-452; GARCÍA TORRES, Adrián, “Luchas de poder entre las autoridades civiles y las eclesiásticas en el sur alicantino durante el siglo XVIII”, en GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo (ed.), *Familia, cultura material y formas de poder en la España moderna*, Fundación Española de Historia Moderna, Madrid, 2016, pp. 1093-1102.

¹¹²² WILDE, Guillermo, “Poderes del ritual y rituales del poder...”, p. 206.

¹¹²³ CARDIEL, José, *De moribus...*, pp. 451 y 515.

y de ejercicio del poder. La moderación de las emociones, la normativización de las acciones y la eliminación de comportamientos inconvenientes, fueron evidenciadas en referencia a la observancia de los códigos de postura corporal, tales como curvarse ante el santo en señal de respeto, bajar la cabeza para aceptar una orden, caminar de una forma concreta en las procesiones, ocupar un lugar específico dentro de la iglesia durante la misa, etc. Esta idea puede igualmente observarse, por ejemplo, en la estética indígena:

“En lo espiritual tienen mucho cuidado, no hay escándalos, mucho amor a la castidad. Una india, porque entendió que la cabellera que traía suelta al viento podía ser a algunos de estropiezo, se la cortó, que para lo que las mujeres estiman sus cabellos no es ésta pequeña hazaña”¹¹²⁴.

“[...] los cabellos, antes largos, desarreglados y horribles, a modo de los infieles, ahora los cortan todos”¹¹²⁵.

En el caso específico de las mujeres, la “civilización” de las conductas, destacada por los misioneros, estuvo acompañada de manifestaciones de fervor y devoción, demostradas en el “llorar copioso” durante la asistencia a las misas y en la práctica de penitencias y autoflagelaciones¹¹²⁶. En estas últimas las guaraníes participaban, pero siempre de forma oculta, sin que las vieran el resto del pueblo, a diferencia de los hombres que las exteriorizaban. También en este ámbito, una vez más, se observa que las mujeres quedan dentro del ámbito de lo privado y los hombres en el público:

“Hasta sucedió que sintieron algunas mucho, que no podían tanto como los hombres, servir a Dios y a sus ministros. Ya que no son admitidas a las disciplinas públicas de los hombres, inventaron modos para ejercer penitencias en secreto, llevadas por el deseo de participar de la Pasión de Cristo nuestro Señor”¹¹²⁷.

¹¹²⁴ *Cartas Anuas...1641 a 1643*, p. 95.

¹¹²⁵ *Cartas Anuas...1644*, p. 105.

¹¹²⁶ En este sentido, destacamos que, en muchas sociedades indígenas, el cuerpo era el espacio donde se imprimían marcas que definían no sólo el sexo y el rango etario, sino también la posición social y la función de cada individuo dentro de la comunidad. Esta tradición, podría haber encontrado su continuidad en las penitencias y flagelaciones que se practicaron en las reducciones. DECKMANN FLECK, Eliane C., “De mancebas...”, p. 625.

¹¹²⁷ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 50v-51.

Especialmente, se destaca la recomendación de los jesuitas de que los indígenas asistieran a las misas, ya que para ellos, la adhesión corporal a esas ceremonias evidenciaba, al mismo tiempo, un apego espiritual. Como ya hemos tenido ocasión de ver, las personas ausentes de la misa y las que omitían la observancia de los rituales de exteriorización de la fe eran castigadas por la divinidad o de forma física¹¹²⁸.

Es imprescindible subrayar la importancia de la iglesia y la plaza como lugares de demostración y de ejercicio de estas nuevas conductas. Ambas, constituyen el elemento fundamental de proyecto de civilización y de cristianización, en la medida en que estos espacios fueron usados por los misioneros para eliminar e introducir comportamientos, al tiempo que reforzaban los deseables a través de las misas, las festividades y la administración de los sacramentos. Así lo reflejaba el P. Montoya:

“Celebran las fiestas principales con más devoción que aparato, por la común pobreza suya, y de las iglesias, las disciplinas de sangre ha sido necesario limitárselas: porque con el frío, y poco abrigo peligraban muchos; la ternura en oír la pasión es tanta, que nos sucede no pocas veces, atajados de las lágrimas, nacidas de las del pueblo, poner fin al sermón, sin darlo al discurso”¹¹²⁹.

De la misma manera, suele resaltarse en estas narraciones la consciencia de los misioneros en cuanto a la importancia de esas demostraciones públicas y el aprovechamiento del imaginario demonizante mediante el cual se buscaba alcanzar estados de emoción religiosa, inculcando miedo y horror, a través de las alegorías celestiales¹¹³⁰.

En este sentido, como característica fundamental del arte barroco, debe destacarse el querer impresionar los sentidos, sumándose además, en el caso de las misiones, la capacidad de imitación por parte del indígena guaraní a la hora de realizar las obras. A través de la arquitectura y el arte, los misioneros añadieron un valor adicional a la finalidad educativa de las imágenes: el sentimiento de identidad del indígena con las obras que se hicieron al ser ellos mismos quienes las realizaban.

¹¹²⁸ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Sobre a conversão dos Guarani- sensibilidade religiosa no espaço das experiências reducionais (Provincia Jesuítica do Paraguai, século XVII)”, Ponencia en el I Congreso Internacional Chiquitano, “La Misión Jesuítica en Territorios de Frontera en América”, San Ignacio de Velasco, Bolivia, 22-24 de mayo, 2008, p. 4.

¹¹²⁹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLV “Advertencias generales”, p. 64v.

¹¹³⁰ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Corpos piedosos em barrocas igrejas...”, p. 997.

Muchas de las imágenes obtuvieron finalmente una tipología reiterada, una especie de modelo iconográfico que, a su vez, poseía para los jesuitas un sentido didáctico al estandarizarse los rasgos y las características de santos y vírgenes, mandando de esta manera un mensaje a la población neófita¹¹³¹.

En una sociedad ágrafa como la guaraní, el empleo de imágenes cristianas como la del cielo y el infierno en los sermones y predicaciones, facilitó la apreciación de los elementos básicos del cristiano, ayudando también a implementar una estructura perceptiva marcada por una predisposición a la materialización de la sensibilidad religiosa. En esta línea, cabe decir que una de las características esenciales del cristianismo colonial fue la exteriorización, de lo que resultaba una percepción religiosa altamente simbolizada, ligada esencialmente a la imagen de aquello que estaba siendo representado¹¹³².

La imposición de la nueva religión constituyó un proceso análogo al de la extirpación de las creencias antiguas, generando un paralelismo complejo que se resolvió a través de un juego de adaptaciones, sustituciones y resignificaciones¹¹³³, llevando a cabo los misioneros la conversión del grupo guaraní a través de una serie de reglas generales y varios métodos diferentes: el uso de la lengua nativa para la catequesis, la música y el arte para reconstruir la atmósfera ritual, así como las solemnidades y las liturgias con la finalidad de llamar la atención a la nueva cristiandad y predisponerla al cambio religioso. Igualmente, fueron aplicadas otro tipo de técnicas basadas en el control social y personal como la evangelización a través de los sacramentos y las celebraciones católicas.

En los diferentes espacios del Nuevo Mundo, en medio de la “barbarie”, el paganismo y la idolatría, era preciso valerse de las celebraciones, entre otras prácticas, para poder reforzar los lazos con la metrópoli, la Monarquía y la Iglesia. Al mismo tiempo, para la catequesis, se recurrió a la evangelización a través de las imágenes y el teatro religioso.

Para adoctrinar, aleccionar y mostrar a la población indígena las actitudes y la forma de vida que debían llevar bajo el concepto de ser buenos cristianos, los misioneros llevaron consigo siempre imágenes, estampas, cuadros y todo tipo de representaciones de Cristo, los santos y especialmente de la Virgen María, para lograr una mejor evangelización y entendimiento de la doctrina, así como avivar su fe.

¹¹³¹ GUTIÉRREZ, Ramón, “La evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes”, p. 173.

¹¹³² DECKMANN FLECK, Eliane C., “Corpos piedosos em barrocas igrejas...”, pp. 998-999.

¹¹³³ BOLÍVAR, Natalia, “El legado africano en Cuba”, en *Papers*, nº 52, 1997, pp. 155-166.

Los misioneros, al igual que el resto de europeos que viajaron y vivieron en América, estaban convencidos de que la población nativa se encontraba en unos estadios inferiores a los colonizadores, por este motivo creían que las representaciones, los colores y las actitudes plasmadas en las telas, ayudaban a un mejor y mayor entendimiento de la doctrina católica.

A través del estilo barroco se intentaba perturbar los corazones con extremado realismo, volviéndose incluso trágico a través de imágenes ensangrentadas, buscando mediante la forma y los colores expresar el sufrimiento, el espanto y la muerte. A lo largo de las Cartas Anuas, puede llegar a palpase lo que dichas imágenes hacían sentir a la comunidad guaraní, siendo llamativo el amor, la admiración y el respeto que mucha población indígena tenía hacia la Madre de Dios, creándose incluso en cada reducción congregaciones marianas, integradas por hombres y mujeres, con la función predominante de desarrollar obras de misericordia.

Consideramos que un testimonio de la participación del guaraní fue su capacidad de preferir, enfatizar o, por el contrario, de pasar por alto temas iconográficos cristianos transmitidos por los jesuitas; este fenómeno se dio en virtud de la mayor o menor identificación de dichos temas con sus propias creencias y concepciones de vida.

En el primer caso nos referimos, por ejemplo, a la temática vinculada con la Resurrección de Cristo. A pesar de la importancia que se dio en las misiones a las imágenes de la Pasión, no hubo en ellas manifestaciones de patetismo exacerbado como en España y en otras regiones de América. Esta característica se relaciona con la concepción que la población guaraní tenía mucho más positiva de la vida. La Resurrección de Cristo, tuvo un énfasis inusitado en las misiones jesuíticas que se manifestó en la presencia reiterada de imágenes de Cristo Resucitado y de la Virgen del Encuentro, y de su correspondiente procesión el Domingo de Pascua. Dicha preferencia, no sólo las diferencia del resto del área colonial, sino que además, se vincula con creencias ancestrales guaraníes entorno a la resurrección del cuerpo, su mentalidad positiva en búsqueda de la mítica Tierra sin Mal y de la llegada triunfal a la misma.

Hubo otros temas que también hallaron énfasis en las reducciones, como la lucha de san Miguel con el demonio, la imagen de san Isidro Labrador, de santa Bárbara y el Purgatorio.

Para nuestro estudio, son de suma importancia las imágenes que representaban las diferentes advocaciones de la Virgen María (*Tupãsy*), siendo la más numerosa la

Inmaculada. La devoción mariana característica de la orden jesuita, hizo que se multiplicaran por el espacio reduccional las representaciones de la Madre de Dios. Junto al uso de las imágenes de las llamadas vírgenes conquistadoras o viajeras para enseñar la doctrina a los indígenas, el uso de la figuración sirvió para modificar las costumbres y las actitudes, especialmente, de las mujeres guaraníes. En este sentido, tampoco es extraño que la gran mayoría de apariciones y milagros que ocurrían diariamente en las misiones estuvieran protagonizados por la Madre de Dios.

La “Virgen Negra” o Nuestra Señora de Altötting (Altoetting), patrona de Alemania, y cuya imagen y culto fue llevada a tierras guaraníes por el P. Antonio Sepp, aparece de forma recurrente en sus relatos, narrando numerosos casos de curaciones a través de su intercesión, diciendo sobre ella en algunas ocasiones que fue “una médica perfecta”¹¹³⁴.

Para una conversión definitiva y exitosa, se comenzó por la educación destinada a las niñas para que aprendieran a ser buenas cristianas desde una edad temprana y el adoctrinamiento a través del sacramento de la confesión. Pero el recurso principal fue la evangelización mediante imágenes, cuadros y escenas que mostraban el ideal femenino que debía llegar a alcanzarse.

El grado de asimilación y convencimiento de algunas de estas mujeres, posteriormente utilizadas por los misioneros para mostrar sus avances a los superiores de la Compañía y seguir manteniendo las creencias entre la población recién convertida, puede observarse por ejemplo en las crónicas del P. Antonio Sepp. El misionero narra el caso de una niña guaraní llamada Ana, hija de un líder indígena de la reducción de Yapeyú:

“El 13 de enero de 1693, [...], cabalgaba yo después de misa a través de los campos frescos del rocío, para inspeccionar el trabajo de mis tan haraganes indios. [...]. Ya me aprestaba a retornar cuando un muchacho indio vino corriendo hacia mí. [...]. Padre, Padre, dijo, una india está muriendo, Ven rápido a socorrerla. En seguida monté mi caballo y me dirigí a la choza. [...], sobre el suelo yacía una pobre mujer medio desnuda, las manos ensangrentadas, en su diestra un cuchillo filoso con el que se había abierto el pecho. [...]. Al cabo de unos instantes la infeliz abrió sus ojos y al mismo tiempo su corazón. Padre, Padre, me dijo, confesadme, confesadme. Así lo hice, la absolví de sus pecados y le di la Extremaunción y la ungué con el óleo sagrado para prepararla a los

¹¹³⁴ SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 135; *Ibidem*, *Continuación...*, pp. 95, 123-124, 127-128, 163-166, 167-172.

peligros de la agonía. Luego de haber cuidado de su alma me dediqué a atender su cuerpo mutilado. Di orden al enfermero de lavar y limpiar bien la herida con romero hervido en vino. Luego le mandé untarla cuidadosamente con bálsamo indio y refrescarle continuamente el pulso y la sien con agua fría. Con este tratamiento conseguí prolongar por tres días la vida de la pobre mujer. El 16 de enero, entre las 3 y las 4, expiró en mi presencia, luego de haber vuelto a confesarse y de invocar reiteradamente los nombres beatíficos de Jesús y María.

Entretanto yo había visitado la noche del suceso a la moribunda y había rezado con ella a la Madre misericordiosa. Después le había preguntado por qué había cometido un hecho tan atroz. Me contestó: Padre, la Madre Dolorosa me lo ordenó. Pues hoy, al despertar de un profundo sueño se me apareció la Madre de Dios y me dijo: Así como me herí yo misma y atravesé voluntariamente mi Inmaculado Corazón, así debes tú, hija mía, tomar tu cuchillo y abrirte el pecho, la puerta que encierra tu alma. ¿Cómo no iba a obedecer tan divina orden? Tomé, pues, el cuchillo con una mano y con la otra, mi santa cruz, [...]. Luego salí de mi choza, caí de rodillas y me clavé el cuchillo en el pecho, para parecerme así a la Dolorosa. ¡Oh hija mía!, le dije, ¡cómo te has equivocado! El espíritu de las tinieblas se transformó en ángel luminoso para confundirte la mente con la imagen de la Dolorosa. Dime, hija querida, cuál padre o predicador, en la enseñanza de la doctrina cristiana, jamás te ha dicho que la Madre de Dios se haya herido ella misma mortalmente. [...]. [...].

Aquí debo mencionar que en la iglesia de esta aldea de los Tres Reyes Magos, junto a otros cuadros que representan la Pasión de Cristo, había una *Pietà*, que mostraba a la Madre Dolorosa bajo la Santa Cruz, con el corazón atravesado por siete espadas. Ante este cuadro solía arrodillarse la devota india y contemplarlo largamente, hasta que su cortedad de genio la indujo a sacrificarse. [...]. Y, sin embargo, le fue deparada a la pobre mujer la infinita misericordia de Dios; Él no dejó que muriera sin los Santísimos Sacramentos, pues había pecado por ignorancia y no por maldad”¹¹³⁵.

Tres días después del intento de suicidio Ana acabó muriendo, decidiendo los misioneros “retirar el cuadro de la iglesia, a fin de evitar que otras indias ingenuas, tuviesen la misma idea nefasta”, atribuyendo la acción de la guaraní a “su corto entendimiento”¹¹³⁶. Puede observarse que, ese juicio, no tenía en cuenta los elementos afectivos y emocionales evocados por las imágenes sobre los cuales se alienaron las

¹¹³⁵ *Ibidem*, *Continuación...*, pp. 97-99.

¹¹³⁶ *Ídem*, p. 99.

primeras comunidades indígenas convertidas. Asimismo, el padre Bartomeu Melià habla para este tipo de casos de un síndrome extático¹¹³⁷, donde la contemplación del dolor incita el deseo de unirse a lo divino en una especie de suicidio místico que, en todo caso, supuso un malentendido fatal en la transferencia de capital simbólico¹¹³⁸.

Por su parte, el teatro misionero adquirió carácter peculiar y amplio desarrollo por varias razones. En primer lugar, por haberse convertido en instrumento privilegiado de catequesis; en segundo lugar, por desarrollarse, en su mayor parte, en el interior de comunidades cerradas donde no podían entrar ni los blancos ni los mestizos; y, finalmente, porque el público, conformado exclusivamente por indígenas, planteaba una serie de exigencias especiales en cuanto al nivel intelectual de las piezas¹¹³⁹.

Siguiendo a Josefina Plá, podemos decir que se desarrolló en dos cauces: el culto, que se organizaba en los colegios¹¹⁴⁰; y el propiamente misionero o catequístico, que operó con piezas generalmente de creación local y lengua vernácula.

Considerado como propulsor y estímulo de sentimientos nobles, influenciado por los misioneros cristianos y con un lógico objetivo catequístico, o al menos de intención moralizante, el teatro fue propicio para escenificar pasajes bíblicos. Se representaba en él una imagen idealizada encarnada por el ángel y los mártires, creándose al mismo tiempo una polarización entre el bien (civilizados) y el mal (salvajes), como se observa en los casos narrados por el P. Pablo Hernández citando al P. José Cardiel:

“Representan una danza la pelea de San Miguel contra el rebelde dragón infernal con sus secuaces, llevando el santo arcángel escrito en su escudo el *¿Quién como Dios?* Eran al final vencidos y lanzados al infierno los demonios, y quedaban en la escena San Miguel y sus compañeros triunfantes. Otra vez aparecían cuatro augustos Reyes que, llamados por la señal de la estrella, venían cada uno de los cuatro diferentes extremos de la tierra para adorar al *Rey de Reyes y Señor de los que dominan*; y encontrándolo recostado en el seno de su amorosa Madre, le humillaban con veneración sus cetros y coronas. Traían otra vez al

¹¹³⁷ MELIÀ, Bartomeu, “¿Por qué se suicidan los guaraníes?”, en *Acción*, nº 154, 1995, pp. 30-33.

¹¹³⁸ CHAMORRO, Graciela, “*María en las culturas...*”, p. 79.

¹¹³⁹ PLÁ, Josefina, *Teatro en el periodo colonial y teatro misionero* [en línea] [consulta: 5 de enero de 2016]. Disponible en:
http://www.portalguarani.com/519_josefina_pla/10978_teatro_en_el_periodo_colonial_y_teatro_misionero_por_josefina_pla.html

¹¹⁴⁰ La noticia más antigua del teatro culto se remonta a 1595, y se refiere a una pieza compuesta por el P. Alonso Barzana, Rector del Colegio de Asunción en aquel momento.

centro de la plaza las banderas y algún emblema de la Santísima Virgen, y con varias carreras y revueltas entremezclaban las letras que forman el nombre de María escritas cada una en su propio escudo, hasta que poco a poco las ponían en orden, presentándolas a los ojos de los espectadores de modo que pudiese leerse claramente el dulce nombre de la Reina del cielo: y los mismos autores de esta obra gustosa, doblando a compás la rodilla, e inclinando la cabeza y el pecho, se postraban ante la sagrada imagen de la excelsa Madre que para este fin se había prevenido antes”¹¹⁴¹.

Pero no siempre era teatro religioso propiamente dicho, de contenido doctrinal, sino que en muchas ocasiones consistía en piezas de intención moral o edificante. Al mismo tiempo, puede dividirse en dos categorías: el ofrecido en fechas religiosas solemnes (Semana Santa, Corpus o Navidad), como parte de las ceremonias; y el representado en circunstancias especiales o las llamadas Fiestas de entre año, como las del santo patrón del pueblo o los santos fundadores, la visita de obispos, de superiores, cambios de monarca, virrey o autoridades eclesiásticas, así como algún día especial de recepción de imágenes importantes o reliquias. En el primer caso se trataba, preferentemente, de danzas alegóricas, procesiones y autos sacramentales. En el segundo, se daba cabida a las formas profanas: comedias, entremeses y óperas¹¹⁴².

Los intérpretes eran en todos los casos indígenas, pero exclusivamente realizado por hombres, sin que entrara en las danzas o en las obras representadas mujer alguna. De hecho, en el Reglamento del Provincial Donvidas, se especificaba que, en las fiestas, no se permitieran “entremeses ni comedias en especial de noche, fuera de casa, donde concurren indias”¹¹⁴³.

En el teatro religioso misionero fueron hábilmente puestos a contribución las aptitudes de los indígenas para la danza y el canto, su buen oído y memoria, su sentido del ritmo, y su afición a la oratoria. Como en la cultura guaraní había costumbre de celebrar todos los actos colectivos mediante la música, el canto y la danza, con un contenido y significación ritual, los misioneros decidieron, especialmente en los primeros tiempos,

¹¹⁴¹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 304.

¹¹⁴² PLÁ, Josefina, *Cuatro siglos de teatro en el Paraguay*, tomo I, Asunción, Universidad Católica, 1990, p. 23.

¹¹⁴³ Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas..., p. 594. REYES-GARCÍA HURTADO, Manuel, *El siglo XVIII en femenino...*; CANDAU CHACÓN, M^a Luisa (ed.), *Las mujeres y las emociones...*

mantener e incluso estimular estas costumbres, conservando la forma rítmica, pero introduciendo en las danzas y cantos una intención cristiana y, posteriormente, un significado religioso¹¹⁴⁴.

Según narraba el P. Sepp, todas estas danzas llamaban la atención a los padres y madres de los niños que las realizaban, siendo éste precisamente uno de los medios por los cuales los misioneros vestían lujosamente a los niños cantores y músicos: si los caciques y principales se sentían orgullosos de sus hijos, con el tiempo podrían convertirse o, al menos, reducirse. Especialmente se sorprendían con estas danzas las mujeres:

“Especialmente cuando vieron cómo sus pobres chicos, poco diestros, que antes andaban desnudos o solamente vestidos de una piel de tigre o ciervo, bailaban ahora como cristianos en hermosos vestidos y con mucho primor delante de los misioneros y del Santísimo Sacramento. Estos bailes causaban una impresión particularmente profunda en mujeres sensibles que presenciaban cómo sus hijos de poca apariencia o feos se convertían de un momento al otro en pajes encantadores o en verdaderos ángeles”¹¹⁴⁵.

Este teatro, al principio humilde, llegó a adquirir gran fastuosidad y magnificencia en las puestas en escena, con rico y variado vestuario, gran cantidad de participantes y enorme despliegue escenográfico: “[...] aparecían vestidos los danzantes con los trajes propios de las diversas naciones que querían representar, unos de español, otros de ruso, húngaro, turco, moro, [...]”¹¹⁴⁶.

Como ya había notado el P. Manuel Nóbrega, era de suma importancia la función didáctica y pedagógica que poseía el teatro, más allá de su eficacia para el adoctrinamiento teológico. De esta forma, los orígenes del teatro brasileiro están íntimamente ligados al inicio de la catequesis jesuítica, cuya autoría permea a los PP. Nóbrega, y principalmente, José de Anchieta¹¹⁴⁷, encargado de organizar la dramaturgia en las reducciones. Una de las obras, considerada de las primeras del género dramático, fue la presentada en el año 1596 por el P. Barzana con jóvenes actores pertenecientes al colegio jesuítico de Asunción.

A partir de las propuestas introductorias que realizaron los misioneros, se puede hablar de la apertura de un proceso formativo de tradición dramática, al mismo tiempo que

¹¹⁴⁴ PLÁ, Josefina, *Teatro en el periodo colonial...*

¹¹⁴⁵ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 263.

¹¹⁴⁶ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 304.

¹¹⁴⁷ MURILLO MOUTINHO, *Bibliografía para o IV centenário da morte do beato José de Anchieta [1597-1997]*, vol.1, Ed. Loyola, São Paulo, 1999, p. 191.

la actividad escénica quedó entonces definitivamente incorporada a la vida cultural de los pueblos guaraníes. El propósito, más que entretener al público, era adoctrinarlo y moralizarlo. Los domingos, después de misa, en las plazas o en las calles, era costumbre ofrecer representaciones. Hay explícito testimonio de que gran parte del teatro religioso reduccional era en guaraní, encargándose los padres de escribirlo al ser conocedores del idioma. Se sabe, sin embargo, de algún caso en que los autores fueron los propios indígenas¹¹⁴⁸.

Podemos decir que tanto las imágenes donde se representaban los conceptos e ideas cristianas, como cielo e infierno, y las enseñanzas del teatro misionero, que constituían verdaderos espectáculos de exaltación religiosa, predisponían a la población indígena a externar públicamente sus culpas y arrepentimientos en alabanza a dios “para poner terror a otros” de la reducción, o para demostrar el “cambio de sus sentimientos”.

Aunque los recursos anteriores fueron fundamentales para lograr una verdadera conversión y una mejor comprensión de la doctrina cristiana, podemos decir que las fiestas fueron el mayor medio pedagógico, alternándose con la predicación y ayudando a la educación y la introducción de la doctrina católica, pero sin estar libres de conflicto con la cultura y tradiciones guaraníes.

Gran parte de la bibliografía y de los estudios acerca de los Treinta Pueblos dejan de lado las tradiciones y valores indígenas y, por tanto, su relación o imbricación en los rituales cristianos y la capacidad para asimilarlos y poner en valor de nuevo sus antiguas tradiciones ceremoniales adaptándolas a un nuevo escenario. En concreto, no ha sido estudiada la participación de las mujeres indígenas, algo que debería ser tenido en cuenta, realizándose, además, una comparativa con sus prácticas tradicionales para así poder observar las rupturas que se realizaron con sus manifestaciones ancestrales y si existieron algunas de ellas que, durante el periodo misional, fueron reformuladas por las propias mujeres. Para dicho análisis, debe tenerse en cuenta que la clave de estas ceremonias, su relación con la cotidianidad de las misiones y, en concreto, con las guaraníes, radica en que fueron estas celebraciones las que, en gran medida, influyeron para la aceptación y el mantenimiento de la construcción jesuita de una realidad sociocultural y política nueva basada en el catolicismo.

¹¹⁴⁸ PLÁ, Josefina, *Cuatro siglos...*, p. 23.

2.2.3. Solemnidades y fiestas religiosas en el ámbito reduccional

En todo el ámbito americano, y más concretamente en las zonas de misión, se puso el foco en catequizar a las poblaciones paganas, en nuestro caso, al pueblo guaraní. Para ello, una de las armas más eficaces que poseyeron los misioneros, al igual que otras autoridades religiosas, eran las manifestaciones de culto externo. Entre ellas se encontraban las misas solemnes, los sermones grandilocuentes y las procesiones, junto a otros momentos en que se pudiese resaltar la gloria de Dios y de su Iglesia.

Las procesiones, en general de todas las celebraciones, estaban entre las experiencias más importantes de la vida en la misión, ya que a través de las mismas se contribuía al establecimiento de un calendario cristiano, “ciclo continuo y didáctico de fiestas”. Sistemáticamente estimuladas por los padres misioneros, se encontraba dentro de la necesidad de promover la catequesis, de sensibilizar, deslumbrar a la población indígena y, de esta manera, mover voluntades.

En lo que respecta a la sensibilidad guaraní y su participación en estas fiestas, podemos decir que las caminatas y peregrinaciones rituales que se practicaban en el ámbito misionero, preparadas de forma especial y donde se realizaban purificaciones, no debió de serles muy extrañas. El pueblo guaraní pre-misionero ya andaba a través de sus pasos rítmicos con los que acompañaban sus cánticos, caminaban religiosamente en danzas para alcanzar la elevación espiritual y también peregrinaban en busca de la Tierra sin Mal.

Siguiendo a la profesora Bohn Martins, no se trata de establecer una equivalencia entre la tradición apostólica y la indígena, pero sí lograr entender el fervor con que la comunidad guaraní, mujeres y hombres, participó en estos momentos. De esta manera, la adhesión y el entusiasmo de los catecúmenos, junto a la más que posible exageración descriptiva de los jesuitas, puede ser entendida, también, a partir de la experiencia y de una sensibilidad que eran preexistentes en la cultura indígena¹¹⁴⁹.

Las disposiciones tridentinas fueron elementos fundamentales para la evangelización americana, especialmente, durante los dos primeros siglos de colonización. Una de sus principales características fue precisamente la de mantener las bases de la religiosidad medieval; es decir, en el ámbito espiritual, se acentuó lo maravilloso y lo formal. De esta forma es como, siguiendo las normas del Concilio de Trento, se reiteró, en

¹¹⁴⁹ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *Sobre festas...*, pp. 204-205.

territorio americano, el valor de las imágenes, de las fiestas y procesiones, la importancia de la Virgen María y la devoción a los santos¹¹⁵⁰.

Habiendo ya analizado las danzas y los cantos en la cultura guaraní pre-misionera, y destacado que en la sociedad colonial, tanto ibérica como americana, de igual manera se vivía la experiencia festiva intensamente y siempre ligada a las expresiones de religiosidad, podemos establecer que los jesuitas tenían una relación íntima y permanente con la práctica de la fiesta en el cotidiano europeo de los siglos XVI-XVIII¹¹⁵¹.

Desde los primeros tiempos de la conquista espiritual, los doctrineros intentaron “limpiar” de las fiestas guaraníes sus componentes gentílicos, especialmente, aquellos rasgos de influencia demoniaca. Dirigirlos a celebrar otro tipo de fiestas, orientadas al cristianismo, era la meta a conseguir, por lo que las reducciones se convirtieron en el espacio donde educar tanto los cuerpos como las almas. Al pretender elevar “humanamente” al pueblo guaraní, como condición previa a su cristianización, los jesuitas dictaron nuevas reglas para sus celebraciones¹¹⁵².

Teniendo en cuenta la importancia de la fiesta en el mundo indígena, las festividades misioneras fueron revestidas de solemnidad y preparadas de forma minuciosa para una mayor atracción. De esta manera, por ejemplo, los convites y banquetes siguieron desarrollándose en la misión, identificándose el “don”, que hasta ese momento era símbolo y consecuencia de la fiesta indígena, como un comportamiento enteramente cristiano y relacionado con el concepto de caridad¹¹⁵³. En estos banquetes se permitía el vino, pero no llegó a las connotaciones del *ka'u'y* ya que “nunca lo hacen fuerte y así, por más que beban, nunca embriaga”¹¹⁵⁴.

El misionero del Brasil Luis da Grã, en una carta que envió a Ignacio de Loyola en 1556, afirmaba que los guaraníes “ninguna cosa sienten mucho”, “de ninguna cosa tienen

¹¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 56-57.

¹¹⁵¹ ALMEIDA Jaime de, “A festa missioneira”, en *A experiência missioneira: um marco histórico para a integração latino-americana*, X Simposio Nacional de Estudos Missioneiros, Unijuí, Centro de Estudos Missioneiros, Santa Rosa, 1990, p. 342.

¹¹⁵² *Ibidem*, p. 107.

¹¹⁵³ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Da condenação dos convívios, festas e cantares ao triunfo solene da conversão (América, séculos 16 e 17)”, en *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH Maringá (PR), vol. V, Edição Especial, [en línea]. 2013, pp. 25-57, [consulta: 13 de abril de 2015]. Disponible en: <http://www.dhi.uem.br/qtreligiao/html>

¹¹⁵⁴ FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos...*, p. 170.

sentimiento muy sensible, ni que les dure”¹¹⁵⁵, evidenciando una percepción cristiana-occidental de sensibilidad que acabaría por definir estereotipos como la superficialidad de sentimientos de los indígenas. Sin embargo, la documentación misionera también nos ofrece referencias sobre las expresiones religiosas guaraníes, tales como los cantos y las danzas, los sueños y culto a los huesos de hechiceros fallecidos, además del profetismo guaraní.

Los registros de la etapa pre-reduccional están repletos de manifestaciones de la más variada sensibilidad indígena (dolor, pesar, alegría), pero sin ser reconocidas como tales. Caracterizadas como demostraciones emocionales excesivamente espontáneas, estaban, por tanto, en desacuerdo con las formas convencionales que preveían el autocontrol de las pasiones y de los impulsos afectivos¹¹⁵⁶.

Lo que puede observarse es que las celebraciones en las misiones sufrieron, por parte de la población guaraní, un proceso de actualización continua, haciendo que las fiestas fueran resignificadas de acuerdo con su comprensión del mundo. El contacto entre ambas culturas generó una nueva situación, en la cual los motivos católicos estuvieron impregnados por prácticas que albergaban elementos exclusivamente indígenas. En esta línea, podemos decir que el pueblo guaraní tuvo en las fiestas misioneras la oportunidad de manifestar sus propios sentimientos religiosos, sin que estas prácticas fueran, exclusivamente, obra del trabajo jesuítico.

En lo que respecta a la intervención o contribución que las mujeres guaraníes tuvieron en las festividades católicas durante el periodo misional, apenas existen referencias en las fuentes consultadas. Su figura puede rastrearse en muy pocos espacios, restringiéndose su participación a decorar las calles para las ceremonias¹¹⁵⁷; en la fiesta del santo patrón, donde se encargaban de preparar la comida y las mesas de los banquetes; y finalmente en las procesiones, en este caso mucho más activa que en las anteriores manifestaciones, a través de coros de lamentos y aplicación de flagelaciones: “Invocaban las mujeres y niños con voz lamentable la misericordia de Dios, contestándose mutuamente por coros [...] Salidos los indios entran las indias [...] disciplinándose con no menos

¹¹⁵⁵ LEITE, Serafim, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comemoração IV Centenário, 1954, v. II, p. 294.

¹¹⁵⁶ DECKMANN FLECK, Eliane Cristina, “Corpos piedosos em barrocas igrejas...”, p. 996.

¹¹⁵⁷ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 130.

sentimiento que los hombres”¹¹⁵⁸. De esta manera, el control del cuerpo y de sus sensaciones fue tomado por los misioneros como indicativo de una vivencia virtuosa y de derrota de la acción nociva del demonio.

Donde nunca se registra a las mujeres es en las referencias a tocar instrumentos, tampoco aparecen como miembros de danzas y bailes, ni como participantes en las obras de teatro, todos éstos aspectos fundamentales para la evangelización y únicamente de autoría o protagonismo masculino.

Las danzas, como complemento de la música, fueron incentivadas en la reducción. En ellas, según los misioneros, no había nada de “lascivo ni desordenado, sino todo muy honesto, así como era muy artístico”¹¹⁵⁹. Según el jesuita P. Hernández, los bailes los ejecutaban, exclusivamente, los niños escogidos y preparados para tal fin:

“Nada en ellas de lascivo ni desordenado, sino todo muy honesto, así como era muy artístico. No entraban en la danza mujeres, ni tampoco los adultos, sino sólo cierto número de niños elegidos como los músicos de la escuela y divididos en sus cuadrillas; quienes, debajo de la dirección de su maestro propio, ejercitaban su arte para aprenderlo y conservarlo una vez a la semana [...]”¹¹⁶⁰.

Las mujeres, los hombres adultos y las niñas no participaban, quedando “con la ordinaria separación de sexos”, y exclusivamente como “espectadores de un ejercicio gozoso y festivo”¹¹⁶¹.

Estas danzas realizadas en el ámbito misionero, nada tenían que ver con las que se llevaban a cabo en las ciudades y reprobaba la Iglesia, sino que eran figuradas, donde “artificialmente se representa o enseña algo por la vista a los presentes”¹¹⁶². Generalmente se mostraba la lucha entre ángeles y demonios o serpientes, los cuales, vencidos, eran arrojados al infierno que se representaba con una hoguera.

En referencia a las mujeres y sus danzas, cabe destacar la insistencia de una de las órdenes específicas que establecía el padre Provincial Tomás Donvidas en 1689: “Las

¹¹⁵⁸ Cartas Anuas...1615-1637, pp. 702-703.

¹¹⁵⁹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 303.

¹¹⁶⁰ *Ídem.*

¹¹⁶¹ *Ídem.*

¹¹⁶² *Ibidem*, pp. 303-304.

danzas en ninguna fiesta pasarán de cuatro; y no entrarán en ellas mujeres, ni muchachas, ni varones en traje de mujeres”¹¹⁶³.

Precisamente, por el horror que les provocaban las danzas fúnebres femeninas, pero también para intentar evitar la tentación ante cuerpos desnudos en danza, “nunca entra en danza mujer alguna ni muchacha, ni hay en ella cosa que no sea honesta y muy cristiana”¹¹⁶⁴. Sin embargo, a pesar de las prohibiciones, los jesuitas no podían quedarse encerrados en su vivienda, por lo que es fácil creer que, con la constante visión de mujeres desnudas, especialmente en los primeros años, la tentación aflorase de vez en cuando. El padre Diego de Alfaro pasaba las noches escribiendo sobre trozos de papel: “María concebida sin pecado...María concebida sin pecado”; igualmente, para castigar los deseos carnales, el padre Ruiz de Montoya se tumbaba boca abajo sobre un hormiguero:

“[...] hallábase el P. Ruiz tan atormentado por tentaciones venéreas, que se le abrasaba el cuerpo, no obstante que procuraba apagar tal fuego con los remedios oportunos; y como éstos no dieran el resultado apetecido, ideó el siguiente: críanse en el Paraguay hormigas cuatro veces mayores que las europeas, comparadas por el P. Juan Rho á las esquilas en razón del tamaño; su mordedura produce un dolor intolerable; pues bien: el P. Ruiz se echó desnudo sobre un hormiguero, y soportó las picaduras hasta derramar sangre”¹¹⁶⁵.

En este sentido, llamamos la atención sobre la cuestión fundamental en relación al deseo. Se observa que, para los misioneros jesuitas, la tentación venía de las propias mujeres como reflejo del demonio que eran, por lo que ellas eran las que generaban que se cuestionaran el voto de castidad. Las indígenas, como el resto de mujeres en general, eran las únicas culpables de los deseos carnales.

Como ya se comentó en el epígrafe sobre la música en el ámbito misional, únicamente los niños, donde no se incluyen a las niñas, fueron los que aprendieron a tocar instrumentos y cantar en una escuela especial para este arte. Recordemos, además, que las mujeres guaraníes no se encontraban dentro del universo musical misionero, considerando que los cantos, los llantos y los sonidos emitidos por las indígenas eran ruido y no música.

¹¹⁶³ Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas..., p. 595.

¹¹⁶⁴ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 121.

¹¹⁶⁵ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. II, cap. XVII “El P. Marcelo Lorenzana visita el Guairá”.

Con todo, los misioneros de la Compañía observaron que, dada la sensibilidad indígena, las fiestas eran una excelente oportunidad para hablarles de Dios, así como un recurso pedagógico adecuado para poder llegar a poblaciones iletradas y sin instrucción cristiana, dirigiéndose a ellas por medio del lenguaje plástico, escénico y atrayente.

Las fiestas del calendario cristiano fueron, sin duda, aquellas que con regularidad se constituyeron en objetivo de celebración en los poblados jesuítico-guaraníes. Sin embargo, también otros eventos fuera de esa tradición alteraron la cotidianeidad de los pueblos. Es el caso, por ejemplo, de la visita de autoridades recibidas con efusividad en las reducciones, o también las reuniones para conducir las tareas comunitarias. Estos últimos son referidos en la documentación como días especiales, en los cuales, el trabajo no dejaba de estar asociado a la fiesta¹¹⁶⁶ y, por tanto, se mantenía una tradición propiamente indígena: “[...] y luego dieron principio a sacar la madera dividiéndose los caciques y ayudándose unos a otros con mucho gusto trajeron el primer palo con mucha algazara y fiesta [...]”¹¹⁶⁷.

La participación y el entusiasmo que tanto los hombres como las mujeres guaraníes mostraban en la preparación de las fiestas y ceremonias cristianas en la misión, aparecen de forma reiterativa en las Cartas Anuas, siendo exaltadas y muy valoradas por los misioneros como muestra de conversión y para dar a conocer toda una serie de ejemplos respecto a las virtudes que la población neófita tenía gracias a la evangelización jesuita¹¹⁶⁸.

De la misma manera, también aparecen, de forma recurrente, iniciativas en incumplir los preceptos de naturaleza individual, siendo seguidas siempre por castigos ejemplificadores, por medio de los cuales la divina providencia sancionaba a los incumplidores: muertes súbitas, caídas de rayos, ataques de animales salvajes, o la desaparición de la persona en cuestión¹¹⁶⁹. Se narran así modelos de conducta femenina que, ante su ausencia durante la misa, son castigadas por dios, sirviendo por tanto de casos moralizantes para el resto de la misión puesto que estas situaciones son narradas al pueblo para que no hicieran lo mismo:

¹¹⁶⁶ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 221; CARDIEL, José, *De moribus...*, p. 518.

¹¹⁶⁷ *M.C.A.*, tomo I “Jesuitas e bandeirantes no Guairá...”, p. 90.

¹¹⁶⁸ BOHN MARTINS, M^a Cristina, “Espetáculo e participação: festas barrocas nos “30 pueblos de las misiones””, en *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Universidad Pablo Olavide, Sevilla, 2001, pp. 1211-1225.

¹¹⁶⁹ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 46 y 48v.

“Otra mozuela de hasta 17 años solía también faltar en la guarda de las fiestas y de la iglesia cuando las demás acudían reprehendiola varias veces el Padre pero sin fruto. Fuese un día festivo a los montes con otras compañeras y engolocinada en algunas frutas silvestres se remontó alejándose de la compañía; mas como tardase la buscaron por el rastro y después acá se han hecho exquisitas diligencias y nunca han podido descubrir de ella ni pelo, ni hueso. Tuvolo todo el pueblo por castigo del cielo y atemorizado con él venera con grande religión los días dedicados al culto divino”¹¹⁷⁰.

“[...] otra india [...]; dando oídos a la serpiente antigua que le persuadía no oyese la palabra de Dios, ni entrase a la iglesia a la misa, y así lo hacía; esta, yendo con su marido a cazar al campo, quedó cazada del demonio por medio de un tigre que le quitó sin confesión la vida, y tenía muy mala fama. Todos lo tuvieron por castigo de Nuestro Señor porque por más prisa que se dio un padre para confesarla, ya había expirado”¹¹⁷¹.

Según Emile Durkheim, los castigos divinos para aquellas personas que faltaran a las fiestas o las misas en la reducción, deben ser analizados como un recurso indígena para la vuelta a su “modo de ser”, y no tanto como resultante, exclusivamente, de una resistencia consciente a los principios cristianos impuestos por los misioneros¹¹⁷².

Contrariamente a este tipo de relatos, encontramos otros, más frecuentes, donde se registra una participación numerosa y activa de la población reducida en las fiestas. También refieren que las festividades del calendario cristiano envolvían una preparación previa y cuidadosa, adornándose las aldeas de una forma especial.

Para una mayor comprensión de las fiestas en el ámbito misionero-guaraní, se ha decidido establecer, como propone Guillermo Wilde¹¹⁷³, una tipología del ritual, durante los siglos XVII y XVIII, basándonos en su frecuencia. Podemos así hablar de tres tipos fundamentalmente: las fiestas cotidianas, las anuales y las celebraciones llevadas a cabo en momentos especiales o también llamadas Fiestas de entre año, pudiendo observar y analizar en cada una de ellas unas funciones determinadas. Una vez más, es fundamental destacar la importancia de la iglesia y la plaza como espacios de demostración y de

¹¹⁷⁰ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, p. 149.

¹¹⁷¹ *Cartas Anuas...1641 a 1643*, p. 130.

¹¹⁷² DURKHEIM, Emile, *As formas elementares da vida religiosa*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1989, pp. 371-373.

¹¹⁷³ WILDE, Guillermo, “Poderes del ritual y rituales del poder...”.

ejercicio de las nuevas conductas, de oración y de súplica por los convertidos, así como espacio mágico de realización de milagros.

Al respecto de estas festividades en el ámbito de las misiones, debemos resaltar que las notas que en las Cartas Anuas y memoriales de los jesuitas hacen referencia a las mismas suelen ser breves, discontinuas y, en ocasiones, fragmentarias, si comparamos dichas descripciones con otras narraciones, por ejemplo, de casos edificantes. Registran, de forma general, la visita de alguna autoridad a la reducción, así como las fiestas del Corpus Cristi o la Semana Santa, pero no suelen aparecer datos sobre conmemoraciones “no oficiales”.

En esta misma documentación se recogen los castigos ejemplares que los padres misioneros imponían a los “faltosos” y el gran número de comuniones y confesiones que se realizaban, pretendiendo evidenciar así con estos datos el gran trabajo evangelizador que se estaba llevando a cabo. Mediante esta información, podemos también establecer dos etapas en cuanto al proceso de conversión: la primera, donde las fiestas forman parte de los instrumentos usados por los jesuitas para enseñar la catequesis; y la segunda, donde, según los misioneros, la población guaraní aceptó plenamente el cristianismo y se adhirió a las celebraciones¹¹⁷⁴, enmarcándose perfectamente en lo que el P. Melià definió como una “socialización sacralizada”.

Las fiestas celebradas en las misiones suelen aparecer en la documentación jesuítica mostrando su solemnidad, la belleza de sus oficios religiosos, la calidad de los coros que entonaban las músicas sacras y la participación comprometida y “masiva” de sus celebrantes. De forma explícita o no, se adopta por parte de los misioneros la perspectiva de una conversión auténtica por parte del pueblo que, de festines salvajes, habían pasado a celebrar las festividades cristianas con actitudes devotas y solemnes¹¹⁷⁵.

Las ceremonias cotidianas, entre las que se incluyen las oraciones, las misas diarias y las procesiones de camino al trabajo, eran un mecanismo utilizado para organizar la vida cotidiana de las reducciones guaraníes y en particular, los trabajos de producción. Tanto la misa como el trabajo, eran los elementos que marcaban el ritmo de los pueblos, alternándose convenientemente y estableciendo un marco de diferenciación entre la economía y el ceremonial. En este caso en particular, la alternancia de ambos momentos de la vida misionera en las reducciones mantuvo y continuó la tradición indígena de turnar la

¹¹⁷⁴ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *Sobre festas...*, p. 127-128.

¹¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 164.

fiesta de la *chicha* y los trabajos comunitarios¹¹⁷⁶, pero sólo aparentemente o de forma simbólica, ya que aunque igualmente se iba a trabajar de forma procesional y entonando letanías, la bebida sagrada guaraní fue sustituida por el vino, y los trabajos comunitarios únicamente fueron realizados por hombres sin participación femenina, que quedaba oculta en el trabajo doméstico en el interior de las viviendas.

Este tipo de celebraciones establecieron un orden temporal, puesto que la organización del trabajo que instaló la Compañía de Jesús en las misiones obligaba a introducir una idea del tiempo funcional, controlado, medido, marcando una diferencia con la tradición del trabajo indígena que se basaba en la discontinuidad. Según el jesuita Pablo Hernández: “Eran ociosos e imprevisores. La natural inclinación del guaraní era a pasar el tiempo en fiestas, huyendo del trabajo cuanto le era posible. Sobre todo le era odioso el trabajo constante y ordenado”¹¹⁷⁷.

La misa y el trabajo marcaban el ritmo de la vida en los pueblos guaraníes, presentándose por tanto la religión cristiana de tal forma que, como hemos tenido ocasión de ver anteriormente, llegó a ritualizar todas las actividades del día y ofreció una extensa e intensa vida ceremonial. Los domingos y las fiestas de guardar estaba prohibido trabajar y se obligaba a ir al oficio a todos los habitantes del pueblo, exhortándoles a escuchar misa por la mañana o la que más tarde tenía lugar para los enfermos.

Tras la celebración de la eucaristía, se realizaban reuniones en la plaza dedicadas a organizar las tareas para el día siguiente o solucionar problemas de la comunidad¹¹⁷⁸, unos momentos donde, una vez más, no se daba cabida a la voz de las mujeres. Cuando finalizaba esta rutina había tiempo para las recreaciones, pero en ellas tampoco participaban las mujeres guaraníes, siendo en exclusiva los hombres quienes se divertían con el tiro de arco o realizaban carreras de caballos, evitando distracciones “inconvenientes” como juegos de cartas o dados¹¹⁷⁹.

Debemos llamar la atención en el hecho de que el espacio público, la plaza, dejaba gradualmente de ser un lugar donde se forjaba tradicionalmente la cultura guaraní para transformarse en “espacio de circulación”, de legitimación de las (nuevas) representaciones

¹¹⁷⁶ BOHN MARTINS, M^a Cristina, “Tempo, festa e espaço...”, pp. 131-138.

¹¹⁷⁷ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 67.

¹¹⁷⁸ WILDE, Guillermo, “Poderes del ritual y rituales del poder...”, pp. 207-208.

¹¹⁷⁹ FURLONG, Guillermo, *Juan de Escandón S.J. y su Carta a Buriel (1760)*, Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1965, p. 98.

de iglesia y plaza, hecha en el proceso reduccional. Su utilización sirvió para la eliminación de vínculos con el paganismo (vicios, supersticiones, rituales femeninos) y para la consagración del ritual litúrgico cristiano. A su vez se consagró como un local de la colectividad, de festividad después del ritual en la iglesia o de devoción expresada en las procesiones, pero sin dejar de recrear un espacio que al grupo guaraní le era familiar: el valor simbólico y efectivo de la plaza podía llegar a convertirse en un nuevo *teko'a*¹¹⁸⁰.

El segundo tipo de celebraciones, las anuales, rompían el ritmo marcado por las ceremonias cotidianas, y fueron de gran importancia en las misiones debido a su carácter político y económico. De la misma manera que el día a día de los poblados estaba marcado por los himnos sacros y las oraciones, las fiestas del calendario cristiano ritualizaban el paso del año. Ellas enfatizaban parte de un conjunto de eventos oficiales en las aldeas, donde cumplían el papel de consagrar y publicitar las estructuras de poder que estaban en vigor¹¹⁸¹.

Las fiestas vinculadas al calendario litúrgico engrandecían los sentidos de la población neófito. Eran estímulos plásticos que traducían todo el conjunto de convenciones establecidas por la Iglesia. Desde ese punto de vista, asumían una faceta pedagógica sirviendo como recurso para la evangelización. Fueron precisamente esos momentos solemnes los que, no fortuitamente, los misioneros se encargaron de narrar con más interés. Las más destacadas fueron la Semana Santa, el Corpus Cristi y la fiesta del santo patrón del pueblo. También pueden incluirse otras ceremonias de carácter “civil”, como el onomástico del rey o la elección del cabildo¹¹⁸². Especialmente fueron este tipo de ceremonias las que permitieron la manifestación de jerarquías y el intercambio recíproco, y donde además pudo existir una síntesis con las ceremonias tradicionales guaraníes donde el intercambio de dones marcaba la pauta.

Para estos festejos especiales, los templos eran cuidadosamente adornados con toallas de mesa de “brocado, terciopelo, persiana y damasco”, siendo también importante la iluminación: “Las lámparas, todas de plata, son grandes. Hay dos ciriales para las misas

¹¹⁸⁰ Pueblos guaraníes donde se daban las condiciones para poder desarrollar su “antiguo modo de ser”.

¹¹⁸¹ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *Sobre festas...*, p. 187.

¹¹⁸² WILDE, Guillermo, “Poderes del ritual y rituales del poder...”, p. 210. BOHN MARTINS, M^a Cristina, “As celebrações, a comunidade e o poder. Os faustos reais de Carlos III e o múltiplos sentidos das festas”, en *Artelogie*, n^o 4, [en línea]. 2013, [consulta: 13 de abril de 2015]. Disponible en: <http://www.artelogie.fr/>

cantadas, que se celebran todos los días de fiesta de nuestros santos, y los sábados de la Virgen”¹¹⁸³.

La preparación de estas festividades, las procesiones y los rituales de purificación merecen atención en los relatos hechos por los misioneros al provincial, cuyo objetivo era dar cuenta de la firme conversión de la población indígena y su total integración a las prácticas religiosas. Estas narraciones refieren concretamente la eliminación de “restos de paganismo”, e informan sobre la integración de los convertidos a las prácticas religiosas en el transcurso de acciones normalizadoras¹¹⁸⁴.

En toda la cristiandad, la Semana Santa, después del Corpus, era la fiesta religiosa más conmemorada y de mayor aceptación popular. Su duración, desde el Domingo de Ramos hasta la Resurrección, era palco para diversos ceremoniales: era tiempo de recogimiento, procesiones, ayunos, abstinencias y sermones; todos éstos, momentos marcados por el fervor y la devoción, en convivencia con otros que matizaban la rigidez de las ceremonias.

Era igualmente en estos días especiales cuando más se recordaban los preceptos cristianos que deberían no sólo aceptar, sino también practicar:

“Purificaban su conciencia todos en el tiempo precedente con la recepción de los Santos Sacramentos de Penitencia y Comunión, con la que, según el privilegio que tenían del Sumo Pontífice, cumplían con el precepto pascual; y avivaban su fe asistiendo a los sermones que en tiempo de Cuaresma se predicaban no sólo el domingo, sino también otros dos días entre semana, miércoles y viernes, y acompañando el deseo de enmendar sus costumbres que les había despertado la exhortación con actos de fervorosa penitencia, tomaban en tales días, que conmemoran la pasión del Señor, una recia disciplina, ordinariamente de sangre”¹¹⁸⁵.

En las narraciones misioneras sobre la Semana Santa, se remarca la faceta más piadosa de los pueblos, describiéndose detalladamente su preparación espiritual y las penitencias que realizaban: “Para esto se suelen ayudar de penitencia y disciplinas los indios en la iglesia todos los viernes del año y en la cuaresma tres días en la semana [...]”¹¹⁸⁶. En respuesta a la preocupación misionera respecto al pecado, así como el

¹¹⁸³ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 113.

¹¹⁸⁴ DECKMANN FLECK, Eliane Cristina, “Corpos piedosos em barrocas igrejas...”, p. 999.

¹¹⁸⁵ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 310.

¹¹⁸⁶ *M.C.A.*, tomo III “Jesuítas e bandeirantes no Tape...”, p. 189.

riguroso cumplimiento de los mandamientos, se incentivaron las expresiones de religiosidad basadas en prácticas penitenciales, tales como las procesiones de flagelantes y las mortificaciones¹¹⁸⁷. Las mujeres guaraníes participaban en ellas, pero siempre de forma oculta, sin que las vieran el resto del pueblo, a diferencia de los hombres, que las exteriorizaban:

“Para guardar la santa pureza les sirven las mortificaciones corporales. Los hombres se azotan en la cuaresma tres veces cada semana y durante el año los viernes por la noche en la iglesia todos juntos, mientras que las mujeres se disciplinan secretamente, encerradas en su casa. Hasta las chicas están tan aficionadas a la penitencia, que al volver de sus labores, se esconden, para azotarse ocultamente”¹¹⁸⁸

Los misioneros, en sus escritos, se valieron de imágenes fuertes para describir el ardor con que la población reducida se entregaba a las mortificaciones. En la Carta Anua de 1640 se narra que: “salieron muchos [...] disciplinándose con rosetas de púas, derramando arroyos de sangre que [...] causaba devoción”. También se especifica sobre las mujeres las severas disciplinas que se imponían, especialmente aquellas que formaban parte de las congregaciones marianas, dejándose “arrastrar y ensangrentar con golpes y puñadas por no manchar sus almas con la torpeza del pecado”¹¹⁸⁹.

Respecto a los gritos, suspiros, lágrimas, sollozos y autoflagelaciones femeninas, los misioneros los refieren para resaltar el nivel de conmoción y comunión colectiva alcanzadas por las indígenas, llegando a ser durante el periodo reduccional “devotas congregantes”, a pesar de haber sido descritas en los primeros años como “desvergonzadas”.

Asimismo, el amplio número de confesiones durante este tiempo, junto a los actos de penitencia eran, para los misioneros, muestras inequívocas del buen resultado de la catequesis:

“Con estos favores de Nuestro Señor se han ido disponiendo con mucho fervor para el santo bautismo los gentiles a que ayudó mucho la piedad con que se celebró la Semana Santa porque proponiéndoles los acervicisimos dolores que padeció Nuestro Redentor por librarles de aquella ciega servidumbre del demonio hubo entre los ya cristianos

¹¹⁸⁷ “Cartas Anuas de la Provincia...1659-1662”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, p. 128.

¹¹⁸⁸ *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 719.

¹¹⁸⁹ *Cartas Anuas... 1632 a 1634*, p. 123.

extraordinaria moción haciendo mucho sentimiento de sus culpas y vengándolas en sí mismos con crudos azotes y los gentiles se animaron a soltarse de los impedimentos de sus concubinas que en lo demás estaban ya bien dispuestos para hacerse cristianos y así se les administró con otros muchos adultos el santo bautismo con grande solemnidad el Sábado Santo de aquel año de 32 en todo el cual fueron muchos los bautismos (...), y cada día van teniendo conocido aprovechamiento en la fe y costumbres cristianas”¹¹⁹⁰.

Los tres días anteriores a Jueves Santo se desarrollaban con gran solemnidad, donde participaba todo el coro de músicos y acompañamiento de los instrumentos de sonido más graves. Pasado este tiempo, comenzaba la ceremonia propiamente dicha a través de procesiones hasta la iglesia, mortificaciones y representaciones de la pasión de Cristo, que sorprendían a los propios misioneros:

“Al presentarse la imagen del Señor azotado y atado a la columna, y de la Virgen [...] llena de dolor, excitábase un gran llanto de las mujeres por toda la plaza, y desde entonces acompañaba la procesión hasta su vuelta a la iglesia un terrible estrépito de azotes con que multitud de disciplinas despedazaban sus carnes, mientras continuaba el lúgubre son de las trompas y el canto del *Miserere*. [...], el orden y el silencio [...] era admirable”¹¹⁹¹.

La determinación con la que se mortificaban durante este tiempo llamó la atención de los doctrineros desde comienzos de la evangelización. Ya en la Pascua de 1632, uno de ellos describía la escena: “devota procesión, cargando unas muy pesadas cruces, y vengando otros en sí mismos las ofensas de Nuestro Señor con crudos azotes”¹¹⁹². Siguiendo a la profesora Bohn Martins, podemos decir que, aunque se observa una particular intensidad en estas formas de expresión de la religiosidad guaraní en el ámbito misionero a través de las flagelaciones, debe especificarse que, en la tradición tupí-guaraní, ciertos momentos de “crisis” envolvían la adopción de ritos purificadores. Por este motivo, podemos entender no sólo el entusiasmo, sino también la prontitud con la que la población indígena aceptó las prácticas cristianas¹¹⁹³.

¹¹⁹⁰ *Cartas Anuas... 1632 a 1634*, p. 147.

¹¹⁹¹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 311.

¹¹⁹² *M.C.A.*, tomo III “Jesuitas e bandeirantes no Tape...”, p. 178.

¹¹⁹³ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *Sobre festas...*, p. 191.

En esta festividad, las mujeres aparecen como agentes activos de forma concreta en la procesión del Jueves Santo, a través de sus llantos, así como en la del Domingo de Resurrección:

“El Jueves Santo por la noche hay sermón de Pasión. Después empieza la procesión. [...]. [...]. Llévanse muchos pasos de bulto, y al salir el de Jesucristo a la columna y el de la Virgen llorando, levantan las mujeres el grito, llantos y alaridos, que enternecerían a las mismas piedras. Van cesando estos alaridos o llantos, y no se oyen sino cajas roncadas, clarines roncados, el Miserere, y un grande confuso ruido de azotes, [...].

La mañana de resurrección es cosa de gloria. [...]. Sale el Preste [...]. Inciensa a las dos estatuas. Sale la imagen de Jesucristo por un lado con todos los varones, el Preste y la música, y por el otro lado la Virgen, la música y todas las mujeres”¹¹⁹⁴.

El día de la Resurrección comenzaba de nuevo la música de flautas y tamboriles. Dentro de la iglesia, se ubicaban en dos tronos la estatua del Salvador y otra de la Virgen. A continuación se realizaba una procesión donde los hombres portaban la estatua de Cristo y las mujeres, saliendo del templo por el lado opuesto al de los hombres, llevaban la estatua de la Virgen. Una vez finalizaba la representación del encuentro entre ambos, se realizaba una danza alegórica y pasaba todo el pueblo a la iglesia a misa solemne y sermón¹¹⁹⁵.

Es curioso que sea precisamente el día de la Resurrección cuando participaban mujeres y hombres en la procesión. El énfasis que se le dio a este momento en concreto puede que tuviera que ver con la idea que el grupo guaraní tenía sobre la muerte. Como ya hemos analizado, su creencia sobre la vida y la muerte era positiva y no trágica. Confiaban en la resurrección de los muertos, en el logro de alcanzar la inmortalidad en la Tierra sin Mal. Mantenemos así la idea de H. Clastres sobre el punto en el que convergieron ambas religiones y que sirvió de medio para alcanzar el éxito de las misiones y la conversión: los jesuitas sustituyeron a los profetas guaraníes, y las prédicas de los padres fascinaron a los indígenas porque ellos hablaban de la promesa del Paraíso, lo que no les decepcionaba en su propia búsqueda milenaria de la Tierra sin Mal¹¹⁹⁶. De esta manera, el triunfo de la

¹¹⁹⁴ CARDIEL, José, *Las misiones...*, pp. 132-133.

¹¹⁹⁵ A día de hoy, en Asunción y especialmente en la ciudad de Areguá, algunas capillas celebran cada Domingo de Pascua este encuentro entre Cristo Resucitado y su Madre, llamado *Tupasy Ñuguaity*.

¹¹⁹⁶ CLASTRES, Hélène, *La Tierra sin Mal...*, pp. 92 y 94.

resurrección de Cristo los acercaba a sus antepasados que ya habían logrado la perfección. Fue así como pudieron encontrarse más cercanos a esta idea pues ellos también la tenían.

Aunque la Semana Santa fue una de las celebraciones más importantes para la misión por su valor pedagógico, la fiesta donde más se observaba la piedad y devoción guaraní, según los misioneros, era en la de Corpus Cristi. La fiesta de la Eucaristía, fecha clave para toda la cristiandad, cuando la Iglesia y los cristianos recuerdan ceremonialmente la sagrada forma, marcaba el momento de celebraciones más especiales en las misiones.

Desde los primeros años de la evangelización, se describe la fiesta del Corpus en las cartas y escritos misioneros. Es el caso de la narrada por el P. Diego de Torres en la misión de San Ignacio Guazú, sólo dos años después de su fundación en 1609:

“La fe y la devoción que tienen al Santísimo Sacramento es muy particular, y es bueno argumento de esto la primera fiesta que le hicieron el año pasado en el día de su santa solemnidad, porque señalándoles en cuadro delante de la Iglesia el puesto que había de adornar para la fiesta, los Caciques y sus indios lo compusieron y adornaron a porfía y piadosa competencia con muchos arcos y otras cosas de ver [...] haciendo que hasta los peces de los ríos sirviesen en esto a su Creador y al aparato de su fiesta”¹¹⁹⁷.

Los preparativos de la fiesta se iniciaban con varios días de antelación:

“van [...] a los campos y montes, a coger fieras y pájaros y flores. Alrededor de la plaza hacen una gran calle por donde ha de rodear la procesión. Toda la plaza que coge esta calle está llena de arcos de vistosas ramas y flores, y a los lados hay el mismo adorno. [...] se adornan con muchos loros, y pájaros de varios colores, y otros varios pájaros, a que añaden a trechos monos y venados, y otros animales bien amarrados”¹¹⁹⁸.

Se destaca, sobre todo, la realización del cortejo eucarístico del pueblo que tiene su principal foco en la procesión que se desarrollaba una vez acababa la misa. Siendo el momento culminante de la fiesta, los participantes conducían la Eucaristía por las calles de la misión con pompa y solemnidad:

“Para ella se había preparado con vistosa curiosidad la gran plaza. Días antes habían salido al bosque y acarreado troncos y sobre todo gran cantidad de ramaje verde. Con cañas y

¹¹⁹⁷ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 316.

¹¹⁹⁸ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 130.

maderas labradas y pintadas formaban dos paredes paralelas de enrejado convenientemente separadas por todo el trayecto que había de recorrer la procesión. De trecho en trecho se levantaban entre una y otra pared arcos triunfales, y a veces cúpulas de diez metros de alto. Todo este armazón se revestía de verdura y flores, y cada arco corría a cuenta de un cacique con sus vasallos, esmerándose todos en el adorno del suyo. Al mismo tiempo se habían afanado en cazar y traer vivos cuantos animales podían haber a las manos. [...]. En lo alto de los arcos se dejaba ver una imagen principal de algún santo, obra de pintura o escultura, y otras menores a su alrededor. El suelo estaba alfombrado de flores y yerbas olorosas. [...]. A los cuatro costados de la plaza se disponían cuatro altares adornados con mucha curiosidad y más devoción, y coronados también de su cúpula”¹¹⁹⁹.

La procesión la comenzaban algunas compañías de soldados, seguidos del resto con pendones, la cruz parroquial y la custodia bajo palio en manos del sacerdote. A continuación iban los niños, con su alcalde, y las niñas, con su superiora, formando dos hileras; les seguían los hombres del pueblo con velas; luego la congregación de San Miguel seguida de la Virgen, donde venían los caciques, capitanes y las personas más virtuosas del pueblo y cerrando la procesión, como en las otras que se hacían en las demás festividades, se encontraban las mujeres: “Lo más precioso de esta procesión y lo más grato al Señor a quien se festeja, es la suma devoción que en ella se observa. Toda esta multitud se mueve con [...] silencio”¹²⁰⁰; el P. Hernández añade: “Iban todos con las manos junto al pecho, los ojos no divagando alrededor, sino modestamente recogidos: la voz ocupada [...] en cánticos sagrados”¹²⁰¹.

Finalizaba la fiesta en cada una de las capillas, donde se detenía la procesión para colocar el incienso y la custodia, y se realizaban al mismo tiempo cantos y danzas alegóricas aprendidas para ese día.

Un siglo de vivencias, meditación y contemplación del mensaje cristológico (encarnación-nacimiento, muerte y resurrección de Cristo) hizo que las procesiones del encuentro del Resucitado y su Madre, así como el Corpus Cristi, no fueran simple devoción; tenían algo especial, si además tenemos en cuenta que, desde los primeros años

¹¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 313-314.

¹²⁰⁰ JARQUE, *Vida prodigiosa...*, parte III, cap. XVII, nº 3 y 4, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 315.

¹²⁰¹ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 315.

de la evangelización, fueron las que más convocantes atrajo de entre todas las festividades misioneras.

El momento clave de la Eucaristía fue explicado por el P. Ruiz de Montoya en su *Tesoro* en los diferentes significados que le otorgó a la palabra “pan” (*Mbuyapé*). Tras numerosas acepciones, establece una más concreta que dice: “Iesu Christo [...] en diciendo las palabras de la consagración se pierde el ser de pan, y queda el cuerpo de Christo. [...] dasenos Christo debajo de especies de pan para quitar el empacho de comer carne”¹²⁰². Esta última expresión seguramente hace referencia a la antigua costumbre del grupo de comer carne humana, explicándose así la transferencia de la antropofagia a la “teofagia” o Eucaristía.

El dios víctima en la cruz se constituyó, desde los comienzos, en la esencia del mensaje traído por los misioneros. La cruz, símbolo de la redención, tenía para el grupo guaraní una connotación especial. Como participación activa en el ministerio, cabía la posibilidad de alimentarse con el cuerpo y sangre de Dios. Como vimos en el primer capítulo, en la tradición indígena la participación en un convite antropofágico otorgaba el poder y las virtudes de la víctima ingerida. En el caso del banquete eucarístico, la condición más anhelada de ingerir la víctima divina era el objeto y fin mismo de la religión: la vida eterna.

Al tener una práctica bastante parecida dentro de su propia cultura, los misioneros no debieron insistir en el mensaje y el sentido de la Eucaristía porque la población guaraní lo tenía ya asimilado por sus propias tradiciones. De esta manera, el paradigma de la cruz no se constituyó en el símbolo de la negación de las creencias ancestrales indígenas, sino más bien en su más extraordinaria e inverosímil culminación.

Así, el grupo guaraní supo identificar y separar lo esencial de lo accesorio de la nueva religión, extrayendo lo activo y vivificante. Ni las vidas y milagros de los santos ni la historia sagrada bíblica pudieron motivarlos ni distraerlos. Únicamente se rindieron ante lo esencial: la Redención (la Pascua) y la Eucaristía (el Corpus Cristi)¹²⁰³.

Como última fiesta especial a destacar se encuentra la del santo patrón de la comunidad. Según los misioneros, solía acudir a ella más gente de lo normal, ya que

¹²⁰² RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 216.

¹²⁰³ DARKO SUSTERSIC, Bozidar, *Imágenes guaraní-jesúíticas, Paraguay/Argentina/Brasil*, Centro de Artes Visuales/Museo del Barro con el patrocinio cultural de la entidad binacional Yacyreta, Asunción, 2010, pp. 373-374.

cuando era la festividad del patrón de una de las misiones, se acercaban también los habitantes de otras cercanas. Eran recibidos a su llegada por los padres misioneros, pero también por las autoridades y los militares con una cabalgata, entrando en el pueblo cantando el *Te Deum*.

Una vez acababa el recibimiento dentro de la iglesia, se dirigían todos a un castillo que se construía para aquella ocasión en la plaza, donde se colocaba un retrato del rey y le hacían homenaje. A partir de ese momento, comenzaban las justas y ejercicios militares de armas y carreras a caballo, todo en honra del santo patrón, apareciendo las mujeres, una vez más, como simples espectadoras.

Al día siguiente continuaba la celebración con un banquete, preparándose para tal efecto mesas bajo los porches de las casas, colocándose en cada una de ellas la imagen del santo patrón. Hay que destacar que sólo los hombres participaban en el banquete, las mujeres y los niños se quedaban en casa, y allí se les llevaba una parte de la comida¹²⁰⁴. Se procuraba una vigilancia celosa, algunos aires alegres tocados por los músicos, siempre masculinos, y así se completaba lo que era necesario para que el convite transcurriera en una atmósfera de “alegría modesta”. Por la tarde se repartían los premios para los ganadores de los juegos:

“Corriase la sortija, ejecutábanse representaciones dramáticas y varios certámenes militares y escaramuzas con las aclamaciones de costumbre al Rey, y se procuraba que fuese tal la abundancia de recompensas y el tino en repartir, que no hubiera entre los que tomaban parte en aquellos ejercicios nadie sin algún premio, por corta que hubiera sido su habilidad”¹²⁰⁵.

Como tercer y último tipo de celebraciones, se encontraban aquellos festejos o ceremonias que estaban vinculadas con hechos históricos importantes que marcaron la vida de los diferentes pueblos de la Compañía. Es el caso de las visitas de obispos o gobernadores, la conversión de algún cacique que siempre se hacía con gran pompa para que sirviera de ejemplo al resto de la comunidad, o el triunfo en alguna batalla. Pueden incluirse igualmente dentro de estas ceremonias los bautizos y las bodas.

En estas últimas celebraciones, los participantes “se engalanan lo mejor que pueden”, preparándose para recibir a parientes y amigos “a comer y no más”. Los padres,

¹²⁰⁴ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 319.

¹²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 319-320.

además, agregan que en estos momentos no ocurrían “danzas deshonestas”, ni se consumían bebidas alcohólicas, sino otras más suaves, tomadas con moderación y sobriedad para no embriagar. Tampoco había música profana, pues “en aquellos 30 pueblos [...] solamente se canta y se toca en la Iglesia, o alguna procesión o función eclesiástica”¹²⁰⁶.

Mediante estas celebraciones y la forma de llevarse a cabo, los misioneros de la Compañía de Jesús desarrollaron la idea de la historia lineal, marcada por sucesos irrepetibles, a pesar de que dichos momentos pueden reaparecer de forma cíclica. Así, mediante estas celebraciones y realizando ceremonias, se recordaban acontecimientos importantes para los pueblos y se generó por tanto una memoria colectiva del grupo guaraní¹²⁰⁷ que, hasta la llegada de las reducciones, se encargaban de realizar las mujeres en su rol de historiadoras o narradoras de los hechos pasados de la comunidad.

Podemos ver, a través de la propia documentación misionera, que la participación de las mujeres guaraníes en las festividades católicas del ámbito reduccional se encontraba restringida e incluso, en ciertas ocasiones, llegan a desaparecer de la escena pública.

La actividad de las mujeres en las festividades católicas se restringió a decorar las calles para las ceremonias como la Semana Santa o el Corpus Cristi; preparar la comida y las mesas de los banquetes en los cuales no participaban, sino que debían quedarse en el interior de las viviendas; suelen aparecer en las procesiones como meras espectadoras o en la parte final de la comitiva hasta la entrada en la iglesia; y participaban, especialmente, en la fiesta de conmemoración de san Ignacio de Loyola por ser el intercesor para las mujeres que tenían problemas durante el parto. Precisamente en esta última festividad, la fiesta de san Ignacio, pero también en la conmemoración del día de otros santos y santas, eran momentos propicios donde se presenciaban milagros y donde las mujeres solían encontrarse como protagonistas:

“No sé como sobrevino esta desgracia, que ahora haya tantos casos de parto difícil, con peligro de madre e hijo. Parecían casi todos los párvulos y por mayor desgracia, muchos sin alcanzar bautismo. Juntáronse, pues, todas las mujeres en cinta, y con común acuerdo eligieron ellas a San Ignacio por su intercesor: Y en adelante ya no hubo parto infeliz.

¹²⁰⁶ FURLONG, Guillermo, *José de Escandón, S.J. y su carta...*, p. 112.

¹²⁰⁷ WILDE, Guillermo, “Poderes del ritual y rituales del poder...”, p. 210.

Agradeciéronlo las madres, y desde aquel tiempo todas las madres indias celebran la fiesta de San Ignacio, recibiendo este día los santos sacramentos”¹²⁰⁸.

“Una india, ya rematada por la tisis, estaba dando a luz un hijo muerto, al parecer, en consecuencia del estado desesperado de la madre. Era precisamente en la fiesta de San Ignacio. Sus parientes clamaron a San Ignacio, para que concediera que la criatura naciera con vida. Dios los oyó. Nació viva y pudo alcanzar ser bautizada. Más todavía: la enferma en poco tiempo sanó”¹²⁰⁹.

Como hemos podido constatar, las indígenas participaron en las solemnidades y festividades católicas en su justa medida, debiendo dejar de lado antiguas prácticas como la música y la danza, a diferencia de los hombres que sí pudieron mantenerlas. No participaron públicamente en la mayoría de las ceremonias; además, los misioneros tampoco dejaron que se preparara la *chicha*, elaborada por las mujeres por las connotaciones negativas que tenía.

Al mismo tiempo, en ciertos momentos se permite vislumbrar las reducciones jesuítico-guaraníes como un espacio de acomodación, donde los y las guaraníes buscaron no solamente su supervivencia étnica, sino, principalmente, la manutención de mecanismos propiciadores de las manifestaciones de espiritualidad propias. Los registros analizados revelan las respuestas creativas resultantes del “empeño constante de integración de novedad no tradicional”¹²¹⁰, deshaciendo por tanto la percepción de sujeción absoluta a los valores y conductas cristianos-occidentales.

Lo que las fuentes revelan es que mujeres y hombres guaraníes encontraron en las reducciones, especialmente en las fiestas, un espacio privilegiado para continuar practicando su religiosidad y sobre todo, siendo guaraníes, tocando “flautas y timbales a su usanza”, celebrando “con danzas y sarao a su modo”, adornando templos y arcos triunfales con “sus acostumbradas flores y guirnaldas” o con “adornos extraños”, admitiéndose así por parte de los propios misioneros la “particularidad que tiene esta nueva iglesia”¹²¹¹. Sin embargo, en el caso específico de las mujeres, debemos recalcar que se vieron fuera de

¹²⁰⁸ Cartas Anuas...1615-1637, p. 723.

¹²⁰⁹ ÑÁÑEZ, Guillermo Daniel, *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 48.

¹²¹⁰ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela L., *Antropologia do Brasil, Mito, História, Etnicidade*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 101.

¹²¹¹ ÑÁÑEZ, Guillermo Daniel, *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 31v.

¹²¹¹ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 259.

muchas de sus prácticas antiguas, como por ejemplo dejando de tocar instrumentos o no siendo partícipes en danzas y obras teatrales. Según el P. Josep Manuel Peramás:

“Por lo que toca a bailes y danzas solamente se tenían en las grandes festividades del año, en la plaza, todo el pueblo presente, el cura y su compañero sentados a la puerta del templo. Danzaban sólo los niños y los jóvenes; y los varones por un lado y las mujeres por otro presenciaban ese espectáculo público. En las fiestas del Santo Patrón, que cada pueblo celebraba con grandísima solemnidad, solía presentarse alguna obra seria. Para estas escenificaciones y las danzas establecidas durante el año, se confeccionaban con recursos de la comunidad, trajes para los personajes y escenas. A las mujeres no se les permitía actuar, eran representaciones realizadas por niños preparados”¹²¹².

Según la antropóloga Branislava SúsNIK, la música, las danzas religiosas y simbólicas, las oraciones cantadas, la solemnidad de domingos, así como la celebración de fiestas religiosas, “fueron ocasiones propicias para dar a la muchedumbre un desahogo psico-emocional tanto colectivo como individual”, basándose el nuevo patrón emocional en factores “puramente impresivos y audio-visuales, en pleno contraste con la antigua participación vivencial de las danzas sagradas”¹²¹³.

A pesar de su escasa participación, las mujeres supieron introducirse en las celebraciones cristianas y modificarlas a su modo. Así, puede sugerirse que el “saludo lacrimoso” estuviera vinculado a la escenificación ritual, en cuanto a conciencia de culpabilidad y necesidad de demostración pública de arrepentimiento. Expresiones como “bañado de lágrimas” o “con lágrimas de arrepentimiento”, son usadas de forma recurrente en la documentación jesuítica, indicando una potenciación, por los misioneros, de las manifestaciones de los sentimientos de emoción individual y colectiva de los guaraníes y en concreto, de las mujeres¹²¹⁴.

Como ya analizó Eliane C. Deckmann Fleck, de la condición de auxiliares del demonio, incitadoras de lascivia y de lujuria, las mujeres pasaron a ser representadas como las que mejor expresaban su arrepentimiento, divulgando, a través de su ejemplo, los valores morales cristianos, como puede verse en su participación devota en las ceremonias cristianas.

¹²¹² PERAMÁS, Josep Manuel, *Platón...*, p. 91;

¹²¹³ SUSNIK, Branislava, “La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas”, *Suplemento Antropológico*, vol. XIX, nº 2, Universidad Católica, Asunción, p. 16.

¹²¹⁴ DECKMANN FLECK, Eliane Cristina, “Almas em busca da salvação...”, p. 285.

2.3. La actitud de las mujeres guaraníes frente a la administración sacramental

Para llevar a cabo la evangelización y catequesis de las poblaciones indígenas, los misioneros jesuitas utilizaron numerosos recursos: el teatro religioso y el uso de imágenes representativas para un mayor entendimiento de la religión, las fiestas y las ceremonias que tuvieron gran influjo para la aceptación y mantenimiento de la nueva realidad social creada, la predicación y, especialmente, la introducción de la doctrina católica y sus nuevos preceptos.

A la hora de analizar la administración sacramental en las misiones, debemos tener en cuenta la influencia que la religión prehispánica guaraní ejerció sobre ella debido a la existencia de prácticas antiguas que, en cierta medida, dificultaron la comprensión y aceptación de los sacramentos. A pesar del éxito conseguido, las medidas aplicadas por los padres no estuvieron libres de conflicto con las tradiciones guaraníes y existió, por tanto, la resistencia. Fue precisamente en este ámbito donde las mujeres, como guardianas de las tradiciones ancestrales, hicieron frente al sistema misional manteniendo algunas de sus antiguas costumbres.

En este epígrafe, realizaremos una aproximación a la administración de tres de los siete sacramentos que más impacto tuvieron entre las indígenas guaraníes: el bautismo, la confesión y la extremaunción, dejando para un epígrafe posterior el del matrimonio, al ser más complejo y estar relacionado con la forma de organizar la sociedad en las reducciones. Al mismo tiempo, intentaremos analizar la asimilación y comprensión de los sacramentos por parte de las mujeres durante el periodo misional. Especialmente, centraremos la cuestión en relación a las anteriores prácticas femeninas que, aunque no bajo el mismo nombre, se encontraban presentes en su cultura, como la nominación a las criaturas recién nacidas, o imposición del nombre, de manos, en muchas ocasiones, de las mujeres de la comunidad, sustituida por el bautismo católico.

Lo que observaremos en este apartado de la administración sacramental es que, a pesar de la aceptación de la doctrina por gran número de guaraníes, no dejaron de existir toda una serie de conflictos, en varios momentos protagonizados por las mujeres, ante los cuales los jesuitas tuvieron que hacer frente, no siempre con éxito.

La administración de los sacramentos se encontró con dos principales problemas ajenos al grupo guaraní: en primer lugar, la actitud de rechazo de los españoles a las misiones, que las veían como un lugar de libertad donde los indígenas podían vivir sin la obligación del servicio personal. Para poder conseguir el éxito pretendido entre la

población nativa, los misioneros se encaminaron hacia el respeto y la defensa de los derechos indígenas, especialmente protegiéndolos de los abusos que se cometían contra ellos colonos y encomenderos en sus proyectos de explotación¹. Precisamente, el hecho de estar la población misionera exenta de la encomienda, hizo que los españoles acarrearán multitud de problemas a los misioneros jesuitas.

El segundo conflicto vino con los ataques y asaltos lusitanos a las misiones, raptando guaraníes para llevarlos a la esclavitud¹²¹⁵. Ambos contingentes, enemigos del sistema reduccional desarrollado por la Compañía, intentaron durante todo el periodo apartar a la población indígena de las manos jesuitas a través de engaños.

Según los misioneros, los españoles no eran el mejor ejemplo a seguir para la población guaraní, de hecho, en muchas ocasiones, los enfrentamientos que pudieron tener con algunos caciques venían dados por las prácticas que realizaban los españoles: “no hay que admirarse que algunos de los indios, instigados por el ejemplo y los consejos de los españoles nos miren con recelo, y que ellos en lugar de respetarnos cometan algunas desvergüenzas”¹²¹⁶.

En el caso de los paulistas o *bandeirantes*, realizaban críticas a los jesuitas para poner en su contra a los pueblos reducidos y, especialmente en los primeros años, buscaron artificios para hacer acopio de “indios”, llegando a disfrazarse de misioneros para convencerlos y atraerlos, o incluso, utilizando a las mujeres para evitar la evangelización. En este caso, es llamativa la forma en que describen las “artimañas” de la mujer que los quiere embaucar:

“Cuando los paulistas notaron que su intento les había salido al revés, volvieron a la carga con otra artimaña, a su parecer de más eficacia. Envían a una mujer, india muy astuta y experimentada en el arte infernal de seducir. Esta acercóse atrevidamente a nuestros campeones fieles de Cristo nuestro Señor, y soltó su mala lengua, para ver que podía conseguir con sus armas carnales, como si peleara la carne contra el espíritu. Dios asistió a los suyos, y todo el mundo, los suyos y los nuestros comenzaron a burlarse de aquella miserable, pues pronto se habían aburrido nuestros soldados de semejante

¹²¹⁵ Especialmente fueron duros los ataques paulistas entre los años 1627-1630.

¹²¹⁶ Cartas Anuas...1609-1614, p. 322.

desvergüenza, [...]. Viéronse descubiertos los brasileños, y se dieron cuenta del carácter firme de nuestros soldados”¹²¹⁷.

Por otra parte, si los misioneros querían tener resultados positivos sobre la comunidad indígena, debían considerar sus particularidades y las circunstancias que los rodeaban. Por tanto, como un tercer foco de problemas para la evangelización podemos hablar del rechazo propiamente guaraní, especialmente de los *payés* y las *kuñapajés*, y que también supuso un peligro para la labor misionera, teniendo como su principal causa el observar que la población indígena que se convertía, acababa por ser esclava de los españoles.

Esta situación generó repulsa entre el pueblo guaraní, sobre todo hacia el sacramento del bautismo, al considerarlo equivalente a tornarse esclavos. Mucha de la población que había huido de las encomiendas diseminaba las noticias de sus cautiverios entre los pueblos de guaraníes reducidos, con lo que finalmente el nombre de “español”, siempre refiriéndose a los varones, acabó siendo sinónimo de “ladrón, fornicario y adúltero mentiroso”. Las imágenes por tanto que podrían tener de los misioneros eran parecidas e incluso, fueron considerados espías de los españoles, que tenían la intención de congregarlos en pueblos para luego entregárselos a los blancos¹²¹⁸. De la misma manera, el ser “cristiano” era sinónimo de cautiverio, por lo que en algunos casos los misioneros lo sustituyeron por “hijos de Dios” para eliminar la connotación negativa que poseía el término y conseguir así una aceptación más positiva¹²¹⁹. Para evitar todas estas interpretaciones, los padres jesuitas también lograron la abolición del servicio personal para los pueblos misioneros, una circunstancia que lógicamente también hizo que se acercaran más indígenas para reducirse.

Sin embargo, a pesar de las tensiones iniciales, se logró un mayor éxito de la empresa evangelizadora gracias a la traducción a lengua guaraní del Catecismo del III Concilio Limense realizada por fray Luis de Bolaños, el manejo del idioma por parte de los

¹²¹⁷ ÑÁÑEZ, Guillermo Daniel, *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 33-33v.

¹²¹⁸ TORRES BOLLO, Diego, *Copia de las razones que hay para que el Real Consejo se sirva manden con graves penas que todos los indios convertidos por el Evangelio en el distrito de las Audiencias del Perú y Río de la Plata, Paraguay, se pongan a la cabeza de Su Majestad* (1631), en *M.C.A.*, tomo I “Jesuitas e bandeirantes no Guairá...”, p. 373.

¹²¹⁹ MARTINI, Mónica P., “Los guaraníes y los sacramentos...”, p. 181.

misioneros jesuitas y la estricta reglamentación para la creación de las primeras reducciones realizada por el primer padre provincial Diego de Torres Bollo¹²²⁰.

Aunque existió la buena disposición por parte de ciertos grupos a las prédicas misioneras, algunos jesuitas alertaban de su extrema docilidad que, si bien rápidamente abrazaban la nueva religión, pronto la abandonaban y volvían a sus antiguas costumbres. Para poder lograr por tanto una buena y exitosa evangelización, los misioneros debieron tener en cuenta el mundo que rodeaba a la comunidad guaraní y, sobre todo, su particular mentalidad. Considerados psicológicamente niños, sus conductas debían ser comprendidas para poder aprovecharlos y corregirlos.

La característica que poseían de poder cambiar rápidamente de opinión, tan negativa a la hora de administrar los sacramentos, venía dada, sobre todo, por la enorme influencia que ejercían los “hechiceros” y “hechiceras” guaraníes: “tan luego abrazan y aprenden hoy lo bueno como mañana lo olvidan y lo dejan sin más fundamento o motivo que el que otro les enseñó lo contrario”¹²²¹. Estos movimientos de oposición pueden observarse desde los primeros momentos de la conquista, como narra Domingo Martínez, candidato a clérigo, en una carta del 2 de julio de 1556: “Son tan crédulos entre ellos que, con haber tanto tiempo que algunos de ellos son bautizados y vienen aquí cada día de fiesta, si una vieja o un indio, [...], se levanta y dice que es Dios, o dice que no es bautizado si él no los bautiza, luego la tierra se despuebla toda para ir a él a se tornar a bautizar, o a oír su palabra como Dios”¹²²².

Como puede observarse en el anterior texto, también formaron parte de esta resistencia las mujeres, en concreto las ancianas, y cuyo objetivo era desprestigiar no sólo a los misioneros, sino también el discurso cristiano: “Es un trabajo ímprobo desterrar de las nuevas reducciones las inveteradas supersticiones tan familiares a los bárbaros en ocasión

¹²²⁰ Las primeras instrucciones dadas para la creación y el orden de las misiones fueron dadas por el P. Diego de Torres Bollo, para las reducciones del Guayrá en 1609 y las segundas para las del Guayrá, Paraná y Guaycurús en 1610, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 580-584 y 585-589 respectivamente.

¹²²¹ Carta de fray Francisco Menéndez, 20 de junio de 1772, en *M.C.A.*, tomo VII, “Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)”, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, 1969, p. 67.

¹²²² *Cartas de Indias 1877*, Madrid (Ed. facs. 3 t., Madrid, 1974), en MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido...*, pp. 30-31.

de los nacimientos y defunciones. Son las viejas, tenaces en lo que hacía el antiguo, las que trastornan la cabeza de los demás, siendo ellas unas verdaderas brujas¹²²³.

Desde el punto de vista moral, el pueblo guaraní, en perpetua minoría de edad, debía ser constantemente vigilado por los padres no sólo en el ámbito temporal o material, sino también en el espiritual. Como se ha visto anteriormente, los misioneros ejercían de *pater familias*: no solo era el guía espiritual de la población neófito, sino que además, debido a la haraganería y falta de previsión que caracterizaba a este pueblo, siempre en palabras de los misioneros, debían atender diariamente al bienestar de sus necesidades tanto de vestido como alimenticias. Los mismos misioneros habían experimentado que mientras las cuestiones temporales funcionaran bien, los frutos espirituales irían en aumento, asistiendo todos a las funciones del templo y frecuentando los sacramentos. Por el contrario, los perjuicios en el plano sacramental eran abundantes si faltaba el alimento.

El trabajo espiritual que debían desarrollar los misioneros se veía generalmente obstaculizado por la falta de perseverancia en la fe por parte de la población indígena: “[...] si nosotros no cuidamos y preguntamos, raros son los que cuidan de su alma y de recibir los santos sacramentos”¹²²⁴. Igualmente, era juicio común entre los padres la incapacidad del indígena para recapacitar o memorizar: “[...] hay que advertir que ellos no son capaces [...] de reflexionar profundamente, ni de retener mucho en su memoria”¹²²⁵.

Al mismo tiempo, y una vez más con motivo de su mentalidad infantil, los jesuitas debieron emplear toda una serie de prácticas para una mayor atracción: el uso de dádivas (conquistándolos primero mediante objetos materiales para que posteriormente prestaran atención al mensaje de los doctrineros), la pedagogía del temor (castigos corporales), la atracción de la comunidad indígena mediante valores afectivos que sentían como propios (la aproximación a las criaturas más pequeñas y la población anciana), así como la presión social (entrega de varas a los caciques de mejores cualidades, o la práctica de despedir tras la misa a los que todavía no estaban bautizados, algo que les generaba gran pena y, de esta manera, se empeñaban en aprender la doctrina lo más rápido posible), entre otros.

Además de considerar para el análisis los conflictos internos y externos que afectaron la conquista espiritual de la Compañía de Jesús, y los métodos que los

¹²²³ Cartas Anuas...1615-1637, p. 622.

¹²²⁴ MARTINI, Mónica P., “Los guaraníes y los sacramentos...”, p. 183.

¹²²⁵ FURLONG, Guillermo, *Antonio Sepp S.J. y su “Gobierno Temporal” (1732)*, Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1964, p. 48.

misioneros utilizaron para atraer al mayor número de indígenas a la reducción, se debe tener en cuenta la posible influencia de la religión prehispánica y las antiguas prácticas guaraníes que, aunque no eran tan complejas como las de otros territorios como México o Perú, hicieron más dificultosa la tarea evangelizadora jesuita y por tanto, la correcta interpretación de los sacramentos cristianos. Los casos, los ejemplos y las cuestiones relacionadas a la vida misionera narradas en las Cartas Anuas, así como la información aportada por las obras de jesuitas como Antonio Ruiz de Montoya¹²²⁶ o Antonio Sepp¹²²⁷, entre otros¹²²⁸, hacen necesaria una relectura de las fuentes sobre la cuestión de la administración sacramental en el área guaraní teniéndose en cuenta la influencia precolombina.

A pesar de ser los hombres, en concreto los denominados “hechiceros”, aquellos que más se opusieron a la difusión de la religión católica y particularmente a los sacramentos, la documentación también hace referencia a mujeres guaraníes que hicieron frente al gobierno misionero al ser conscientes de la pérdida de su poder, la desaparición de sus antiguos roles y la ausencia de participación en las prácticas espirituales con la llegada del bautismo, la confesión y la extremaunción que, por completo, afectaban a sus vidas.

2.3.1. El Bautismo

Conforme los jesuitas iban fundando las reducciones, se encontraban con numerosos problemas a la hora de comenzar a administrar los sacramentos, en concreto, el del bautismo. Mucha de la población misionera, había tenido contacto anteriormente con ciudades españolas, por lo que el primer paso era averiguar quiénes estaban bautizados y quiénes eran los infieles:

“Contaron estos que antes de la llegada de los Padres al Guayrá, cierto español había bautizado a muchos sin previa instrucción y con la inválida fórmula: "Yo os hago cristianos en el nombre del Padre y del Hijo", suprimiendo al Espíritu Santo. Sabiendo el caso

¹²²⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*

¹²²⁷ SEPP, Antonio, *Relación del viaje a las misiones jesuíticas*. Ed. Crítica de las obras del padre Antonio Sepp S. J., misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733, a cargo de Werner Hoffmann, tomo I, EUDEBA, Buenos Aires, 1971; *Continuación de las labores apostólicas*, Ed. Crítica de las obras del P. Antonio Sepp SJ, a cargo de Werner Hoffmann, tomo II, EUDEBA, Buenos Aires, 1973.

¹²²⁸ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*; LOZANO, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús...*

nuestros Padres recién entrados al Guayrá, averiguaron quiénes estaban bautizados de este modo, y los bautizaron como convenía”¹²²⁹.

Si admitían ser cristianos, los misioneros debían conocer cuándo, cómo y por quién habían sido bautizados; si no llegaban a ninguna resolución, les administraban, una vez poseían la instrucción necesaria, el bautismo *sub conditione*. Este tipo de bautismo se daba cuando no había certeza de haber sido bautizado anteriormente y, para superar la duda, se realizaba *sub conditione* para asegurar absolutamente la recepción del primero de los sacramentos. Si por el contrario se declaraban infieles, pasaban a formar parte de los catecúmenos:

“[Los misioneros] Luego que llegaban, se enteraban con toda individualidad del número de sus vecinos de estos, quienes eran cristianos, quienes infieles, si eran solteros, o habían contraído matrimonio, quien los bautizó, o caso, cuando, y cómo. Estas diligencias se hacían precisas, porque era tan crasa su ignorancia, que muchos, por solo haberse puesto el nombre de algún español, o haber besado la mano a algún sacerdote, [...], quedaban persuadidos eran ya cristianos, sin cuidar jamás de recibir el bautismo; [...], y en todo eran mayores los desórdenes en los más ancianos de ambos sexos, que de ordinario moraban en sus caserías, olvidados de cuanto conducía a su salvación”¹²³⁰.

De esta manera, y siguiendo siempre las instrucciones del P. Torres (1609 y 1610), instruían para la administración del sacramento a toda la población de la misión, preparaban a los enfermos y sólo bautizaban a los adultos y a las criaturas más pequeñas que se encontraban al borde de la muerte¹²³¹:

“9. [...] en entrando, bauticen las criaturas enfermas, y catequicen los adultos enfermos, de manera que grande ni chico se muera sin bautismo, no sólo en su población, sino en toda la redonda, teniendo encomendado a los indios de la comarca le avisen cuando ellos, o sus hijos o parientes estuvieren enfermos”¹²³².

“9. Todos los indios e indias que con más fervor piden ser bautizados, acudan todas las mañanas a deprender la doctrina, las mujeres con las muchachas y los indios con los

¹²²⁹ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 47-47v.

¹²³⁰ LOZANO, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús...*, tomo I, p. 57.

¹²³¹ MARTINI, Mónica P., “Los guaraníes y los sacramentos...”, pp. 186-187.

¹²³² Primera instrucción del P. Torres. Para el Guayrá, 1609, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 582.

muchachos; a lo cual asista el Superior”. “10. Bauticen los adultos con mucha prudencia y recato, estando bien catequizados e instruidos, y teniendo prendas de que perseverarán en la reducción: y a los principios sea con solemnidad, juntándose algunos que hayan de ser bautizados”¹²³³.

A pesar del difícil trabajo que debían desarrollar y los problemas que surgían, el principal escollo para la administración del bautismo radicaba en la influencia que ejercían los caciques y hechiceros contrarios a este nuevo sistema que rompía con todas sus tradiciones (especialmente el repudio y la poligamia). Pero junto a ellos, también debemos hablar de las mujeres, sobre todo de las ancianas, que de igual forma ejercieron influencia y presión para evitar que el cristianismo sustituyese su “antigua forma de ser”.

Uno de los obstáculos fue la negación del sacramento por los caciques que querían mantener a sus mancebas, es decir, conservar la poligamia. Los padres habían fijado la práctica de no bautizar sino a los dos cónyuges, por lo que el abandono de la poligamia era fundamental para en primer lugar validar el matrimonio y, a continuación, dar el bautismo:

“Un cacique, ya hace tiempo cristiano, vivía mal con una mujer pagana. Había dejado antes por consejo del P. Lorenzana a otra mujer, comprometiéndose a casarse con esta en legítimo matrimonio, como conviene a un cristiano, enviándola al catecismo para que se prepare el bautismo y casarse después. Pero, diabólicamente obcecado, no cumplió con su palabra, antes siguió viviendo mal con ella, que todavía no era cristiana. Al oír, empero, que estaba para llegar el Pay guasú, dijo: ¡cuidado! No quiero que me halle el Pay guasú en este estado. Envió en seguida la mujer al catecismo, donde pronto aprendió lo necesario y fue bautizada y en seguida casada legítimamente, y esto sólo por la expectativa de la llegada de V. R. sin que nosotros hasta entonces hubiéramos conseguido tal cosa”¹²³⁴.

En esta misma línea de solamente casar a los cónyuges siempre y cuando ambos estuvieran bautizados, observamos en las fuentes que se dieron casos en que los misioneros manipulaban a las mujeres, sobre todo a las jóvenes, en muchas ocasiones más dóciles a las nuevas prácticas al no tener las tradiciones ancestrales tan afianzadas y por tanto ser más proclives a la conversión, ya que eran las más interesadas en estabilizar su situación matrimonial, siendo ellas quienes convencían al marido para que se dispusiera a

¹²³³ Segunda instrucción del P. Torres. Para todos los misioneros, de Guayrá, Paraná y Guaycurús, 1610, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 587.

¹²³⁴ Cartas Anuas...1609-1614, pp. 351-352.

catequizarse¹²³⁵. Lo que se observa por tanto es la manipulación de las mujeres por parte de los misioneros que, al captar rápidamente que ellas ejercían una fuerte influencia sobre los maridos, no tardaron en utilizarlas para convencer a los hombres de la necesidad de bautizarse si no querían quedarse fuera del matrimonio:

“Anse servido los Padres de un buen medio para que tan en breve se dispusiesen todos a ser cristianos, y ha sido no querer admitir al bautismo a la mujer sin el marido, parte por revalidar luego los matrimonios in facie ecclesiae [público y con las ceremonias establecidas], que los de su gentilismo son muy dudosos, parte porque con el deseo que la mujer tenía de ser cristiana solicitaba con mucha priesa al marido se dispusiese a priesa para lo mismo viendo no los querían admitir sino juntos”¹²³⁶.

Por su parte, los *pajes* y las *kuñaspajés*, se negaron generalmente a recibir el bautismo. Puesto que sus tradicionales funciones ahora quedaban bajo el mando de los misioneros y debían por tanto abandonar sus antiguas prácticas, es decir, darles el poder espiritual a los jesuitas, se observa que, desde los primeros años de la evangelización, surgieron las voces de hombres y mujeres que se negaban a traspasar sus funciones a otros “seres poderosos”, revelándose al sistema misionero y la doctrina de los padres jesuitas¹²³⁷.

En el caso concreto de la resistencia y oposición que ejercieron las mujeres guaraníes, cuando aparecen en las fuentes, vemos los adjetivos o características que los misioneros les adjudicaban. Especialmente la actitud de las mujeres se traducía en “terquedad” según los doctrineros, un rasgo, además, que estaba especialmente ligado a las ancianas por sus prédicas en contra del bautismo, ya que ellas, hasta ese momento, junto a los hombres, realizaban la imposición del nombre a las criaturas recién nacidas.

Al mismo tiempo, los jesuitas sabían que las mujeres de más edad sobresalían dentro de sus comunidades por su protagonismo en los acontecimientos más relevantes del grupo (embarazos y partos, asambleas pre-bélicas, prácticas funerarias, ceremonias antropofágicas, etc.). Desde los primeros momentos, la mayoría de estas prácticas fueron vistas como “bárbaras” y “paganas”, pero, sobre todo, eran manifestaciones que venían dadas por la influencia del demonio. En este sentido, debemos recordar la relación tan

¹²³⁵ MARTINI, Mónica P., “Los guaraníes y los sacramentos...”, p. 190.

¹²³⁶ Cartas Anuas...1615-1637, pp. 295-296.

¹²³⁷ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXVIII “De cuatro cuerpos muertos de Indios que eran reverenciados en sus Iglesias”, pp. 36-37v.

especial que, dentro de la religión cristiana, las mujeres habían tenido siempre con el Maligno.

Desde la caída de Eva, y especialmente en los siglos XVI y XVII, podemos comprobar que mujer y demonio eran dos caras de la realidad del mal. Ambos representaban el pecado, la tentación, la enfermedad, la falta de control, la locura y la transgresión, entre otras manifestaciones. De esta forma, se constituyó el par demonio-mujer como la antítesis de dios-hombre, de ahí que la naturaleza débil, maligna, húmeda y pasional de las mujeres fuera considerada una mala imitación de la figura y naturaleza del hombre fuerte, bondadoso, seco y racional, creado a semejanza de dios.

Los tipos femeninos más ambiguos del Barroco se ligaron a la figura del demonio, teniendo, en relación con las mujeres, tres modelos: la hechicera o maga, la bruja y la endemoniada¹²³⁸. No es de extrañar, si tenemos en cuenta las prácticas femeninas guaraníes, que los jesuitas achacaran la “obstinación” de estas mujeres a la relación que poseían con el demonio y vieran en las diferentes manifestaciones femeninas los tres arquetipos de mujeres anteriores.

Por una parte, la población guaraní tenía “hechiceras”, esto es, mujeres poseedoras de saberes y poderes que, según los misioneros, habían sido dados por el diablo y, mediante ellos, penetraban en el mundo de lo oscuro y lo prohibido. Las transgresiones de estas mujeres eran dobles, por un lado en el ámbito de lo profano y, por otro, en el de lo sagrado. Especialmente, fueron condenadas por las prácticas médicas que realizaban, aplicando sustancias ordinarias y provenientes de su contacto directo y diario con la naturaleza, así como por influir mediante su voz, junto a los hechiceros, al resto del pueblo para evitar la conversión al cristianismo:

“En San Carlos, pueblo de Caapi, murieron de repente un famoso hechicero y una maga, y además otros varios impostores, enemigos jurados del Evangelio; nadie dudó de que esto era obra del cielo para allanar el camino a su religión. Los magos, instigados por Satanás, habían impulsado a los indios a destruir las cruces y tenían seducida la mayor parte de la población; en las cumbres de dos montes habían construido otras tantas capillas, donde acudían hombres de todo estado y varias condiciones y mujeres; en ambas conservaban

¹²³⁸ MONCÓ REBOLLO, Beatriz, “Demonios y mujeres: historia de una transgresión”, en TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *El diablo...*, pp. 187-191.

huesos de los cadáveres de insignes hechiceros, por los cuales el demonio daba oráculos, según acostumbra; para tributar culto á dichos huesos, había sacerdotes y sacerdotisas”¹²³⁹.

El segundo modelo, la bruja, era muy similar al anterior, aunque con algunas diferencias. Ésta era una mujer que había hecho un pacto expreso con Satán, entregándole su voluntad y su culto a cambio de un poder que se dirigía siempre hacia el mal. Además, en la época se tenía la creencia de la existencia de ciertas comunidades de brujos y brujas que en determinadas fechas se reunían para celebrar un aquelarre, cuyo ritual, tomando como modelo el de la Iglesia católica, vendría marcado por el signo de la inversión.

En el caso de las misiones, observamos que las reuniones de demonios surgen cuando quieren tentar a las mujeres y, en el caso del uso del término “bruja”, es siempre para denigrar a las ancianas por sus prédicas en contra de la evangelización, cuando surgen casos en que las más mayores intentan que la comunidad vuelva la mirada hacia las prácticas antiguas y por tanto, siendo condenadas por ser “diabólicas”¹²⁴⁰.

Respecto a las reuniones demoniacas que fueron narradas por los misioneros de la Compañía, observamos que siempre se encuentran vinculadas a las mujeres, más débiles al poder del diablo. En estos casos, las endemoniadas suelen salir victoriosas cuando invocan a Cristo o acuden a los padres misioneros. Como curiosidad del texto que viene a continuación, decir que a los síntomas que tiene una endemoniada, los jesuitas le añadieron otra característica más, que realmente estaría asociada por lo general con las brujas y no tanto con las endemoniadas: la relación sexual con el Maligno:

“En una destas hizo el demonio guerra al descubierto a una india, apareciéndole en figura de hombre con la cara muy resplandeciente diciéndola que le siguiese; no vino en ello la india, pero el fingido demonio no paró con sus astucias y promesas hasta que la venció como a flaca, y llevándola por campos y regiones no conocidas, le salió al encuentro otro demonio en forma de un fiero tigre, la cual espantada de tan horrible monstruo invocó el nombre de Jesús, [...] y al punto desaparecieron ambos dejando a la pobre india sola en medio de aquellos campos, [...]; aquí la vino a visitar el demonio y se fue con él de buena gana; llevóla el demonio a un espacioso campo donde había una grande junta de demonios, unos en figura de tigres, otros en forma de hombres y en medio Lucifer que les presidía con un rostro horrible y espantoso arrojando llamas de fuego; quedó la pobre con esta vista

¹²³⁹ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. IV, cap. XIII “Fructuosas tareas de los misioneros en el Uruguay”.

¹²⁴⁰ VITAR, Beatriz, “Jesuitas, mujeres y poder...”, p. 47.

como endemoniada, aún después de haberse vuelto a su casa cuando el demonio se le aparecía mudaba el semblante y le seguía con un ímpetu terrible sin que la pudiesen detener los de su casa y cuando la detenían la ataban como a una endemoniada, mas en soltando, soltaba ella la rienda a la sensualidad; a que añadió engañar a una hermana suya menor llevándola a las juntas de los demonios arriba dichas; pero no permitió Nuestro Señor que los indios deste pueblo, con ser amigo de novedades, fuesen engañados del demonio aunque apareció en él algunas veces para espantar la gente y traerla a su veneración como hizo con estas dos indias, las cuales, arrepentidas por los sermones que oyeron se confesaron y descubrieron cómo el demonio las tenía engañadas, y armándose con la cruz y agua bendita para ahuyentarle de sí, y nunca más les molestó aquel maligno espíritu; que es caso prodigioso”¹²⁴¹.

Por descontado, también es recurrente en las fuentes misioneras que las mujeres suelen ser las más proclives a ser engañadas y convencidas por el demonio para no bautizarse: “Estaba una india muy al cabo, era esta de las que el demonio había persuadido que el bautismo causaba la muerte y así recibió al padre con aspereza y desdén”¹²⁴².

Retomando los obstáculos que los misioneros debieron superar para la administración del sacramento, se encuentra como punto clave que se difundiera por todas las áreas guaraníes la idea de que con el bautismo, mediante fórmulas mágicas, llegaba la muerte:

“saliéndose a los montes y bosques se esconden por no ser hallados de nosotros, y vistos niegan estar enfermos por no ser instruidos en las cosas de la fe ni recibir los santos sacramentos diciendo que en bautizándolos se mueren y que con la extrema unción los matan los Padres añadiendo algunos que si sus antepasados fueron al infierno también quiere ir con ellos, otros dicen no quieren ir al cielo ni al infierno sino vivir acá siempre, afirman otros no haber infierno ni demonios”¹²⁴³.

“[...] ordinariamente en sus principios se recatan y recelan mucho de la vista del P. y le encubren los enfermos y tanto más cuanto tenían a esta sazón entre ellos los embustes de

¹²⁴¹ *Cartas Anuas... 1641 a 1643*, p. 129.

¹²⁴² *Cartas Anuas... 1615-1637*, p. 215.

¹²⁴³ *Ibidem*, p. 144.

los hechiceros infamado el santo bautismo persuadiéndoles este infame canalla que con sus saludables aguas, les dan la muerte los PP”¹²⁴⁴.

Este miedo llegó a tal punto que las mujeres, las madres, escondían a sus hijos e hijas recién nacidos para evitar que los misioneros les dieran el bautismo: “las esconden [a las criaturas] de nosotros porque no las bauticemos”¹²⁴⁵:

“No ha dormido el demonio a quien se hace tanta guerra con esta reducción y se le sacan tantas almas de entre las uñas antes ha procurado estorbarlo con un medio infernal persuadiendo a los indios que los que se bautizaban luego se morían. [...] De aquí nació que estando una niña enferma y recelando su madre que el P. Roque la bautizase la había escondido en un pajonal sabiéndolo el padre hizo diligencia para hablarla; persuadióla que la manifestasen y al fin la trajo al padre y el padre la bautizó y luego se fue al cielo”¹²⁴⁶.

“Un día acerté a salir fuera y hallé un indio amolando un cuchillo junto a nuestra puerta el cual me dijo con algún descuido que estaba una niña muy enferma llévele conmigo para que me mostrase la casa hizolo aunque de mala gana: llegando cerca me mostró con la mano el rancho yéndose por otra parte, donde hallé una niña la madre comenzó a esconderla roguele me la dejasen bautizar aunque el padre luego concedió, repugnaba la madre y no quería pedicelo varias veces y al fin lo recabé de ella, así la bauticé y apenas había llegado a casa cuando vino un indio a avisarme que fuese por la niña que había muerto fui y queriendo comenzar a decir el oficio de los niños lo dejé porque me vinieron a llamar para bautizar una criatura que se estaba muriendo y la misma mañana había enterrado otra”¹²⁴⁷.

Como en otras ocasiones, el demonio era el principal enemigo a combatir, siempre estaba presente y, por supuesto, era contra el que había que luchar constantemente para poder alcanzar los objetivos misioneros. Cuando la población indígena se negaba a bautizarse, según los misioneros, era porque el demonio, a través de sus aliados los hechiceros, los convencía para tal cosa:

“[...] ha hecho el demonio por medio de hechiceros creer que el bautismo les mata y así rehúsan el recibirlo y parece, que se confirman en este error porque como los padres se van

¹²⁴⁴ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, p. 147.

¹²⁴⁵ *Ibidem*, p. 145.

¹²⁴⁶ *Cartas Anuas...1615-1637*, pp. 215-216.

¹²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 78-79.

con mucho tiento en el bautizarlos por tener tan perversas costumbres y tan arraigadas, no quieren bautizarlos hasta que poco a poco vayan cobrando mayor amor a nuestra ley, y estén más instruidos en ella contentándose de bautizar los que están en evidente peligro de muerte los cuales como se mueren en acabando de recibir el bautismo confirmalos el demonio en su engaño y aunque se estén muriendo temiendo no morir más presto no le quieren recibir, aunque la perseverancia de los padres en persuadirlos frustra los intentos al demonio, y así algunos se bautizan, y mueren entre sacando N. Señor de los grandes trabajos de estos padres este fruto para sí”¹²⁴⁸.

“Averiguó el P. Díaz Taño que los oráculos del diablo inspiraban todos odio cruel á la Compañía, infamándola, y diciendo que los misioneros eran la perdición de los indios con capa de piedad, y que ocasionaban las pestes; que la sal exorcisada era un veneno; que era preciso huir de las iglesias y acudir á las capillas de los hechiceros; que los religiosos eran ministros de Dios, pero inferiores á los de Satanás, y sometidos á sus órdenes”¹²⁴⁹.

Es llamativo que, en ciertos momentos y de forma muy concreta, aparezcan en las fuentes situaciones violentas frente a los padres cuando se habla del bautismo, generándose conflictos con los misioneros y obligándolos, en caso de necesidad, a administrarlo sin el consentimiento de los parientes. Algunos de estos casos también tuvieron como protagonistas a las mujeres: “Otra [mujer] se opuso tan fuertemente a que un su niño fuera cristianado, que descargó un golpe con un leño sobre el P. González: felizmente no acertó a darle. [...]. Todos los gentiles, cual atacados de rabioso frenesí, odiaban a los misioneros y les prohibían entrar en las casas; por fin se refugiaron en los bosques con sus hijos”¹²⁵⁰.

Se daba también la situación de mentir a los misioneros diciéndoles que no había enfermos en su familia, o directamente, esconder a los familiares dolientes en los bosques o las chacras más alejadas para que no fueran bautizados, por lo que los jesuitas solían llevar la manga mojada para poder bautizar a los niños y agonizantes a escondidas de las familias¹²⁵¹.

“Salió uno de nuestros Padres a las aldeas circunvecinas y bautizó algunas criaturas, no encontrando a ningún enfermo adulto, hasta que comenzó a sospechar que en esto había

¹²⁴⁸ *Ibidem*, p. 76.

¹²⁴⁹ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. IV, cap. XX “De cómo los magos hicieron con sus engaños que los indios adorasen unos huesos”.

¹²⁵⁰ *Ídem*.

¹²⁵¹ HAUBERT, Maxime: *La vida cotidiana...*, p. 159.

algún misterio. En realidad, [...], existe entre todos los indios aquel miedo supersticioso, que los hace ocultar a los enfermos, para que no los mate el bautismo”¹²⁵².

“[...] Tuvimos noticia habían sacado al monte una criatura muerta (porque las esconden de nosotros porque no las bauticemos) con esta ocasión yendo visitando las casas y enfermos, entré en el monte con el muchacho y topé una india parida enferma con su criatura en los brazos que estaba muriéndose, estaban debajo de un matorral, y el marido junto a ella en pie cubriéndola hasta que yo pasase mas no lo pudo hacer de suerte que no lo advirtiese reprehendiselo y viendo que se moría la criatura envié corriendo al muchacho por un poco de agua para bautizarla, y sabiendo los indios para lo que era se la negaron derramando la que tenían en sus cántaros por no darla más con todo me trajo la precisamente necesaria para bautizarla, bautícela el sábado por la tarde y el domingo al amanecer voló al cielo traté luego de catequizar a la madre y dentro de 8 días después de bautizada murió dejando grandes prendas de su salvación, el consuelo que de semejantes casos recibimos nos hace llevadero y suave el trabajo que pasamos”¹²⁵³.

Ante el temor que demostraba el pueblo guaraní hacia el primer sacramento, especialmente en los primeros años, a los misioneros no les quedó más remedio que insistir en la difusión de las virtudes del bautismo y esperar que, con la administración del mismo, la población indígena mostrase un cambio de actitud. Esta forma de actuar, sin embargo, pudo generar el error de creer que con el bautismo se actuaba no tanto sobre la “enfermedad” del alma, sino más bien la del cuerpo. Da la sensación que no les importó mucho a los misioneros que esto fuera así, ya que de forma reiterativa aparece en las fuentes el uso del bautismo como remedio para sanar a la población enferma, es decir, como un recurso milagroso. Precisamente esa “mala interpretación” parece que fue más bien utilizada por los propios jesuitas con tal de atraer a la comunidad guaraní: “Otra india adulta estaba muy mala de enfermedad muy peligrosa. Catequizola el padre y bautizola ofreció una misa por su salud y dióle un poquito de licor de S. Nicolás y mejoró [...]”¹²⁵⁴.

Dentro de esta visión mágica que la población tuvo del sacramento, es donde debe enmarcarse el intento de “borrar” el bautismo por parte de algunas madres que lavaban a

¹²⁵² ÑÁÑEZ, G., *Cartas Anuas... 1637-1639*, f. 85v.

¹²⁵³ *Cartas Anuas... 1615-1637*, p. 145.

¹²⁵⁴ *Ibidem*, p. 216.

sus hijos bautizados repetidas veces como para “quitarle una perjudicial mancha”¹²⁵⁵, desconociendo, por otra parte, el carácter indeleble de cristiano que imprime en el alma dicho sacramento. Estos casos minoritarios, podrían incluirse entre aquellos que, como ya hemos analizado, se encontraban dentro de la oposición a los padres y sus prédicas en forma de contra-bautismo y que fueron encabezados, mayoritariamente, por caciques y hechiceros.

A pesar de todos los problemas con los que se encontraron los misioneros en los primeros años de evangelización, también existen casos donde las mujeres, aunque en un primer momento se negaron a obtener el bautismo, finalmente consienten, siendo las mujeres convertidas usadas por los doctrineros para que sirvieran de ejemplo a otras más reticentes:

“Cierta india había, la cual rehusaba obstinadamente el bautismo, aunque estaba ya casi consumida por la fiebre. Muchas veces habíamos ya visitado a la enferma, el P. Romero y yo, aconsejándola a buenas, y recordándole el inminente peligro de su alma, si por más tiempo no quería ser bautizada. Todo era inútil, y hasta se enojó con su hermano que le había aconsejado lo mismo. Juzgábamos los dos que no quedaba remedio, sino rogar a Dios, y vueltos a casa la encomendábamos al Padre de todos, puesto que a ella también había redimido el Unigénito hijo de Dios con su sangre divina. Al otro día volvimos a la enferma medio dudosos del efecto de nuestras oraciones. Ella nos recibió con buen ánimo, y nos pidió perdón por su obstinada resistencia; dio señal de gran dolor y arrepentimiento. Dando gracias a Dios, la bautizamos. Pronto después se fue contentísima al cielo”¹²⁵⁶.

“Tenía otra india un hijuelo suyo enfermo y lo andaba escondiendo del Padre con extraño cuidado porque no se lo bautizase, pero al in movida del ejemplo de otras compañeras suyas tomó confianza y se fue con él al Padre diciéndole muy lastimada Padre no vivirá este mi hijo? Que de cuatro que tengo es el que yo quiero más. Respondió el Padre pusiese toda su esperanza en el Dios de quien le había predicado tantas maravillas y se lo consagrarse a él por el santo bautismo que era el remedio más saludable. Ofreciole con esto la india y el niño lavado en aquella fuente santa quedó luego sano. Pidioselo después el Padre a su madre para dedicarlo al servicio del culto divino por el canto y ella le respondió con grande alegría tómallo Padre y con él también los otros tres hijos y no se le aparten del

¹²⁵⁵ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, tomo III, cap. XI “Refiérense varias cosas que sucedieron en el Paraná”.

¹²⁵⁶ Cartas Anuas...1609-1614, pp. 347-348.

lado que a todos les ha dado Nuestro Señor salud por su santo bautismo. De cuya virtud y maravillas se hizo pregonera de allí en adelante y desmintió con sus naturales los perversos embustes de los ministros del demonio”¹²⁵⁷.

Como se vio en el primer capítulo, el nombre era, para el pueblo guaraní, un trozo del alma de su poseedor y se identificaba con la persona formando un todo indivisible: cambiar de nombre, por tanto, era como nacer de nuevo, asumiendo al mismo tiempo una nueva personalidad simbolizada en un nuevo nombre. Además, seguramente en relación con la creencia de la existencia de dos almas, tenían dos formas de nominación¹²⁵⁸: una profana, una especie de apodo que generalmente se lo ponían los padres: “A sus hijos ponen nombres acomodados a las buenas o malas cualidades que tienen: si es demasiado moreno, le llaman cuervo, y rana cuando llora con demasiada vehemencia”¹²⁵⁹, y que podía cambiar cuando participaba en ceremonias antropofágicas con la intención de adoptar una nueva personalidad. El segundo nombre, sagrado, era el dado por la chamana (*kuñapajé*) o el chamán (*pajé*) en la ceremonia del *ombohéry*¹²⁶⁰: en trance, adivinaban de qué región del Paraíso provenía el recién nacido, la nueva “palabra-alma” que se encarnaba en el grupo¹²⁶¹, y a continuación le imponían un nombre que lo ligaba a su *tukumbó*, esto es, a su grupo común de antepasados. Este nombre era secreto, por lo que usarlo o pronunciarlo mal significaba perjudicar el alma del individuo portador del nombre¹²⁶².

Dentro de este esquema, podemos llegar a entender el profundo impacto que supuso para la comunidad guaraní el sacramento del bautismo. Al otorgarle al sacramento una interpretación mágica, el nuevo nombre cristiano era equivalente a adquirir una nueva identidad opuesta por completo a la suya ancestral.

Ya en la fecha temprana de 1545, el chamán Entigura, de la costa brasileña, deshacía cristianos con la práctica del contra-bautismo¹²⁶³. Este rito, bastante difundido, consistía en una refutación del bautismo celebrado por los misioneros. Era una negación

¹²⁵⁷ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, p. 147.

¹²⁵⁸ SUSNIK, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay...*, vol. 6, pp. 111-114.

¹²⁵⁹ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. II, cap. VII “Costumbres de los Guaraníes”.

¹²⁶⁰ MARTINI, Mónica P., “Los guaraníes y los sacramentos...”, p. 193.

¹²⁶¹ CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta...*, cap. IV, p. 32.

¹²⁶² SUSNIK, Branislava, *El rol de los indígenas...*, tomo I, p. 110.

¹²⁶³ *Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*, Introducción de José Torre Rebello, Ed. Talleres, Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, vol. II, 1941, p. 416.

por imitación, que procuraba contrarrestar los efectos y atributos del bautismo cristiano. Como la comunidad guaraní practicaba, ya antes de ser gobernados por misioneros, un rito semejante, el de poner nombre a los niños y a las niñas, no es extraño que hubieran sido particularmente sensibles al bautismo cristiano¹²⁶⁴.

Estas reacciones conllevaban la necesidad de “nacer de nuevo” a su ser guaraní, por lo que los y las líderes de las revueltas contra los padres misioneros exigían a sus seguidores que se sometieran a la tradicional ceremonia de nominación guaraní o a otros ritos, más o menos aculturados, que incluían parte del “instrumental” de los jesuitas en sus bautismos, como hizo el cacique Oberá, quien nombró a uno de sus hijos Papa y que tenía como función ir “borrando los nombres que a toda su nación habían impuesto los cristianos y confiriéndoles, con nuevo bautismo, nuevos nombres según sus antiguos ritos”¹²⁶⁵.

Destacamos también el movimiento de oposición del año 1628 en el Caaró, muy conocido porque finalizó con el martirio de los misioneros jesuitas Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo. Una vez asesinados, se quemaron las iglesias, y el líder de la revuelta, el cacique Ñezú, realizó la ceremonia de contra-bautismo o anti-bautismo sobre las personas que habían sido bautizadas por los misioneros. En este rito, incluso, llega a vestirse con la ropa de los propios jesuitas y podemos ver el papel de las mujeres, en este caso las madres de las criaturas que iba a re-bautizar, como acompañantes del rito a través de las danzas:

“Alegre Niezú con la muerte del P. Castillo, se puso el vestido de éste como despojo de memorable victoria, al mismo tiempo que el manto de adivino, y presentándose ante la multitud, gritó que ya no temiesen la devastación de los campos, y siguiendo la costumbre de sus antepasados, tomasen varias mujeres; [...]. Dicho esto, mandó que le llevarsen los niños bautizados, a quienes en desprecio del Sacramento lavó con agua caliente como para borrar sus efectos, raspándoles la lengua con una concha áspera, por la sal bendita que en ella se había echado, ignorando a todo esto que el Bautismo imprime un carácter o sello indeleble. Luego los inició en la idolatría con ciertos ritos. Fingió que de un cuerpo salía no

¹²⁶⁴ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 76.

¹²⁶⁵ MELIÀ, Bartomeu, *El indio Oberá, una respuesta mesiánica contra la opresión colonial*, Instituto Superior del Profesorado “Antonio Ruiz de Montoya”, Posadas, 1980, p. 7.

sé qué humor, con el cual podía ungir los niños, y las madres de éstos aplaudieron con delirio, danzando al mismo tiempo un baile sagrado”¹²⁶⁶.

En el caso de la autoridad espiritual que las mujeres guaraníes poseían en su comunidad, podemos decir que, con la llegada de los misioneros jesuitas, su poder y el de su palabra se volvieron intolerables; no solo era inaceptable conforme a la tradición judeo-cristiana en la que las mujeres son apartadas por completo de las funciones sacerdotales, sino porque las actividades llevadas a cabo por estas mujeres excluía a los misioneros de un espacio sagrado que ellos consideraban suyo. Debemos sumarle, como hemos tenido ocasión de ver, que estas mujeres, junto a los hombres, fueron líderes y partícipes de las revueltas contra la evangelización y la colonización, por lo que la lucha con los jesuitas fue constante.

Evidentemente, una vez llegó la Compañía y se instaló totalmente el catolicismo, las mujeres guaraníes nunca más volvieron a ejercer de chamanas o sacerdotisas, considerando a las que ocultamente ejercían como tales más bien “brujas” o “hechiceras” en el peor sentido de la palabra. Debemos resaltar así el papel que también tuvieron las ancianas de la comunidad guaraní, maestras de las tradiciones ancestrales, que hacían que la población misionera se apartara de las reducciones y continuaran sus ceremonias tradicionales:

“Suélese con dificultad en estas reducciones nuevas quitar las costumbres bárbaras y gentílicas q tienen en sus mortuorios y nacimientos, aunq no tienen otra cosa más de barbaridad, en las cuales están muy diestras las viejas, que suelen ser las maestras destas ceremonias por haberlas exercitado muchas veces. Había junto a nuestra casa un caçique de mucha gente y tenía muchas viejas las cuales muriendo alguno de su casa inquietaban a todo el pueblo con sus llantos y ceremonias: unas gritaban, otras se arañaban y arrancaban los cabellos; otras se echaban a rodar por el suelo y la q más ánimo tenia y quería dar más demostraciones del sentimiento que tenía en la muerte del difunto se desnudaban en pelota y cogían un arco y flechas y salía a la calle dando saltos y brincos, al modo q los indios tienen quando guerrear arrojando flechas hacia el sol y a una parte y a otra, como quien decía q si hubiera visto la muerte la flechara y defendiera de sus garras al difunto, aunq era

¹²⁶⁶ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. III, cap. XXIX “Lo que hizo Niezú después del martirio del P. Castillo”.

mujer y de fuerzas femeninas, todas estas ceremonias habían hecho estas viejas varias veces, [...]”¹²⁶⁷.

A través de la narración del P. Sepp observamos que todavía, avanzada la evangelización y con las doctrinas consolidadas en el siglo XVIII, los misioneros seguían teniendo problemas a la hora de bautizar a los niños recién nacidos:

“Al principio me costó mucho trabajo evitar que ningún niño muriera sin haber sido bautizado. Luego mi santo ángel de guarda me inspiró la mejor manera de lograrlo, cosa que más tarde me trajo mucho consuelo. Es que destiné tanto para las madres como para los niños enfermeros especiales que debían atender sólo a las mujeres embarazadas y les di orden, si una de las mujeres pariera prematuramente, de lavar al niño en seguida con agua de manantial pura y saludable y de avisarme para que lo pudiera bautizar *sub conditione*. Al bautismo *sub conditione* nos obligan nuestros obispos y superiores, porque al administrar este Santo Sacramento nunca se puede saber si es o no es válido, a causa de la gran torpeza e ignorancia de nuestros indios que no pronuncian correctamente las palabras de la fórmula bautismal o no lo hacen en el debido momento requerido por el ritual o no llegan al recogimiento necesario”¹²⁶⁸.

Tampoco podemos dejar de lado los ejemplos narrados por los misioneros sobre aquellas personas que, al no consentir la administración del bautismo, fueron castigados por dios y que tenían como consecuencia que el resto de la población aceptase el bautismo e hicieran caso en su día a día a los padres:

“Entre tantos no faltó una triste excepción, en la persona de la madre anciana de cierto cacique. No faltó el sacerdote, sino que la culpa de su desgracia sólo tuvo ella. Hasta hace poco acompañaba a los hechiceros, siendo cómplice de sus maldades. Últimamente estaban instruyéndola en las verdades de la fe, para que pudiese ser bautizada. Diferió el Padre el bautismo, porque no se atrevió a administrárselo, diciéndole una voz interior, que esperase. Confirmó en esta resolución el poco interés que mostraba la vieja en ser bautizada, queriéndolo más por condescendencia, que deseándolo por convicción. [...]. Caía entonces una lluvia tan abundante, que salieron de madre los ríos y corría el agua por las calles y plazas. Había arrimada a la casa de la vieja una pared de adobes, la cual atajó la corriente de las aguas, y porque así no podían escurrir, se desviaron, inundando la casa donde estaba aquella. Quiso ella levantarse de su lecho, pero faltó le las fuerzas, y así cayó boca abajo,

¹²⁶⁷ M.C.A., tomo III “Jesuitas e bandeirantes no Tape...”, p. 216.

¹²⁶⁸ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 156.

quedando postrada en esta posición; y no habiendo más que un palmo de agua en el suelo, se ahogó la infeliz. Muchos decían que este era el castigo por haber despreciado el bautismo. Dirá alguien, que era insignificante este naufragio en comparación con las muchas almas que se han salvado. No piensan así los misioneros, que hacen mucho caso de los daños que sufren las almas por lo cual sintieron mucho esta desgracia”¹²⁶⁹.

Como en cualquier choque cultural, existieron mujeres detractoras del mensaje cristiano y otras que, de forma sincera, se convirtieron a la nueva religión abandonando la suya ancestral. Por tanto, las fuentes muestran ejemplos de mujeres, tanto jóvenes como ancianas, que pedían el bautismo:

“[...] Un espectáculo de gran ternura, comienzan a salir del monte las mujeres corren hacia la iglesia y las viejas de setenta y de ochenta, y de cien años con sus báculos en las manos, tan aprisa que parecían mozas en la edad y olvidadas de todo peligro del cuerpo que tan presente tenían solo se acordaban de la vida del alma, y así me decían P. bautizanos haznos hijas de Dios y también puede ser que nosotras muramos [...]”¹²⁷⁰.

“[...] se les avisó la llegada de una india, traída a espaldas de su marido desde la distancia de unas 16 leguas, costándole a este último dicho esfuerzo un trabajo de ocho días. [...]. [...] ella insistió en que necesitaba otro refrigerio más substancioso, y el Padre no se lo podía negar, después de haber hecho un viaje tan molesto para alcanzarlo, y que no era otra cosa, que (como decía) hacerse hija de Dios. No se dejó de pedir esta gracia, hasta que el Padre, conmovido por tan grande afán la bautizó en la misma tarde. [...]. Apenas se había retirado el Padre a su aposento cuando le dieron la noticia de que la india había fallecido en el Señor”¹²⁷¹.

Pero también, aunque menos frecuentes, otras mujeres que, directamente, se niegan a ser bautizadas:

“Sacaron una vez unos gentiles a la puerta de su casa una india apestada para que el Padre que iba pasando la diese salud como a otros lo había hecho. Mas comenzó a dar a la vista del Padre tan horribles aullidos como si tuviera delante algún monstruo, procuró quietarla, no pudo, dejola para otro tiempo y volvió haciendo extraordinarias diligencias con ello para quitarle el horror y disponerla para el santo bautismo pero ni sus mismos parientes

¹²⁶⁹ *Ibidem*, pp. 594-595.

¹²⁷⁰ Cartas Anuas...1609-1614, pp. 500-501.

¹²⁷¹ Cartas Anuas...1615-1637, pp. 595-596.

podieron acallarla aunque su mismo padre hacía al nuestro instancia con un jarro de agua para que la bautizase, pero no dio lugar obstinada, [...]”¹²⁷².

“Dios Nuestro Señor se compadezca de aquellos miserables, porque no se queden sepultados en el abismo de su infidelidad. Como se quedó una miserable vieja de 80 años que porque le riñó una hija suya, se ahorcó el mismo día que tenía el padre señalado para bautizarla, quedando su cuerpo en el árbol, y volando su alma al infierno. Caso extraño que hace erizar el cabello, y venerar aquel sin suelo [_símbolo?] de los juicios de Dios, el cual dentre los cristianos sacó para el infierno aquesta vieja (y escogiendo de entre los gentiles por ejemplo, a niños)”¹²⁷³.

Como en prácticamente todos los ámbitos de la vida misionera, podemos ver diferentes actitudes de la población guaraní respecto a los múltiples aspectos de la religión católica traída por los misioneros jesuitas. Vemos casos que testimonian abundantes frutos espirituales que demuestran el éxito de la evangelización y una auténtica conversión del pueblo indígena, síntomas claros de una verdadera internalización que, como explica el P. Melià, significan la aceptación de la fe de Jesucristo que no es justo poner sistemáticamente en duda¹²⁷⁴.

Al mismo tiempo, tampoco debe dejarse de lado que los resultados obtenidos de la conquista espiritual no forman un todo compacto, sino que en la evangelización también existieron los conflictos y las fisuras. En el caso de la administración del sacramento del bautismo puede observarse, a partir de la cantidad de ejemplos narrados por los propios jesuitas, que existió la oposición por parte de los caciques, de los *pajés* y las mujeres, tanto en su rol de chamanas, como madres que se niegan a bautizar a sus hijos, así como otras guaraníes que reniegan del sacramento. Por tanto, aunque las fuentes pretenden resaltar constantemente la conversión del pueblo guaraní, también registran, tal vez de forma inconsciente, reductos de la pervivencia de las creencias religiosas tradicionales y las prácticas ancestrales que desarrollaron antes del contacto y que cuando aparecen, muestran cierta hostilidad hacia el proyecto reduccional.

¹²⁷² *Cartas Anuas... 1632 a 1634*, p. 168.

¹²⁷³ *Cartas Anuas... 1641 a 1643*, pp. 146-147.

¹²⁷⁴ MELIÀ, Bartomeu, “El guaraní reducido” ..., p. 181.

2.3.2. La Confesión

Junto al sacramento del bautismo existió también otro que fue de suma importancia porque conducía al fiel a la salvación: la confesión o sacramento de conversión. Es precisamente uno de los más interesantes para poder realizar un estudio sobre las mujeres guaraníes, ya que, a través de su administración, podemos llegar a comprender los mecanismos de poder en aquella sociedad nueva, así como saber las respuestas, el control y la represión que supuso para este grupo y, en concreto, para las mujeres.

Cada orden religiosa que se encontraba evangelizando en los diferentes territorios tenía su propio método para realizar las confesiones¹²⁷⁵. En el caso de los misioneros de la Compañía de Jesús, tenemos varios ejemplos que muestran cómo y cuándo las llevaban a cabo, poseyendo como base fundamental la instrucción de 1610 del P. Torres, donde especificaba que se confesasen, al menos, una vez al año¹²⁷⁶.

El P. Cardiel también describe, de una forma más detallada, cómo se realizaban las confesiones masivas. Dos o tres días antes de la festividad o del periodo que se había establecido (generalmente Pascua), se les iba citando por grupos o parcialidades, debiendo presentarse ante el confesor, siendo los integrantes de la congregación mariana, tanto hombres como mujeres, los que se encargaban de la buena organización de toda la gente para una correcta administración del sacramento:

“[...] como son tantos en número, y los sacerdotes dos tan sólo, y alguna vez sólo uno, las confesiones se han de empezar dos y, a veces, tres días antes de la fiesta. Después de la misa y oficios de la mañana, los penitentes que señala el Prefecto de la Congregación se ponen en el confesionario del Padre que quieren, a un lado los hombres, a otro las mujeres, confesándose unos y otros por la reja. El uno de los Prefectos va a buscar al Padre y le dice: “Padre, delante del confesionario hay tantos hombres, tantas mujeres, tantos niños y tantas niñas”¹²⁷⁷.

Como vemos, también en la confesión existió una estricta separación de sexos. Los confesionarios, según las fuentes, eran “preciosos, grandes, dorados, y pintados, que

¹²⁷⁵ RICARD, Robert, *La conquista Espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 209.

¹²⁷⁶ Segunda instrucción del P. Torres. Para todos los misioneros, de Guayrá, Paraná y Guaycurúes, 1610, en HERNÁNDEZ, Pablo S.J, *Organización social...*, tomo I, p. 587.

¹²⁷⁷ CARDIEL, José, *De moribus...*, p. 520.

parecen un retablo”¹²⁷⁸; tenían a cada lado un cojín o almohadón donde poder arrodillarse y dar comienzo a la confesión. El misionero se encontraba tras una cortina, que hacía el papel de “puerta de entrada” del confesionario, de manera que pudiese escuchar los pecados tanto de los que se colocaban a la izquierda, los hombres, como de las de la derecha, las mujeres¹²⁷⁹.

Una vez sabía cuánta gente había para confesar, el misionero cogía unas tabillas donde escribía la palabra “Confesión” con un hierro caliente. Estas tablas se le daban a cada uno de los que se confesaban a través de una hendidura “hecha a propósito”, para que cuando fueran a comulgar, las entregaran y demostraran así que habían obtenido el perdón de los pecados: “Si alguno no la trae, que sucede rarísima vez, lo echa de allí. Si dice que se le perdió, le dice que se confiese otra vez y la traiga”¹²⁸⁰.

En relación a la actitud que mostraban frente a este sacramento, el P. Cardiel decía que a pocos les atormentaban los escrúpulos¹²⁸¹, y añadía: “Sus confesiones son muy breves, sin relaciones, ni historias, ni conviene decirles mucho, sino poco y bueno. Son muchos los que vienen sin materia de confesión, por más que los examine”¹²⁸². En muchas ocasiones, las personas que iban a confesarse únicamente pretendían la bendición del padre, o confesar faltas leves y sin importancia, pero precisamente, por el miedo que habían inspirado los padres en sus conciencias a través de los sermones y las imágenes del cielo y el infierno, confesaban cualquier detalle que les pudiera parecer pecado.

En esta misma línea, el misionero indicaba que había días en los cuales “dicen sí o no a una misma cosa, y inmediatamente, y en materia grave; y conocemos que no es por malicia sino por estupidez de entendimiento”. Repite la misma idea cuando alguien decía la verdad: “[...] confiesa contra sí mismo, aunque el delito sea de muerte; y después de averiguada su inocencia, si le preguntan por qué cargó sobre sí tan grave delito [...] responde: ¿Qué había de hacer, si me preguntaban tanto?”¹²⁸³.

¹²⁷⁸ *Ibidem*, *Las misiones...*, p. 126.

¹²⁷⁹ COUTINHO, Sergio R., “Conciencias reducidas? Confissão e Perdão nas Missões Jesuíticas”, en *V Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Tema: Las Misiones Jesuítico-Guaraníes y el Desarrollo Regional Platense*, Montevideo, 1994, p. 348.

¹²⁸⁰ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 127.

¹²⁸¹ *Ibidem*, *De moribus...*, p. 521.

¹²⁸² *Ibidem*, *Las misiones...*, pp. 126-127.

¹²⁸³ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 127.

En este sentido, Egon Schaden, entre las comunidades guaraníes contemporáneas, verificó que no existe una noción “cristiana” del pecado: “El individuo es bueno o malo por naturaleza, como por “fatalidad”. No hay propiamente libre albedrío, porque el “genio”, el carácter, las cualidades innatas, lo obligan a actuar de determinada forma¹²⁸⁴, es decir, no reconocen el concepto de “responsabilidad moral”. También Branislava SúsNIK identificó, entre los pueblos guaraníes pre-coloniales, una incomprensión de la noción de pecado-condenación, tradicional en la doctrina cristiana. Al mismo tiempo, para la mentalidad indígena, la violación de un tabú acarrea como consecuencia desastres temporales, individuales o colectivos, siendo la forma de neutralizarlos reproduciendo nuevamente la acción cometida pero en sentido inverso. Así, la admisión pública de una falta deshacía la mala influencia del secreto y acortaba su acción maléfica¹²⁸⁵.

Esta última idea podría justificar que la comunidad guaraní, en las misiones, proclamara sus faltas en voz alta y de forma mecánica, siendo al mismo tiempo un arma de doble filo para los evangelizadores: desde una perspectiva positiva y con motivo de sus antiguas creencias, pudo haber contribuido a que aceptaran más fácilmente el sacramento y demostraran un notable celo en confesarse. Desde un punto de vista negativo, es probable que les impidiera entender el sacramento de la penitencia en su sentido amplio, quedándose, como en el del bautismo, en una somera interpretación mágica de una práctica que tenía la capacidad de neutralizar las consecuencias de una mala acción, sin lograr comprender que la confesión era el medio a través del cual, el pecador, se reconciliaba con dios.

El desconocimiento de la idea de responsabilidad moral, que pudo a su vez haber identificado la noción de pecado con la violación de tabúes grupales, fue una asociación que los misioneros supieron alentar y utilizar para su beneficio, destacando los castigos temporales mandados por dios a aquellos que quebrantaban sus reglas. Esta circunstancia pudo hacer que la población guaraní acabara confiriendo nuevos significados a los conceptos y las prácticas puestos en interacción en la vida de las aldeas¹²⁸⁶. Esta idea queda evidenciada en el siguiente pasaje narrado por el P. Montoya:

¹²⁸⁴ SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentales...*, pp. 128-129.

¹²⁸⁵ MARTINI, Mónica P., “Los guaraníes y los sacramentos...”, p. 207.

¹²⁸⁶ BOHN MARTINS, M^a Cristina, *Sobre festas...*, pp. 218-219.

“[...] una india estando en artículo de la muerte se le apareció el demonio diciéndole que por sus pecados la había de llevar al infierno. Ella respondió que había oído decir al Padre que los pecados de la infidelidad se perdonaban por el bautismo porque el demonio le refería los pecados que en su infidelidad había hecho en lo cual instó muchos días molestándola. Dio cuenta desto al Padre el cual la confirmó en perseverar en la fe y volviendo otras veces a tentarla se defendía del con las razones que el Padre le había dicho [...], con lo cual la dejó y muchos se bautizaron oyendo de la misma india este caso”¹²⁸⁷.

Como tuvimos ocasión de ver anteriormente, para la cultura guaraní el destino del ser humano no dependía de sus atributos morales. No precisaban merecer el Cielo, pues toda la comunidad tenía la posibilidad de alcanzar la felicidad eterna en la Tierra sin Mal y, si después de la muerte no alcanzaban la bienaventuranza, no era culpa de ellos, sino del genio del que eran portadores. No hay relación con la idea de remuneración, simplemente es un ideal al que todos aspiran, por lo que no creían en la relación entre el destino del alma y la responsabilidad moral de los individuos¹²⁸⁸.

Lograr que la población indígena se confesase con sinceridad, fue uno de los puntos más importantes para los misioneros, observando que cuando se castigaba por medio de los seculares, era notorio que la sanción provenía en última instancia del sacerdote. El temor se fundaba, especialmente, en encontrarse con “algunos duros de cabeza que extrañasen lo que tan sanamente se hace en el sacramento de la penitencia”¹²⁸⁹, vinculándose asimismo con el recelo de la población a confesarse con sinceridad sobre aquellos pecados que conllevaban castigos corporales. Por este motivo, no sólo se subrayaba la obligación del misionero al secreto de confesión “sin poder castigar por cosa oída en él”¹²⁹⁰, sino que las pláticas preparatorias insistían en remarcar los beneficiosos efectos del sacramento, como se observa en el caso de una mujer que sanó gracias a la señal de la cruz y a la confesión:

“Adoleció una india y vino la fuerza de la enfermedad a privarle el uso de la lengua y de casi todos los sentidos. Fue el P. Diego de Salazar a visitarla y aplicole todos los remedios que supo pero en vano. Davale muy grande pena verla morir delante de sí sin que pudiese

¹²⁸⁷ Carta Anua del P. Antonio Ruiz, Superior de la misión del Guairá, dirigida en 1628 al P. Nicolás Durán, Provincial de la Compañía de Jesús, en *M.C.A.*, tomo I “Jesuitas e bandeirantes no Guairá...”, p. 275.

¹²⁸⁸ COUTINHO, Sergio R., “Consciencias reduzidas?...”, p. 350.

¹²⁸⁹ Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1612), Santiago de Chile, febrero de 1613, en *Cartas Anuas...1609-1614*, p. 173.

¹²⁹⁰ Carta Anua de Pedro de Oñate al General de la Compañía (1616), en *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 87.

confesarse. Valiose de los remedios divinos y de la virtud de la vivifica señal del cristiano; formó sobre la enferma con mucha reverencia la cruz que inspiró luego en ella alientos de vida, y le desató la lengua; confesó sus pecados con mucho arrepentimiento y al día siguiente se levantó tan buena y sana que pudo ir a la labor de su campo muy reconocida a las mercedes de Nuestro Señor”¹²⁹¹.

Sobre todo en los primeros años, se añadía como problema que las confesiones del pueblo guaraní no eran óptimas según los misioneros, por lo que para salvar este obstáculo se decidió que, una vez habían comprendido el sacramento, debía realizarse una confesión general¹²⁹²: “Hanse hecho muchas confesiones generales de pecados callados por mucho tiempo, con que se han convertido a nuestro Señor pecadores envejecidos en sus vicios”¹²⁹³.

Ya el P. Acosta había propuesto una serie de remedios prácticos para solucionar el problema: mostrar con palabras y obras que la confesión era totalmente distinta a los castigos; no sancionar nunca el delito olvidado en la confesión, para que así el pueblo viese que este sacramento era “refugio del pecador” y no lugar donde se juzgaban las faltas; y en último lugar, que el sacerdote fuera blando, paternal y moderara su severidad¹²⁹⁴.

La clave de todo es que el sacramento de la confesión, en la religión católica, está íntimamente ligado a la noción de pecado, de tal manera que, aquella persona que no tuviera esta noción cristiana, no podía comprender la confesión. En esta línea, hay que tener en cuenta que la población guaraní no conseguía comprender el significado real de pecado-condenación tras la muerte como dicta la doctrina católica, rechazando completamente que el alma fuera juzgada y condenada o recompensada, según sus actitudes en la vida, y hubiera consuelo y perdón a través de la culpa y la confesión¹²⁹⁵.

Además de estos inconvenientes, se añadían otros como la dificultad del idioma, la imprecisión del indígena a la hora de describir o relatar sus pecados, averiguar por parte del misionero si era materia grave o no la falta cometida y, especialmente, la imposibilidad

¹²⁹¹ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, pp. 205-206.

¹²⁹² MARTINI, Mónica P., “Los guaraníes y los sacramentos...”, pp. 204-205.

¹²⁹³ *Cartas Anuas...1641 a 1643*, p. 118.

¹²⁹⁴ ALBO, Xavier, “Jesuitas y Culturas Indígenas: Perú 1568-1606 (su actitud, métodos y criterios de aculturación- 1ª parte)”, en *América Indígena*, vol. XXVI, nº 3, México, 1966, p. 306.

¹²⁹⁵ MARTINI, M., “Los guaraníes y los sacramentos...”, p. 207.

de valorar la existencia de un verdadero arrepentimiento¹²⁹⁶. Para intentar evitar todas estas complicaciones, los misioneros persuadían de la necesidad y utilidad de la confesión inculcándoles “con más eficacia por medio de sermones y narración de ejemplos y así se penetra su alma con gran temor de Dios”¹²⁹⁷. También en esta misma línea el P. Cardiel explicaba que “no nos valemos del común sentir de los teólogos europeos que dicen que se debe guiar el confesor por lo que el penitente dice: que erraríamos mucho en ello. Del genio y condiciones del penitente y de las circunstancias de la confesión, formamos juicio de la verdad”¹²⁹⁸.

Por otro lado, la confesión, junto con el matrimonio, tuvo quizás un efecto más inmediato y agresivo para las tradicionales estructuras sociales guaraníes, ya que ambos sacramentos propician una concepción occidental de la persona fundada en su libre albedrío, es decir, la confesión se basaba en una interiorización de la culpa y la afirmación de la responsabilidad del pecador.

Junto con estas ideas, se añadía un dato totalmente novedoso para la población indígena: la condenación eterna del alma del pecador. Para inculcar estas nociones de la religión católica, los misioneros explicaron que, para poder librarse del tormento, la confesión era la única solución que, además de una formulación exacta y culpabilizadora de las transgresiones, exigía demostraciones de arrepentimiento y temor para ser efectiva¹²⁹⁹.

En este sentido, son interesantes algunos casos narrados en las crónicas misioneras donde se observa que, conforme se intensifican las referencias al éxito del proyecto jesuítico, las mujeres asumen gradualmente otra función, determinando nuevas representaciones. De la condición de auxiliares del demonio, seductoras, libidinosas y lujuriosas, pasaron a ser representadas como aquellas que mejor expresaban su arrepentimiento, divulgando, a través de su ejemplo, los valores morales cristianos. De esta manera, se asociaron los rostros femeninos a la conducta civilizada, así como a la participación devota en las ceremonias y las prácticas cristianas como la confesión:

¹²⁹⁶ *Ibidem*, pp. 205 y 207.

¹²⁹⁷ “Cartas Anuas de la Provincia...1658-1660”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, p. 48.

¹²⁹⁸ Carta de José Cardiel a Pedro de Calatayud, Buenos Aires, 20 de diciembre de 1747, en FURLONG, Guillermo, *José Cardiel, S.J. y su Carta-Relación...*, pp. 127 y 135.

¹²⁹⁹ GRUZINSKI, Serge, “La Conquista de los Cuerpos”, en *Familia y Sexualidad en Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 185 y 200.

“Iba otra india a oír sermón a una iglesia. Y en el camino le saltó con feas imaginaciones el espíritu de inmundicia y halló en ella entradas por el consentimiento y propósito [...] puso la india delante el retrato de la purísima Virgen a rezar la salve hincadas las rodillas en tierra [...] cayó la triste en la cuenta y muy compungida con este misericordioso desvío derramó de sus ojos muy fervientes lágrimas que arreglasen el hierro de sus culpas y luego se fue a confesarse”¹³⁰⁰.

“En el pueblo de San Nicolás había una india, muy apasionada de un joven, por lo demás muy honrado, y muy ajeno de cualquier pasión degradante. Pues bien: cuanto más huía este joven, temeroso de Dios, cualquier ocasión de encontrarse con ella, tanto más se encendía la pasión de ella, pensando día y noche en él, pero sin encontrar paz y sosiego. Como desesperada por la esquividad del joven, o por los tormentos de la pasión, se fue al padre confesor para buscar un remedio para su ya larga enfermedad espiritual. Le aconsejó éste, que el mejor remedio contra esta perturbación del alma sería acercarse a lo menos una vez al mes al tribunal de la penitencia. De seguro, poco a poco se le devolvería la paz. Se tranquilizó realmente la india. La animó el padre a seguir adelante con este remedio, lo cual hizo la india, hasta que sanó por completo. [...]”¹³⁰¹.

Se puede ver así que, para los misioneros, las muestras de conversión de estas mujeres no se limitaban a perderse en las misas, procesiones y fiestas religiosas, sino que fueron conscientes de la expresividad que mostraban a través de sus cuerpos “piadosos”, una adhesión a vivir en reducción que estimulaba una reproducción de sus conductas por los demás indígenas¹³⁰²:

“Así tuvo que preguntar una vez un padre confesor a una india si había consentido en un pensamiento malo. Contestó ella con admiración, cómo sería posible consentir en pensamientos malos después de haberse consagrado al Celestial Esposo al recibirlo en la sagrada comunión; y añadió: cada vez cuando tenía la dicha de poder comulgar, renovarían su consagración a este celestial esposo”¹³⁰³.

Este tipo de referencias relacionadas con las “demostraciones de sentimientos”, especialmente los femeninos, se tratará en el siguiente apartado sobre el enterramiento cristiano porque es el ámbito donde mejor queda reflejado. En el caso concreto del

¹³⁰⁰ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, p. 63. *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 316.

¹³⁰¹ “*Cartas Anuas de la Provincia...1658-1660*”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, pp. 46-47.

¹³⁰² DECKMANN FLECK, Eliane C., “De mancebas...”, pp. 631-632.

¹³⁰³ “*Cartas Anuas de la Provincia...1659-1662*”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, p. 129.

sacramento de la confesión, únicamente reseñar que este “llorar copioso” de las mujeres pudo estar vinculado a la escenificación ritual, en cuanto a conciencia de culpabilidad y necesidad de demostración pública de arrepentimientos. Pero, al mismo tiempo, como veremos más adelante, estas lágrimas pudieron ser una resignificación de sus antiguas costumbres bajo la vida en la misión.

Como se puede observar a lo largo de los diferentes epígrafes, la reducción de las conciencias, al igual que en otros ámbitos, fue un proceso lento, difícil y repleto de adaptaciones necesarias para lograr el objetivo evangelizador. Por eso, el P. Cardiel describía las confesiones y los sentimientos de la población guaraní de la siguiente manera:

“No hay aquel horror a estos sacramentos, como con tanto daño suyo lo tienen muchos cristianos. En dándoles todos los Sacramentos, quedan muy contentos. Cuando repetimos las visitas si se les pregunta si quieren confesar, rara vez lo hacen. Suelen decir: Ya te lo dije todo: no tengo cosa alguna. No muestran horror ni turbación a la muerte: ni tienen escrúpulos, ni congojas. Mueren con mucha devoción, y mostrando la confianza de que se han de salvar. Juzgamos que por su cortedad, Dios no permite al demonio que los tiente en aquella hora”¹³⁰⁴.

Como los misioneros sabían que en muchas ocasiones aquellas personas que se confesaban no eran sinceras, organizaron un grupo de “ministros secretos” que, durante la noche, se encargaban de conocer los pecados y los errores que habían ocurrido para después decírselo a los padres:

“Hay también gran empeño en quitar los escándalos. Había cierto joven honrado, el cual rechazaba con constancia las continuas insolencias de cierta india lasciva. Después que ella había recibido los sacramentos, asistió ella un día al sermón, en el cual el orador seriamente describió los tormentos que esperan a aquellos que indignamente se acercan a la sagrada mesa. Volvió ella a su casa, donde le sobrevino tal angustia que cayó desmayada a tierra. Volviendo en sí, vio entrar a uno de nuestros padres. Siéntese, padre, porque es el único que puede remediar la enfermedad de mi alma. Confesó todo y sanó por completo de aquella debilidad”¹³⁰⁵.

Una vez informados, los doctrineros intentaban corregir a la población mediante los sermones o la coerción física. En muchas ocasiones, como acabamos de ver en el texto,

¹³⁰⁴ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 127.

¹³⁰⁵ *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, p. 96.

este método sirvió para conseguir entrar en las consciencias de muchas personas que, habiendo realizado una mala confesión u olvidado algún pecado, se arrepintieran y acudieran al poco tiempo a ver al padre. Lo que se observa a través de los casos narrados es que hubo cierta resistencia a la confesión por parte del pueblo guaraní. Confesaban no tanto por los argumentos que daban los padres, sino más bien por los castigos físicos que recibían al haber cometido un pecado.

Para poder entender un poco mejor la incomprensión o mala interpretación que el grupo guaraní hizo de la confesión, presentamos el caso de una indígena “ladina”, que permitió que un hechicero chupase a su hijo¹³⁰⁶. Al fallecer el niño, la madre fue a confesarse, sintiéndose culpable de lo sucedido, diciendo que Dios le había quitado a su bebé por haberlo intentado salvar a través de supersticiones y las prácticas de hechiceros¹³⁰⁷. Se puede ver así que entendían el catolicismo como la alternativa mágica a su religiosidad.

Lo que entendemos es que la confesión de esta madre, estuvo más bien ligada al aspecto mágico y ritualístico del sacramento y no a una actitud de contrición o arrepentimiento. Es tal la incomprensión del sacramento, que la mujer le solicitó al misionero que, por medio de la confesión, le prometiera la vida eterna; no para ella, sino para que el nuevo padre de las almas, el jesuita, mediante el sacramento, hiciera que su criatura muerta tuviera un buen viaje hacia el más allá sin correr ningún peligro, mostrando, por otra parte, que el miedo al infierno no le atormentaba¹³⁰⁸. Aquí se observa perfectamente el mantenimiento de las creencias tradicionales guaraníes, ya que la mujer esperaba que su bebé fallecido fuera a la Tierra sin Mal (no al Cielo) y, por el camino, no le ocurriera nada.

Por otra parte, debemos llamar la atención sobre el tipo de relación que mantuvieron los misioneros con las indígenas a la hora de administrar el perdón de los

¹³⁰⁶ Recordemos que, según el misionero Ruiz de Montoya, el grupo guaraní tenía por tradición que los hechiceros o magos chupasen “al enfermo las partes lesas, y sacando él de la boca cosas que lleva ocultas, mostrando, que él con su virtud le ha sacado aquello que le causaba la dolencia, como una espina de pescado, un carbón, o cosa semejante”, en RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. X “Ritos de los Indios Guaraní”, p. 14v.

¹³⁰⁷ M.C.A., tomo IV “Jesuitas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)”, Biblioteca Nacional, 1970, p. 91.

¹³⁰⁸ SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentals...*, p. 129.

pecados, ya que fue el confesionario, prácticamente, el único escenario donde los padres se encontraban “a solas” con las mujeres y el espacio de mayor contacto.

A lo largo de la Historia de la Compañía se intentaron llevar a cabo una serie de prevenciones para tener una relación distante con las mujeres, pudiéndolo observar no solamente en Europa, sino que también esta actitud se puso en práctica en las misiones. Como explica Javier Burrieza, los jesuitas tenían una gran preocupación respecto a las mujeres: debía de evitarse su presencia y, cuando era inevitable, como a la hora de las confesiones, conseguir una separación adecuada¹³⁰⁹. Al mismo tiempo, el predicador o misionero tampoco podía ni debía ignorarlas, pues encontraba en ellas un habitual consumidor de sus proclamadas palabras en los sermones. Por este motivo el P. Calatayud, en el siglo XVIII, insistía en que, por lo menos, había que lograr la separación de sexos en el auditorio que escuchaba a un predicador: “la separación de uno y otro sexo es convenientísima: libra de varios desórdenes y peligros, y fue antiguamente, practicada en la Iglesia de Dios [...]”¹³¹⁰.

Como hemos tenido ocasión de ver a lo largo del estudio, esta práctica de alejamiento frente a las mujeres también se llevó a cabo en las misiones guaraníes en varios ámbitos, entre los cuales se encontraba igualmente una distancia hacia las mujeres en la administración de los sacramentos. El siguiente fragmento del P. Cardiel, muestra bien la actitud que los misioneros tenían hacia las mujeres:

“En el conversar con mujeres se ha puesto aquí más cuidado y recato que el que usamos en otras partes con las españolas, por haber advertido que este recato (aunque nimio si lo hay en la materia) les edifica aún más, que a la gente culta. Nunca se visita mujer alguna. Nunca se le da en la mano cosa alguna. Si es menester darlas un rosario, medalla, etcétera, se la da el Padre al indio que está al lado para que éste se lo dé a la india: nunca se habla con mujer alguna a solas. Si alguna trae algún negocio, da cuenta al Alcalde viejo; éste avisa al Padre: y en la iglesia o en la portería hacia la plaza en público la oye, estando presente el Alcalde: si de suyo pide secreto, lo hace a la vista, lo más cerca que se puede: y no habla con ella si no es en estos dos parajes”¹³¹¹.

¹³⁰⁹ BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, “La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)”, en *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, nº 25, Universidad de Valladolid, 2005, p. 98.

¹³¹⁰ CALATAYUD, Pedro de, *Arte y método de hacer misiones*, Madrid, 1754, III-9, pp. 160-163.

¹³¹¹ CARDIEL, José, *Las misiones...*, p. 112.

Fue precisamente en el confesionario donde padres misioneros y mujeres guaraníes tuvieron más relación. Los confesores jesuitas, para “evitar la tentación”, debían tener una edad mínima para poder confesar a sus feligresas, cifrada por algunos en los treinta y seis años para ejercer este ministerio entre mujeres. En otras ocasiones, se hablaba de un intervalo desde la ordenación sacerdotal¹³¹². En el caso concreto de las misiones, además, debía estar presente un indígena que supervisaba la confesión: “Aun cuando se confiesan en la iglesia, está siempre a la vista un viejo, Superintendente de las confesiones”¹³¹³.

No obstante, a pesar de los límites que se impusieron, algunas guaraníes, quizás para probar la castidad de los misioneros, tomaron la iniciativa aprovechando el momento de la confesión, pero los doctrineros, según el P. Ruiz de Montoya, “siempre las dejaron bien arrepentidas, bien confesadas y con propósito de vivir bien”¹³¹⁴.

Insistía el padre Pedro de Calatayud que el lugar más adecuado para hablar con las mujeres era la iglesia, evitando las capillas oscuras. El trato con ellas debía ser serio y modesto. No podía olvidarse la suavidad y la dulzura, siempre con toques de paternalismo, y así convertirlas en “almas puras, propectas en virtud”. Tampoco era conveniente darles la mano a besar y mucho menos cuando finalizaba la confesión, ya que “tal vez puede coger el cuerpo y apetito en tal sazón, que al contacto de una mano, o al besarla una mujer, peligro o se exponga a naufragar la pureza”¹³¹⁵.

En esta misma línea, el mismo jesuita establecía, cuando hablaba de las horas que un misionero popular tenía que permanecer sentado confesando, una serie de cautelas respecto a la posición y la proximidad que podía guardar la mujer:

“Si se ofrece a confesarlas, téngase la cautela de poner un pañuelo el Misionero entre la rexilla del confesionario de su rostro; los primero porque varias sin malicia meten los dedos por la rexilla; y si los huecos son más anchos de lo que aquel peligroso sitio permite, suelen meter incautamente la nariz; lo segundo, porque no peligre la vista, no siendo bien mirar lo que es ilícito desear; y es aquel sitio arriesgadísimo para que los ojos se deliberen, y harten

¹³¹² BURRIEZA, Javier, “La percepción...”, p. 98.

¹³¹³ CARDIEL, José, *Declaración...*, pp. 253-254.

¹³¹⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXXVIII “Salida que hicieron los Indios de Loreto, y San Ignacio de sus tierras huyendo del enemigo”, p. 49v.

¹³¹⁵ CALATAYUD, Pedro de, *Arte y método...*, pp. 48-49.

de complacencia sensual, y expuesto a que los penitentes observen algún efecto o mudanza en el semblante del Confesor; y este peligro se ataja con una pared de lienzo en medio”¹³¹⁶.

En la misma línea de considerar que el mal y la tentación de la carne entraba por la vista de los hombres, son numerosos los casos en que algunos jóvenes guaraníes se mutilan para no pecar o no mirar a las mujeres, mostrando así el adoctrinamiento misionero en este punto siguiendo el ejemplo que algunos jesuitas les daban como el caso de lanzarse a hormigueros que se ha visto anteriormente. Al mismo tiempo, estos ejemplos muestran, una vez más como en otros espacios de la misión, la estricta separación que se hizo entre hombres y mujeres y el cambio de relación entre ambos sexos que se estableció por parte de los jesuitas:

“Oyó [un joven], un día, en la plática cómo el misionero explicaba estas palabras del Evangelio: *Si tu ojo te escandaliza, sácale y échale de ti*. Pronto después vio por casualidad una cosa obscena, y, acordándose de lo que había oído en el sermón, maltrató sus ojos de tal manera, que se enfermó. Preguntado, porque había hecho esto, contestó: Para apartar la vista de una cosa deshonesta. Quisiera perder más bien mis ojos, antes que ofender a Dios. Solía también pincharse con agujas en los brazos y miembros, para vencer por el dolor las malas inclinaciones”¹³¹⁷.

“[...] instaronlo gentiles a que la mirase, él les respondió, que los padres enseñaban el no mirar a mujeres: porque por los ojos entraba el pecado en el alma, y que la ley de Dios, prohibía la deshonestidad, y el adulterio [...]”¹³¹⁸.

“Cierta joven, antes muy mundano, cayó de repente enfermo y no permitía ahora ni siquiera que le lavasen las mujeres, ni le tocasen su ropa”¹³¹⁹.

Debido a la influencia que las mujeres guaraníes tenían dentro de las familias y la sociedad indígena, la actividad pastoral desarrollada por los misioneros las tuvo como principales protagonistas. Era necesaria una dirección espiritual para las indígenas de forma continuada a través de los confesores que, según los propios misioneros, tuvo sus

¹³¹⁶ *Ibidem*, (I-6), p. 49.

¹³¹⁷ *Ibidem*, pp. 685-686.

¹³¹⁸ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XX “Entrada que hicieron los Padres a nueva Provincia de Gentiles, y martirio de un Indio”, p. 28.

¹³¹⁹ “Cartas Anuas de la Provincia... 1659-1662”, en *Cartas Anuas... 1658-1660 y 1659-1662*, p. 133.

efectos: “Acuden los fieles con frecuencia a las confesiones y comuniones principalmente las mujeres”¹³²⁰.

Por otra parte, debemos plantear la problemática que se derivaba de la mala interpretación del sacramento y que generaba el ocultamiento del pecado por temor, malicia, o vergüenza (de ahí que se intercambiaban los confesores entre los diferentes pueblos y pudieran confesarse con un misionero desconocido), y daba como resultado una confesión sacrílega que únicamente podía ser revalidada en el momento de la muerte¹³²¹. Generalmente, solían engañar al misionero en los pecados relacionados con las uniones ilegítimas, los concubinatos o la práctica de la hechicería, esta última debiéndose ocultar obligatoriamente si se quería seguir ejerciendo como tal.

Respecto a los pecados que confesaban las mujeres guaraníes, aunque no podemos saberlo con seguridad, sí que parece plausible que, si nos atenemos a los sermones y las pláticas que los padres realizaban, así como los libros de devociones, los catecismos y los manuales¹³²² donde suelen aparecer las mujeres vinculadas sobre todo con el pecado de la carne, no es descabellado pensar que, en muchas ocasiones, los pecados que confesaban estuvieran relacionados con la sexualidad, con la “lujuria” que las caracterizaba y delitos relacionados con la “hechicería”.

La seducción característica de las mujeres, en especial de las guaraníes, con motivo de bailes y otras prácticas femeninas (las relacionadas con la vida reproductiva en concreto), inducidas por el demonio desde la perspectiva jesuítica, promovieron una enfervorizada reconducción de la vida sexual femenina bajo el régimen reduccional en aras de formar neófitas virtuosas, contando para ello con el poderoso recurso de la confesión¹³²³, tornándose el decoro y la honestidad en elementos aleccionadores. A este respecto, decían los misioneros sobre las guaraníes: “Grande es el santo pudor de las mujeres, las cuales prefieren sufrir cualquier martirio, antes de mancharse con un pecado;

¹³²⁰ *Cartas Anuas...1641 a 1643*, p. 29.

¹³²¹ Carta Anua sobre las reducciones del Paraná y Uruguay (1661), en *M.C.A.*, tomo IV “Jesuitas e bandeirantes no Uruguai...”, p. 186.

¹³²² RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Tesoro...; Arte y Vocabulario de la lengua guaraní*, Madrid, 1640.

¹³²³ SANTAMARÍA, Daniel, 1994, *Del tabaco al incienso...*, p. 40 y SOCOLOW, Susan, *The Women...*, p. 8.

por lo mismo, para guardar la castidad, ellas, por propia iniciativa, procuran dominar su pasión con asperezas corporales”¹³²⁴.

En la religiosidad barroca, la mujer ocupaba un papel esencial, como se apreciaba en la actividad pastoral. Estaban necesitadas de una dirección espiritual continuada a través de los confesores. Ocupaban un lugar privilegiado en los sermones, en los libros de devociones, en los catecismos y en aquellos manuales que habían sido escritos por ejemplo, para ser una monja mortificada. Sin duda alguna, la conceptualización que se hacía de la mujer no era positiva¹³²⁵.

Desde el confesionario, más incisivamente que a través de las imágenes, se enseñó a las indígenas los arquetipos femeninos que debían seguir, y que, dentro de la religión cristiana, difundían una visión distorsionada de la mujer usada como justificación ideológica para la perpetuación de la sociedad patriarcal: por un lado, el ejemplo de maternidad casta de la Virgen María y, por otro, el modelo de pecadora arrepentida de María Magdalena¹³²⁶. De esta manera, a las guaraníes se les ofreció dos opciones de vida opuestas entre sí: el matrimonio y la maternidad o, por el contrario, la virginidad y el recogimiento, sin que en ninguna de las dos se pudiera superar el dominio patriarcal.

Como madre, se perpetuaba la dominación a través de la descendencia, anulando por tanto su propia sexualidad. El valor que se le daba a la maternidad era fundamental para poder mantener el orden establecido, reforzando y alabando la pureza de la madre. Además, se proveía una justificación para el sistema de división sexual del trabajo. Con esta idea, las madres no trabajaban porque debían cuidar de sus hijos (sólo ellas pueden amamantarlos), estableciéndose al mismo tiempo que los hombres no pudieran criarlos.

Por el contrario, hasta ese momento, las mujeres en la comunidad guaraní realizaban multitud de trabajos, tanto dentro como fuera del hogar, ya que a la hora de cuidar a las criaturas contaba con el apoyo y la ayuda no sólo del padre, sino de todo el grupo que se encargaba de su educación. Dentro de la reducción, las mujeres, bajo el concepto de maternidad cristiana, ni debían ni podían alejarse de la vivienda para dedicarse, en exclusiva, a sus hijas e hijos. De esta manera, lo que se hizo fue

¹³²⁴ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas... 1637-1639*, f. 50v.

¹³²⁵ BURRIEZA, Javier, “La percepción...”, p. 86.

¹³²⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Editorial Trotta, Madrid, 1996.

invisibilizarlas, como hemos tenido ocasión de ver en multitud de esferas en el ámbito de lo socio-económico, lo religioso y lo político.

Con la segunda opción tampoco había amenaza para el sistema impuesto. En este caso, se consideraba que si la mujer no era propiedad de un hombre para asegurarle a través de los hijos e hijas la continuidad de su dominación, lo único que podía hacer ella era marginarse completamente de la sociedad renunciando a sus atributos sexuales. Precisamente, con motivo del valor otorgado a la virginidad, vinculado en muchas ocasiones al recogimiento y la oración, en las misiones los jesuitas instalaron un espacio destinado a aquellas mujeres que se encontraban solteras o huérfanas, un lugar bastante parecido a un convento femenino, pero que al mismo tiempo poseía otras características: era el llamado *cotyguazú* o casa de recogidas, y que ya tenía sus precedentes desde el siglo XVI tanto en España como en las Indias¹³²⁷. Por la importancia que dicho edificio tuvo en las misiones, realizaremos un epígrafe aparte sobre el mismo, enfocado a ser uno de los espacios destinados exclusivamente a las mujeres y con funciones diversas.

Aunque la primera gran transformación en la religión vino de la mano del monoteísmo sustituyendo la diversidad de divinidades indígenas, una de las cuestiones más llamativas fue que el dios principal del cristianismo fuera un hombre y no tuviera su paralelo en una esposa o divinidad femenina. Esto, evidentemente, dentro de la cultura cristiana, también influyó para que las mujeres se encontrasen fuera del sacerdocio, al ser éste símbolo de Dios. Habría que añadir, en referencia también a los modelos femeninos que se plantearon como ejemplos a seguir en las misiones, que si Dios era el Padre, la Iglesia su esposa y el mundo sus hijos, todos debíamos obedecer al Señor. Al atribuirle la masculinidad a la divinidad, se transformó la justificación ideológica de la autoridad natural del hombre sobre la mujer.

Fue a través del confesionario desde donde los misioneros fueron formando al grupo guaraní en la legítima y perpetua dominación patriarcal que traían de Occidente, contribuyendo así a la opresión de las mujeres en el ámbito reduccional. Mediante el sacramento de la confesión, también fueron creando nuevas cristianas para que se convirtieran en modelos de virtud y sacrificio, tomando siempre como referencia a la Virgen María, que idealizaba en una sola mujer las dos vocaciones opuestas (maternidad y

¹³²⁷ MURIEL, Josefina, *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México. 1974.

virginidad). Como mujer, María debía aceptar con humildad y resignación la noble tarea de ser madre¹³²⁸.

Para alcanzar este objetivo, hubo gran interés, como en Europa, por reconducir las conductas femeninas. El problema radicaba en que, aunque eran guaraníes, seguían siendo mujeres y, por tanto, también herederas directas de Eva y representantes del pecado original, la seducción, la pasión y la materia, todos ellos atributos negativos para los católicos. Si bien se incentivó el ejemplo de la Virgen María, su imagen asexuada y virginal la habían elevado por encima de su propia naturaleza, haciendo que su modelo e imagen se convirtiera en inalcanzable para las mujeres¹³²⁹.

Por su naturaleza pecadora, inferior e imperfecta, su capacidad para tentar y engañar a los hombres, en definitiva, por el peligro que conllevaban, las mujeres necesitaban de un disciplinamiento concreto. El espíritu de Trento insistía en el camino de la redención del pecador por la vía del arrepentimiento, la confesión y las buenas obras. La penitencia, la conversión, la culpa y la salvación, compusieron un entramado perfecto de manuales y vidas de confesores, penitentes y santos. De esta manera, y siempre teniendo en cuenta que el principal modelo femenino fue la Virgen, podemos llegar a intuir que una de estas vidas ejemplares para las guaraníes que mejor representaba el arrepentimiento de la mujer pecadora fue la de María Magdalena.

La Magdalena, en la tradición eclesiástica, aportaba símbolos e historias de gran riqueza para utilizarlos en la doctrina. Su figura aunaba el concepto de mujer/Eva (seducción, pecado, lujuria, engaño, posesión demoniaca, sensualidad) pero que, por medio del arrepentimiento y la culpa, había construido una vida ideal para el discurso doctrinal y teológico de la Iglesia católica, un modelo perfecto para las mujeres guaraníes arrepentidas.

En la *Conquista Espiritual* del P. Montoya y en las Cartas Anuas de los misioneros, aparecen numerosos pasajes que muestran las conversiones de estas indígenas gracias a los modelos mostrados por los jesuitas, apareciendo muchas mujeres que practicaban la castidad, arrepentimientos sinceros o, incluso, que tenían visiones de la Virgen y quieren imitarla, observándose así, por otra parte, la apología propia de la orden que pretendía

¹³²⁸ CAPONI, Orietta, “Las raíces del machismo...”, p. 43.

¹³²⁹ CANDAU CHACÓN, M^a Luisa, “Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España moderna”, en *Manuscripts*, n° 25, 2007, pp. 212-213.

mostrar a Europa la gran victoria obtenida entre grupos “bárbaros” a través de la evangelización:

“sufrieron gustosas muchas burlas, afrentas y golpes, hasta heridas, inferidas por jóvenes libertinosos, queriendo ellas morir mil veces, antes de perder la castidad”¹³³⁰.

“Cierta día la buena mujer, después de haber asistido a la santa misa y rezado, según su costumbre, las oraciones de la doctrina, se fue a su huerta, como suelen hacerlo las indias, llena de alegría por poder recibir en unos días más su primera comunión, como acababa de prometérselo su confesor. Aquel criminal había esperado esta ocasión, escondido en la espesura de un bosque, y al pasar ella, la asaltó de improviso, amenazándole ferozmente con la muerte más cruel, en caso de no corresponder a sus deseos. La india contestó, impertérrita, que prefería mil veces la muerte antes que ofender a Dios. La agarró aquel fascineroso y la ahogó, cayendo ella muerta, víctima de Cristo, para seguirle para siempre en el coro de las vírgenes y mártires”¹³³¹.

En relación a las criaturas más pequeñas, resulta más que llamativa la influencia de la evangelización, y en concreto de la confesión. Debemos tener en cuenta que, en un primer momento, el sacramento de la confesión, al igual que el del bautismo, únicamente lo recibían las niñas y los niños, intentando que a través de ellos se convencieran los adultos:

“Cierta india había cometido un pecado en presencia de su hija porque pensaba que la chica no comprendía todavía semejante cosa. Pero ésta comenzó a llorar, y dijo: ¿No temes a Dios, pobre madre? Dios lo ve todo y te va a castigar. Prefiero morir, a presenciar semejantes crímenes de mi madre. Voy a rogar a Dios de toda mi alma, que me recoja cuanto antes, y en el cielo le rogaré que te dé buen conocimiento.

Cumpliéronse sus deseos, pues aunque la chica estaba sana y buena, se enfermó de repente y murió. Su madre acudió llorando al sacerdote, se le echó a sus pies, confesó lo que había cometido y cambió de vida”¹³³².

“Había cinco niñas, que acababan de confesarse y se esperaban cerca del confesionario, para irse juntas a casa. En esto pasó el Padre misionero, y le dijeron: ¡Permítanos, Padre,

¹³³⁰ Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1669-1672 y 1672-1675, en *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, p. 184.

¹³³¹ *Cartas Anuas...1644*, pp. 77-79.

¹³³² *Cartas Anuas...* 1615-1637, p. 685.

una pregunta! ¿Qué le parece que sería mejor, para complacer más a Dios y a la Virgen? Pues, tenemos ya por mucho tiempo el deseo, de consagrar a Dios nuestra pureza. ¿Qué le parece de esta nuestra idea? ¿Y qué tenemos que hacer para realizarla? Estamos dispuestas para cualquier sacrificio: hasta dormir en el duro suelo, disciplinarnos cada día, ayunar tantas veces que quiera; todo lo cumpliremos exactamente y durante toda la vida.

El Padre se contentó con animarlas brevemente a la virtud en general, y se despidió; pero ellas le dijeron: No creas, Padre, que se trata de un entusiasmo pasajero; porque ya hace mucho tiempo nos habíamos propuesto consultarlo con nuestro director espiritual y estamos ya acostumbradas a estas austeridades y si el Padre nos aconseja cosas más difíciles, lo haremos también por amor a nuestro celestial esposo”¹³³³.

Estos ejemplos sobre niñas y niños guaraníes inocentes son abundantes en las fuentes de la segunda época, es decir, cuando la evangelización comienza a estabilizarse, e interpretados por los misioneros como entrega o aceptación del cristianismo gracias a los trabajos doctrinales que desarrollaban con ellos. Por el contrario, los casos narrados sobre los adultos generalmente aparecen como infieles e inconstantes. Los misioneros se dieron cuenta que insistiendo en la evangelización de las criaturas más pequeñas se obtendría mayor resultado misional y, por este motivo, pusieron gran atención en este colectivo al no encontrarse en sus mentalidades unas ideas ancestrales tan profundas y arraigadas como en los adultos. Son así también recurrentes las narraciones de misioneros que intentan quitarle los hijos a sus madres para poderlos criar y crear según les convenía, observando, al mismo tiempo, que los padres de las criaturas eran más proclives que las madres a entregárselos a los misioneros:

“Entre tanto, yo fijaba sin cesar mis miradas sobre los pequeños inocentes niñitos, de los cuales pululaba todo un montón como pequeñas ovejitas. Se me partía el corazón y me movía a delicada compasión cuándo pensaba que estos inocentes angelitos, [...], llegarían a ser privados del cielo y, un día, convertidos en hijos de la eterna perdición. Cuando un gracioso chicuelo acudió hacia mí, pregunté inmediatamente al intérprete por el padre. Éste me fue señalado, y así fuimos con el niño hacia la madre. Le di un pedazo de pan y le pregunté si no deseaba agujas y alfileres. Respondió afirmativamente a mi pregunta con la boca sonriente. A lo cual continué preguntando cuántas agujas, alfileres, anzuelos y tabaco querría ella por este niño, y al padre le prometí llevar al chicuelo conmigo, vestirlo con ropa nueva y mantenerlo durante toda su vida. El bárbaro se mostró dispuesto de

¹³³³ *Ibidem*, p. 722.

inmediato. La madre, empero, no quería consentir, sino que discutía la compra. Le mandé decir que todavía tenía toda una serie de niñas y niños; ¿qué le importaba, pues, este niño? O bien, si no quería vender precisamente este chicuelo, yo también estaría satisfecho tomando aquella niña, en cuya cabecita posé inmediatamente mi mano, y yo le pagaría muchas agujas, alfileres y anzuelos por ella. Al principio parecía como si esto no resultase difícil para la vieja bruja. Mas cuando quise iniciar el pago y extraje las agujas y alfileres, [...], el amor natural luchó en su interior y el espíritu diabólico encendió aún más este fuego materno. Finalmente, anuló totalmente la compra y me negó también la niña, que yo ya suponía tener en mis manos”¹³³⁴.

Es importante resaltar el carácter de coacción existente en la confesión obligatoria, que se observa a través del papel ejercido por los misioneros mediante la confesión y la penitencia. Según J. Delumeau “Hacer confesar el pecado para recibir del padre el perdón divino y salir confortado: tal fue la ambición de la Iglesia Católica [...] sobre todo a partir del momento en que tornó obligatoria la confesión privada anual y además [...] exigir de los fieles la confesión detallada de todos sus pecados „mortales“, [...]. Era preciso pedir y obtener perdón”¹³³⁵.

De esta manera, se vuelve comprensible la condenación y negación del sacramento por parte de la comunidad indígena, especialmente de los hechiceros, pero también de las mujeres, rebeldes al no consentir el bautismo, ni tampoco la confesión, prefiriendo huir de la misión antes que mantener el nuevo estilo de vida impuesto por los misioneros. Estas resistencias se basaban en creer que a través de la administración sacramental se desestructuraba la ritualística guaraní, añadiendo además que, concretamente la confesión, era únicamente un medio de los misioneros jesuitas para conocer las vidas ajenas y los secretos de la aldea¹³³⁶.

Todos estos casos servían siempre para mostrarlos al resto del pueblo y que supieran lo que no debían hacer, recurriendo generalmente a ejemplos donde aparece el castigo divino ante la desobediencia:

“Una de las fugitivas recién llegadas fué atacada del contagio, por lo cual la visitó uno de nuestros Padres para administrarle los últimos sacramentos. Comenzó a disponerla con palabras paternales, pero ella no quiso saber nada de confesión, y se escapó al campo,

¹³³⁴ SEPP, Antonio, *Relación...*, pp. 176-177.

¹³³⁵ DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 11.

¹³³⁶ DECKMANN FLECK, Eliane C., “As reduções jesuítico-guaranis na perspectiva...”, p. 120.

aunque otras se lo querían impedir, insistiendo que la enferma se confesara sin demora. Todo fue en vano. Agrávose la enfermedad en el abandono del campo. Ahora hasta su mismo marido insistía en que volviera y se confesara. Pero ella obstinada, no quiso saber nada de los Padres, ni hacer caso de ningún buen consejo. El hombre quiso salvar a su mujer a todo trance, y sin más, la cargó a hombros y la llevó al pueblo, contra todas sus protestas, diciendo ella en el camino, que prefería que la llevaran los diablos, antes de encontrarse con los Padres. Dios oyó esta maldición y la cumplió, muriendo la mujer antes de llegar a casa, y desde los hombros de su marido bajó al fuego eterno”¹³³⁷.

Igualmente, es interesante ver que, como en otros ámbitos, también hubo ejemplos de mujeres que aunque al principio no querían confesarse, finalmente lo hacen por “la intercesión divina”, esto es, según los misioneros, porque han tenido una visión¹³³⁸, sueños que les han generado miedo¹³³⁹, o también casos en que son convencidas por los propios jesuitas. Así, estas apariciones a mujeres pecadoras, se constituyeron como una estrategia recurrente y eficaz para la admisión de culpa, la confesión y el arrepentimiento:

“A una mujer a quien un muy repetido pecado tenia tenazmente. Presa se le apareció el santo, y reprehendiendola del descuido grande de su alma, con que por aquel camino caminaba a su perdición la redujo, a que haciendo una buena confesión se apartase del vicio, y siguiese la virtud”¹³⁴⁰.

“Con ser las heredades y granjas por donde anduvimos bien cerca de la ciudad hallamos suma ignorancia de la doctrina, y muchos indios que nunca o raras veces se habían confesado, y particularmente dos mujeres que no lo querían hacer, aunque su cura y otras personas se lo habían amonestado y rogado diversas veces, y a sola una vez que el padre [Aranda] las habló y acarició se confesaron con gran consuelo suyo”¹³⁴¹.

Una idea que se repite de forma constante, pero especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVII, es la buena disposición de la población a realizar las confesiones, la mayoría de ellas, según los misioneros, muy numerosas. Según el P. Jarque, el sacramento de la confesión era frecuentado con devota preparación, no sólo con motivo

¹³³⁷ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 53v-54.

¹³³⁸ *Ibidem*, f. 65.

¹³³⁹ *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 316; *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, pp. 153-154.

¹³⁴⁰ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLVII “Reducción de San Ignacio del Paraná”, pp. 67-67v.

¹³⁴¹ *Cartas Anuas...1609-1614*, p. 8.

de la Pascua, que era obligatorio, sino también instándoles a confesarse de forma frecuente. Durante la Semana Santa, salía cada misionero del pueblo y se iba a sustituir a otro, para que de esta manera las personas “con más llaneza” confesasen con un misionero desconocido¹³⁴². También eran frecuentes las confesiones en las demás fiestas de Navidad, Pentecostés y la del santo patrón del pueblo. Igualmente, se confesaban cuando marchaban de viaje, al regreso, y cuando enfermaban, por lo que, según los jesuitas, la población guaraní tenía un gran aprecio al sacramento de la confesión:

“Una india muy buena cristiana cada quince días se confiesa, afirmó haber visto a Nuestra Señora un sábado estando ella enferma, y dice [...] que Nuestra Señora le dijo que la venía a consolar en su enfermedad, y que no se espantase de verla porque cada sábado venía a nuestra iglesia, y afirmó la misma india haberla visto otra vez dar vuelta a toda nuestra casa, lo que ella sola vio, no dudo sino que la virgen ampara a estos pobrecitos con sus celestiales dones porque muchos de ellos tienen mucho temor de Dios, y aborrecimiento del pecado, lo cual consta por el dolor con que se confiesan, no dilatando la confesión, sino luego que por su flaqueza caen; y apartándose de las ocasiones como se ha echado de ver este año en un pecado común y antiguo de emborrachería, porque hacen con una fructa que tienen por el mes de octubre a modo de uvas un vino tan fuerte que los derriba, pero este año aunque bebieron fue muy poco y los alcaldes anduvieron tan alerta, que solo un borracho cogieron, a quien muy bien azotaron y metieron en el cepo. Tienen gran aprecio de la confesión y así cuando han de ir fuera del pueblo se confiesan primero, [...]”¹³⁴³.

“Caminábamos dos sacerdotes a visitar un pueblo, [...], amanecimos a vista del pueblo, [...], nos salieron a recibir unos moradores de aquel lugar, pregunté si había enfermos, dijeronme, que no, y que sola una vieja había muerto el día antes, y que trataban ya de enterrarla; llegamos al pueblo, y pregunté por la casa de la india, dijeronme, que no me cansase en verla: porque ya estaba muerta: Vamos (dije) le diré algún responso: entré en la casa, que era lóbreaga que no se veía cosa della: Dónde está la muerta? (dije en voz alta) respondió la mujer: Padre aquí estoy, que no estoy muerta, y te estoy esperando para

¹³⁴² JARQUE, Francisco, *Insignes misioneros...*, parte III, cap. XV, nº 3, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 290-291.

¹³⁴³ *Ibidem*, p. 33.

confesarme. Condesela con harto consuelo mio, y acabada de confesar perdió el habla y entregó su alma al Creador que tanto estima sus almas, redimidas con su sangre”¹³⁴⁴.

Por su parte, las personas que conformaban la congregación mariana, eran los que debían dar ejemplo al resto y los que más frecuentaban la confesión, por regla, una vez al mes:

“[...] Aprecian tanto la congregación de la Virgen, que no se les puede hacer mayor favor, que apuntarlos en ella; y tienen después gran cuidado de no hacerse indignos de la honra de congregantes de la Virgen, en especial guardando la pureza de costumbres, siendo casi su refrán estereotipo, al ser preguntados sobre esta materia en la confesión: ¡cómo sería posible tal maldad, de ajar el lirio de la pureza, después de haberme consagrado al servicio de la Virgen! [...]”¹³⁴⁵.

Mónica Martini, analizando la imagen que el pueblo guaraní se formó de los sacramentos, indica la dificultad para interiorizar muchos de los preceptos cristianos, ya fuese en relación al bautismo, la confesión, la comunión o el matrimonio. Cuando se analizan los casos narrados por los misioneros, lo que la autora denomina “mala interpretación”, preferimos entenderlo más bien como una “recepción fragmentada”, siguiendo los estudios de M^a Cristina Bohn Martins, al tener en cuenta las estrategias de apropiación y relectura probables que el grupo guaraní hizo en estas situaciones.

La identificación del concepto de pecado como violación de los tabúes grupales¹³⁴⁶, perjudicó su entendimiento sobre la penitencia como el medio por el cual los pecadores se reconcilian con el Creador, otorgándole una interpretación en un sentido mágico, ligado a la capacidad de neutralizar las malas acciones.

El sacramento de la confesión lo que pretendía era crear verdades. Procuró imponer una nueva concepción de la persona y de un sistema de valores nuevo, al mismo tiempo que intentó sujetar psicológicamente al penitente indígena y crear un discurso manipulado conforme su conveniencia.

Esta recepción fragmentaria podría también haber facilitado el convencimiento de ser necesario el decir las faltas cometidas de una forma puramente mecánica, sin implicar

¹³⁴⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLIII “Prosigue la misma materia de cosas particulares”, p. 60v.

¹³⁴⁵ *Cartas Anuas... 1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, pp. 92-93.

¹³⁴⁶ DECKMANN FLECK, Eliane C., “As reduções jesuítico-guaranis na perspectiva...”, p. 120.

así una interiorización al modo pretendido por los misioneros. Es el caso de una anciana que va a confesarse y que muestra, como venimos comentando, que realmente no hay una comprensión real del sacramento, de hecho en este caso lo que se demuestra es que la población guaraní no consideraba que hubiera realizado malas acciones durante su etapa “gentil”. Como bien decía esta mujer, ella siempre se había portado bien y, si anteriormente a las misiones no había cometido determinados pecados, tampoco lo iba a hacer siendo cristiana:

“Lo mismo suelen hacer en las fiestas mayores del año, y siempre con mucha piedad y recogimiento; mucho más cuando tienen la dicha de pertenecer a la congregación mariana. Así una congregante, anciana ya, fue preguntada por el confesor con tal ocasión después de haberse confesado ella solo de faltitas, que hasta a un moralista hubieran causado duda, si eran suficiente materia para la absolución si tal vez había consentido una vez en un pensamiento malo; a lo cual contestó ella maravillada: ¿cómo pudiera ahora mancharme con tal cosa, cuando antes en mi infidelidad ni siquiera jamás lo hubiera admitido? Así se convenció el padre de que aquella anciana siempre había estado en la gracia de Dios”¹³⁴⁷.

Lo que la sociedad guaraní conoció del cristianismo no fue sólo el cuerpo de doctrinas religiosas nuevas, sino también una organización social basada en la sumisión total de la mujer, acompañada de ideas que justificaban dicha subordinación al hombre. Además de los sermones, las pláticas y la enseñanza de la religión a través de las imágenes, la confesión fue el ámbito desde donde los misioneros jesuitas lanzaban sus mensajes a la población neófito.

Siguiendo a Serge Gruzinski, que investigó los confesionarios en lenguas indígenas de Nueva España¹³⁴⁸, podemos decir que la confesión de las mujeres, al igual que la de los hombres, colocaba a la penitente en una situación de sujeción en dos aspectos: el primero en relación al sacerdote católico, cuyo discurso sustituía las normas ancestrales, la tradición y la ética indígena, una situación que llevó a una incompreensión o interpretación parcial del sacramento; y en segundo lugar, igualmente instauró una dependencia de naturaleza psíquica, desencadenando mecanismos psicológicos que hicieron que se

¹³⁴⁷ *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, pp. 74-75.

¹³⁴⁸ GRUZINSKI, Serge, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas)”, en *El placer de pecar y el afán de normar*, Contrapuntos, México, 1987, p. 205.

modificara la percepción que las mujeres tenían de sí mismas, y transformando la relación que existía entre los dos sexos siempre desde una perspectiva occidental y patriarcal.

Lo que a través de las fuentes se demuestra, y especialmente al observar los casos narrados sobre las mujeres en el aspecto de la confesión, es que los misioneros de la Compañía de Jesús, mediante el confesionario y la penitencia, intentaron convertir a las guaraníes a través de los arquetipos femeninos propios de la tradición judeo-cristiana. Aunque el modelo de la Magdalena pudo haber sido el más utilizado en la esfera de la confesión por las características de su figura de mujer pecadora, penitente y arrepentida, y la Virgen María más utilizada para ejemplificar la perfecta madre y esposa, ambas imágenes de mujeres fueron utilizadas para adoctrinar a las indígenas en el ámbito misional.

Para una mejor y mayor absorción del mensaje, al igual que en otros aspectos, los misioneros prefirieron instruir a las niñas más pequeñas en estos mensajes para que, una vez adultas, fueran conscientes de los prototipos de mujer que debían seguir y abandonar, esto es, la vida lasciva, lujuriosa y pecadora que caracterizaba a sus abuelas y madres, por otra parte, mucho más reticentes a la confesión y otros sacramentos:

“Llevan las niñas la cadena del rosario como adorno en el cuello, prefiriendo ahora esta clase de atavío a su antiguo adorno vanidoso de plumas abigarradas”¹³⁴⁹.

“Otra, [...], de apenas ocho años, llamada María, triunfó de esta manera. Ella contó: Aquella joven, y dijo su nombre, cuando juega conmigo, me quiere enseñar cosas malas, pero yo no quiero hacerlo y ruego a Dios que me ayude. Preguntó el Padre ¿y no invocas también a la Virgen, tu tocaya, siendo tú su hija? Ella contestó: Le digo que quisiera morir para poder verla”¹³⁵⁰.

A pesar de la intensa vigilancia moral y social que se estableció sobre las indígenas a través del micro-espacio de poder que supuso el confesionario, considerando el sacramento de la penitencia como un elemento de represión y manipulación utilizado por los misioneros, debemos resaltar que no sólo existió una interpretación parcial del sacramento, sino que se observa también que, con motivo de sus tradiciones, las mujeres fueron capaces de introducir sus antiguas tradiciones en determinadas prácticas que eran estrictamente misioneras y que los jesuitas no fueron capaces de intuir.

¹³⁴⁹ *Cartas Anuas... 1644*, p. 65.

¹³⁵⁰ *Ibidem*, p. 91.

2.3.3. La Extremaunción y el enterramiento católico

Sobre la impresión que el sacramento de la extremaunción, viático o el “aceite de Dios bendito”, como lo llamaron en lengua guaraní¹³⁵¹, tuvo entre la población indígena misionera, existen pocas referencias. Lo que sí parece claro es que su comprensión, por parte del grupo guaraní, fue bastante similar, al menos en los primeros años, al bautismo, es decir, se entendió que la extremaunción era vehículo de la muerte. Debido a esta interpretación, la comunidad guaraní, de nuevo, escondía a sus enfermos o huían de la misión, especialmente, la población anciana¹³⁵². También en este caso los *pajés* y las *kuñaspajés* intervinieron para intentar convencer a sus pueblos de lo negativo del viático:

“[...] habiendo enfermado al poco tiempo, pidió la Extremaunción, y como le dijera el P. Oreggi: «Si tienes verdadera fe, recobrarás la salud del alma y la del cuerpo,» replicó: «Creo firmemente.» Entonces, añadió el misionero: «Saldrás de esta dolencia.» Así fué, y Maendi tornó á los mismos oficios de piedad que antes. Con esto se disiparon las calumnias de los magos contra la Extremaunción, al decir que ocasionaba la muerte”¹³⁵³.

“Habiales el demonio metido extraordinario horror especialmente a los viejos como más supersticiosos en el santo sacramento de la extremaunción (P. 161) haciéndoles creer que les quitaba con sus unciones y ceremonias santas la vida, mas para desmentir sus embustes ha obrado Nuestro Señor algunas maravillas dando milagrosa salud a los enfermos en recibiendo este sacramento con que ha quedado muy reverenciado, basta esto en general sin expresar los casos particulares”¹³⁵⁴.

El abandono de esta postura no se alcanzó hasta que, por medio de este sacramento, y siempre según los casos narrados por los misioneros, se lograba una curación milagrosa, volviéndose su administración en un beneficio para la salud corporal. Sin embargo, a través de esta práctica, se transmitió la idea de que el sacramento actuaba más bien sobre el cuerpo y no sobre el alma: “El cacique de dicho pueblo, gravemente enfermo, adquirió la

¹³⁵¹ Carta Anua de Pedro Romero al Provincial sobre las misiones del Paraná y Uruguay (1634), Santos Mártires del Caaró, 21 de abril de 1635, en *M.C.A.*, tomo IV “Jesuitas e bandeirantes no Uruguay...”, pp. 80-144.

¹³⁵² MARTINI, Mónica P., “Los guaraníes y los sacramentos...”, p. 220.

¹³⁵³ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. IV, cap. XXXVII “Los misioneros socorren a los enfermos de la peste en el Uruguay”.

¹³⁵⁴ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, p. 160.

salud apenas le administraron la Extremaunción; los magos quedaron avergonzados, y la gente dejó de tener miedo a este Sacramento”¹³⁵⁵.

En este sentido, es interesante analizar lo que en las reducciones jesuítico-guaraníes se entendía por el “buen morir”, donde además de las nuevas actitudes ante la muerte, se puede ver la reformulación de los rituales funerarios. En las Anuas de las primeras décadas es donde se registran la mayoría de los ejemplos, entendiéndose la buena muerte cuando se había administrado el bautismo, la confesión y la extremaunción. A través de estos casos, se observa que la población indígena actuaba según las recomendaciones de los misioneros por miedos reales (pestes, ataques de los *bandeirantes*), pero especialmente, por los contruados a partir de sus prédicas¹³⁵⁶. La idea de “morir cristianamente” se entiende perfectamente en el siguiente fragmento relativo al pueblo de Concepción:

“[...] sucedió que una mujer, apenas vuelta del campo, se fue derecha a la iglesia. Después de haber orado allí un rato, hizo llamar al sacerdote. Este estaba ocupado, y le hizo decir que volviera otro día. Replicó la mujer: Quién sabe, si vivo tanto tiempo. Es verdad que no tengo culpa de importancia, pero no quiero ni faltas leves sobre mi conciencia. Por esto suplico, que se me oiga en confesión, porque este es mi único consuelo. Así se vio obligado el Padre a cumplir estos piadosos deseos, y hacer participante a esta mujer de la gracia sacramental”¹³⁵⁷.

Así, es posible decir que, en el nuevo espacio de las reducciones, si el destino del alma causaba temor, los sacramentos, que contribuían para la salvación, adquirieron gran importancia, siendo dominante el miedo a morir sin ellos. En el discurso misionero, el sacramento de la comunión y la extremaunción dado al moribundo perdonaba los pecados pendientes del enfermo, esto es, las culpas olvidadas durante la confesión. Morir pecador significaba ir al infierno, donde el alma sufriría suplicios eternos. Es así como también se suceden numerosos casos de mujeres que aparentemente no pueden morir porque no habían hecho una buena confesión, estaban mal bautizadas o no sabían la doctrina, sirviendo estos ejemplos, una vez más, para el convencimiento del resto del pueblo:

¹³⁵⁵ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, vol. IV, cap. XIII “Fructuosas tareas de los misioneros en el Uruguay”.

¹³⁵⁶ DECKMANN FLECK, Eliane C., “Almas em busca da salvação...”, p. 283.

¹³⁵⁷ Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639, p. 53v.

“Murió cierta india, prevenida con los auxilios de los agonizantes, cuando se percibieron en su rancho campestre tristes lamentos, suspiros y otras señales de dolor y congoja, atestiguando varias personas, en especial por tres indias de probada virtud, que no se explicaban los lamentos. Aumentó la sospecha de una mala muerte de ella el hecho de que durante los funerales acostumbrados se oyeron con terror algunos fuertes ruidos. Por este motivo, comenzó uno de nuestros padres hacer investigaciones sobre la vida y las costumbres de la difunta, preguntando a las personas que más la conocían, aunque parecía que murió bien preparada. Sacó en limpio que aquella era muy soberbia, despreciadora de otros y lo que era peor, que a veces solía exasperarse con algunos que avisaban al padre de sus defectos, de tal modo, que decía que los aborrecía eternamente. Se juntaba con otros para hacer sentir en común su desafecto”¹³⁵⁸.

“Una devota mujer, y anciana adoleció, y llegando al punto de la muerte, recibidos ya los sacramentos, y agonizando con la muerte, me pareció que no viviría un cuarto de hora, ronca la voz, y levantado el pecho, estuvo desta forma más de un mes, llamabame a menudo, y viniendo a la confesión no había cosa, causó admiración muy grande: avisome un devoto indio, que entendía que la muerte no hacía presa en aquella mujer, porque tenía sospecha que no era cristiana, la causa de la duda fue ser advenediza, y habérsenos juntado en la mudanza de pueblos ya dicha, y afirmar ella que era cristiana; hallé que no lo era, bautícela, estando con todos sus sentidos, y respondiendo muy bien a las preguntas, acabado de recibir aqueste sacramento espiró”¹³⁵⁹.

“[...] estando una india muy enferma vinieron a decir a casa que había muerto. “Fui allá (dice el P. Juan Agustín, que refiere este caso) y hallela viva, y díjome varias veces que había muerto y visto a Dios, que era hermosísimo que la dijo: aún no es tiempo, vuelve al mundo, que aún no sabes rezar (y la verdad es que en salud yo le negué la comunión por no saber rezar), enseñéla y después de algunos días murió”. Hasta aquí el padre, que he querido referir este caso extraño por sus mismas palabras, para que se haga más creíble y se saque de el grande aprecio que Dios hace de la doctrina cristiana, pues resucitó a esta dichosa india para que la aprendiese, que es caso singular”¹³⁶⁰.

Respecto al nuevo ritual funerario, podemos decir que existió una asimilación gradual del mismo, como se observa en el siguiente ejemplo donde los familiares de la

¹³⁵⁸ *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, p. 84.

¹³⁵⁹ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXXXII “Cuentanse otros casos particulares”, p. 59v.

¹³⁶⁰ *Cartas Anuas...1641 a 1643*, p. 122.

difunta, una vez amortajada, debían guardar un tiempo determinado para posteriormente enterrarla, en este caso en la iglesia, conforme los dictámenes de los jesuitas, que desde los primeros momentos se opusieron al enterramiento clásico guaraní. Es decir, en este caso, lo que se añade como novedoso, además del entierro, es el momento del velatorio:

“[...] bautícela y después de poco rato dio el espíritu a su Creador y antes de enterrarla, hice que estuviese un grande rato así amortajada como estaba, con la cual se ha quitado un grande abuso, y era que apenas había uno expirado cuando luego le enterraban, ya ha acontecido traerme dos veces un indio cristiano para que le enterrasen un estando vivo, mas ahora aguardan todo cuando es necesario”¹³⁶¹.

“[...], poco después adoleció ella, y habiendo recibido todos los sacramentos, la víspera de su muerte me llamó, y me habló desta manera: Padre ya me muero y con alegría, y consuelo, porque no tengo cosa que me de pena, pídotte que no entierres mi cuerpo en el cementerio, sino dentro de la iglesia, delante de la imagen de nuestra Señora: y también te pido, que ruegues a Dios por mi, que yo te prometo, que viéndome en el cielo rogaré a Dios por ti. Expiró a media noche, velabanla los de su casa, y algunos de la Congregación”¹³⁶².

Igualmente, tanto en las Anuas de la mitad del siglo XVII como en la obra del P. Sepp ya a finales de ese mismo siglo, se narra cómo llevaban a cabo el enterramiento y la organización de la comitiva fúnebre en el caso de la muerte de las criaturas más pequeñas:

“Bautizaronla luego y dentro de pocas horas se la llevó para si el cielo por dichas primicias de esta cristiandad. A la tarde le ordenaron un entierro solemne con todos los niños del pueblo precediendo enarbolada la insignia de nuestra salud y siguiéndose los PP. llenos de consuelo por verla triunfar y cantando con voz alta y respondiendo todas las oraciones y puesta al angelito su guirnalda de flores consagraron la nueva Iglesia al Señor con aquel santo depósito, dejando muy admirados a los gentiles que concurrieron a la novedad del espectáculo (F. 147) por ser nuestra santa costumbre tan diferente de la suya con sus difuntos como en lo demás, bárbara”¹³⁶³.

“[...] mandé a hacer hace poco, unas andas para llevar los féretros de los pequeños angelitos inocentes al cementerio, y el carpintero produjo una verdadera obra de arte. Los

¹³⁶¹ Cartas Anuas...1615-1637, p. 504.

¹³⁶² RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLI “Prosigue otro suceso semejante”, p. 57v-58.

¹³⁶³ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, p. 173.

asideros están torneados de una madera amarilla, parecida al boj y forman una especie de galería alrededor de las andas, coronada de doce bolas de madera torneadas. Seis niños en vestidos blancos, bordados de flores de toda clase y guarnecidos de hermosos encajes, llevan el cadáver al cementerio. Si hay mucha comitiva fúnebre de indios los disfrazo de angelitos alados con flores y velas en las manos. Mientras tanto los músicos entonan no un canto fúnebre o un salmo triste sino un aire alegre: *Laúdate, pueri, dominum*, „¡Alabad, oh niños, al Señor!“¹³⁶⁴.

Todos los registros de las Anuas que hacen referencia al ritual funerario y el enterramiento de la población guaraní en las misiones, aunque bastante escasos, reflejan numerosas alteraciones introducidas por los jesuitas en lo que respecta a las comitivas, el cortejo, la mortaja y las oraciones. Se observa así una normalización que rodeaba estas prácticas y que iba encaminado a introducir procedimientos de manifestaciones anteriores pero con nuevos significados, como fue el caso de la sustitución de los lamentos fúnebres de las mujeres en el cortejo hacia la iglesia:

“Tenían muy arraigada una bárbara costumbre de llorar supersticiosa e inmoderadamente sus difuntos al uso gentílico de suerte que a todas horas en tiempo de peste no se oía por todo el pueblo sino funestos alaridos (y lastimosas) 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 PP. mezclándola con las demostraciones y sentimiento cristiano y piedad para con los difuntos y en oyendo el doble de la campana se juntan ordinariamente más 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”¹³⁶⁵.

En las Anuas misioneras se puede observar, respecto a las expresiones de sensibilidad de las guaraníes ante la muerte, que asumieron una uniformidad bastante distante de las espontáneas manifestaciones originales. Aunque en líneas generales se puede registrar, en referencia a los elementos que conformaban el ritual funerario cristiano, que el pueblo guaraní fue capaz de asimilarlos (especialmente a partir de la década de los años treinta del siglo XVII donde puede apreciarse una normalización en los entierros), se aprecia que no existió la ruptura total con las tradiciones indígenas, sino que se

¹³⁶⁴ SEPP, Antonio, *Continuación...*, p. 262.

¹³⁶⁵ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, pp. 160-161.

mantuvieron algunas de las manifestaciones propiamente femeninas dentro del ritual fúnebre. Así por ejemplo, como explica el padre Melià:

“El entierro [dentro de las misiones] cuando ocurre, se lleva a cabo como última ceremonia del día, al atardecer, lo traen hasta la iglesia, hay 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”¹³⁶⁶.

Es llamativo ver cómo, en el cortejo fúnebre que acompañaba a la persona difunta, junto a los rezos y cantos de los músicos, todavía se escuchaban los “desentonados” lamentos de las ancianas guaraníes, una antigua tradición femenina que, tras muchos años de misión, no se pudo arrancar.

Mediante sus voces, lamentos y alaridos, como ya hemos tenido ocasión de ver en otras ocasiones, las mujeres representaban el sentimiento más íntimo de la colectividad, a través de sus palabras y cantos, daban la bienvenida a la comunidad a los extranjeros que llegaban o aquellas personas que retornaban de un largo viaje.

Pero, especialmente, estos llantos y el denominado “saludo lloroso” se llevaba a cabo como homenaje a los difuntos, se les elogiaba mediante grandes lloros, sollozos y gritos de las mujeres que narraban lo que había sido y hecho, o contaban lo que hubiera podido ser y hacer si hubiera seguido vivo. En este sentido, es curioso el pasaje narrado por E. Maeder que trata de la muerte de un misionero y donde se observó “un lastimoso alarido” y “un funestísimo llanto”¹³⁶⁷. Lo que se observa es que, precisamente las mujeres, eran las que manifestaban y expresaban los sentimientos más internos y emotivos de su pueblo, tanto colectivos, como individuales:

“Cuando vienen de fuera los indios la música y convite con que les reciben sus mujeres y deudos es juntarse luego a llorar y aullar con un tristísimo llanto el cual hacen también con diverso tono y más lúgubre cuando muere alguno sacando sus flechas y arco danzando con ellas en las manos hacen un estruendo que parece propiamente del infierno, estas y otras semejantes costumbres tenían estos indios recién convertidos y no es maravilla que

¹³⁶⁶ MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 1986, p. 207.

¹³⁶⁷ *Cartas Anuas...1632-1634*, p. 48.

estuviesen en tan densas tinieblas los que han tenido por maestro tanto tiempo al príncipe de ellas”¹³⁶⁸.

Como ya se apuntó anteriormente, el “llorar copioso” de las mujeres que registraron los misioneros estuvo vinculado a la escenificación ritual tradicional, en cuanto a conciencia de culpabilidad y necesidad de demostración pública de arrepentimiento. Expresiones como “con lágrimas de dolor” o “torrentes de lágrimas”, son usadas de forma recurrente en la documentación jesuítica referente al periodo que analizamos, lo que indica una potenciación, por los misioneros, de las expresiones de piedad y devoción tridentinas. Bajo nuestro punto de vista, una vez más, estas manifestaciones de los sentimientos de emoción que encarnaban las mujeres guaraníes apuntan más bien hacia una resignificación de las manifestaciones tradicionales indígenas.

Fue así como uno de los principales objetivos de la evangelización fue la abolición de los llantos y alaridos femeninos con motivo de la muerte de un familiar, como ya advertían también las Instrucciones del P. Torres “10. [...] a los que murieren cristianos, entierren con la solemnidad que fuere posible, no consintiendo en ello ni en otra cosa superstición alguna, desterrándolas todas con gran celo y prudencia”¹³⁶⁹.

Especialmente fueron criticadas las ancianas al ser ellas las que mantuvieron vivos los lamentos fúnebres y que no lograron extirparse por completo en las misiones: “En los llantos gentílicos se han moderado mucho aunque las viejas sienten notablemente que en esta materia les vayan a la mano porque parecen tienen puesta toda su felicidad en esto”¹³⁷⁰. Según Alvar Núñez, las mujeres ancianas gozaban de un particular respeto. Cuenta que en sus bailes y regocijos “lo que más acrescencia su placer y de que mayor contento resciben, es cuando las viejas se alegran, porque se gobiernan con lo que éstas les dicen y sonles muy obedientes, y no lo son tanto a los viejos...”¹³⁷¹.

Es curioso observar que fueron las mujeres, y en concreto las ancianas como guardianas de la palabra y de las tradiciones, quienes más se opusieron a la evangelización y, por tanto, no fueron bien vistas por los jesuitas. Las ancianas guaraníes, por sí mismas, representaban el orden antiguo. Su cultura habitual era un modo de actuación mixto (oral y

¹³⁶⁸ Cartas Anuas...1615-1637, p. 84.

¹³⁶⁹ *Primera instrucción del P. Torres para el Guayrá*, 1609, en HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 587.

¹³⁷⁰ *Ibidem*, p. 86.

¹³⁷¹ CABEZA DE VACA, Alvar Núñez, *Naufragios...*, cap. XII, p. 181.

comunitario), que conocía y utilizaba los ritmos de la naturaleza, así como los saberes empíricos transmitidos de generación en generación que tenía como uno de sus pilares fundamentales la utilización de plantas medicinales.

Esta idea de condenar a las ancianas también se vincula con la imagen que en la Europa del Barroco se tenía acerca de la ancianidad femenina. La imagen peyorativa de la vejez se encontraba vinculada a la idea clásica de la identidad de la mujer, fundamentada en la belleza y su adscripción a un tronco familiar. No ser objeto de seducción, ni tampoco poseer el don de la fertilidad, hacía que estas mujeres fueran inservibles para el orden patriarcal. Al mismo tiempo, se trató de reforzar todo lo posible el control sobre las ancianas que además, si se encontraban próximas a la naturaleza, llegaban a ser muy vulnerables ante el poder de Satán, como en el caso de las guaraníes:

Por estos motivos, las mujeres más mayores eran elementos sospechosos para poder llevar a cabo algún acto diabólico y como tal, se mostraban siempre peligrosas ante la sociedad debiendo ser adecuadamente vigiladas¹³⁷².

Hay que tener en cuenta que, especialmente en la monarquía hispánica (durante estos siglos), la imagen peyorativa de la vejez femenina se encontraba vinculada a la idea clásica de la identidad de la mujer, fundamentada en la belleza y su adscripción a un tronco familiar. No ser objeto de seducción, ni tampoco poseer el don de la fertilidad, hacía que estas mujeres fueran inservibles para el orden patriarcal. Al mismo tiempo, se trató de reforzar todo lo posible el control sobre las ancianas que además, si se encontraban próximas a la naturaleza, llegaban a ser muy vulnerables ante el poder de Satán, como se observa en el siguiente caso donde una anciana, según los misioneros, estaba manipulada por el demonio por ser una hechicera:

“Supieron los muchachos [un día que había] una [vieja hecho cierta amenaza a un alcalde del pueblo, porque era] hechicera, [y que el Padre sabiéndolo, había quedado con deseo de castigarla]: juntanse pues todos iban con grande algazara a buscarla a su casa cargados de sogas para llevársela atada a los Padres sintió la vieja el ruido y, imaginando la que podía ser se fue huyendo al monte [donde se escapó por entonces destos alguaciles importunos. Mas tuvo tal miedo dellos que] al amanecer fue en busca del Padre desfigurada, y más muerta que viva, acompañada de otras indias a pedirle perdón, diciendo a grandes voces Padre yo soy aquella desventurada a quien habia engañada el demonio. Perdóname Padre

¹³⁷² ORTEGA LÓPEZ, Margarita, “Sospechosas, feas o brujas...”, pp. 392-393.

que ya quiero ser buena, y servir a Dios haciéndome cristiana admitiela el Padre y de allí adelante perseveró en buena vida”¹³⁷³.

Por estos motivos, las mujeres más mayores eran elementos sospechosos para poder llevar a cabo algún acto diabólico y como tal, se mostraban siempre peligrosas ante la sociedad debiendo ser adecuadamente vigiladas¹³⁷⁴.

En la intención de querer mantener a todas las mujeres en un estado de subordinación y dependencia, estaban de acuerdo los poderes corporativos que formaban la monarquía hispánica, por lo que tanto la justicia civil como la religiosa se dirigieron a ponerla en práctica. Estos pensamientos y actitudes fueron igualmente llevados a América, en especial, por la Compañía de Jesús. Los misioneros, una vez llegaron a tierras guaraníes, criticaron, juzgaron y condenaron la resistencia femenina a las imposiciones de los padres. Estas mujeres no eran un impedimento exclusivamente para la consecución del ideal misionero, sino que por su propia naturaleza, gran parte de las civilizaciones consideraban a las mujeres como seres impuros y, especialmente, fue así creído y explicado por la Compañía de Jesús y el cristianismo imperante. Por este motivo, se les había impedido portar armas, llevar la dirección en ritos sacerdotales y participar en asambleas políticas.

La exclusión que el régimen patriarcal determinó en ellas se agudizaba sobre todo en el momento de la ancianidad, añadiendo además que este colectivo, para la cultura guaraní, simbolizaba las tradiciones de sus ancestros y el sistema indígena. Como ya hemos comentado, su identificación con la naturaleza las aproximaba a la decrepitud orgánica y moral del ser humano y, por tanto, podían ser consideradas elementos nocivos para la organización social¹³⁷⁵.

Respecto a las prácticas femeninas, debemos decir que se conservaron prácticamente durante todo el periodo misional, como podemos ver en las palabras del P. Domingo Muriel, ya en el siglo XVIII, que sugerían ante dichos rituales en concreto una mayor permisividad para convencerlas y redirigir así los “aullidos” hacia el objetivo evangelizador que se quería alcanzar: “(...) menor fuera la turbación y mayor el fruto, si perdonando la costumbre las exhortáramos a dar mayores aullidos por los que muriendo

¹³⁷³ Cartas Anuas...1615-1637, p. 297.

¹³⁷⁴ ORTEGA LÓPEZ, Margarita, “Sospechosas, feas o brujas...”, pp. 392-393.

¹³⁷⁵ *Ibidem*, p. 394.

han caído en los infiernos”¹³⁷⁶. Más que el acto pagano que se describe, la crítica es a los lloros y lamentos realizados por las mujeres que no pudieron ser abolidos y siguieron estando presentes en los rituales cristianos: “procuraron evitar los padres estas deshonestas acciones, y no era posible”¹³⁷⁷.

La llegada del catolicismo supuso la ruptura de costumbres y ritos indígenas vinculados con la muerte y, al mismo tiempo, una resignificación de algunas de sus antiguas prácticas como acabamos de ver. La cultura guaraní, creía en la inmortalidad del espíritu y en el hecho de que la muerte consistía en el acto por el cual el alma (*anguera*) abandonaba el cuerpo físico ya sin vida (*te'ongue*).

Cuando moría la persona, sus familiares se deshacían de todas sus pertenencias, especialmente aquellas que pudieran retenerlo indebidamente en el mundo de los vivos. Si el alma se quedaba, por simpatía hacia algún objeto, en el mundo terrenal, se transformaba en un *angueru* o alma en pena (*angueru*). El *angueru* o *anguera*, incluso, podía manifestarse a los vivos bajo el aspecto de un fantasma (*póra*).

Por este motivo, el miembro del grupo que fallecía era enterrado en un *japepo*, una vasija de cerámica de dimensiones considerables. El *japepo* no tenía una utilización específicamente fúnebre, sino que cumplía múltiples funciones. Elaborado por las manos alfareras de la mujer guaraní, servía para la cocción de los alimentos, para la fermentación de las bebidas alcohólicas y servir las en los agasajos, para finalmente acabar siendo convertido en urna funeraria.



Urna funeraria o *japepo*. Imagen propia tomada en el Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, Asunción (julio 2014).

¹³⁷⁶ FURLONG, Guillermo, *Domingo Muriel SJ y su Relación de las Misiones (1766)*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1955, pp. 153-154.

¹³⁷⁷ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. LXVII “Reducción de la Natividad de nuestra Señora”, p. 83v.

Existían dos formas de tratar al cadáver: una consistía en dejar abandonado el cuerpo del difunto durante algún tiempo en el monte para que sufriera el proceso de descomposición. Posteriormente, se recogían los huesos y se depositaban en el interior del *japepo*; el segundo tipo de enterramiento era introducir el cadáver completo en el interior de la urna, acomodándolo en una posición fetal.

Por último, la urna se enterraba en el mismo lugar que ocupaban las viviendas. Junto al *japepo* se depositaban también otras vasijas cerámicas, más pequeñas, que contenían alimentos y bebidas, ya que se consideraba que en sus primeros estadios de desprendimiento del mundo terrenal, el alma aún conservaba ciertas apetencias humanas¹³⁷⁸. Recordemos que las prácticas rituales eran desarrolladas por las mujeres porque eran las únicas que podían asegurar y mantener la separación entre el alma y el cuerpo de la persona fallecida, para que la primera fuera libre y pudiera “trasladarse” al lugar post-mortem sin hacer daño a los vivos.

Al igual que en otros ámbitos de la cultura guaraní, eran las mujeres de la comunidad las encargadas de realizar los entierros, por lo que no debería extrañar que, una vez comenzaron a ser los misioneros quienes oficiaban los responsos y desarrollaban todo lo relativo a las ceremonias fúnebres, las guaraníes se opusieron a estos cambios ante una pérdida de poder evidente y no quisieran enterrar de forma cristiana a sus muertos.

Durante el periodo misional, se observa que las mujeres fueron obligadas a dejar de lado estas prácticas al desaparecer, a través de la doctrina y la evangelización misionera, la estrecha relación que les vinculaba con lo sagrado, sin que nunca más volvieran a llevar a cabo los rituales de purificación que hasta ese momento hacían como representantes del ancestral ideal comunitario que el grupo depositaba en ellas. Su poder radicaba en la capacidad de tener un buen contacto con las almas del más allá y, de esta manera, garantizar que los vivos tuvieran una muerte sin ningún perjuicio.

Se entiende así la resistencia al enterramiento cristiano, sobre todo en los primeros tiempos, una vez que percibieron la forma de enterrar al difunto como un aprisionamiento del alma. Esta idea aparece de forma muy clara en varios relatos y donde se ve cómo las ancianas, tras el enterramiento de alguna persona en la misión, acudían a “modificar”, dentro de lo posible, dicho ritual y, en el segundo ejemplo que se resalta, cómo precisamente era la población más anciana la opositora a estas nuevas prácticas:

¹³⁷⁸ VARELA, Raúl, *Pueblos originarios de América* [en línea], [consulta: 10 de agosto de 2015]. Disponible en: http://pueblosoriginarios.com/sur/bosque_atlantico/guarani/religion.html

“[...] cuando a los cristianos enterrábamos en la tierra, acudía al disimulo una vieja con un cedazo muy curioso, y pequeño, y muy al disimulo traía el cedazo por la sepultura, como que sacaba algo, con que decían, que en él sacaban el alma del difunto, para que no pareciese enterrada con su cuerpo”¹³⁷⁹.

“En cierta choza pajiza estaba tendido un indio muy anciano, cristiano desde la llegada de los españoles; pero, viviendo en su juventud entre los infieles, había vuelto a las costumbres gentiles. Mucho se ocuparon con él nuestros Padres, para quitarle sus supersticiones e infiltrarle la doctrina cristiana. Cuando pensaban que estaba bastante instruido, le oyeron su confesión. En este acto notó el confesor al lado de la cama del enfermo una especie de ataúd cubierto con un paño negro, y preguntó al anciano, qué significaba esto. Contestó: Los restos de mis antepasados se guardan allí en señal de amor y reverencia. Este, pues, era el resultado de tanto trabajo para quitarle sus supersticiones. Le dice severamente el Padre, que no le era lícito guardar supersticiosamente los restos de aquellos los cuales (por su infidelidad) no se habían salvado. Así trató de convencer al anciano buena-mente de su error, y sacó entonces el ataúd de la choza, como para enterrarlo. Muera lo destapó. Exteriormente estaba pintado, y contenía adentro siete cráneos adornados con plumas en forma de corona y una sarta de chaquiras como collar. No quiso que estos restos tuviesen mayor distinción que las almas de estos difuntos, y así los entregó al fuego. Al saber esto el viejo y una vieja que le acompañó, comenzaron a dar señales de luto a su usanza, y por varios días seguidos no encendieron el fuego. Tan empedernida es esa gente ruda en sus malas costumbres”¹³⁸⁰.

Una vez los misioneros establecieron el ritual fúnebre cristiano, vemos cómo, a lo largo de las Cartas Anuas, las mujeres en concreto fueron capaces de introducir costumbres antiguas y que los jesuitas no consiguieron eliminar, como es el caso de los lamentos y gemidos con ocasión de los fallecimientos. Al igual que con las muestras de arrepentimiento y los llantos de las mujeres, en numerosas ocasiones estas prácticas femeninas en relación a los lamentos fúnebres fueron motivo de alegría para los padres, quienes creían ver actitudes de contrición y verdadera conversión al identificar las lágrimas con un sentimiento de culpabilidad y penitencia. Sin embargo, hubo algún misionero que

¹³⁷⁹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. X “Ritos de los Indios Guaranís”, p. 14.

¹³⁸⁰ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 26v-27.

las veía como reminiscencias de sus antiguas manifestaciones y, por tanto, debían ser eliminadas¹³⁸¹.

Como se ha visto en el primer capítulo de la investigación, cuando un guaraní moría, su viuda se lanzaba desde un lugar elevado para manifestar su dolor; en otras ocasiones, salían desnudas y recorrían las calles lanzando flechas al sol¹³⁸². Aunque el cambio de actitud fue patente entre las mujeres, podemos afirmar que se mantuvieron ciertas señas de las antiguas costumbres. Por ejemplo, en el cementerio, cuando se echaba la tierra sobre el cadáver, las mujeres, hasta ese momento en silencio, rompían a sollozar y llorar, estallando las lamentaciones como en su ancestral práctica. Elogiaban al difunto, recordaban lo que había hecho en la reducción y detallaban toda su vida.

Según el P. Peramás, en el caso de morir repentinamente un joven inteligente, las plañideras decían entre sollozos: “„Ah, habría sido maestro, ecónomo, director de música, cabildante, cónsul, alférez real, corregidor“ [...]. Esas lamentaciones venían dichas con tales exclamaciones, tantas expresiones y formas rebuscadas de decir, que no había en la lengua de los Guaraníes cosa más difícil de aprender”¹³⁸³. Nos preguntamos qué se decía cuando moría una mujer, por desgracia los misioneros no nos han ofrecido ningún relato.

Cuando alguien fallecía se avisaba con el doblar de las campanas a todo el pueblo para que le encomendasen a Dios en sus oraciones. Alrededor del féretro, cubierto con un paño negro, se encendían blandones. El doctrinero aparecía en estos momentos acompañado de cinco acólitos con sotana negra y sobrepelliz, uno que llevaba la cruz parroquial, y dos con agua bendita e incienso. Se celebraba una misa por el difunto y se procedía al entierro conforme al ritual católico.

A pesar de lo dicho anteriormente, los misioneros de la Compañía de Jesús no quisieron desaprovechar las diferentes oportunidades que la evangelización y la interpretación de la doctrina, por parte de la comunidad indígena, podían llegar a ofrecerles para su propio beneficio. De esta manera, son muy llamativos los casos de personas que, tras morir, resucitan durante un periodo determinado de tiempo. Los relatos de resurrecciones impresionaban no solo por su frecuencia, sino también por el discurso que,

¹³⁸¹ Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1632-1634, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1990, p. 37.

¹³⁸² HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 308.

¹³⁸³ PERAMÁS, Josep M., *Platón...*, p. 197.

pasando por representaciones del cielo o del infierno, se desplegaba con referencias a prácticas de devoción y respeto a los enseñamientos cristianos.

No sería curioso si entre estos ejemplos hubieran tanto hombres como mujeres, lo más interesante, precisamente, es que la mayoría de las narraciones jesuitas de este tipo tienen como protagonistas a las mujeres guaraníes.

Fue el caso de una chica, de unos veinte años de edad, que había quedado viuda recientemente y estaba contagiada de peste. Al punto de morir, le dijo al misionero: “Moriré con el mayor gusto. No me aflige nada. Suplico que se diga una misa en mi intención y que me sepulten en la iglesia. Delante de Dios me acordaré de mis bienhechores”. Lo llamativo es que, durante su velatorio, resucitó “si es que realmente estaba ya muerta”¹³⁸⁴. Cuando el misionero la visitó para ver qué había sucedido, la muchacha le narró el sueño que había tenido:

“Sabed, Padre, que había muerto esta noche de veras. Apenas salida mi alma del cuerpo, vi una multitud de feos demonios, los cuales querían llevarme con ganchos de fierro. Pero a mi lado estaba un hermoso ángel, el cual ahuyentó a los monstruos, levantando su espada de fuego. Entonces pude contemplar los tormentos de los condenados y oír sus lamentos desesperados. Se revolcaban de dolor entre horribles torbellinos de fuego, vejados más todavía por los demonios. He visto ancianos de ambos sexos entre las llamas los cuales habían sido cristianos sólo de nombre. Pero no he visto a ningún congregante condenado. Después me llevó mi ángel al lugar de los bienaventurados. Me faltan palabras, para describir su gloria. Todo lo que se ve en este mundo creado, es muy poca cosa, en comparación de lo que hay por allá. En medio de los bienaventurados está sentado Cristo, nuestro Señor, en un elevado trono, rodeado de los más grandes santos del cielo, resplandecientes más que el sol; pero su resplandor era apacible y no hería los ojos. A los pies de Cristo estaba sentada en su trono su Madre María más gloriosa que todos los demás. ¿Qué más? La alegría de todos era tan grande, que es imposible, expresarla de palabra”¹³⁸⁵.

Como puede verse en el relato de la indígena, la descripción que hace del infierno es horrible, destacando además que en él se encontraba la población más anciana del pueblo, es decir, aquellas personas que más se oponían al sistema reduccional y que,

¹³⁸⁴ Cartas Anuas...1615-1637, pp. 746-747.

¹³⁸⁵ *Ibidem*, pp. 747-748.

seguramente, aunque habían sido bautizados no se habían convertido realmente. Esta idea fue beneficiosa para los misioneros porque todos los familiares que estaban presentes durante el relato se convencían de lo bueno que era estar bien bautizado y confesado, si no querían sufrir los tormentos por los que estaban pasando sus antepasados infieles.

En la mayoría de estos casos, la resucitada tiene palabras de aliento para todos. A los congregantes presentes en el velatorio se les remarcaba que nadie perteneciente a la congregación mariana estaba en el infierno, sino que por el contrario disfrutaban de las maravillas celestiales. Por eso, sobre todo se dirigía a ellos para darles consejos y animarlos a ser “verdaderos hijos de María”.

También tenían palabras de consuelo para los padres, para que no desfallecieran en su trabajo apostólico: “¡No te canses nunca del trabajo! Que prediques la palabra de Dios, que instes a tiempo y fuera de tiempo, aprende, ruega, amonesta! ¡Oh, si todos se salvaran! ¡Oh, si todos se dejaran de pecar! ¡Oh, si supieran amar a Dios sobre todas las cosas!”¹³⁸⁶.

Y finalmente, solían hacer alguna amonestación o advertencia a sus familiares. En este caso concreto, se dirige a su hermana, aconsejándole que hiciera lo posible por enseñar la doctrina a su madre y que así, cuando falleciera, no quedase presa en el fuego del infierno junto al resto de ancianas “negligentes”:

“Encomendó después su madre a su hermana menor, insistiendo con lágrimas, que le enseñase bien la doctrina. ¡Ay de mí! Exclamó, qué lástima tengo con aquellas viejas, a las cuales vi revolcarse en el fuego [por su negligencia en no aprender a rezar]. ¡Mira hermana mía! ¡cuidado que no por la dejadez vayas a parar en el mismo lugar, tú, juntamente con nuestra madre, [por no haberte apurado]”¹³⁸⁷.

Según el misionero que narra este caso, la muchacha pasó diez horas predicando, “viviendo y hablando”, hasta que murió. Como en otras ocasiones, se ratifica lo positivo de este ejemplo y el bien que hizo al resto de la misión: “Su cuerpo quedó como espiritualizado y como reflejando la hermosura de su alma, aumentándose cada vez más su belleza, la cual inflamó a los espectadores al amor a la virtud. Esta clase de prodigios aumentaron no poco la devoción a la Virgen Santísima”¹³⁸⁸.

¹³⁸⁶ *Ibidem*, p. 748.

¹³⁸⁷ *Ibidem*, p. 749.

¹³⁸⁸ *Ídem*.

El siguiente caso trata de una guaraní llamada Isabel, muy conocida en la reducción de Loreto porque había escapado de las manos de los *bandeirantes* y, aunque no sabía nada de la doctrina, mostraba ser una buena cristiana:

“[...] diose muy de veras a la devoción de la Virgen, oía cada día misa, pidió luego la comunión, dirigiósele hasta que estuviese bien instruida en las cosas de la fe, que nunca había oído (que a este modo bautizan los más cabales curas) vivió en esta reducción algunos años, confesando a menudo, y comulgando cuatro veces al año. Murió su marido, instó a los padres que casasen su hija, con deseo de que perseverasen en limpieza con su marido; crio a otro hijo varón con todo cuidado, enseñándole el temor de Dios”¹³⁸⁹.

Siendo congregante de María enfermó y llamó al P. Ruiz de Montoya, misionero del pueblo, para recibir la muerte cristianamente: “visitela, confesela, y no hallé cosa de que formar absolución [...]. Comulgó, y volviendo a su cama en breves días, recibidos todos los Sacramentos, y con fervorosos actos acabó la vida”¹³⁹⁰.

Una vez amortajada por las mujeres, se dio paso al velatorio de la difunta, que como se ha dicho anteriormente, era realizado por los congregantes. A media noche, vieron que Isabel daba muestras de vida intentando salir de la mortaja. Al no estar en esos momentos el P. Montoya, acudió a verla el P. Juan Agustín, también doctrinero de la misión de Loreto. Como en vida había sido tan conocida acudió mucha gente a verla.

Igual que en el caso anterior, comenzó hablándole a los miembros de la congregación mariana diciéndoles:

“ [...] por vuestra causa vengo otra vez a mi cuerpo, yo morí verdaderamente, y tengo de vivir ahora cinco días solos: porque solamente vengo a traeros unas buenas nuevas de parte de Nuestra Madre y Señora la Virgen santísima, de que está muy contenta con esta Congregación, y la agradan mucho los que viven en ella, y os dice la llevéis adelante, y yo de mi parte os lo ruego, y que miréis bien la obligación que teneis de seguir la virtud, y dar buen ejemplo, y de amaros unos a otros, y de cumplir los consejos os dan los padres”¹³⁹¹.

Seguidamente narra lo que ha visto durante su letargo, en este caso, una descripción espantosa del infierno con todas las características propias del mismo y que los misioneros

¹³⁸⁹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXXX “De algunas cosas que sucedieron de edificación”, p. 55v.

¹³⁹⁰ *Ibidem*, p. 56.

¹³⁹¹ *Ibidem*, p. 56v.

se habían encargado de enseñar en sus sermones y doctrinas para causar horror al pueblo. Si a las pláticas de los jesuitas le sumamos las narraciones tan detalladas de estas mujeres que “habían estado” en el infierno y la importancia de la palabra femenina en la cultura guaraní, no es de extrañar que tuviera repercusión entre el resto de la comunidad y muchos de ellos se convirtieran al cristianismo: “Luego que pase desta vida fui llevada al infierno, donde vi un fuego horrendo, que arde, y no da luz, y causa grande temor, en él vi algunos que han muerto, y vivieron en nuestra compañía, y los conocimos todos, los cuales padecían muchos tormentos”.

Tras la descripción del infierno y en contraposición, narra su experiencia en el cielo:

“[...] donde vi a nuestra Madre, tan hermosa, tan resplandeciente, y linda, tan adorada, y servida de todos los bienaventurados y en la compañía innumerables santos hermosísimos y resplandecientes, que todo lo de por acá es basura, estiércol, y fealdad, allá es todo tan hermoso allá todo es hermosura, todo belleza y riqueza. Allí vi los que han muerto de nuestra Congregación muy resplandecientes vestidos de gloria, luego que me vieron me dieron mil parabienes, y principalmente por ser yo de la Congregación y os envían grandes recados y principalmente que llevéis adelante esta Congregación y seais verdaderos cristianos”.

Seguidamente la mujer fue llamando a todos los del pueblo, hombres y mujeres, exhortándolos “al amor y caridad, que oyesen misa siempre, que hiciesen buenas obras, que diesen la limosna que pudiesen a los pobres, que cumpliesen los preceptos divinos, tratables maravillosamente de la fealdad del pecado, de la hermosura de la virtud, del horror del infierno, del temor del juicio, y cuenta que Dios pide de la hermosura de la gloria”.

Como hecho a destacar, el P. Montoya resalta que entre las mujeres que fueron a verla, Isabel echó de la vivienda a una de ellas “[...] y aunque entonces no se supo la causa (porque parecía vivir bien) se descubrió que vivía mal, la cual reconocida por aquel desdén, hizo una buena confesión, y mudó de vida, y es hoy de raro ejemplo”. Como vemos, estos casos de mujeres resucitadas sirvieron para que otras muchas se arrepintieran de sus pecados y siguieran su vida ejemplar: “Los efectos que dejó fueron maravillosos: porque no quedó persona en el pueblo que no se confesase, con muy buenos deseos de imitarla, cuya memoria vive hoy muy fresca”.

El caso narrado de la indígena Isabel, además, llama la atención porque pasado el tiempo, fueron a enterrar a otra persona en el mismo sitio donde estaba ella y, cuando sacaron su cuerpo vieron “las carnes enteras, flexibles y sin ningún mal olor”. Por este motivo, se decidió ponerla en otro lugar “más decente”. Hemos de decir que Isabel fue enterrada con un rosario que, al final, se convirtió en reliquia sanadora:

“Tuvo noticia un religioso deste caso, y con religioso afecto me pidió le enviase el rosario, recibíelo el padre con estima y aprecio. Moríanse en su reducción mucho niños de peste, sin que ninguno escapase, con mucho sentimiento dijo un indio, que un hijo único que tenía se le estaba muriendo, condolido el padre, y no hallando otro remedio, le dio el rosario, sin decirle cuyo era, para que lo pusiese al niño: volvió el padre dentro de poco tiempo, diciendo, que su hijo estaba ya bueno y sano”¹³⁹².

Todos estos casos de proximidad a la muerte, de visiones, sueños, apariciones¹³⁹³, en relación a “muertes soñadas” y “resurrecciones aparentes”¹³⁹⁴, resultaban una alteración de las conductas no sólo de las mujeres que vivían estas experiencias, sino también del resto del pueblo. Recordemos que, sobre todo en los primeros años, la población guaraní no quería recibir el sacramento de la extremaunción porque creían que con su administración llegaba la muerte. Al narrar estos casos y verlos directamente todo el pueblo, se conseguía que dejaran atrás sus temores sobre la muerte al describir la belleza y las bondades del cielo a través de estos “sucesos” o “cosas de edificación”, descritos por el P. Montoya como “espectáculos de suma devoción” donde, generalmente la mujer, se convertía en “predicadora y apóstol de su gente”¹³⁹⁵.

Además, debemos tener en cuenta que la cultura guaraní mostraba un gran apego a las visiones, al poseer su elemento central en la palabra que consolidaba una autoridad y el prestigio de quien la detentaba. El contar los sueños entre la comunidad o la familia era

¹³⁹² RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XXXX “De algunas cosas que sucedieron de edificación”, pp. 55v-57.

¹³⁹³ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 65.

¹³⁹⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, caps. XXXX “De algunas cosas que sucedieron de edificación”, XLI “Prosigue otro suceso semejante” y XLVII “Reducción de San Ignacio del Paraná”, pp. 57v-59 y 67v; ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 65; *Cartas Anuas...1641 a 1643*, pp. 86-87, 121 y 122; *Cartas Anuas...1644*, p. 101; *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, p. 136.

¹³⁹⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XLI “Prosigue otro suceso semejante”, p. 58v.

una actividad común, siendo dichas narraciones elaboradas a partir de un cuerpo simbólico de determinados acontecimientos y que era reconocido por todo el grupo.

El hecho de que las mujeres narraran sus visiones y sueños al resto del pueblo, hacía que despertara en los misioneros su formación teológica y contribuyera a su vez a una aproximación entre lenguajes e interpretaciones de esas experiencias. Que la cultura guaraní le atribuyera a los sueños tanta importancia, hizo que se crearan situaciones sociales para narrarlos, así como determinadas funciones para aquellas personas que los contaban e interpretaban. Como se ha podido observar, en las misiones tanto la música, las danzas religiosas y simbólicas, así como las oraciones cantadas, fueron ocasiones propicias para el desahogo psico-emocional tanto individual como colectivo. Al basarse el nuevo patrón emocional en factores puramente audiovisuales y capaces de impresionar a la población indígena, las mujeres asumieron el papel de desarrollar estas expresiones y manifestaciones con agrado¹³⁹⁶.

Durante el periodo misionero, el registro de los sueños fue marcado por una nueva lengua y simbología, en la medida en que algunos fueron seleccionados y revestidos de un significado para el proyecto de conversión al cristianismo. De esta manera, el valor que los doctrineros le dieron a la capacidad de soñar y narrar la visión tenida fue resignificado por los propios jesuitas, ya que a partir de entonces las predicaciones de las mujeres fueron enfocadas desde un punto de vista cristiano. A estos casos, habría que añadirles los sermones diarios que duraban horas y donde se abusaba de imágenes y retórica apasionada con el objetivo de impresionar a los oyentes.

También es interesante el aspecto recurrente en los registros sobre esas “resurrecciones” y la solemnidad que revestía el momento de verbalización y divulgación de lo que fue soñado:

“Entre los muchos que murieron en esta reducción a manos desta pestilencial dolencia fue una india [...] se sintió herida con la flecha de la enfermedad, que la apretó de suerte que la dejó por muerta casi ocho horas; pasadas estas volvió en sí [...] Acudieron los congregantes y los que no lo eran a oír lo que les decía la nueva predicadora, lo cual hizo en sus oyentes tal efecto, y tal moción en todo el pueblo que se llenaba la iglesia todos los

¹³⁹⁶ SUSNIK, Branislava, “La cultura indígena y su organización social...”, p. 16.

días como si fueran de fiesta y las confesiones tan numerosas como en tiempo de Jubileo [...]”¹³⁹⁷.

La publicidad que se le dio a los sueños y las visiones, atribuidas a los recién curados o resucitados, y la atmósfera mística que envolvía los relatos hechos durante las misas, fueron recursos largamente empleados por los misioneros para la obtención de la mantención de la modelación espiritual y comportamiento del pueblo guaraní. Los relatos acentúan la tensión emocional, la atmósfera trágica y el ardor carismático que envolvía esas situaciones. A pesar de todo, en el discurso jesuítico las demostraciones de devoción son presentadas como indicios de adhesión a los valores cristianos y como expresión pública de la interiorización y asimilación de “civilización de los afectos y de conducta” pretendida por los misioneros¹³⁹⁸.

En el caso de la extremaunción observamos que, al igual que con el bautismo en los primeros años, se mantuvo la idea de que morían tras ser administrada. Esta concepción, se daba entre la población indígena al ver que el viático se daba generalmente a las personas enfermas de gravedad y que después fallecían, por lo que hubo familias que escondían a sus dolientes de la vista de los misioneros.

Al mismo tiempo, este sacramento fue el que más triunfos otorgó a la Compañía al ocurrir, en muchas ocasiones, toda una serie de milagros cada vez que se llevaba a cabo su administración: curaciones milagrosas¹³⁹⁹, recuperaciones¹⁴⁰⁰, o mujeres que morían y a los dos días volvían a la vida, siendo estos casos usados por los misioneros para aleccionar y concienciar al resto de neófitos. Existen varios de estos momentos narrados en las Anuas misioneras:

“También es digno de ser registrado en estas cartas la gran confianza de cierta india cristiana en la extremaunción. Había ella enfermado siete veces gravemente y otras tantas veces había recibido este sacramento y había sanado y ahora precisamente sucedió esto ya la octava vez”¹⁴⁰¹.

¹³⁹⁷ *Cartas Anuas...1641 a 1643*, pp. 86-87.

¹³⁹⁸ DECKMANN FLECK, E. Cristina, “De mancebas...”, p. 629.

¹³⁹⁹ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 24v; “Cartas Anuas de la Provincia...1659-1662”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, pp. 101-102.

¹⁴⁰⁰ *Ídem*.

¹⁴⁰¹ “Cartas Anuas de la Provincia...1658-1660”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, p. 51.

“Se pudo sacar la cuenta, que por todo fueron sepultados unas ochocientas cincuenta y dos personas, entre ellas trescientas cincuenta y dos criaturas recién bautizadas. Era una especie de milagro, que entre tantas defunciones de parientes y amigos, no se oyesen llantos y gemidos, cosa antiguamente muy ordinaria en la muerte de los suyos. Era esto un efecto de la advertencia del Padre de que semejantes quejas y lágrimas exageradas eran cosa supersticiosa, y completamente inútil a los difuntos. Ahora se preparaban bien para morir cristianamente, procurando con tiempo una buena confesión, en la cual se acusaban hasta de las faltas más insignificantes y esto con gran dolor y arrepentimiento. Sucedió que algunos sanaron repentinamente, después de haber recibido ellos la Extremaunción, o el Santo viático”¹⁴⁰².

“Sucedió en este pueblo [Reducción de los apóstoles San Pedro y San Pablo] una maravillosa curación de una anciana, al dársele el sacramento de la extremaunción. Tenía la garganta tan hinchada, que parecía efecto de la mordedura de una víbora y como todas las medicinas no la aliviaron, pareció oportuno a los padres aplicarle la medicina instituida por Cristo, sabiendo que la extremaunción no sólo aprovecha al alma, sino también muchas veces al cuerpo, uniendo al efecto del sacramento, la fe del paciente. En este caso era el único sacramento que se le podía administrar, porque la hinchazón de la garganta no permitía ni confesión ni comunión. Recibida la extremaunción comenzó a mejorar inmediatamente y pronto quedó restablecida”¹⁴⁰³.

Evidentemente, la misericordia divina no podía llegar a todo el mundo, por lo que aquí tampoco faltaron ejemplos en donde alguna mujer, al criticar a los padres, recibía una muerte horrible y su cuerpo quedaba irreconocible:

“Diferente era la suerte de su hermana la cual, postrada en cama por su enfermedad, estaba, sin embargo juntamente con su hermano, y había criticado mucho al padre. De repente se llenó su boca de úlceras, como si le hubiera entrado un fuego infernal, venganza de las injurias inferidas al padre, aumentándose a momentos los tormentos, hasta quitarle la vida. Su cadáver quedó tan desfigurado que causó espanto a los que lo vieron. Esta muerte atroz causó muy saludable impresión. Pues, en adelante se sujetó todo el mundo humildemente a las disposiciones de los padres”¹⁴⁰⁴.

¹⁴⁰² *Cartas Anuas...1615-1637*, pp. 682-683.

¹⁴⁰³ *Cartas Anuas...1644*, p. 94.

¹⁴⁰⁴ *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, pp. 82-83.

Los registros de los misioneros reflejan que las mujeres indígenas no ejercieron nunca más como narradoras de las vidas de los difuntos de la comunidad, ni tampoco formaron parte del ritual funerario, pasando todas estas manifestaciones y prácticas a ser realizadas por los misioneros jesuitas. Podríamos decir que llegaron a enmudecer a las guaraníes, pero no es del todo cierto. Como hemos tenido ocasión de ver anteriormente, a través de multitud de casos, los padres de la Compañía le otorgaron un espacio de poder a las mujeres en el rol de predicadoras.

Los misioneros, en este sentido, fueron capaces de comprender la fuerza y la importancia de estas mujeres y la influencia que a través de ella hacían en sus familias en particular, y en su comunidad en general, por lo que en numerosas ocasiones utilizaron su espiritualidad para convencer y adoctrinar al resto de neófitos, como se observa a través de los ejemplos de mujeres que resucitan y, durante un periodo breve de tiempo, predicán las bondades del cielo, el horror del infierno e instan a su gente a que obedezcan a los padres si no querían acabar con sus antepasados en las tinieblas.

Fundamentales para la construcción de la sensibilidad religiosa en las reducciones, los casos de las resucitadas y visionarias, no sólo estimularon prácticas, sino que también establecieron la participación entusiástica de la población en las fiestas religiosas, las misas y las procesiones. Los testimonios así dados por las indígenas presentaban un elemento fundamental para la garantía del éxito de los misioneros: las advertencias hechas al resto del pueblo que resistía al modo de vivir cristiano, determinando así este mecanismo comportamientos defendidos por los propios misioneros.

Al ser las mujeres aquellas personas del grupo que más fuertemente mantenían las tradiciones, los jesuitas aprovecharon sus momentos de éxtasis¹⁴⁰⁵ o “resurrección” para lograr convencer al grupo guaraní con más éxito sobre el beneficio que suponía vivir en la reducción y convertirse al catolicismo. Estas mujeres, a diferencia de otras que se opusieron al sistema misional, recibieron reconocimiento por parte de los jesuitas y siempre fueron vistas con buenos ojos porque les hacían un gran favor a través de sus voces.

Es imposible comprar si los casos sobre resurrecciones, casi exclusivamente femeninos, fueron reales o no, por lo que no vamos a entrar a valorar la veracidad de los hechos. Lo que sí es innegable es que estos momentos fueron aprovechados por los jesuitas

¹⁴⁰⁵ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 58.

en beneficio propio, dada la relevancia que las mujeres tenían en su comunidad a la hora de narrar sucesos y contar sus experiencias. Además, debe tenerse en cuenta la finalidad propia de las Cartas Anuas donde se describen estos hechos: la importancia de demostrar la profunda evangelización que se estaba desarrollando en estas tierras y los numerosos éxitos que se estaban logrando. Respecto a la creencia en estos sucesos, según la documentación, se observa que la comunidad indígena, como parte implicada y testigo de las resurrecciones, creyó firmemente en ellas. En el caso de los jesuitas no está tan claro.

Al realizar una relectura de las fuentes misioneras se observa la diversidad de situaciones que se ofrecieron en la vida diaria de los pueblos. Aunque por una parte, en la mayoría de las ocasiones, la documentación apunta hacia una valorización positiva de la castidad por parte de la población neófito (como se observa en los ejemplos de mujeres que defienden su virginidad ante las “deshonestidades” de los hombres), de la continencia sexual (apareciendo casos de guaraníes, generalmente mujeres, que van al confesionario antes que cometer un “pecado carnal”), y en definitiva la adhesión verdadera al nuevo estilo de vida impuesto por los misioneros de la Compañía de Jesús (como lo demuestran los modelos de conducta ejemplificados por los doctrineros a lo largo de toda la documentación donde se observa una verdadera conversión), por otra parte también se demuestra que la predicación y el elogio público de las actitudes positivas de mujeres y hombres guaraníes no fueron suficientes para evitar que hubiesen igualmente iniciativas que se negasen a acatar lo establecido, existiendo numerosos ejemplos de indígenas que fueron reticentes a la prédica misionera.

Aunque hubo mujeres que se mortificaban físicamente, no puede olvidarse que existieron otras que desobedecieron las normas de los doctrineros. A pesar de los castigos físicos y divinos, de los sermones aterradores y los ejemplos de mujeres castas y puras, la documentación misionera refleja que los comportamientos que iban en contra del sistema reduccional existieron durante toda la evangelización.

3. ESTRUCTURA SOCIAL MISIONERA: DE LA COMUNIDAD GUARANÍ A LA FAMILIA CATÓLICA

La renovación conceptual desarrollada en las últimas décadas por la historiografía en el ámbito de la familia ha transformado notablemente las cuestiones, modelos y aproximaciones que se han venido proyectando y realizando, en especial, desde la historia

social. A través de los últimos estudios sobre el tema¹⁴⁰⁶, puede observarse que el interés por las estructuras y las instituciones se ha ido desplazando hacia las interacciones e interrelaciones dentro de un contexto definido por los recorridos individuales y su integración en las diferentes esferas de la vida social, entre las que destaca la historia de las mujeres¹⁴⁰⁷.

El Concilio de Trento fijó un modelo matrimonial y familiar que organizó la sociedad del siglo XVI en las regiones católicas. El matrimonio quedaba como sacramento de la nueva alianza a través de su carácter unitario (que representaba la unión de Cristo y de la Iglesia) y poseía una promisión de gracia; la sacramentalidad era la razón última de su indisolubilidad¹⁴⁰⁸.

En el mundo colonial, a partir de la conquista, se instauraron un conjunto de nuevas formas de convivencia familiar basadas en las disposiciones emanadas de Trento, notablemente diferentes de las que predominaban en el mundo indígena. Quizá por ello, el resultado final de estos contactos fue el establecimiento de ambiguos criterios de moralidad, aplicados de distinto modo al sexo femenino y masculino¹⁴⁰⁹.

En este epígrafe, pretendemos analizar varias cuestiones acerca de la forma de unión y organización social introducida por los misioneros jesuitas en el grupo guaraní a través del sistema reduccional. Así, ahondaremos en la transición de unos valores ancestrales indígenas a otros occidentales vinculados a la familia en general, y a las mujeres en particular, y los nuevos roles y espacios establecidos para las guaraníes dentro de la importancia otorgada al papel de madre y esposa en el ámbito católico.

¹⁴⁰⁶ Destacamos especialmente las investigaciones que vienen desarrollándose desde la Universidad de Murcia a través del Seminario *Familia y élite de poder*, con numerosas publicaciones y congresos. Igualmente hacemos referencia a la obra de carácter general: BEL BRAVO, M^a Antonia: *La familia en la Historia*, Ediciones Encuentro S.A., Madrid, 2000.

¹⁴⁰⁷ DÁVILA MENDOZA, Dora (coord.), *Historia, género y familia en Iberoamérica (ss. XVI-XX)*, Fundación Konrad Adenauer, Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Caracas, 2004; GONZALBO AIZPURU, Pilar, *Género, familia y mentalidades en América Latina*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1997.

¹⁴⁰⁸ HUBERT, Jedin: *Historia del Concilio de Trento, IV-2: Tercer período de sesiones y conclusión. Superación de la crisis gracias a Morone. Conclusión y ratificación*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1981, pp. 152-153.

¹⁴⁰⁹ GONZALBO AIZPURU, P.: *Género, familia...*, p. 14.

3.1. Matrimonios guaraníes bajo el catolicismo

“No fue poco lo que costó a los misioneros el separar aquel pueblo carnal de la pluralidad de mujeres. [...], a los principios, se produjo algún grave trastorno en las reducciones que se formaban, estimulando el demonio la desenfrenada liviandad de algunos indios para arruinar toda la obra. La reducción de San Ignacio Guazú estuvo a punto de ser destruida por este motivo en el primer año de su fundación”¹⁴¹⁰.

Desde el momento de la conquista, en un espacio tan variado y complejo, se intentó aplicar el modelo de familia cristiana bajo las prescripciones de la Iglesia católica, tema de estudio que desde hace varias décadas constituye un desafío notable, especialmente cuando se reflexiona sobre el éxito o fracaso de dicha imposición¹⁴¹¹. El sistema de organización y reproducción social que regía en Occidente bajo la mirada católica, dentro del cual se encontraba tanto el modelo de matrimonio como el concepto de familia legítima, se trasladó a América. Estos modelos procedían de los postulados tridentinos, que rigieron en los territorios de Indias a partir de 1564, ratificando la doctrina clásica de la Iglesia en cuanto al matrimonio como institución religiosa, de carácter sacramental, monogámico e indisoluble¹⁴¹².

También el control de la vida sexual constituyó uno de los pilares fundamentales de la labor misionera y una de las facetas de la vida femenina directamente afectada por la evangelización, ya que antes de la llegada de los misioneros los conceptos “sexo” y “pecado” no iban unidos. Dentro del orden reduccional, el cambio de la tradicional relación entre hombres y mujeres comenzaba a operarse a través de una estricta separación entre ambos sexos, que regía incluso para el cumplimiento de los deberes religiosos, como la asistencia a la catequesis. La vida en las reducciones estaba organizada y controlada hasta el mínimo detalle por los padres jesuitas, por lo que hombres y mujeres tuvieron

¹⁴¹⁰ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 87.

¹⁴¹¹ RYPODAS ARDANAZ, Daisy, *El matrimonio en Indias...*; LAVRIN, Asunción (Coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1991.

¹⁴¹² El Sacramento del Matrimonio aparece en la sesión XXIV del Concilio de Trento, en tiempos del Sumo Pontífice Pío IV, celebrada el 11 de noviembre de 1563.

ámbitos de vida y de trabajo claramente separados y diferenciados. Fuera del estrecho núcleo familiar, apenas había posibilidades de relacionarse¹⁴¹³.

La intervención jesuita fue crucial, sobre todo, en cuanto a la persecución de ciertas prácticas contrarias a las normas de la fe católica y los sagrados principios de la procreación. La actuación misionera, en este aspecto, se centró en la erradicación del infanticidio, del aborto, de las uniones libres y de la poligamia, instituyendo en su lugar el modelo de familia cristiana y patriarcal¹⁴¹⁴.

Como el matrimonio fue una de las materias en las que más cuidado y cautela se tuvo desde los primeros años de la evangelización, lo primero que decidieron hacer los jesuitas fue analizar cómo habían sido los vínculos entre la población indígena para, a partir de entonces, establecer la costumbre. Aunque en la Carta Anua de 1632 se aseguraba, con tono triunfalista, que en la misión de Candelaria la población indígena “hicieron con grande resolución suelta de sus concubinas quedándose con la primera mujer que tomaron en su gentilismo”¹⁴¹⁵, sabemos que la situación fue mucho más compleja, apareciendo situaciones no deseadas por los jesuitas.

Desde los comienzos, existieron tres pareceres respecto a esta materia entre los misioneros de la Compañía: el primero tenía como legítimo el matrimonio que había contraído el hombre con la primera mujer; la segunda opinión, rechazaba las uniones tanto con la primera esposa como con las secundarias, según los misioneros “por la ligereza con que las tomaban y dejaban los hombres”, por lo que se establecía que aquellas uniones no eran estables ni ligadas a vínculo perpetuo; finalmente, el juicio de otros padres encontraba nulos los matrimonios de los jefes del grupo por la facilidad con que repudiaban a las mujeres que habían tomado. Sin embargo, sí que se juzgaban lícitos los de los súbditos, porque éstos mantenían con más constancia a sus mujeres¹⁴¹⁶.

Desde 1620 el Director del Colegio de Asunción, el P. Diego de Boroa, informó al General Vitelleschi sobre las dudas sobre la validez de los matrimonios¹⁴¹⁷. Éste le

¹⁴¹³ POTTHAST-JUTKEIT, Bárbara, “*Paraíso de Mahoma*” o “*País de las mujeres*”?, Instituto Cultural Paraguayo-Alemán, Asunción, 1996, p. 51.

¹⁴¹⁴ VITAR, Beatriz, “Jesuitas, mujeres y poder...”, p. 49.

¹⁴¹⁵ *Cartas Anuas... 1632 a 1634*, p. 155.

¹⁴¹⁶ PERAMÁS, Josep M., *Platón...*, pp. 69-70.

¹⁴¹⁷ Carta de Mucio Vitelleschi al P. Diego de Boroa, Roma, 20 de diciembre de 1629, en ARSI, *Paraq.* 2, v. 59.

respondió con la orden de no innovar la idea tradicional: los matrimonios de la población indígena (contraídos en su infidelidad) serían considerados válidos y los sacerdotes que lo desconocieran debían llamarse a silencio.

En 1634 la discusión, lejos de acallarse, había aumentado, de tal modo que se decidió consultar al papa Urbano VIII, quien sometió el caso a los teólogos de Roma. En 1639, el Prepósito General Vitelleschi modificó su postura inicial de considerar necesariamente válidos los matrimonios guaraníes contraídos durante la gentilidad e indicaba, en coincidencia con Roma, adoptar la doctrina de las opiniones probables¹⁴¹⁸.

Al continuar los cuestionamientos, se remitió una nueva consulta, ahora al cardenal Juan de Lugo, en Roma, quien escribió al Papa para saber qué debían hacer en un tema tan complejo. La carta no tiene desperdicio:

“Santísimo Padre: en el reino y provincia del Paraguay, de la India occidental, se tropieza con una gran dificultad en la conversión de los gentiles, y es que se niegan a vivir con la primera esposa que tuvieron, pues es de advertir que cambian de mujeres como nosotros de criadas, y esto por fútiles motivos, cuales son si no puede una guisar, coser los vestidos, tener cuidado de la casa o ha envejecido. Muchas veces se casan con una madre y su hija o varias hermanas. En ocasiones regalan una concubina a cualquier amigo; también a un criado; mas si éste se marcha, se la quitan. Hay quien al cambiar de residencia, abandona su esposa. Muchos creen que tales uniones son concubinato y no matrimonio, y así permiten a los indios, cuando se convierten, tomar una de sus mujeres, con tal que esté bautizada; otros exigenles que vivan con la primera que tuvieron; de la segunda opinión se originan varios inconvenientes, y son los siguientes: primero, que aborrecen los indios el cristianismo; segundo, que dicen no estar casados, y sacrílegamente se enlazan luego con otra mujer; tercero, que aparentan vivir con la más antigua, pero andan amancebados con otra; cuarto, que como tienen tantas concubinas, no recuerdan cuál fue la primera, y caso que lo sepan, hay que averiguar dónde para, y si ha vivido luego con otros hombres, antes o después que las que éstos tomaron. Añádase el que los guaraníes no tienen ceremonias que distinguan el concubinato por una semana o un mes, del matrimonio, y así es imposible en ocasiones saber si éste ha existido; de donde deducen muchos varones doctos que tal

¹⁴¹⁸ IMOLESÍ, M^a Elena, “Controlando lo incontrolable: los jesuitas y la aplicación del probabilismo en la resolución de casos matrimoniales en áreas misionales”, Primeras Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA, [en línea]. Salta, 12, 13 y 14 de octubre de 2006, p. 4, [consulta: 16 de marzo de 2016]. Disponible en: https://www.academia.edu/4242583/Controlando_lo_incontrolable_los_jesuitas_y_la_aplicaci%C3%B3n_d_el_probabilismo_en_la_resoluci%C3%B3n_de_casos_matrimoniales_en_%C3%A1reas_misionales

contrato no existe entre los mencionados gentiles. Por lo tanto, a fin de facilitar la propagación del cristianismo y quitar los escrúpulos de algunas almas, ruego a Vuestra Santidad, conforme la doctrina según la cual podéis romper el vínculo nupcial de los infieles en virtud de graves causas, expuesta en los Breves de 20 de Octubre de 1626 y 17 de Septiembre de 1627, que disolváis el matrimonio de los guaraníes. En el último se dice: «Considerando que semejantes uniones de los gentiles no son matrimonios que no se puedan anular en caso de necesidad, etc.» Y a la verdad, en el que exponemos, la conveniencia para la conversión de los gentiles es notoria. Dignaos, Santísimo Padre, conceder al Provincial de la Compañía en el Paraguay que él o los restantes misioneros puedan casar canónicamente a los indios bautizados, siempre que antes no mediase verdadero matrimonio, fuere muy dudoso o hubiera dificultad en buscar la primitiva mujer; será consecuencia de tal autorización la más pronta conversión de mucha gente y su constancia en la fe, y Vuestra Santidad abrirá las puertas de la Iglesia cuando las quiere cerrar el demonio”¹⁴¹⁹.

La decisión que finalmente Urbano VIII tomó fue la de no necesitar la dispensa apostólica para los matrimonios, siempre y cuando tal dictamen estuviera confirmado por personas doctas, dejándose plena libertad de opinión. Se confirmaba así la doctrina de los padres jesuitas americanos al sostener que eran nulos los enlaces guaraníes, obligándolos a tomar cualquier mujer por esposa, una vez bautizados, y siempre remarcándose la “indispensable cautela en tan delicado asunto”¹⁴²⁰.

La disposición última fue transmitida al Provincial de Paraguay, Francisco Lupercio Zurbano, que en 1645 informaba a sus subordinados “examinar a los indios para descubrir la intención que tuvieron de verdadero matrimonio y en caso de duda [...] se recurra al Pe. Superior para que consultando personas doctas y de experiencia se tome la resolución más conveniente”¹⁴²¹.

El problema de la intención aparece muy ligado al de la determinación de la validez de los matrimonios y del recurso al probabilismo en general. Esta cuestión ya se había suscitado en otras áreas misionales, como en el Japón, en donde la validez de los

¹⁴¹⁹ TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, tomo IV, cap. XV “Del matrimonio de los guaraníes”.

¹⁴²⁰ *Ibidem*.

¹⁴²¹ Parecer del Pe. Francisco Lupercio Zurbano de la Compañía de Jesús sobre los matrimonios de los indios guaraníes, debiendo de estar a lo dispuesto por el Pe. Juan de Lugo, Córdoba, 12 de octubre de 1645, AGN VII, Fondo Biblioteca Nacional, Legajo 287, Pieza 4307, f. 528 r y v.

matrimonios, considerados como contratos, se cuestionó en razón de su disolubilidad, de la costumbre del matrimonio a prueba y del repudio¹⁴²².

Debido a todos estos inconvenientes iniciales, el tránsito hacia la monogamia fue lento, añadiéndose, además, la necesidad de una transformación social y cultural del grupo guaraní, por lo que en los primeros años convivieron las uniones polígamas y monógamas, “[...] no pudiendo remediar el mal de repente, se veían forzados [los misioneros] a tolerarlo en el entretanto”¹⁴²³.

Según explicaba el P. Pablo Hernández, no se bautizaba a los adultos salvo en caso de muerte cuando entonces renegaban de la poligamia, o cuando “el vivo deseo de verse hechos hijos de Dios se apoderaba del corazón de alguno de los indios”. Generalmente, estos casos se daban entre los caciques del grupo, siendo aprovechado el momento por parte de los jesuitas porque el hecho de bautizar y casar cristianamente a un jefe “constituían un saludable ejemplo, y daban nuevo crédito a la divina enseñanza que les proponían los misioneros”¹⁴²⁴. Al mismo tiempo, no se toleraban en las reducciones ya establecidas los amancebamientos, sino que eran perseguidos y castigados, según lo prescribía la ley civil, que moralizaba al pueblo prohibiéndolos y penándolos¹⁴²⁵.

A diferencia de la cultura guaraní, en las misiones jesuitas se procuró siempre la separación de ambos sexos antes del matrimonio “para evitar con esta prudente vigilancia el riesgo de la corrupción, a que impele la viciada naturaleza humana, mucho más en climas cálidos [...]: y más todavía tratándose de tribus recién salidas de la barbarie y acostumbradas a toda lujuria en su gentilidad”¹⁴²⁶.

Con estas ideas se pretendía lograr una disgregación por sexos: la división de niños y niñas en el trabajo, las dos puertas de entrada a la iglesia y su ubicación dentro de la misma, dos lugares diferenciados para rezar muchachos y muchachas, la separación de hombres y mujeres en las fiestas y ceremonias, etc.

¹⁴²² IMOLESI, M^a Elena, “Controlando lo incontrolable...”, p. 5.

¹⁴²³ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 87.

¹⁴²⁴ *Ídem*.

¹⁴²⁵ *Ibidem*, p. 88.

¹⁴²⁶ *Ibidem*, p. 97.

De igual modo, la cuestión del momento más oportuno para llevar a cabo los matrimonios no dejó de ser objeto de atención y reflexión para quienes tenían la obligación de gestionar el buen funcionamiento del proyecto misional¹⁴²⁷.

Se consideró inconveniente retrasar mucho la edad del casamiento, por lo que a los padres y madres de los niños se les inculcaba que, llegados los hijos a los diecisiete años, les buscasen una esposa; igualmente, se procuró que las hijas con quince años también comenzaran a tener un esposo: “El desorden de casarse las muchachas cristianas antes de tener edad, que eran verdaderos amancebamientos tuvo más fácil remedio porque con algunos castigos que se hicieron, entiendo escarmentaron otras como el sexo y edad es tan tímido, y para que no hubiese peligro las sacamos de las casas de sus desposados”¹⁴²⁸.

Al mismo tiempo, es curioso ver que, según cuenta el P. Antonio Sepp, eran las mujeres quienes pedían el matrimonio al hombre, tal vez como una reminiscencia del poder elegir a la persona que quisiesen como hacían dentro de su propia cultura:

“Cuando los indios quieren contraer matrimonio, de ninguna manera el indio solicita a la india, sino al revés, la mujer debe solicitar al hombre para casarse. De modo que una india viene hacia mí y me dice: “Pay, quiero tomar a éste o aquél en matrimonio, si estás conforme”. Entonces hago venir al indio y le digo: “Fulana de tal te ha solicitado a ti, hijo mío, como marido, ¿estás de acuerdo? Si dice que sí (y casi siempre dicen que sí), no se necesita nada más, todo está arreglado, hecha la acción y la boda inminente”¹⁴²⁹.

Las edades establecidas se consideraron las mejores al creer que una espera más prolongada podría ser motivo de “lujuria” para los jóvenes, y al contrario, no esperar la madurez, traería la perturbación del orden doméstico y la honesta convivencia por la debilidad de la mente y la inestabilidad del ánimo de los jóvenes esposos. De esta manera, se evitaba que “dilatando más el matrimonio, se pusiesen los jóvenes en ocasión de entregarse a la lujuria; y acelerándolo más, naciera de la poca discreción e inconstante ánimo de los nuevos cónyuges, el trastorno de la paz doméstica y del casto matrimonio”¹⁴³⁰.

¹⁴²⁷ *Ibidem*, p. 242.

¹⁴²⁸ Cartas Anuas...1615-1637, p. 85.

¹⁴²⁹ SEPP, Antonio SJ: *Relación...*, pp. 200-201.

¹⁴³⁰ PERAMÁS, Josep M., *Platón...*, p. 68.

Una vez se resolvía el casamiento, los padres avisaban a los misioneros, que examinaban por separado al novio y a la novia, preguntándoles sobre la libertad de su consentimiento, explicándoles los impedimentos que existían para no contraer matrimonio, etc. En cuanto a la dote, la pareja recibía de la comunidad la vivienda, los instrumentos para arar, un hacha y un cuchillo. El sacerdote también le daba al hombre algunos adornos de bisutería para que se los pudiera regalar a la novia. Las mujeres aportaban una calabaza hueca, simbolizando que ella proporcionaría el agua a cambio de la leña traída por el hombre para hacer fuego y que la mujer pudiera cocinar¹⁴³¹.

Las bodas se celebraban generalmente los domingos, aunque existen narraciones que habla también de los lunes¹⁴³². Todos los futuros esposos se reunían en orden delante de la iglesia, donde el sacerdote decía un pequeño sermón acorde al momento, recordando, especialmente, que el fin del matrimonio era la procreación para alabar y servir a Dios, y educar a los hijos e hijas en la religión católica. Seguidamente se ponían las alianzas¹⁴³³.

Al sobrio convite asistían únicamente la familia de los novios y los parientes más cercanos, celebrando el banquete con una vaca proporcionada por la comunidad y otros alimentos¹⁴³⁴:

“[...] doy al joven matrimonio una de las casas [...], como palacio. Y asimismo les doy el traje de boda, a saber: cinco varas de tela de lana al hombre y otras tantas a la novia. Tampoco falta una cama, es decir, una piel de buey, tendida sobre la tierra desnuda. También les doy el banquete de bodas, que consiste en una o varias vacas gordas, [...]”¹⁴³⁵.

Es llamativa la descripción que sobre las bodas y los banquetes hacen los misioneros. Es el caso del P. José Cardiel, quien después de haber casado a noventa parejas en la misión de San Francisco de Borja, no pudo contener las lágrimas al ver la modestia y moderación con que se comía públicamente en los banquetes¹⁴³⁶. El misionero Sepp nos relata también cómo se desarrollaban:

¹⁴³¹ SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 200-201.

¹⁴³² *Ibidem*, p. 228.

¹⁴³³ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 289.

¹⁴³⁴ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 98.

¹⁴³⁵ SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 200.

¹⁴³⁶ FURLONG, Guillermo, *José Cardiel, S.J., y su Carta-relación...*, p. 172.

“Para las bodas no les autorizamos músicos y tampoco hacemos bailes. Cuando están unidos y acabó la Santa Misa, el novio va por un lado y la novia por otro, y si todo marcha bien, almuerzan juntos por primera vez y tal vez conviden aún al padre y a la madre de la novia, todo de la vaca que les doy, y de la escasa sal, de uno o dos panes y un poco de miel, de lo cual gozan alegre y principescamente”¹⁴³⁷.

Del análisis de la documentación histórica existente, sabemos que la familia fue uno de los ámbitos donde se entabló una dura batalla entre el precedente sistema de relaciones sociales y el nuevo impuesto por los padres ignacianos. Por un lado, para los jesuitas fue imprescindible para la conversión cristiana la aceptación del matrimonio monogámico. Por otro lado, la rebeldía indígena, en multitud de ocasiones, desafió el sistema misionero teniendo por bandera la poligamia, llamando así a la “desconversión”¹⁴³⁸. Debe añadirse que el propio término “familia” que caracterizaba el universo católico para los siglos modernos, no entraba dentro del esquema social de las culturas indígenas americanas, para quienes la familia era fundamentalmente la comunidad.

Como se ha comentado, también el cuerpo femenino fue motivo de atención por parte de los jesuitas y su protección se intensificó, siendo necesario encerrarlo y silenciarlo¹⁴³⁹. Es mediante la lectura atenta y el análisis de los vocabularios, memoriales y documentos misioneros que podemos acercarnos no sólo a la imagen que poseían los padres sobre las indígenas y que ofrecieron al mundo europeo a través de sus escritos, sino también intentar rescatar las opiniones que a los jesuitas les merecían estas mujeres. Igualmente, podemos estudiar cómo, a través de la palabra, los misioneros fueron capaces de cambiar por completo el imaginario guaraní y en concreto, la forma de ser mujer dentro de dicha cultura.

Los jesuitas tradujeron el ideal cristiano para los hombres y las mujeres guaraníes obligándolos a cambiar su forma de vida. En este marco del discurso jesuítico hacia las mujeres, debemos hacer referencia a aquellas prácticas misioneras destinadas al control

¹⁴³⁷ SEPP, Antonio, *Relación...*, p. 201.

¹⁴³⁸ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 102. TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia...*, tomo III, cap. XXII “Los indios conspiran contra los misioneros”: “[...] *te serán arrebatadas las concubinas y dadas en matrimonio a hombres de baja condición, dejándote solamente la más vieja para vergüenza tuya. Recuerda lo que antes eras, y sin perder tiempo aplastemos a los pocos, no sea que éstos nos opriman [...]*”.

¹⁴³⁹ CAVILHA MENDES, Isackson L.: *As mulheres indígenas...*, p. 56.

sexual femenino, en lo concerniente a la reproducción, así como los conceptos modificados por los propios misioneros en referencia al cuerpo de las mujeres. Para dicho análisis, recurrimos a las obras del misionero Antonio Ruiz de Montoya, *Arte y Vocabulario y Tesoro de la lengua guaraní*¹⁴⁴⁰, a través de las cuales se introdujeron nuevas ideas en referencia al cuerpo femenino y que, en muchas ocasiones, tergiversaron los significados. Mediante estos diccionarios, podemos analizar cómo las indígenas percibían su cuerpo en sus formas externas e íntimas, pero también las transformaciones impuestas por el catolicismo y su dominio sobre estas mujeres, siempre teniendo en cuenta que el autor refleja en los léxicos la mentalidad de su época.

La traducción del P. Ruiz de Montoya tuvo el propósito de proyectar para la población el imaginario cristiano que pretendía, en definitiva, inculcar las representaciones sobre mujeres, hombres, lo concerniente al trabajo, la sexualidad, la familia y la religiosidad.

En lo que respecta a las guaraníes, los términos o conceptos que tratan de desvalorizar el prestigio femenino son continuos, haciendo de este modo que las funciones tradicionales de las guaraníes quedaran dislocadas por completo. Además, esta idea adquiere mayor fuerza entre dicha cultura si tenemos en cuenta la importancia que la población indígena le confería a la palabra. Siguiendo al historiador Eduardo S. Neumann¹⁴⁴¹, podemos decir que el significado social de las palabras, tanto en la aceptación pre-hispánica como en el nuevo sentido creado a partir de la conquista espiritual, proviene de agentes indígenas. Así, es posible deducir la cantidad de obstáculos que tuvieron que enfrentar los padres misioneros para el reposicionamiento de lo femenino en las reducciones¹⁴⁴².

En relación con la manera de entender el cuerpo de la mujer, concretamente el misionero Ruiz de Montoya modificó conceptos, introdujo nuevas ideas en referencia al mismo y, en muchas ocasiones, deformó los significados. Es así como, recurriendo probablemente a un neologismo, se vertió al idioma guaraní la asociación del sexo con pecado, a diferencia de lo que ocurría anteriormente, donde la libertad sexual y la independencia de la mujer, en este aspecto, marcaban la pauta. Este cambio de situación la

¹⁴⁴⁰ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Arte y Vocabulario de la lengua guaraní*. Madrid, 1640; *Tesoro...*

¹⁴⁴¹ NEUMANN, Eduardo Santos, *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena* (Séculos XVII e XVIII), Tese (Doutorado em História) UFRJ, Rio de Janeiro, 2005, p. 42.

¹⁴⁴² CAVILHA MENDES, Isackson L., “„Cuña hecô çandahé”: representações das mulheres...”, p. 486.

hizo empequeñecer, generando, a través del lenguaje, una nueva relación entre ambos sexos basada en la sumisión de la mujer respecto del hombre.

En este sentido, debemos resaltar que, en las religiones de los grupos tupí-guaraní, la palabra es generadora, creadora de todo. León Cadogan llegó a la teoría de que para el grupo los términos “cuerpo” y “nombre” (por tanto “palabra”) tienen la misma procedencia etimológica, lo cual se opone radicalmente a la asociación “cuerpo-pecado”, como se registra en los textos de doctrina cristiana¹⁴⁴³.

En Occidente, el dualismo griego fue decisivo para profundizar la grieta entre cuerpo y alma, materia y mente, cuerpo de mujer y cuerpo de hombre. El culto a la mente y al cuerpo del siglo de oro griego convivía con un desprecio por la materia, donde el cuerpo de las mujeres debía ser gobernado por la “cabeza”, mientras que las pasiones (también relacionadas con lo femenino) lo debían hacer por la razón, siendo tanto la cabeza como la razón, identificadas con los hombres y reflejándose así esa jerarquía entre el hombre y la mujer¹⁴⁴⁴. Pero no fue hasta la Edad Media cuando se separó el alma del cuerpo de manera radical: se identificó el dominio de la razón con el hombre y se consideró superior a la materia, representada por la mujer, quedando ésta relegada a un plano secundario.

Cuando nos adentramos en el análisis del papel desempeñado por el cuerpo humano en la reflexión teológica, observamos que él es el lugar donde se reflejan las imágenes o representaciones que se tiene de Dios, así como la comprensión que se tiene del ser humano. En Génesis 1.27 podemos leer que “Dios creó a los seres humanos a su imagen y semejanza, a hombre y mujer los creó”. Sin embargo, lo que preponderó en el cristianismo fue la interpretación de que sólo el cuerpo del varón era imagen de Dios. Las mujeres pasaron a ser vistas como seres de difícil redención, que con su astucia demoníaca intentaban seducir y desviar a los hombres del camino de la virtud y de la inmortalidad hacia el de la lujuria, la degradación y la muerte¹⁴⁴⁵.

Desde los comienzos de la conquista y la evangelización de América, ante el encuentro con otros pueblos radicalmente diferentes a los conocidos y con unas costumbres opuestas a las europeas, comenzó la idea del “salvaje”. La desnudez era precisamente uno de los primeros rasgos que lo definían, a lo que debemos sumar, para el caso de las

¹⁴⁴³ RESTIVO, Paulo, *Linguae guaraní Grammatica Hispanice*, Stuttgart, 1892, p. 74.

¹⁴⁴⁴ CHAMORRO, Graciela, *Decir el cuerpo...*, p. 102.

¹⁴⁴⁵ *Ibidem*, pp. 110-111.

mujeres, las ideas católicas traídas por los misioneros y lo que supusieron para las indígenas.

Recordemos que el fin último de la conquista espiritual desarrollada por la Compañía de Jesús entre la población indígena era cristianizarlos, pero también civilizarlos, es decir, amansarlos a través de la vida en la misión, las virtudes de “orden y limpieza” que caracterizaban la civilización y conseguir finalmente la conversión. Dentro de estas ideas, las mujeres guaraníes pasaron a convertirse en el objeto predilecto de los padres para luchar contra la antropofagia, la poligamia y la idolatría. Es así como, mediante las traducciones de los padres, podemos observar el establecimiento de las conductas ideales que impusieron a las mujeres, las actividades que desarrollaban y los nuevos espacios que debían ocupar bajo su condición de madre y esposa.

En este sentido, llamamos la atención sobre el término *kuña* que aparece en el *Tesoro* con los significados de “india mujer”, “hembra”, “parienta” y “mujer verdadera”¹⁴⁴⁶. Además de éstos, existen más de sesenta expresiones que hacen referencia a la mujer, siendo algo más de la mitad las que las hacen protagonista de los denominados “pecados carnales”, como por ejemplo en las expresiones “ella da su cuerpo a todos” o “amiga de varones”¹⁴⁴⁷. Aparecen de forma recurrente identificadas con los siguientes adjetivos o frases: “andariega”, “liviana”, “mujer que ha tenido muchos maridos”, “corrupta” “mala mujer”, “deseo carnal”, “toma brebaje para abortar”, “mujer que mató en el vientre a su hijo”, “pecar con mujer”, etc.¹⁴⁴⁸.

Evidentemente, para el hombre (*kuimba'e*), el jesuita reservó atributos más positivos, agregándole los significados de “valor”, “coraje”, “conquista” y “capacidad”. El misionero lingüista incluso llegó a usar el término *kuimba'e* con el significado de “virtud cristiana”, manteniendo así la lógica de la lengua latina donde *vir/viris* significa “hombre, varón constante y recto”, *virilis/virile* “propio de varón” y *virtus/virtutis* “virtud”. De esta manera, “hacerse varón” era “vencer a la muerte”, “ser resucitado”. Al mismo tiempo, lo convertía en una víctima de las actitudes y pecados femeninos creando frases y conceptos como “hombre deshonesto” a partir del término *kuña*, llegando a ser sinónimo de “pecado de la carne” o “pecar con mujer”¹⁴⁴⁹.

¹⁴⁴⁶ RUIZ DE MONTTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 107.

¹⁴⁴⁷ *Ídem*.

¹⁴⁴⁸ *Ibidem*, pp. 107-107v.

¹⁴⁴⁹ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 224.

Como bien analizó la historiadora Graciela Chamorro, en las expresiones en lengua indígena el término “hombre” está implícito en las formas nominales: es el hombre quien busca con su mirada a la mujer, o es él quien quiere poseerla, siendo la mujer quien desempeña un papel pasivo en la oración. No ocurrió así con el vocabulario realizado por el P. Montoya, donde los significados se invirtieron, como también la participación de cada uno. De esta manera, el término “mujer”, que era pasivo, pasó a formar parte activa en la oración, de modo que si anteriormente el hombre deseaba a la mujer, la traducción al castellano comenzó a significar “mujer que incita en el hombre deseos carnales”¹⁴⁵⁰.

En su *Vocabulario*, literalmente “pecado de mujer” quedó como equivalente al “órgano sexual femenino” o “vergüenza de mujer”¹⁴⁵¹. Respecto a las expresiones sobre los órganos sexuales de la mujer constan en las fuentes “sangre” (*tuguy*)¹⁴⁵² y “simiente de la mujer” (*memby rypy'a*)¹⁴⁵³. La mayoría de las expresiones hacen referencia a la sangre menstrual que aparece con los siguientes atributos: corrompida¹⁴⁵⁴, airada, inflamada, mala¹⁴⁵⁵ y sucia¹⁴⁵⁶. La mujer menstruante aparece como sucia y peligrosa, al contrario que la que está embarazada o sometida a un solo marido, identificada con la castidad y la piedad.

El término “fornicar” y sus derivados siempre fueron asociados de forma directa con las guaraníes, evidenciando el camino que no debía seguirse. Igualmente, se relacionó con el concepto de “adulterio” y la deshonestidad, apareciendo nuevos términos como *mendarera* (mujer adúltera)¹⁴⁵⁷ y que nunca se asocian con la acción masculina. De esta manera, se colocó la responsabilidad del pecado en la mujer, siendo ella la que estaba “corrompida”¹⁴⁵⁸. De forma recurrente, se asoció la corrupción del cuerpo y el alma con el

¹⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 209.

¹⁴⁵¹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Vocabulario de la lengua guaraní* [1640], Oficina y Fundería de W. Drugulin, Leipzig, 1876, p. 129.

¹⁴⁵² *Ibidem*, *Tesoro...*, p. 401.

¹⁴⁵³ *Ibidem*, *Vocabulario y Tesoro de la lengua guaraní...*, vol. 2, p. 469.

¹⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 461.

¹⁴⁵⁵ *Ibidem*, vol. 1, pp. 270-271.

¹⁴⁵⁶ *Ibidem*, *Tesoro...*, p. 251.

¹⁴⁵⁷ *Ibidem*, *Vocabulario...*, vol. 2, p. 33.

¹⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 168.

adulterio, alcanzando la condición de ser la primera causa de la perdición del hombre, la mujer¹⁴⁵⁹.

La asociación que explícitamente se hizo entre la conducta femenina y los pecados carnales generó la necesidad de no dejar nunca solas a las mujeres. Tal es así, que el término *maña* (espía, centinela)¹⁴⁶⁰ suele ir acompañado de ejemplos que indican el cuidado y la vigilancia a las guaraníes. De la misma manera, las expresiones relativas a “ver” o “mirar” tienen connotaciones vinculadas al cuidado, la vigilancia, el celo, etc. El misionero lingüista tradujo negativamente las formas de mirar, muchas de ellas formadas mediante la palabra “mujer” (*kuña*): “pusome a riesgo de pecar el aver mirado una mujer”¹⁴⁶¹, “el aver mirado una muger me puso en peligro de desearla”¹⁴⁶², “las malas mujeres con su mirar deshonesto son reclamo a los hombres” o “sirven de reclamo los ojos deshonestos”¹⁴⁶³. Fue así como, a través de estos vocabularios, se representó a las mujeres como pecadoras a través de sus miradas, de sus ojos como espejo de su alma pecadora, acabando por convertirse en una herramienta diabólica¹⁴⁶⁴.

En la misma línea que las miradas deshonestas, para el P. Montoya los aceites y pinturas corporales femeninas se vinculan al disfraz y acentuaban su vinculación con el demonio: “que son essas mugeres afeitadas, sino laços del demonio”¹⁴⁶⁵.

También es interesante observar que aquellas expresiones para los hombres que “salen a la caza” de sus amantes son traducidas por el misionero significando la acción virtuosa de la conquista amorosa. Sin embargo, cuando se refiere a la mujer como sujeto que toma la iniciativa de conquistar al hombre, se muestra la rígida jerarquización de género que se comenzó a construir a partir de la experiencia reduccional. La figura del hombre galanteador, realza las características principales de los hombres como el saber hablar, lo travieso y la alegría, mientras que para las guaraníes, en su conducta de amante, se relacionada con el pecado, la inmoralidad y los comportamientos deshonestos.

¹⁴⁵⁹ CAVILHA MENDES, Isackson L., “„Cuña hecô çandahé”: representações das mulheres...”, p. 489.

¹⁴⁶⁰ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 207.

¹⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 80.

¹⁴⁶² *Ibidem*, pp. 97-98.

¹⁴⁶³ *Ibidem*, p. 244.

¹⁴⁶⁴ CAVILHA MENDES, Isackson L., “„Cuña hecô çandahé”: representações das mulheres...”, p. 489.

¹⁴⁶⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 254.

Con la intención de modificar el estatus de las mujeres indígenas, el sistema misionero estableció una jerarquización de género a través de actividades específicas, lugares y horarios de circulación. De esta manera, siguiendo a Fernando Mires, podemos decir que la base sobre la que se llevó a cabo la reestructuración de la sociedad indígena guaraní en las reducciones fue la imposición de la familia monogámica y patriarcal¹⁴⁶⁶.

Con la atomización de la sociedad aborígen en pequeñas familias bajo el nuevo planteamiento, los misioneros consiguieron sobre todo el derrumbe de la familia extensa característica del grupo guaraní. Igualmente, con la instauración de estos nuevos conceptos, se colonizó el “alma” indígena pero, a su vez, también se apropiaron de su percepción, de sus cuerpos y de su sexualidad utilizando el miedo como medida de control y de represión del comportamiento sexual, especialmente el femenino¹⁴⁶⁷.

Como tuvimos ocasión de analizar en el primer capítulo, en la sociedad guaraní premisional las uniones eran por lo general monógamas, siendo la poligamia, además de exclusivamente masculina, practicada sobre todo por los caciques o jefes de la comunidad. Si analizamos las descripciones realizadas por los misioneros, observamos que veían en la poligamia el camino de la lujuria, del libertinaje sexual y el desenfreno, sin poder llegar a asumir que precisamente esta práctica, entre el grupo guaraní, no solamente formaba parte de sus más ancestrales tradiciones, sino que además tenía su fundamento en la organización política y económica de los pueblos en relación a las actividades que desarrollaban las mujeres y en la que se apoyaba todo su sistema¹⁴⁶⁸. Como ya se remarcó,

¹⁴⁶⁶ MIRES, Fernando, *Die Kolonialisierung der Seelen: Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*, Ed. Exodus, Fribourg/Luzern, 1991, p. 215.

¹⁴⁶⁷ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, pp. 102-103.

¹⁴⁶⁸ Las mujeres eran quienes tenían la responsabilidad de multitud de trabajos, entre los que destaca el agrícola, dedicándose a la recolección de alimentos silvestres, la siembra y la cosecha de los productos de los cultivos familiares, así como encargarse del transporte de los frutos de la chacra a la aldea. También eran las responsables de la crianza y cuidado de sus hijos e hijas, construían las casas con el resto del grupo de forma colectiva, mantenían la limpieza de la vivienda, cuidaban del fuego familiar, preparaban los alimentos, recogían el agua y elaboraban la bebida por excelencia del mundo guaraní, el *ka'u'y* o *chicha*. Igualmente las mujeres se dedicaban a la fabricación de utensilios cerámicos, a la cestería y a la elaboración de tejidos. En definitiva, se evidencia la existencia de un papel protagonista y fundamental de las mujeres en lo que respecta al funcionamiento de la comunidad y su economía [base económica] tanto en los momentos de paz como de guerra.

las mujeres poseían una importancia económica y social muy considerable al poseer numerosas responsabilidades en el trabajo y ser ellas las que encarnaban el “cuñadaje”¹⁴⁶⁹.

Durante los primeros años del periodo misional, las tensiones entre la organización tradicional guaraní y la instalación de la familia cristiana fueron evidentes porque la percepción y la idea sobre las relaciones matrimoniales eran diametralmente opuestas. De hecho, existen varios casos donde, especialmente los caciques, se resisten a la reducción ante la desaparición de la poligamia, mostrándose esta idea en los discursos que daban a su grupo:

“Estos Padres son alcahuetes de las indias fugitivas. Hasta ahora creía que vivíamos felices. Pero ya no es así. Los antiguos se casaban con cuantas querían, y nadie les estorbaba en sus deleites. Así convenía. Volvamos a lo mismo, nosotros sus descendientes. Para nada hemos de dejar este modo de vivir; queremos nuestra libertad. ¡Vamos, pues, a vivir en la selva! Allí queremos levantar nuestro pueblo, viviendo con muchas mujeres, libres del yugo de la esclavitud. Yo no aguanté más estos disparates y envié a uno que tapase la boca a aquel hombre sedicioso”¹⁴⁷⁰.

El establecimiento de la monogamia, como forma de crear un nuevo orden social, y las normas aplicadas a este respecto, tuvo a la mujer como principal protagonista con la finalidad de mantener el ordenamiento misionero. Fue así como se desarrolló una verdadera campaña conducida a transformar las relaciones de género, pero siempre con sutileza. Tanto es así que, aunque el principal objetivo de los jesuitas fue censurar la poligamia y reconocer a las esposas “oficiales”, el matrimonio monogámico, lejos de inmunizar contra el pecado, fue el lugar o la institución de donde los misioneros recogieron sus argumentos para caracterizar la inconstancia del alma indígena¹⁴⁷¹.

En este sentido, son importantes los comentarios del misionero Montoya cuando dice que “aunque en ella [la doctrina] y los sermones que haziamos todos los Domingos tratábamos con toda claridad de los misterios de nuestra santa Fe, y de los preceptos divinos, en el sexto [mandamiento] guardamos silencio en público, por no marchitar

¹⁴⁶⁹ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, pp. 101-102.

¹⁴⁷⁰ Cartas Anuas...1609-1614, pp. 325-326.

¹⁴⁷¹ CHAMORRO, Graciela, *Decir el cuerpo...*, p. 249.

aquellas tiernas plantas, y poner odio al Evangelio. Duró este silencio dos años”¹⁴⁷². De acuerdo con el P. Melià, los misioneros pensaban que la poligamia estaban tan enraizada entre el pueblo guaraní que era mejor no problematizarla en los primeros tiempos¹⁴⁷³.

Se entiende así que los jesuitas decidieran esperar para explicar a la comunidad indígena el mandamiento de no cometer adulterio, al comprender que no podían erradicar dicha costumbre de una forma rápida por ser una tradición guaraní que venía practicándose desde hacía siglos. Por este motivo prefirieron dar tiempo al tiempo, instruyendo en la monogamia a los más jóvenes y dejando libertad de hábitos a la población más anciana¹⁴⁷⁴. Se observa así que la práctica de la poligamia fue una de las costumbres indígenas más toleradas por los misioneros jesuitas.

Para instruir a los neófitos se recurrió a la mejor arma de la que disponía la Compañía de Jesús: la educación¹⁴⁷⁵, especialmente destinada a los más jóvenes, que no poseían la tradición indígena tan arraigada como podían tenerla los adultos. A través de la doctrina, el catecismo y los sermones, se intentó formar, en el periodo más breve de tiempo posible, el mayor número de unidades familiares y conseguir la instalación del matrimonio cristiano en el plazo de unas décadas.

Ante la práctica de la poligamia, los jesuitas llegaron a pensar que entre los indígenas no existía el amor (a pesar de que Europa el “casarse por amores” resultaba una bajeza), ni el concepto de unión entre los miembros de una familia al ver que, ante la llegada de un visitante al grupo, el cacique ofrecía algunas de sus hijas para así formalizar la relación con la persona recién llegada, al igual que hicieron con los primeros europeos con los que mantuvieron contacto y, de hecho, también se las ofrecieron a los jesuitas.

Por otra parte, el hecho de consentir los misioneros que el hombre polígamo decidiera con cuál de sus anteriores mujeres quería seguir estando casado, pero bajo la religión católica, trajo una consecuencia inmediata para el resto de esposas que quedaban

¹⁴⁷² RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XI “Modo que tuvimos para quitar estos abusos, y predicar la Fe”, p. 15.

¹⁴⁷³ MELIÀ, Bartomeu, “El „modo de ser“ guaraní...”, en MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, pp. 110-111.

¹⁴⁷⁴ ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios...*, p. 138.

¹⁴⁷⁵ BALLESTEROS, Juan Carlos P., *La educación jesuítica en las reducciones de guaraníes*, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná, 1979; HENNIES BRIGIDI, Bianca, “Os inocentes: a problemática conversão das crianças Guarani no discurso jesuítico do século XVII”, en PAGE, Carlos (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 313-316.

abandonadas y solas: “Padre yo soy cacique, y gobernador de aqueste pueblo, y así es bien que yo empiece a dar buen ejemplo, deshaciéndome de aquestos embarazos, aquí te traigo seis mujeres, que han sido mis mancebas, cásalas tú, o ponlas donde quisieres, que ya no han de poner jamás sus pies en mi casa”¹⁴⁷⁶.

Fue así como los misioneros decidieron recluir a estas mujeres en una construcción creada a propósito denominada *cotyguazú* o casa de recogidas, ya que la ética cristiana que los jesuitas practicaban condenaba tanto la poligamia como el repudio a la mujer, viviendo en esta casa aquellas indígenas que eran viudas, huérfanas, solteras, se encontraban solas o abandonadas.

La consecuencia real de la aparición de la monogamia fue el abandono constante de mujeres por parte de algunos hombres que, al no querer renunciar a la poligamia, desatendieron a sus mujeres huyendo a vivir fuera de la misión. Los misioneros tuvieron que erigir estas casas de recogidas que, por otra parte, también sirvieron para controlar la vida reproductiva de las indígenas, en concreto, en lo que respecta a las prácticas abortivas y el “infanticidio” que realizaban las guaraníes sin ningún tipo de intercesión masculina, siendo este espacio donde las mujeres ejercían su poder, y que los misioneros quisieron controlar y finalmente eliminar a través del *cotyguazú*.

Por otra parte, respecto a la condición de las mujeres dentro del grupo guaraní, los jesuitas observaron su protagonismo dentro de la comunidad, sorprendiéndose de los trabajos que debían realizar y su posición en la estructura de la poligamia. Los misioneros creyeron que hacían un gran favor a las indígenas instaurando el matrimonio cristiano indisoluble, eliminando la embriaguez y asignándoles un papel subordinado más propio del denominado “sexo débil”:

“Nada ayudó tanto a que la constitución de la familia llegara a tener toda su prestancia espiritual, como el haber obtenido que los indios vieran en la mujer no un instrumento con que saciar sus concupiscencias, sino un ser condigno del hombre y complemento del mismo, en la función creadora de otros hombres. Eso dio al vínculo matrimonial la grandeza y la indisolubilidad, de que antes había carecido, y eso también colaboró eficazmente para que, casados y solteros, miraran hasta con horror todo lo que fuera liviandad en materia sexual. Basta abrir las Cartas Anuas, entre 1610 y 1768, para hallarse

¹⁴⁷⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. XV “Conversiones que se hicieron. Cuentanse casos particulares”, p. 21.

con casos concretos, así de varones como de mujeres, que rechazaron invitaciones o proposiciones malsanas”¹⁴⁷⁷.

A pesar de que pueda deducirse que el cristianismo fue para las guaraníes una religión “progresista”, que aceptaron sin crítica alguna y que asumieron su papel en la evangelización para convencer a los hombres de la necesidad de la conversión, muchas mujeres no estuvieron de acuerdo con la nueva vida. Estos casos de rebeldía, como cuando se negaban al matrimonio o tenían dudas sobre el mismo, al igual que ocurría en otros ámbitos, fueron vistos por los misioneros como tentaciones del demonio:

“Para mayor seguridad de un verdadero consentimiento matrimonial espontáneo, fueron examinadas las muchachas por sus familias y conocidos sin haber conseguido todavía resultado favorable, hasta que por medio de la predicación han resuelto casarse, lo que es más prudente entre tantas tentaciones del demonio, y mucho más, para evitar las ocasiones de caer en medio del poco recato de estos indios desnudos”¹⁴⁷⁸.

La estructura familiar, como hemos visto, se organizó en torno al jefe de familia, el hombre, y la mujer quedó subordinada y dependiente al mismo. Aunque esta situación podía conocerse bajo la cultura guaraní, lo que cambió radicalmente es que, durante el periodo misional, las nuevas imposiciones hicieron que el deber de esposa y madre pasara por encima de la felicidad de las mujeres. Se trataba así de sublimar las frustraciones de las indígenas como ser humano integral, en una extraña mezcla de misticismo e hipocresía sexual que proponía e imponía el nuevo modelo establecido por los misioneros jesuitas¹⁴⁷⁹.

Con la aparición de un nuevo tipo de organización familiar y una nueva forma de “ser mujer”, se desarrolló una sociedad basada en la diferencia sexual, que hizo que las mujeres perdieran la oportunidad de expresar su espiritualidad, así como de participar protagónicamente, como hasta ese momento lo habían hecho, en la religión, la economía y la sociedad como parte activa del grupo al que pertenecían.

¹⁴⁷⁷ FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos...*, p. 288.

¹⁴⁷⁸ *Cartas Anuas... 1644*, p. 95.

¹⁴⁷⁹ GODOY, Marilyn, *Indias, vasallas y campesinas. La mujer rural paraguaya en las colectividades tribales, en la colonia y en la república*, Ed. Arte Nuevo, Asunción, 1987, p. 84.

3.2. Nuevos espacios para las mujeres en la misión

Desde los comienzos del cristianismo las mujeres fueron relegadas a un segundo plano, portadoras del estigma de Eva, consideradas, pues, más proclives al pecado que los hombres. En consecuencia, para los misioneros, las guaraníes no poseían las virtudes de la sensatez, el juicio y el discernimiento, por lo que debían trabajar para disponer un modelo de conducta más adecuado para ellas (el aplicado para las mujeres occidentales) y que de esta manera evitaran el mal y el pecado.

Ya san Pablo estableció la conducta femenina ideal, aquella en la que la mujer se sometía al hombre: “la cabeza de todo varón es Cristo; la cabeza de la mujer es el varón; y la cabeza de Cristo es Dios. Toda mujer que ora o habla en nombre de Dios con la cabeza descubierta, deshonor su cabeza. Por eso, la mujer debe llevar sobre su cabeza la señal de sujeción”¹⁴⁸⁰. La idea de la vigilancia y el control de las prácticas femeninas, así como las referencias sobre el cuidado que había de prestarse a las miradas de las mujeres, puede observarse en el *Tesoro de la Lengua guaraní* del misionero Antonio Ruiz de Montoya con las expresiones “mala mujer”, “mujer que anda con todos”, “andariega”, “mujer de mirada deshonesto” o “mujer liviana”¹⁴⁸¹.

Debemos recordar que los misioneros limitaron los espacios femeninos en los pueblos y no valoraron su trabajo diario. Además, es necesario volver a subrayar el tipo de relación que se estableció entre los jesuitas y las mujeres a través de toda una serie de normativas y reglas emanadas por los padres provinciales para evitar el contacto con las guaraníes¹⁴⁸². Las mujeres representaban el pecado original y materializaban la tentación a través de sus cuerpos. Como se observa en numerosos fragmentos de la documentación misionera, la estrategia ignaciana pasó por el distanciamiento con el género femenino, así como la instauración de nuevas reglas de convivencia entre los y las indígenas.

La domesticación femenina a partir de las prescripciones dadas, disponía que las mujeres debían mantenerse en el silencio y la obediencia más absoluta respecto de los

¹⁴⁸⁰ I Corintios, 11, 3-4 y 10.

¹⁴⁸¹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio SJ: *Tesoro...*, p. 107. En el *Tesoro*, existen más de sesenta expresiones dedicadas a la mujer y treinta y dos de ellas la presentan como protagonista de los “pecados carnales”, CHAMORRO, Graciela: *Teología...*, p. 207.

¹⁴⁸² Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas..., pp. 593, 594 y 596; HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, pp. 597-598; CARDIEL, José, *Las misiones...*, pp. 146-147.

hombres. Este precepto, hizo que las guaraníes quedaran confinadas al ámbito de la vivienda y apartadas por completo no sólo de sus antiguas funciones en el plano espiritual, sino también que se mantuvieran al margen de la esfera pública de la vida misionera como se ha visto, por ejemplo, en las ceremonias y celebraciones cristianas.

Como se analizó anteriormente, para aleccionar y enseñar a las guaraníes el modelo que debían seguir, los misioneros recurrieron especialmente a la evangelización a través de las imágenes y el confesionario para adoctrinar a las mujeres en el ejemplo de la Virgen María. En este sentido, no es de extrañar la potenciación del culto mariano que se estableció en las reducciones, puesto que el estilo de vida de la Madre de Dios personificaba los valores que los misioneros querían transmitir a las guaraníes: pudor, modestia, virginidad, generosidad, pureza, sacrificio y, especialmente, la obediencia total al Señor, sirviendo estas características como pauta a las nuevas cristianas para alcanzar ese comportamiento ideal al que todas debían aspirar.

Los misioneros llevaron consigo el modelo femenino que debía imperar en las reducciones (el modelo de la Virgen María, la perfecta Madre, la perfecta Virgen), lo que marcó el ejemplo a seguir para alcanzar el estado de la perfecta mujer. Para su implantación y seguimiento, se usó también el discurso de domesticidad característico de las sociedades del Antiguo Régimen:

“Se engañan muchas mujeres, que piensan que el casarse no es más que dejar la casa del padre y pasarse a la del marido, y salir de servidumbre y venir a libertad y regalo. Y piensan que con parir un hijo de cuando en cuando, y con arrojarle luego lejos de sí en brazos de una ama, son cabales y perfectas mujeres”; “es justo que se precien de callar todas, así aquellas a quien les conviene encubrir su poco saber, como aquellas que pueden sin vergüenza descubrir lo que saben; porque en todas es no sólo condición agradable, sino virtud debida el silencio y el hablar poco”¹⁴⁸³.

De las mujeres católicas de la época, por tanto también de las guaraníes, se esperaba que fueran fieles y honradas con los maridos, madrugadoras, buenas gobernadoras de sus casas¹⁴⁸⁴, pacíficas, debían saber hilar, tejer, permanecer en casa, no estando ociosas en ellas, sino haciendo labor para de esta manera evitar que se convirtieran

¹⁴⁸³ LEÓN, Fray Luis de, *La perfecta casada*, 1583, pp. 1 y 67.

¹⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 26.

en mujeres perdidas y amancebadas¹⁴⁸⁵. Muchas de estas ideas no eran ajenas a los indígenas, quienes también reservaban a las mujeres eternas labores, aunque no siempre vinculadas a lo doméstico y familiar. Sin embargo, es curioso observar que en el caso guaraní estas normas eran aceptadas al existir una distribución equitativa del poder: las mujeres poseían responsabilidades en la producción de subsistencia y reproducción material y biológica del grupo, mientras que los hombres asumían el papel de dirigentes.

De esta manera, la llegada del concepto de “madre” y “esposa”, siempre desde la óptica occidental y cristiana, produjo una serie de alteraciones en la forma de relacionarse que tenían mujeres y hombres, perdiendo, en este caso las guaraníes, gran parte de su capacidad de decisión y participación. Es necesario recordar que, para la mentalidad católica de la época, las mujeres que eran buenas cristianas también eran buenas esposas. Durante el periodo misional, lo que advertimos es una pérdida de autonomía por parte de las mujeres al supeditar su vida a las labores domésticas y el cuidado de los hijos e hijas.

No hemos de olvidar que el “antiguo modo de ser” guaraní o *ñande reko*, hacía referencia a las costumbres y la forma de vida ancestral propiamente indígena, siendo sobre todo un modo de ser religioso y poseyendo múltiples significados: nuestro modo de ser, nuestro sistema, nuestra ley, nuestra cultura, nuestro comportamiento, nuestras costumbres¹⁴⁸⁶. Las mujeres eran, precisamente, quienes mantenían todas estas tradiciones, eran guardianas de la palabra guaraní, manejaban igual que los hombres la oratoria, participaban en las asambleas y eran frecuentemente consultadas, viviendo libres e independientes en los montes y selvas. Por estos motivos, hablamos de una pérdida de libertad para las mujeres al tener que subordinarse al hombre y conformarse con el espacio al que se le limitó: la vivienda. Este cambio trajo a su vez una modificación en las labores que hombres y mujeres realizaban, quedando como única tarea femenina el hilado y el cuidado de la descendencia, produciéndose así una redistribución sexual en los roles de producción.

Los dos ámbitos en los que los misioneros prestaron especial atención a la hora de transformar la vida guaraní y que afectaron más directamente a las mujeres fueron la poligamia y las viviendas comunales. Tales modificaciones condujeron a la aparición de la

¹⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴⁸⁶ MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní experiencia religiosa...*, p. 13.

casa unicelular, la familia católica¹⁴⁸⁷, el matrimonio monogámico y un conjunto de nuevos conceptos que incluían estereotipos en relación a las mujeres como el de “esposa” o la idea de “virginidad”.

En esta misma línea deben incluirse también las prácticas abortivas anteriormente comentadas. Hay que destacar que los jesuitas, dentro de las reducciones, controlaron las relaciones y la vida sexual de la población guaraní, condenando cualquier práctica fuera de la unión matrimonial. Los abortos eran comunes entre las diferentes etnias, obedeciendo a las exigencias propias de un tipo de vida basado en la subsistencia y el nomadismo de los pueblos guerreros y cazadores, siendo este tipo de decisiones exclusivamente femeninas. En este ámbito es donde, como explica Pierre Clastres¹⁴⁸⁸, las mujeres demostraban su poder. Estas prácticas eran desarrolladas por las guaraníes debido a la libertad de decisión que poseían y la configuración de un espacio autónomo de actuación en el que no había cabida para la opinión masculina¹⁴⁸⁹, algo que para Félix de Azara era un “capricho mujeril”¹⁴⁹⁰. Para la Compañía de Jesús se realizaban por el siguiente motivo: “Las mujeres no crían más que dos hijos e hijas; los demás que paren, los matan por evitar el trabajo de la crianza, que es cosa bien particular y ajena del amor natural de las madres, aun entre bestias fieras, y es sin duda permisión divina, para que no se aumente demasiado tan bárbara gente, y tan enemiga de cristianos”¹⁴⁹¹.

Los datos que poseemos provienen de informadores varones occidentales, por lo que carecemos de la versión femenina indígena. Al analizar el aborto guaraní, vemos la visión negativa que se poseía sobre ellas al igual que del resto de indígenas quienes, dentro del contexto colonial, estuvieron consideradas como objetos despreciables y pensadas como seres inferiores¹⁴⁹². La documentación que nos ha llegado en muchas ocasiones aparece como contradictoria debido a los intereses de los autores por demostrar los “progresos” de la acción evangelizadora y el abandono de “ritos paganos”. Precisamente,

¹⁴⁸⁷ DÁVILA MENDOZA, Dora (coord.), *Historia, género y familia en Iberoamérica...*, p. 375; GONZALBO AIZPURU, Pilar, *Género, familia...*, p. 383.

¹⁴⁸⁸ CLASTRES, Pierre, *Lecciones de Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 250.

¹⁴⁸⁹ VITAR, Beatriz, “Jesuitas, mujeres y poder...”, p. 52.

¹⁴⁹⁰ AZARA, Félix de, *Viajes por la América del Sur*, 1850, Montevideo, p. 151.

¹⁴⁹¹ LOZANO, Pedro, *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Publicaciones del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1941 [1733], p. 96.

¹⁴⁹² Tzvetan Todorov, *La conquista de América...*, 344 pp.

la costumbre de abortar formaba parte de los “vicios” condenados por la sociedad colonial y por la Compañía de Jesús.

Ya se especificó que eran numerosos los motivos por los que las mujeres guaraníes abortaban y que era una práctica aceptada dentro de su grupo. Lo que se observa es que, en los momentos anteriores a la llegada de la Compañía, se evidencia la existencia de un papel protagonista y fundamental de las mujeres en lo que respecta al funcionamiento de la comunidad y su economía, tanto en los momentos de paz como de guerra, ejerciendo funciones que se hubieran visto alteradas con la presencia de numerosas criaturas. De la misma manera, el nomadismo o seminomadismo propio del grupo también pudo favorecer la práctica del infanticidio. Así, lo que percibimos es un control de la natalidad por parte de las guaraníes como instrumento para mantener el equilibrio en función de la disponibilidad de los recursos.

En la misma línea, en nuestro estudio sobre el periodo reduccional, mantenemos la hipótesis de la existencia de abortos como práctica realizada por las mujeres, en concreto por la presión de las ancianas como guardianas de las tradiciones, para generar la autodestrucción del grupo y, de esta manera, que los misioneros no tuvieran gente a la que reducir y evangelizar, representando estas indígenas un factor fundamental para el mantenimiento de dichas prácticas y los ritos que conllevaban. Puede que entre las mujeres guaraníes, a modo de resistencia pasiva, se intentara evitar así el sometimiento del pueblo a las leyes católicas, mostrando por tanto el rechazo a las normas impuestas por los colonizadores e impidiendo perpetuarse como grupo a través de la interrupción de los embarazos.

Las alusiones que aparecen en las Cartas Anuas y en las descripciones misioneras sobre las mujeres merecen una lectura atenta, pues no suelen reflejar las distintas realidades femeninas; es el caso de la narrativa antropológica realizada por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya en su obra *Conquista Espiritual*¹⁴⁹³, donde describe el rito de menstruación femenino. ¿Cómo garantizar lo que dice el misionero sobre dicho ritual si él, como hombre, no podía acceder al mismo? ¿Cuáles fueron sus fuentes? De la misma manera, en lo que respecta a los abortos, según los misioneros, se conservaban estos “vicios” en mínimo grado. Sin embargo, cabe la posibilidad de que se siguieran realizando

¹⁴⁹³ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, cap. X “Ritos de los Indios Guaranís”, p. 14.

por parte de las mujeres al observar que en la normativa de las misiones existieron toda una serie de penas para este “delito”.

En definitiva, las mujeres guaraníes debieron decidir entre dos estilos de vida opuestos entre sí: por un lado la mujer casada, añadiéndose su función de madre, y limitando su espacio de actuación a la vivienda y el mundo doméstico; por otro lado, la mujer soltera, virgen y casta, que quedó restringida a la esfera concreta de la congregación mariana. Además de estos dos modelos, podemos incluir también a las guaraníes enclaustradas en el *cotyguazú*, así como un cuarto escenario que permea los tres anteriores y que los jesuitas fueron incapaces de evitar: aquellas mujeres que se consideraban libres, que se rebelaron y se opusieron al sistema jesuítico sin querer participar en el arquetipo de mujer católica impuesto por los misioneros, donde destacaron especialmente las ancianas: “No contento con esto, levantó el demonio otra india del Paraná, que se nos opuso, y se entró donde estábamos diciendo que ella era la madre de Dios, [y nos impedía con esto reducir gente]”¹⁴⁹⁴.

3.2.1. Las congregaciones marianas

Una de las aportaciones más importantes de la orden ignaciana al culto mariano fue la creación de las congregaciones. Fundadas a partir de la segunda mitad del siglo XVI, fueron uno de los instrumentos clave para el disciplinamiento católico posterior al Concilio de Trento¹⁴⁹⁵. Estas congregaciones las podemos definir, de acuerdo con el *Diccionario Histórico* de la Compañía de Jesús, como “grupos de personas que se juntaban, bajo la protección especial de María, para seguir un modo de vida que buscaba integrar la fe y virtudes cristianas con la vida y ocupaciones diarias”¹⁴⁹⁶. Otra de las definiciones, en este caso referente al ámbito misional, es la aportada por el jesuita Pablo Hernández: “Son las Congregaciones cuerpos orgánicos que por la vitalidad de la Iglesia se forman en su seno, y en las que se juntan los fieles que desean vivir con más perfección, añadiendo al cumplimiento de sus obligaciones la práctica de alguno de los medios de santidad de que tan fecunda es la religión cristiana”¹⁴⁹⁷.

¹⁴⁹⁴ Cartas Anuas...1615-1637, p. 281.

¹⁴⁹⁵ PAVONE, Sabina, *Los jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*, pp. 91-104.

¹⁴⁹⁶ O'NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a, *Diccionario histórico...*, tomo 1, 2001, p. 914.

¹⁴⁹⁷ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social...*, tomo I, p. 309.

A pesar de haber unidad y firmeza en los puntos esenciales y comunes mediante las normas promulgadas por el P. Claudio Aquaviva (1587)¹⁴⁹⁸, existía una clara intención de flexibilidad y adaptación a cada situación concreta, pues es evidente que no era la misma realidad con la que se encontraban los congregantes en el sur de Europa que en el centro o norte del viejo continente, y muy diferente era aún la situación en las misiones.

Uno de los elementos que nos permite diferenciar a unas congregaciones marianas de otras es el título bajo el cual fueron fundadas. La primera de todas, la “Prima Primaria”, adoptó el de la Anunciación de la Santísima Virgen, y de acuerdo con la Bula *Omnipotentes Dei*, todas aquellas hermandades que quisieran agregarse deberían adoptar el mismo nombre. Sin embargo, Sixto V permitió en 1587 que se erigiesen “con cualquiera otro Título e Invocación”¹⁴⁹⁹. De esta manera, nos encontraremos en adelante congregaciones bajo distintas advocaciones (la Santísima Trinidad, la Buena Muerte...), siendo las más numerosas las que adoptaban alguno de los misterios de la Virgen María (Concepción, Asunción, etc.).

Otro elemento diferenciador es que cada comunidad solía reconocer por particular patrono a un determinado santo que, supuestamente, actuaría como mediador entre los congregantes y la Virgen. Sin embargo, el rasgo más característico a la hora de establecer una tipología de estas congregaciones es su especialización social.

La Compañía de Jesús trasladó el espíritu de único cuerpo de su instituto al ámbito de las congregaciones, de tal modo que sus componentes debían considerarse miembros de una misma entidad debido a la dependencia que todas tenían respecto a la Prima Primaria de Roma.

Su organización interna se caracterizaba por una estructura jerarquizada, donde se reconocía como máxima autoridad espiritual al Padre de la Compañía, que gobernaba la hermandad y era el que tenía siempre la última palabra. Junto a él, se encontraba el prefecto de la congregación, que velaba por el buen funcionamiento de la misma.

¹⁴⁹⁸ *Papeles varios de los jesuitas de la Provincia de Andalucía*, documentos fechados entre 1587 y 1757, en BNE, Mss. Micro/12493.

¹⁴⁹⁹ *Letras apostólicas de el Santísimo Padre, y señor nuestro, Benedicto por divina providencia Papa XIV, con las quales de motu proprio con bula de oro se confirman y amplian las indulgencias, gracias y privilegios tanto concedidos por Su Santidad, como por sus predecesores a la Congregación de Nuestra Señora de la Anunciación en el Colegio Romano de la Compañía de Jesus y a las otras a ella agregadas, y que se le agregarán*. Barcelona, 1750, pp. 5 y 9.

Procuraba que todos los oficiales tuviesen y guardasen sus reglas, y debía amonestar a los que procediesen de forma escandalosa, dando cuenta de ello al Padre en casos de especial gravedad. Por debajo de estos cargos existían otros oficios necesarios para la hermandad, tales como los consultores o asistentes, el instructor, los procuradores o mayoresales, un secretario, el admonitor, el portero y los sacristanes.

El objetivo que se perseguía dentro de estas asociaciones no era otro que el de preparar a sus miembros en el cultivo de la virtud cristiana con el fin de alcanzar la salvación bajo la invocación y protección del referente católico más importante desde el punto de vista femenino: María, la madre de dios. Para lograrlo, los congregantes debían cumplir con toda una serie de preceptos y prácticas religiosas imbuidas de una evidente espiritualidad postridentina. Estas obligaciones las podemos agrupar en dos bloques: las de carácter individual, y las que tenían que desarrollar en su relación con el prójimo, bien fuese con la propia congregación o con la sociedad en general¹⁵⁰⁰.

En primer lugar la devoción a la Virgen María era fundamental, se consideraba la garantía para la salvación. Se dice en las reglas que “procuren con todo el estudio posible ser muy señalados en la devoción de nuestra Señora, muy particularmente del Misterio, que diere el Título a la Congregación”¹⁵⁰¹. Se les pedía que tuviesen una especial veneración por la Virgen y tratasen de imitar sus virtudes, tales como la caridad, la humildad, la modestia, la piedad y la pureza. En numerosos casos de las Cartas Anuas misioneras puede verse el fervor y la devoción que las mujeres tenían a la Virgen y cómo ejercían de buenas cristianas siguiendo el modelo establecido. Se observa así en el caso de un grupo de mujeres que habían sufrido la transmigración de las misiones del Guayrá y, cuando sucedió lo mismo con otras, fueron las primeras en ayudar:

“Contribuyeron no poco, a aliviar el viaje algunas piadosas congregantes de la reducción de Loreto, las cuales bien sabían (por su retirada diez años antes, del Guayrá), lo que significaba abandonar la querida patria, para emigrar a lugares desconocidos. Ellas mismas tenían que hacer entonces un viaje de más de cien leguas hasta el Paraná, por haber sido

¹⁵⁰⁰ Francisco Javier Martínez Naranjo, “La Búsqueda de la Perfección Cristiana en las Congregaciones Jesuíticas (ss. XVI-XVII)”, en *Separata do Livro A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII espiritualidade e cultura*, Actas do Colóquio Internacional. Humbertipo/Porto, 2004, pp. 175-178-179 y 181.

¹⁵⁰¹ *Reglas y devociones de las Congregaciones fundadas en las casas y colegios de la Compañía de Jesús debaxo la protección de la Virgen María Nuestra Señora*. Barcelona, 1716, p. 2.

igualmente amenazados por las invasiones continuas de los lusitanos. Estas mujeres, [...], ayudaron mucho a facilitar el viaje. Animaron a los pobres, les dieron de comer, dando ejemplo para que los hombres hicieran lo mismo con afabilidad. Además les llevaron los trastos y las criaturas pequeñas, y hasta cargaron en sus hombros a los enfermos”¹⁵⁰².

La devoción mariana se completaba con la respectiva al santo patrono de cada congregación, a quien se invocaba como mediador entre los fieles y la Virgen, y al cual debían rezar diariamente y comulgar el día de su festividad. En las reducciones “[...] suelen los congregantes sortearse una esquila con el nombre de un santo, cuya fiesta se celebra en el mes del curso, para tributarle los honores de patrono especial para ese mes, e imitarle durante este tiempo en una virtud determinada. Llamamos estas esquelas sufragios”¹⁵⁰³.

Un segundo aspecto que se consideraba básico para alcanzar la salvación era la frecuencia de los sacramentos, haciendo un especial hincapié en la importancia de la confesión y la comunión:

“Con frecuencia solicitan la admisión a las congregaciones, y para lograrlo, se sujetan a cualquier sacrificio. Había una jovencita, la cual con buena gana se encargó de preparar a las niñas para hacer una buena confesión y comunión, y se consideró abundantemente recompensada por su trabajo por el favor que se le concedió, de ser admitida a la congregación”¹⁵⁰⁴.

No debemos olvidar que el sacramento de la penitencia fue presentado en Trento como uno de los elementos más eficaces para reformar las costumbres, y esta concepción favoreció la proliferación de un gran número de manuales de confesores y sumas de conciencia a partir de la segunda mitad del siglo XVI.

La revisión de los *Confessionarios* destinados a la hermenéutica del yo de los indígenas muestra que, si bien existen diferencias no menores entre el *Confessionario para los curas de Indios*, derivado del tercer Concilio limense de fines del siglo XVI, y el *Catecismo de la lengua guaraní*, creado por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya para las reducciones a mediados del siglo siguiente, lo cierto es que las dificultades en la

¹⁵⁰² ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 36.

¹⁵⁰³ *Cartas Anuas...1615-1637*, p. 749.

¹⁵⁰⁴ *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, p. 96.

implementación del sacramento de la penitencia en las tierras guaraníes fueron notables¹⁵⁰⁵.

Según los misioneros en las reducciones: “antes de atreverse a comulgar, se confiesan dos, tres y cuatro veces, sucediendo muchas veces el caso de que el confesor no halla pecados que perdonar”¹⁵⁰⁶, por lo que podemos intuir la gran importancia que para la población neófita tuvo la pertenencia a una congregación y hacer todo lo posible por tener una conducta intachable, así como ser un buen ejemplo cristiano para el resto del pueblo: “En este pueblo se aprecia sobre manera la admisión a la congregación Mariana, tanto que a porfía solicitan muchos este favor, pero se escogen entre ellos sólo unos pocos, tanto para aumentar su deseo como para que se hagan más dignos a esto por una buena conducta”¹⁵⁰⁷. En cuanto a la comunión, debían realizarla “en todas las Fiestas de nuestro Señor, y nuestra Señora, u en otras, que fueren de Regla”¹⁵⁰⁸.

Las prácticas espirituales impregnaban la vida del congregante desde el mismo momento en que se levantaba. Por la mañana debía “dar gracias a Dios, por los beneficios generales, y particulares; rezando tres veces el Padre nuestro, y tres el Ave María en honra de la Santísima Trinidad, encomendándose a la Virgen Santísima, al Ángel de la Guarda y al Santo de su nombre”¹⁵⁰⁹. Además, se recomendaba dedicar todas las mañanas al menos un cuarto de hora de oración mental, tomando algún punto de la vida o pasión de Cristo, valiéndose para tal efecto de algún libro espiritual o de meditaciones, y ayudándose en la dirección del padre de la congregación para obtener un mayor fruto¹⁵¹⁰.

La obligación de escuchar misa diariamente también era un aspecto importante, y cuando no pudiesen asistir a la misma lo compensarían con alguna particular devoción. Rezar el rosario (al menos su tercera parte) y dar gracias a Dios durante las comidas eran prácticas necesarias, así como realizar un examen de conciencia antes de acostarse de acuerdo con las instrucciones de su confesor.

¹⁵⁰⁵ RUIDRIEJO, Alejandro, “Jesuitismo y biopolítica...”, p. 239.

¹⁵⁰⁶ *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, pp. 112-113.

¹⁵⁰⁷ ÑAÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, ff. 44-44v; “Cartas Anuas de la Provincia...1658-1660”, en *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, p. 49.

¹⁵⁰⁸ *Reglas y devociones...*, pp. 7-8.

¹⁵⁰⁹ *Reglas y ejercicios de la Congregación de Estudiantes, baxo la protección de la Virgen María en su Anunciación, fundada con autoridad Apostólica en el Colegio de la Compañía de Jesús de Barcelona el año 1577*. Barcelona, 1728, Regla 2ª.

¹⁵¹⁰ *Reglas y devociones...*, pp. 8-9.

Debían efectuar cada día alguna devoción, y en las fiestas incrementarlas, para lo cual era conveniente la lectura de libros espirituales o devotos que les recomendase el padre. Se confesaban y comulgaban cada mes, haciéndolo igualmente con motivo de la fiesta principal de la congregación. Los domingos por la tarde tenían sus juntas ordinarias donde se ejercitaban en las prácticas piadosas y un misionero les hacía una charla donde se especificaban los deberes de los congregantes.

Para alcanzar la perfección cristiana y lograr sentirse más próximos a Dios, tan importantes se consideraban las actividades individuales como otro conjunto de obligaciones que tenían que ejercer en su relación con los demás. Era característico en las congregaciones jesuíticas inculcar entre sus integrantes un sentido de compromiso espiritual y también social, en forma de activa militancia¹⁵¹¹.

La obediencia era un precepto constante en las normas de las hermandades, y se traducían en un exacto cumplimiento de todas aquellas determinaciones que se adoptasen dentro de ellas, exigiéndose una estricta sumisión a los dictados del padre y del prefecto, acatando con prontitud cualquier penitencia que le fuese impuesta y aceptando los encargos que se le encomendasen al congregante¹⁵¹².

Otras virtudes que debían cuidar en su comportamiento con los demás eran la humildad, la modestia y la cortesía. Además, el comportamiento moral de los congregantes tenía que ser intachable, debiendo huir de las malas compañías, los juegos y lugares de disolución. En las misiones, las conductas irreprochables por parte de los congregantes era muy admirada por los misioneros:

“Aprecian tanto la congregación de la Virgen, que no se les puede hacer mayor favor, que apuntarlos en ella; y tienen después gran cuidado de no hacerse indignos de la honra de congregantes de la Virgen, en especial guardando la pureza de costumbres, siendo casi su refrán estereotipo, al ser preguntados sobre esta materia en la confesión: ¡cómo sería posible tal maldad, de ajar el lirio de la pureza, después de haberme consagrado al servicio de la Virgen!”¹⁵¹³.

Uno de los elementos básicos fue instruir a los fieles a través de ejemplos para conseguir mudar conductas y excitar la piedad, de ahí la trascendencia que se otorgó en las

¹⁵¹¹ Martínez Naranjo, “La Búsqueda de la Perfección...”, pp. 183-184.

¹⁵¹² Martínez Naranjo, “La Búsqueda de la Perfección...”, pp. 17-20.

¹⁵¹³ *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, pp. 92-93.

reglas de estos institutos a la búsqueda de la ejemplaridad entre sus miembros. En este sentido, en los casos narrados en las Anuas puede observarse cómo, las personas que formaban parte de las congregaciones, también se dedicaban a la predicación y la evangelización entre la comunidad: “Dos esposos no estaban muy lejos del castigo de Dios, pues una india de la congregación mariana, les había aconsejado dar mejor ejemplo de vida, recordándoles las continuas enseñanzas de los padres”¹⁵¹⁴.

Cada congregante tenía que ser un ejemplo para los demás, y esto se conseguía por medio de una serie de prácticas externas: “Por medio de la Congregación de la Virgen, se ha seguido notable fruto y han alcanzado del demonio y del pecado sus congregantes, muchas y muy ilustres victorias, y algunas indias se han dejado arrastrar y ensangrentar con golpes y puñadas, por no manchar sus almas con la torpeza del pecado”¹⁵¹⁵. En este sentido, cabe subrayar la importancia que adquieren los sermones, que se convirtieron en uno de los instrumentos didácticos de la Contrarreforma, a través de los cuales se buscaba conmover el corazón de los fieles e incitarles a la práctica de la virtud.

El amor fraternal hacia el resto de la comunidad debía ser otro de los atributos, expresándose de distintas maneras: apartándose de todas las mínimas ocasiones de discordia, visitando, consolando y ayudando a aquellos que estuviesen enfermos, asistiendo a las misas por las almas de los compañeros difuntos, velando a las personas fallecidas, o formando parte del cortejo fúnebre.

Pero sin duda, las actividades que resultaban más ejemplarizantes eran las obras de misericordia, que servían a sus miembros como medio para alcanzar la propia santificación y perfección, constituyendo, al mismo tiempo, una forma de apostolado concretado en la ayuda espiritual y corporal hacia los más necesitados¹⁵¹⁶. Por ejemplo, en las misiones, se encargaban de mantener “el hospital tan limpio y aseado, que causaba devoción ver el consuelo y la alegría con que les acudían, trayéndoles leña y agua, y de comer, con mucho cuidado, siendo los enfermos a veces casi doscientos”¹⁵¹⁷.

Entre las diferentes obras de caridad desarrolladas por las congregaciones destacaron obras de pacificación, control de la moral, atención a encarcelados y visitas a enfermos: “En el tiempo de peste se hacía en casa la comida que se repartía entre las

¹⁵¹⁴ *Cartas Anuas...1644*, pp. 89-90.

¹⁵¹⁵ *Cartas Anuas...1632 a 1634*, p. 123.

¹⁵¹⁶ Martínez Naranjo, “La Búsqueda de la Perfección...”, p. 185.

¹⁵¹⁷ FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos...*, p. 612.

familias enfermas por medio de los congregantes [...]; [...] piden de puerta en puerta limosnas para los pobres enfermos. A ellos incumbe también su cuidado, y hasta el lavarlos, lo cual cumplen con mucha caridad”¹⁵¹⁸.

Enseñar la doctrina cristiana a todos aquellos que la desconociesen era una tarea que se recomendaba también a los congregantes. De esta manera, se recogía en las hermandades uno de los objetivos principales de la Reforma Católica: universalizar la formación doctrinal a los laicos. En el caso de las misiones vemos la misma finalidad: muchos de los congregantes, pero especialmente las mujeres, fueron las encargadas de adoctrinar, llevar a la fe a su pueblo y convencerlo. La idea que mantenían los jesuitas era que si evangelizaban los propios guaraníes, habría mayor convicción en las ideas y atraería a los descarriados y a aquellos que se oponían al sistema misionero.

En el caso concreto de las indígenas, además, debemos destacar la importancia que tenían en su grupo antes de la llegada de la Compañía, por lo que los jesuitas rápidamente captaron la fuerza de la palabra femenina y la usaron para dar credibilidad a la nueva religión. En esta línea, cobran sentido los casos ya tratados sobre mujeres, muchas de ellas congregantes, que una vez fallecidas, “reviven” durante un breve periodo de tiempo para contar a la comunidad lo que ha visto en el cielo y en el infierno¹⁵¹⁹.

Las congregaciones marianas también constituyeron un interesante instrumento de control social, especialmente en el caso de las misiones, pues no sólo mantenían vinculados a la Compañía a un buen número de personas próximas al poder (familiares de caciques), sino que formaban parte de ellas muchos estudiantes que en un futuro estarían llamados a ocupar los principales cargos civiles y eclesiásticos (especialmente los niños). Pero sobre todo, como bien señala Domingo L. González Lopo¹⁵²⁰, las congregaciones ofrecían un modelo de vida reglado a sus miembros, encaminado a convertirlos en perfectos cristianos por medio de toda una serie de prácticas religiosas, espirituales y caritativas que les permitiesen alcanzar, en última instancia, la salvación.

¹⁵¹⁸ *Cartas Anuas...1663-66, 1667-68, 1669-72, 1672-75*, pp. 112-113.

¹⁵¹⁹ *Ibidem*, pp. 136-137; *Cartas Anuas...1615-1637*, pp. 742-746.

¹⁵²⁰ GONZÁLEZ LOPO, Domingo Luis, “Un nuevo modelo de espiritualidad laica: las congregaciones jesuíticas y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en el siglo XVIII”, en FERNÁNDEZ CORTIZO, Camilo, GONZÁLEZ LOPO, Domingo Luis y MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Enrique (eds.), *Universitas. Homenaje a Antonio Eiras Roel*. Santiago de Compostela, 2002, p. 346.

Durante el periodo misional, los jesuitas instalaron estas congregaciones marianas en cada una de las reducciones, pero además, añadieron la congregación de san Miguel, donde eran admitidos los niños y las niñas desde doce años y permanecían en ella hasta los treinta. Como se observa, además de las enseñanzas doctrinales diarias a la población más pequeña, a través de estas congregaciones también se concienció y evangelizó a las niñas y los niños que vivían en las misiones:

“Las dos congregaciones de cada reducción (la una denominada de la Santísima Virgen, la otra de San Miguel) influyen muy benéficamente en las buenas costumbres de todo el pueblo. La de San Miguel es para los chicos, y la de la Virgen solo para los grandes; cuya virtud está bien comprobada. El que logra ser admitido, lo cuenta entre las felicidades más grandes; por lo cual se difiere a algunos este favor, para estimular en ellos el aprecio de las cosas santas. Y nada les duele tanto como ser borrados de la lista de los congregantes, en castigo de una conducta mala. Semejantes [castigados] tendrían que empeñarse mucho en la piedad y en obras buenas, para borrar esta mancha [de la expulsión de la congregación]”¹⁵²¹.

Estos casos específicos sobre los más pequeños aparecen en la documentación misionera de forma recurrente, mostrando en todas las ocasiones la caridad, la humildad, la castidad y la auténtica conversión por parte del grupo guaraní, en general, y de las niñas y los niños en particular. Son especialmente abundantes los ejemplos donde se describen la actitud de las pequeñas que se oponían a la tentación¹⁵²²:

“Una niña, perteneciente a la sodalidad¹⁵²³ de San Miguel contestó a un seductor: Por nada en el mundo permitiré que se me manche la pureza, después de haber tenido la dicha de ser consagrada a los ángeles. Y con estas y otras palabras quiso volverle al juicio a este malvado, ya endurecido en los vicios. Esta muchachada organizada en este nuevo coro de ángeles, promete opimos frutos para más tarde, siendo con esta medida, acostumbrada

¹⁵²¹ *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1663-66...*, pp. 134-135.

¹⁵²² DÍAZ, Sandra Liliana, “El niño indígena como agente de evangelización en las reducciones jesuíticas de guaraníes”, en VV.AA., *III Congreso Argentino de Americanistas*, vol. I, Buenos Aires, 2000, pp. 85-102.

¹⁵²³ Entendido el término como “soldado” de San Miguel, no como pueblo o comunidad en sentido de lugar de residencia.

desde su tierna edad a una conciencia delicada. Suelen estos niños tomar la disciplina la noche antes de comulgar”¹⁵²⁴.

Como se puede comprobar, las congregaciones marianas fueron uno de los instrumentos utilizados por los misioneros de la Compañía de Jesús para avanzar en la evangelización del grupo guaraní, instruyendo a pequeños y mayores, mujeres y hombres, alcanzando un éxito considerable y logrando una verdadera conversión como se puede observar en el caso narrado en la anua de 1635-1637 de dos esposos congregantes:

“Eran estos dos indios de gentil aspecto, muy sanos y robustos, y los dos todavía muy jóvenes. El mismo día del casamiento apostrofó el joven a su esposa de esta manera: ¡Mira! Yo tengo mucha gana de guardar la castidad, pues es una virtud angélica, y muy apreciada por la Virgen, nuestra Madre. Al fin, son muy bajos y transitorios todos los deleites carnales. ¡Ojalá! Que tuvieras las mismas ideas en esta materia. Te aseguro, harías un gran servicio a Dios y a la Virgen.

No sólo se conformó la esposa con el deseo de su esposo, sino que lo celebró grandemente y dijo que ella había tenido las mismas ideas. Así, pues, con mutuo consentimiento vivían absteniéndose del uso del matrimonio, hasta que murió el esposo, dos años después. Preguntó el Padre misionero a la viuda jovencita, si quería casarse en segundas nupcias [...]. Contestó aquella india virgen, resueltamente, que no tenía absolutamente ninguna gana para casarse, porque hasta ahora se hallaba muy contenta con haber guardado la castidad, y que era su firme propósito, ofrecer su virginidad al celestial esposo. [...].

¿Quién no se maravilla, al hallar en tan temprana edad, y entre rudos y bárbaros, semejante firmeza de carácter, tan heroica resolución, tan buen juicio, unido con el ejercicio de la virtud? Yo por mi parte, no me maravillo tanto de los jóvenes incólumes en medio del horno encendido de Babilonia, ni tanto de Daniel, ileso en medio de los leones, que de la castidad en medio de los bárbaros tan inclinados a la lujuria”¹⁵²⁵.

Manteniendo esta idea, lo que a través de estas congregaciones se pretendió entre la población indígena fue el cambio de las costumbres, el abandono de sus antiguas prácticas “salvajes” para una reconversión al cristianismo, una idea que, de hecho, caló entre la población guaraní como vemos en las Anuas:

¹⁵²⁴ *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1663-66...*, pp. 92-93.

¹⁵²⁵ *Cartas Anuas...* 1615-1637, pp. 720-722.

“Había algunos indios, antes completamente sumergidos en el fango de la obscenidad y aficionados a la poligamia, que después se hicieron hecho cristianos. Preguntados al confesarse, si habían tal vez recaído en uno de sus pecados anteriores, contestaron espantados: ¿Cómo puede ser esto, Padre mío? Pues, somos ahora sodales de la Virgen. Desde que entramos en su congregación, dejaron de molestarnos los pensamientos y deseos malos. Ya no tenemos que ver con semejantes cosas. Somos ahora otra gente”¹⁵²⁶.

De esta manera, las denominadas congregaciones marianas sirvieron no sólo para enseñar a las guaraníes los ejemplos de virtud que debían seguir, sino que también fomentaron que muchas de ellas acabaran siendo evangelizadoras de su propia comunidad e imitadoras de los modelos católicos.

Esta última idea se encuentra vinculada con el otro modelo femenino instalado por la Compañía de Jesús, la virginidad para las jóvenes y solteras, que además de recurrir a la imagen de María para mostrar el ideal femenino al que debían aspirar, como se hacía para las mujeres casadas, lo misioneros les ofrecieron el escenario idóneo para ello: las congregaciones marianas. Es precisamente en este espacio donde mejor puede observarse la mudanza de costumbres femeninas y la auténtica conversión. En ellas las mujeres guaraníes encontraron un nuevo camino a seguir, un lugar donde poder mantener la fuerza de su palabra y, en el caso de las convertidas, las congregaciones fueron el espacio donde pudieron aferrarse a la hora de evitar los pecados: “Ya no se puede hablar propiamente del sexo frágil, pues las indias muestran un carácter muy fuerte. [...]. Otra india mostró al seductor su rosario, y le dijo: Soy congreganta de la Virgen. ¡Tú sinvergüenza!, ¡cómo te atreves a querer profanar un cuerpo santificado tantas veces con tocar el Santísimo sacramento!”¹⁵²⁷.

3.2.2. La casa de viudas o cotyguazú: ¿espacio de reclusión femenina o ámbito donde desarrollar su identidad de género?

A partir del siglo XVI comenzaron a surgir, tanto en España como en las Indias, unas instituciones con enorme repercusión social: los centros de reclusión para mujeres públicas o las casas de recogidas para mujeres “arrepentidas”, cuyos fines eran básicamente los de servir como correccional o reformatorio de aquellas mujeres que habían

¹⁵²⁶ Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán..., p. 717.

¹⁵²⁷ *Ibidem*, p. 719.

tenido en la vida pocas oportunidades y habían acabado dedicándose a la prostitución, la delincuencia y la mendicidad¹⁵²⁸.

En estos centros se aspiraba a regenerar y recuperar para la sociedad a las mujeres internas a través de la oración y del trabajo mediante una férrea disciplina. Sin embargo, no existió un criterio fijo que estableciera la clase de mujeres que debía admitirse en la fundación, variando entre unos lugares y otros. Para encontrar el origen de estos recogimientos, debemos sumergirnos en la mentalidad y la moral propias que regían la Edad Media y Moderna: aunque las mujeres eran símbolo de virtudes, debían también estar controladas y vigiladas para evitar que cayeran en la corrupción, como se creía era su costumbre por ser hijas de Eva y, por tanto, ser el sexo débil.

En las misiones de guaraníes establecidas por los misioneros jesuitas también se desarrollaron estas edificaciones: son las llamadas casa de viudas, de recogidas, o *cotyguazú*. Dichas construcciones fueron creadas para el mantenimiento de las costumbres católicas y con el propósito de consolidar y mantener el modelo ideal católico para las mujeres. En esta especie de “conventos” se daba cobijo a las viudas, solteras, mujeres solas (cuando los maridos se encontraban durante una temporada fuera de la misión), huérfanas, mujeres abandonadas con motivo de la desaparición de la poligamia y la instalación de la monogamia católica, y las que habían cometido delitos, por lo que esta vivienda también albergaba, en las misiones, la cárcel femenina.

Siguiendo a Arnaldo Bruxel, podemos decir que el *cotyguazú* era una especie de reformatorio para las mujeres pecadoras, asilo para las viudas/ancianas y orfanato para las huérfanas o abandonadas¹⁵²⁹. También se encontraban en esta vivienda las niñas que estaban solas, sin familia, “ya que su subsistencia estará mejor asegurada”¹⁵³⁰, así como aquellas indígenas que habían cometido delitos.

¹⁵²⁸MURIEL, Josefina, *Los recogimientos de mujeres...*; PÉREZ BALTASAR, M^a Dolores, “Orígenes de los recogimientos de mujeres”, en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, n° VI, 1985, pp. 13-23; BURBANO ARIAS, Grace, “El honor, o la cárcel de las mujeres del siglo XVII”, en *Memoria y Sociedad*, vol. 10, n° 21, 2006, pp. 17-28; BUITRAGO LEAL, Roxana, “Cuerpos Enclaustrados: Construcción del cuerpo femenino en el Caribe colombiano 1610-1660”, en *Memorias*, año 5, n° 9, 2008, pp. 110-122.

¹⁵²⁹ BRUXEL, Arnaldo, *Los treinta pueblos guaraníes...*, p. 56.

¹⁵³⁰ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, pp. 267-268.

Bajo nuestro punto de vista, a pesar de algunas controversias existentes en la historiografía sobre esta construcción¹⁵³¹, creemos que la finalidad que explicaba el P. Cardiel era la que se ajustaba a la realidad: su creación estuvo íntimamente relacionada con la estrategia de control de la sexualidad y reproducción femenina por parte de los jesuitas, obligando a esta reclusión a aquellas mujeres que fueran “sospechosas” de subvertir el orden establecido o constantes en mantener sus costumbres ancestrales, como el caso de las prácticas abortivas, entre otras.

En este sentido, debemos lanzar la hipótesis de si los jesuitas, influenciados por la obra de Juan Huarte de San Juan (*Examen de ingenios*, 1575)¹⁵³², dieron paso a una especie de gobierno biológico de la población guaranítrica centrado en la reproducción de los cuerpos. De esta manera, mantenemos la idea planteada por Robert Jackson¹⁵³³ de que la importancia del *cotyguazú* estaría vinculada a la necesidad de incentivar el número de potenciales madres para compensar así los desequilibrios demográficos generados por las guerras y las epidemias¹⁵³⁴.

Dicho edificio, alejado de la vivienda de los misioneros, estaba formado por varias salas que daban salida a un patio interno, con diferentes estancias que separaban a las adultas de las niñas. Llamamos la atención sobre la única puerta por la que se accedía al edificio, cerrada con dos llaves diferentes, ubicándose dos porteros, uno por fuera y otro por dentro: el guardián exterior era un hombre y en el interior estaba una mujer de edad madura, debiendo de poseer ambos una actitud intachable para el control efectivo de la casa¹⁵³⁵. Aunque las fuentes son escasas, permiten intuir que precisamente la superiora que

¹⁵³¹ LEVINTON, Norberto, “¿Vida cotidiana en libertad o en represión? La mujer guaraní en las Misiones jesuíticas: una lectura a través del Cotyguazú (1609-1768)”, en *Revista contratiempo*, vol. IV, nº 7, 2004-2005, [en línea] [consulta: 15 de febrero de 2014].

¹⁵³² HUARTE DE SAN JUAN, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, 1575, [en línea], [consulta: 2 de marzo de 2016]. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/examen-de-ingenios-para-las-ciencias--0/html/feddd754-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0_; SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio, “La doctrina galénica de los humores y los tipos de ingenios de Huarte de San Juan”, en *Excerpta philologica: revista de filología griega y latina de la Universidad de Cádiz*, nº 10-12, 2000-2002, pp. 405-428.

¹⁵³³ JACKSON, Robert, “Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay”, en *Fronteras de la Historia*, Bogotá, ICANH, nº 9, 2004, pp. 159-160.

¹⁵³⁴ RUIDRIEJO, Alejandro, “Jesuitismo y biopolítica...”, p. 240.

¹⁵³⁵ BRUXEL, Arnaldo: *Los treinta pueblos guaraníes...*, p. 56.

se encontraba en el interior de la casa, encargada también de la puerta, habría sido, durante su juventud y madurez, una congregante ejemplar, ya que esta característica sería imprescindible para ejercer la función de guardiana de estas viviendas femeninas, ser la encargada de aplicar los castigos y reformar a las que estuvieran recluidas por delitos, confiando los misioneros plenamente en ella.

Al mismo tiempo, la documentación también reconoce la existencia de otras mujeres, adultas, que fueron encargadas de mantener el orden y el estilo de vida de estas viviendas porque, según los misioneros, destacaban por su bondad y sensatez, pero sin especificar si pertenecían o no a la congregación. Es el caso de una anciana matrona que ejerció de cargo de superiora en el *cotyguazú*, o lo que empezaba a vislumbrarse como tal, ya que no aparece en este caso el nombre específico de esta vivienda:

“También me consolé de ver en aquella ciudad una venerable matrona que con tener cerca de ochenta años en una tierra tan pobre con su caridad y prudencia, ha sustentado cerca de cuarenta años ha, setenta o ochenta doncellas pobrísimas, en tanta virtud y recogimientos, y edificación como lo pudiera hacer en la ciudad más concertada de Europa, porque en todo este tiempo, no ha habido alguna de estas mujeres que haya dado desedificación alguna sino procedido con suma virtud y con solo este dote se van casando todas y remediando honradamente. Todas ellas vienen juntas a nuestra iglesia a los sermones y misas y frecuentan los sacramentos con mucha edificación de toda aquella tierra [...]”¹⁵³⁶.

Para el análisis de la casa de recogidas son de gran interés los trabajos pioneros que desde la arqueología vienen realizando Ana M^a Rocchietti, Ruth Poujade y M^a Victoria Roca¹⁵³⁷, en concreto, sobre los restos de este edificio en la misión de Santa Ana (Provincia de Misiones, Argentina). El estudio de sus restos, tanto arquitectónicos como estratigráficos, está brindando la oportunidad de poder realizar una aproximación heurística a problemas teórico-metodológicos en la investigación de los edificios misionales.

¹⁵³⁶ Cartas Anuas...1615-1637, p. 14.

¹⁵³⁷ ROCA, M^a Victoria, “Discusiones en torno al coti guazú de Santa Ana: aportes sobre el lado femenino de la conquista”, en *XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, Buenos Aires, 2008, edición digital; ROCCHIETTI, Ana y POUJADE, Ruth, “Problemas metodológicos en la arqueología del *Coty Guazú* de la misión de Santa Ana (Misiones, Argentina): una aproximación al „modelo esperado””, en *Teoría y práctica de la Arqueología histórica latinoamericana*, año II, vol. 2, 2013, pp. 101-128.

Estas investigadoras plantean que dichos restos permiten formularse en torno a la correlación entre registro arqueológico e instituciones que conformaron la misión (especialmente las de género), el espacio arquitectónico como sede de relaciones sociales de orden jerárquico y productivo y la significación material de los acontecimientos que se destacan en la genealogía histórica de la misión de Santa Ana como epifenómeno de los entornos objetuales en la vida doméstica colonial.

El estudio del *cotyguazú* del pueblo de Santa Ana es el primero en su tipo en ser excavado. De acuerdo con las autoras de la investigación, promueve muchas reflexiones, porque en él la teología y el tipo de espiritualidad que proponía la Compañía encuentra una de las más expresivas convergencias: el ministerio en el mundo y del mundo, la defensa de la fe, la lucha contra el pecado y la *Devotio moderna*¹⁵³⁸.

El inventario administrativo ofrecido por la expulsión recopila la amplitud de la cultura material de la misión. Los bienes entregados por el P. Javier de Echagüe en el mes de agosto de 1768 no incluyen demasiados objetos y no existe referencia alguna sobre material del *cotyguazú*, aunque destaca la importancia del trabajo textil que se desarrollaba en esas casas.

El trazado urbano de la misión de Santa Ana, como en las otras misiones, comprende el núcleo I de la iglesia, el colegio, los talleres y el cementerio, y el núcleo II del “pueblo de indios”. El primero se encuentra parcialmente conservado, destacándose la escalinata. El II está enterrado. El núcleo I está elevado respecto del pueblo, y ambos estuvieron alzados en torno a la gran plaza, la cual constituyó el elemento articulador entre uno y otro.

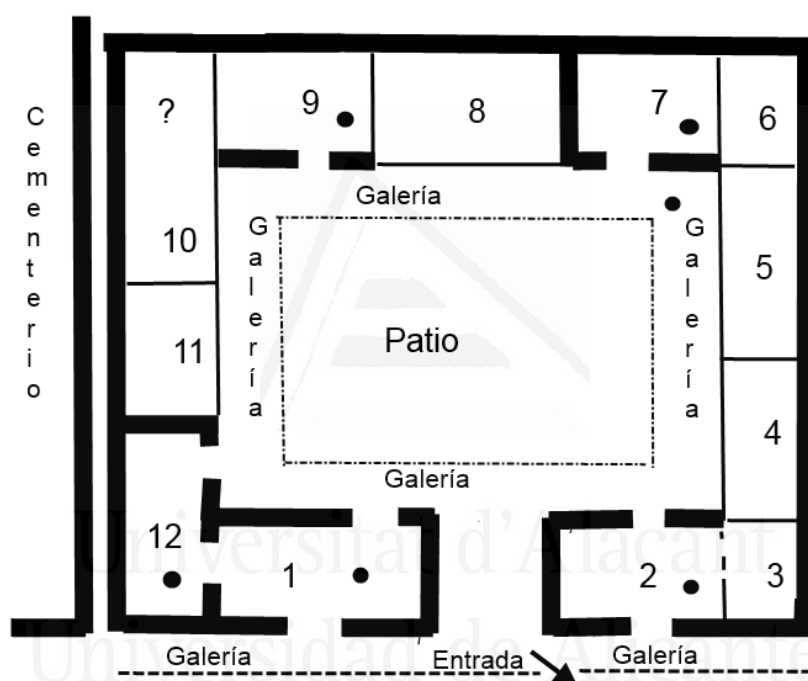
El *cotyguazú* estaba en el núcleo I, al oeste del cementerio y, podría decirse, excéntrico. Las casas de la población estaban constituidas por estancias independientes, en relación con calles paralelas que desembocaban en la plaza. La planta de este núcleo estaba limitada en su desarrollo a tres de los cuatro puntos cardinales (norte, oriente y occidente) enfrentándose a través de la plaza con el bloque iglesia-colegio-cementerio. A éste último se integraba el *cotyguazú*, formando parte de esta disposición, y enfrentándose a la plaza, así como a las casas reduccionales. De este modo, resulta de alguna manera exaltado en el complejo urbanístico, compartiendo el espacio sacro, y contradiciendo su función de albergue femenino exento de ejemplaridad moral¹⁵³⁹.

¹⁵³⁸ ROCCHIETTI, Ana y POUJADE, Ruth, “Problemas metodológicos...”, pp. 101-102.

¹⁵³⁹ *Ibidem*, pp. 107-109.

Al igual que con las viviendas, no podemos afirmar que todas las casas de recogidas poseyeran las mismas dimensiones o que se encontraran localizadas en el mismo lugar que el *cotyguazú* de la misión de Santa Ana. Sin embargo, nos puede servir de referencia para intentar imaginar la estructura de esta vivienda femenina y su ubicación en el espacio definido y jerarquizado establecido por los misioneros.

La particular casa de recogidas de la misión estudiada se encuentra situada al oeste-noroeste del conjunto conformado por el templo, el colegio, los talleres y el cementerio, colindando con éste último. Su superficie era de 667 metros cuadrados de perímetro, aproximadamente cuadrangular y accidentado por la alternancia de montículos y depresiones contiguas que describen una secuencia cerrada.



Esquema del *Cotyguazú* de la misión de Santa Ana, en ROCCHIETTI, Ana y POUJADE, Ruth, “Problemas metodológicos...”, p. 117.

Los recintos que se han localizado en su interior, hasta un total de doce, se disponían en torno a un espacio muy amplio que las autoras han identificado con un patio que, al menos en su actual materialidad, posee 36 por 26 metros con tres recintos en cada uno de sus lados¹⁵⁴⁰.

En cuanto al estilo de vida diario que llevaban las internas, podemos decir que recibían una porción diaria de carne, vestidos dos veces al año y algunas limosnas del cura

¹⁵⁴⁰ ROCCHIETTI, Ana y POUJADE, Ruth, “Problemas metodológicos...”, p. 115-116.

“para que no estén descontentas de su retiro”¹⁵⁴¹. En compensación, estas mujeres debían hilar para la comunidad y cultivar algunos campos.

Generalmente, no solían participar de la cotidianeidad de las misiones, salvo en los momentos de rezo comunitario en la iglesia, llevando más bien una vida parecida a la conventual y cuyas únicas funciones eran tejer y cumplir la condena impuesta en caso de haber sido encarceladas por delitos. La vigilante o matrona era la encargada de su día a día, acompañándolas cuando iban a la iglesia o los campos. Para no estar en contacto con el resto de la misión, incluso se recomendó conveniente que tuvieran su propio pozo donde lavar la ropa y recoger agua.

Al mismo tiempo, el padre provincial Luis de la Roca en sus cartas sobre la visita a las misiones de 1724, especificaba en la primera disposición sobre el régimen de esta vivienda varios castigos para los hombres que quisieran entrar en las casas de recogidas: “A los que entran a la casa de las recogidas para trato ilícito con ellas o las sacan para el mismo fin se les castigará en el rollo con 25 azotes y se les llevará a la vergüenza a los dos pueblos más vecinos”¹⁵⁴².

A pesar de lo dicho anteriormente, a partir de 1740 el provincial Machoni ordenó que las mujeres que se encontraban en el *cotyguazú*, salvo las que habían cometido delitos, pudieran salir a la casa o a los campos de cultivo de su familia:

“Porque el Cotiguazu no es cárcel, sino casa de recogidas, especialmente para muchachas huérfanas, tendrán de día solamente la puerta franca para salir a su chacra que deben tener, carpir y traer de sus frutos; acompañadas de la anciana, que las cuida: o para ir a casa, o chacra de sus parientes para pedirles alguna fruta [...] porque para su sustento no les basta una pequeña porción de carne, y esa flaca sin otra cosa; motivo de estar descontentas en su recogimiento que no lo estuvieran, si el padre cura les socorriera del tupambaé, y de las limosnas y frendas que dan los indios de sus frutos propios”¹⁵⁴³.

¹⁵⁴¹ HAUBERT, Maxime, *La vida cotidiana...*, p. 268.

¹⁵⁴² “Órdenes del Provincial Luis de la Roca para las Doctrinas del Paraná y Uruguay en la Visita de 1724, en *Cartas de los Generales y Provinciales de la Compañía de Jesús sobre las Misiones del Paraguay, 16 de julio de 1623 a 19 de septiembre de 1754*, BNE, Mss. 6976, pp. 238-240.

¹⁵⁴³ “Memorial del Padre Provincial Antonio Machoni para el Padre Superior de estas Doctrinas del Paraná, y Uruguay, y sus consultores, en la visita de 29 de junio de 1740”, en *Cartas de los PP. Generales y Provinciales de la Compañía de Jesús a los misioneros jesuitas de Paraguay, Uruguay y Paraná*, [en línea],

La primera noticia de la construcción de este edificio corresponde a una instrucción que consta en un memorial del 1 de septiembre de 1714:

“Hágase una casa fuerte capaz, con su patio, puerta común, buena cerca, cimientos de piedra y de piedra también una vara, o tres cuartos fuera de dichos cimientos para recogidas la cual tendrá sus divisiones: una para viudas y casadas; otra para huérfanas y solteras. Tendrá también su portero de la parte de afuera, para que ninguno de los dos, portera y portero, pueda abrir solo”¹⁵⁴⁴.

Son numerosas las referencias que los jesuitas hicieron sobre esta construcción. Según el P. Cardiel: “Hay en cada pueblo una casa de recogidas, en donde se sustentan todas las viudas que voluntariamente quieren entrar en ella, y las que afuera reportan algún escándalo, aunque no quieran entrar; y las mujeres de los que están o huidos o en viajes de mucho tiempo, si afuera no tienen comodidad de vivir bien”¹⁵⁴⁵.

El P. Muriel refiere que “[...] en cada pueblo hay una casa de refugio para las mujeres, cuyos maridos están ausentes o lejos; y para las viudas, máxime si son jóvenes, y no tienen padres o quien cuide de ellas, todas las cuales se sustentan de bienes comunes”¹⁵⁴⁶.

El P. Sánchez Labrador nos ofrece otros pormenores cuando dice que cerca de la iglesia, a un lado, calle por medio, o, en mayor distancia, en una punta de la población, está la “casa de la virgen” o el *Tupaciró* a la cual llaman también *Cotiguazú*, casa grande; en ésta viven mujeres que, o están en penitencia, o de grado: como lo hacen muchas en ausencia de sus maridos o viudas virtuosas”¹⁵⁴⁷.

A pesar de que las fuentes muestran que existió una casa de recogidas en cada una de las misiones, parece que no todos los pueblos contaron con *cotiguazú* al mismo tiempo, es decir, algunos misioneros decidieron esperar a construirlo hasta que no se creyese que fuera necesario. Se observa así que en 1714, fecha del memorial que anteriormente citábamos, en la misión de San Ignacio Miní no había una casa de viudas, ya que en ese

p. 150 [ff. 285-287], Biblioteca Digital Hispánica, [consulta: 7 de junio de 2016]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000071287&page=1>

¹⁵⁴⁴ Memorial del Padre Provincial Joseph de Aguirre en la Visita a las doctrinas del Paraná y Uruguay, enero de 1722, AGN IX, 6-9-5, f. 923,925 y 933.

¹⁵⁴⁵ CARDIEL, José, *Declaración...*, pp. 298-299.

¹⁵⁴⁶ MURIEL, Domingo, *Historia del Paraguay...*, p. 468.

¹⁵⁴⁷ FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos...*, p. 258.

año dispuso el provincial, después de visitar aquella reducción, que se hiciera dicha vivienda.

De esta manera, no queda claro si esta fue la primera casa de recogidas que se hizo y luego se expandió al resto de misiones o, por el contrario, fue la primera orden que se dio a una reducción para que, como en el resto de pueblos, existiera una casa de viudas.

Si tomamos como referencia la creación del *cotyguazú* en 1714, podemos intuir que la situación en las misiones estaba en un momento complicado con respecto a las prácticas y actitudes de las mujeres como para tener que construir la casa de recogidas, siendo además necesario ordenarlo por el provincial. Esta idea no quiere decir que en el resto no las hubiera antes. También es posible que esta fecha nos marque el inicio en el que comienzan a estabilizarse las reducciones y la evangelización, poniéndolo en relación con la desaparición de la poligamia y la consolidación de la monogamia. Si tenemos en cuenta que para ese año prácticamente se encontraban asentados los treinta pueblos misioneros, debemos recapacitar si es a partir de entonces cuando, a través de la orden del provincial, se instauraron casas de recogidas en las misiones que no tuvieran.

Así, nos preguntamos qué cantidad de mujeres solas habría como para que fuera necesaria dicha edificación. La fecha también es llamativa, podría pensarse que fue el momento, tras varias generaciones, en el que definitivamente se implantó el matrimonio católico en las misiones y, de esta manera, podemos llegar a reflexionar acerca del éxito de la familia monogámica y patriarcal impuesta en las misiones por los jesuitas a partir de 1714.

El *cotyguazú* representó un espacio social específico, un ámbito exclusivamente femenino, un lugar cerrado dentro del propio encierro que conllevaba la misión, ya que el conjunto total de la reducción estaba configurado para estar aislado respecto a la selva. Fue así como la población indígena, para salvarse cristianamente, no debía volver a su antiguo espacio, quedando el conjunto de la casa de viudas, por su parte, como una reclusión para las mujeres con un doble pestillo: respecto a la selva y también en relación al resto de las personas que conformaban la reducción.

Los ejemplos de “matronas” y ancianas como encargadas y guardianas de estas viviendas femeninas, nos permiten desarrollar la posibilidad de ser estas mujeres las que, sin ser completamente cristianas, permitieran dentro de estas viviendas femeninas el mantenimiento de algunas de las prácticas ancestrales guaraníes, en concreto las de las mujeres. Así, en una situación de casi plena autonomía, nos preguntamos también si, en el

interior de esas casas, se pudieron establecer redes de solidaridad e incluso, si pudieron plantear estrategias para mantener, resignificar o reintroducir algunas de las tradiciones antiguas dentro del imaginario misionero. Esta idea toma fuerza al saber que, en estos edificios, también residían indígenas de otros grupos todavía “infieles” que habían sido recogidas por los misioneros en sus expediciones y por tanto, todavía mantenían vivas sus propias prácticas y tradiciones femeninas.

El *cotyguazú*, casa de recogidas o viudas, fue una institución sobre la cual apenas existen referencias¹⁵⁴⁸, por lo que destacamos su trascendencia en las misiones y echamos en falta estudios más profundos sobre su significado¹⁵⁴⁹ para poder así responder las numerosas cuestiones que se nos plantean. Su construcción nos parece clave para reflexionar no sólo acerca de esta vivienda colectiva femenina, sino también sobre la consolidación de la monogamia y el abandono de segundas y terceras esposas desde principios del siglo XVIII.

Como hemos tenido ocasión de ver, tanto en el *Vocabulario* como en el *Tesoro* del P. Ruiz de Montoya, bajo el imperativo de traducir el conjunto de ideas de su época, el misionero acabó cambiando y, en algunos casos, falsificando el sentido de las palabras. Al observar la cantidad de expresiones que relacionan el ideal cristiano con el control de la sexualidad desenfrenada, es lógico creer que se debía pasar por una vigilancia efectiva de las mujeres. La moral cristiana de la época llevó al jesuita a emparentar, en la lengua indígena, a la “mujer” con el “pecado” y al “varón” con la “virtud” y, en este sentido, acabó por modificar las relaciones entre ambos sexos.

En el nuevo sistema establecido por los misioneros de la Compañía de Jesús las guaraníes fueron confinadas a unos espacios concretos y delimitados donde desarrollar su vida, totalmente diferentes a los tradicionales, viéndose obligadas a aceptar una serie de adaptaciones que no fueron ajenas a conflictos o tensiones. De esta manera, las indígenas quedaron apartadas de sus funciones primigenias, ocultas en el trabajo doméstico y en el

¹⁵⁴⁸ BAPTISTA, Jean, *O temporal: sociedades e espaços missionais*, Museu das Missões, São Miguel das Missões, 2009, pp. 77-88; LEVINTON, Norberto, “¿Vida cotidiana en libertad o en represión?...”; IMOLESI, M^a Elena: “El sistema misional en jaque...”, pp. 139-158.

¹⁵⁴⁹ En las reducciones del Chaco, la dirigencia femenina fue reutilizada por los misioneros para controlar ciertos ámbitos de la vida productiva como el hilado, el tejido y el teñido que, en el caso de los mocovís, se puso bajo la supervisión de una “vieja india, cacica enviudada”, en VITAR, Beatriz: “Jesuitas, mujeres y poder...”, p. 60. Seguramente también dentro de la “Casa de Recogidas”, serían las viudas las personas que organizaban los labores de hilado y tejido que debían realizar las enclaustradas.

interior de las viviendas, las relegaron a nuevas instituciones creadas para ellas como el *cotyguazú*, o bien promovieron su incorporación en las congregaciones marianas para convertirlas en “almas puras, propectas en virtud”¹⁵⁵⁰.

Es así cómo se hace patente, a través de la documentación, el interés de los misioneros de la Compañía de Jesús por reposicionar a las mujeres en un nuevo contexto a través del lenguaje en los discursos y los vocabularios, así como mediante la creación de espacios femeninos nuevos o dándole nuevos significados a los antiguos, pudiendo llegar a decir que para poder alcanzar la salvación, las mujeres necesitaban la mediación de los jesuitas pero debían negarse a sí mismas.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

¹⁵⁵⁰ CALATAYUD, Pedro de, *Arte y método...*, pp. 48-49.

“Una mujer seria casi siempre queda constante, mientras una de malas inclinaciones, casi siempre es incorregible”¹⁵⁵¹.

5. REFLEXIONES FINALES

El objetivo principal de nuestro estudio ha sido conocer la experiencia de las mujeres guaraníes dentro del sistema reduccional implantado por los misioneros de la Compañía de Jesús en el periodo concreto que va desde 1609 hasta 1767 en un territorio específico: los Treinta Pueblos Misioneros Guaraníes ubicados en la antigua Provincia del Paraguay.

Para analizar el nuevo estilo de vida que impusieron los jesuitas y cómo estos cambios modificaron la forma de ser mujer dentro de esta cultura, nos hemos apoyado en los escritos y crónicas misioneras, principalmente en las Cartas Anuas, a pesar de la problemática que entrañan por la escasa y parcial información que ofrecen sobre las indígenas. Sin embargo, se puede comprobar que estas fuentes son de suma importancia para este trabajo ante la información que nos llegan a aportar sobre la experiencia femenina en las reducciones. En este sentido, aunque se ha pretendido llevar a cabo una historia integradora, los casos, los ejemplos y las anécdotas que han sido recogidas, siempre son relativos a las mujeres debido al propósito de nuestro estudio.

Las fuentes utilizadas tienen unas particularidades que hacen más compleja la búsqueda de respuestas planteadas en la investigación. Al utilizar mayoritariamente los relatos misioneros debemos interpretar su verdad, ya que es una fuente subjetiva y marcada por su autoría masculina, europeos en gran medida, y con una mentalidad propia de la época, especialmente en lo que respecta a las mujeres.

¹⁵⁵¹ ÑÁÑEZ, Guillermo D., *Cartas Anuas...1637-1639*, f. 68.

En cuanto a la tipología de la información acerca de las guaraníes, comprobamos que, si bien es variada, resulta escasa en muchas ocasiones y centrada en temas específicos. Cada padre provincial que redactaba las Cartas Anuas acostumbraba a profundizar aspectos que eran de su interés en dicho informe, por lo que le daba mayor relevancia a algunos temas o problemas en detrimento de otros. A modo de ejemplo, podemos decir que es a partir de los años 1640-1650 cuando se observa que, de forma permanente, se hacen referencias al tema de la castidad y los “pecados de la carne”, tanto de mujeres como de hombres. Si tenemos en cuenta que esta documentación narra generalmente los problemas existentes en las reducciones, cabría pensar que no había, o eran insignificantes, los delitos relacionados con robos, violencia o muertes entre la población reducida durante esas décadas. Esto lleva a pensar que el gran problema tenía que ver con la promiscuidad, entendida como tal por los jesuitas, por lo que los “pecados de la carne” eran los que permanecían y traían mayores dificultades en el proceso de evangelización¹⁵⁵². De igual manera, a partir de 1660 son abundantes los casos y ejemplos de fe por parte de las guaraníes, circunstancias “milagrosas” y de una conversión mayoritaria por parte de las indígenas.

A pesar de aparecer con mayor regularidad en la documentación los casos de mujeres que practican la castidad, que van a la confesión de forma continua y que aceptan el sacramento del bautismo, entre otros ejemplos, no podemos pasar por alto que existieron conflictos, sentimientos encontrados y diferentes ante la pérdida de poder, de independencia y libertad de las mujeres guaraníes con la llegada de la Compañía de Jesús. Así, pensamos que, aunque en la mayoría de las narraciones parece que existió una verdadera conversión sin ningún tipo de percance, pudieron existir más ejemplos de rebeldía por parte de las guaraníes de los que apuntan las fuentes. Sin embargo, éstos no se reflejarían en la documentación porque supondría un desprestigio para los misioneros de la Compañía, de ahí también que el tipo de información que se aporta sobre las mujeres no sólo sea escasa, sino crítica, especialmente en los primeros años. Esta última idea está en relación con la manipulación que hicieron los misioneros jesuitas de un pasado guaraní al que no tuvieron acceso directo, con el objetivo final de ensalzar el nombre de la Compañía de Jesús, ya que cuanto más bajo hubiera sido el punto en que los misioneros se encontraron a la población nativa, más gloriosa sería su obra evangelizadora.

¹⁵⁵² *Cartas Anuas...1658-1660 y 1659-1662*, p. 13.

A lo largo de los años de conquista espiritual se pueden intuir tres estadios por los que pasaron las mujeres guaraníes: uno que podríamos denominar de contacto inicial, donde especialmente las ancianas se rebelan contra el sistema misionero y son frecuentes las transgresiones y los conflictos; otro de evolución, donde pueden apreciarse los casos de mujeres adultas que van adaptándose a la nueva forma de vida y comienzan a aceptar la evangelización; y por último, el de la conversión, que puede ser analizado a través de los numerosos ejemplos de niñas y muchachas jóvenes nacidas en la misión.

En las Cartas Anuas también se observa que, conforme pasa el tiempo, se relatan menos casos de rebeldía por parte de la población indígena en general, y de las mujeres en particular, y se narran muchos ejemplos de guaraníes totalmente cristianizadas. Al mismo tiempo, esta circunstancia no significa que no existieran episodios esporádicos de oposición al sistema misionero durante todo el periodo.

Durante los primeros años, las crónicas de los padres Antonio Ruiz de Montoya o José Cardiel, entre otros, muestran una versión casi “milagrosa” de cómo se produjo el fenómeno reduccional. Sin embargo, una lectura crítica de estos mismos textos, alejada del etnocentrismo propio de dichas fuentes, revela complejidad y resistencias, especialmente en el caso de la experiencia de las mujeres en el ámbito misional. Es este primer periodo de impacto donde se pueden rescatar las voces de las guaraníes y donde se registran numerosos casos de oposición al régimen instaurado por los misioneros de la Compañía.

Hemos querido así llamar la atención, a lo largo de toda la investigación, sobre la existencia de ejemplos de rebeldía que nos hacen reflexionar sobre si, a pesar de no aparecer las mujeres en las fuentes en momentos de desacuerdo con los misioneros, pudieron producirse igualmente espacios de discusión o conflictividad familiar/social/doméstica, donde las madres y las abuelas influyeron en los hombres a la hora de tomar ciertas decisiones en lo que respecta, por ejemplo, al traslado de su pueblo a una misión, o llevar a cabo algún tipo de iniciativa frente a los padres. Igualmente, hacemos referencia a una resistencia pacífica y silenciosa, por lo que no aparecerían en las fuentes como sí lo hacen las rebeliones de los caciques, sin descartar así que las instigadoras de algunos de estos conflictos pudieran haber sido mujeres.

Debemos tener en cuenta que una generación comprende entre veinticinco y treinta años, y que la vida en los pueblos misioneros guaraníes duró ciento cincuenta y nueve. Con estas cifras, obtenemos un número aproximado de entre cinco y seis generaciones que vivieron el proyecto reduccional. En este sentido, no todas las guaraníes pasaron por los

tres estadios que se han señalado, sino que dependiendo de sus tradiciones, más o menos arraigadas, y sus edades, tuvieron un tipo diferente de experiencia. Así, consideramos que la conversión de las guaraníes al cristianismo no debe ser percibida como un proceso lineal de abandono progresivo de su religión (y su sustitución por otra), en la medida en que entendemos que las mujeres, de igual manera, fueron adaptando la doctrina cristiana a sus propias necesidades psíquicas y a su propia sensibilidad, igualmente marcada por la devoción, el fervor emocional y la exaltación ritual-religiosa.

Para analizar los cambios y las permanencias de la vida cotidiana de las guaraníes en las misiones, ha sido necesario un estudio previo de cómo vivía la población femenina su propia cultura, su espiritualidad y qué funciones poseían dentro de su comunidad, entre otros aspectos.

El grupo guaraní se localizaba, antes de la conquista europea, en las zonas ubicadas entre los ríos Paraguay y Paraná, y constituían la rama más meridional del grupo lingüístico tupí-guaraní. Sus recursos se obtenían de la horticultura, la caza, la pesca y la recolección. La comunidad vivía en grandes casas comunales según los lazos de parentesco, fundamento de su estructura social. En el grupo no existía una figura que ejerciera una autoridad clara, como en el caso de los aztecas o incas, sino que se basaban en el consejo de ancianos, donde también participaban mujeres, que se encargaba de debatir los intereses grupales. Al mismo tiempo, el “cacique” ejercía el poder entre el linaje o la familia extensa, especialmente en los momentos de conflicto y guerra. Junto a él, existían también las figuras de los hombres y mujeres chamanes.

Entre el grupo guaraní, las mujeres tenían unos roles establecidos y fundamentales. Al existir la poligamia entre los diferentes caciques, sobre las guaraníes recaía el rol de ser las portadoras de las alianzas con otros grupos, por lo que para estos jefes era imprescindible poseer numerosas esposas, hijas y nietas para poder establecer así vínculos con otros grupos a través del intercambio de mujeres.

Su importancia no quedaba ahí, sino que ellas eran quienes realizaban multitud de tareas como sustentadoras de la comunidad mediante los trabajos de cosecha y recolección, el transporte de los alimentos al pueblo, iban a por el agua y la leña, cuidaban de los hijos e hijas, y elaboraban el *ka'u'y*, la bebida sagrada guaraní de suma importancia en los banquetes de reciprocidad que se desarrollaban para relacionarse con los aliados. Tampoco podemos dejar de lado la cuota de poder que poseían estas indígenas en momentos claves

para el pueblo, como los periodos de carestía o desplazamiento, siendo ellas las que decidían sobre la demografía del grupo a través de prácticas reproductivas.

En el plano espiritual, y esto es lo más relevante, se observa que las mujeres, al igual que los chamanes, eran portadoras de la palabra, es decir, no sólo su voz era importante en las asambleas grupales, sino que además eran aptas para realizar la imposición del nombre a las criaturas recién nacidas cuando ejercían de chamanas y también por ser madres “bautizando” en los rituales antropofágicos. En esta misma esfera, su poder era indiscutible en el ámbito de la muerte a través de las prácticas funerarias y los ritos de purificación. Respecto a su religión, no podemos dejar de lado la creencia que tenían en una Diosa-madre originaria, *Jasuka*, que con el paso del tiempo, se transformó en un dios masculino (“Nuestro Padre”). En este sentido, debemos recordar la vinculación estrecha que existía entre las mujeres y los símbolos de *Jasuka*.

Los cantos, bailes y oraciones femeninas eran también imprescindibles para la comunidad guaraní, al igual que sus conocimientos sobre medicina y curación. A la llegada de los misioneros, todas estas prácticas y costumbres fueron modificadas y llevadas hacia el cristianismo, algunas acabaron por eliminarse de raíz o, en algunas ocasiones, fueron resignificadas por parte de las propias mujeres.

El grupo guaraní, anteriormente a la aparición de la Compañía de Jesús, ya había tenido contactos con los portugueses (hacia 1524) y con los españoles (1535). Los primeros tiempos se caracterizaron por una relación positiva entre indígenas y españoles, llegando a colonizar la zona del Río de la Plata por medio de hijos mestizos nacidos de los matrimonios con mujeres guaraníes. A finales del siglo XVI, la Corona española ya pudo mantener cierto control sobre esta provincia que, aunque no tenía relevancia económica ante la falta de metales preciosos, era fundamental políticamente al constituir la frontera que defendía el Imperio español contra las ideas expansionistas de los portugueses del Brasil.

Con el tiempo, la comunidad guaraní comprendió que, aunque se quiso establecer una relación de “cuñados” con los españoles, éstos únicamente querían explotarlos en las encomiendas y arrastrar a sus mujeres a la servidumbre y convertirlas en madres de mestizos. Fue así como se rompió por completo la relación entre ambos grupos.

En pleno proceso de conquista y colonización de América en el siglo XVI, la reforma protestante se expandía y la Iglesia sentía que la cristiandad medieval europea y su autoridad se rompían. La Compañía de Jesús nace así como la máxima expresión de la

Contrareforma, del Concilio de Trento, lanzándose apostólica por el Extremo Oriente, India y América, cerrando filas junto al papado y desquebrajando las jerarquías.

Hasta finales del siglo XVI fueron los misioneros franciscanos y dominicos los que desarrollaron con mayor empeño la labor evangelizadora en tierras americanas. Cuando los jesuitas llegaron al Brasil en 1549 ya habían pasado los años más polémicos desde el punto de vista ideológico de la conquista, y los más difíciles a la hora de evangelizar. Así, las reducciones de la Compañía vivieron la fase de la política colonial y se observa que las cartas y tratados de los jesuitas no encerraban una denuncia al sistema, sino que significaban una puerta abierta a la esperanza y a planes de reconciliación y soluciones¹⁵⁵³.

Fue el tercer General de la Compañía, Francisco de Borja, quien envió a los primeros jesuitas a las Indias españolas (Perú 1567 y México 1572). En concreto es de suma importancia la experiencia de los misioneros jesuitas en Perú con el desarrollo de la misión de Juli, donde pudieron tomar nota tanto de los éxitos obtenidos a través de los métodos de evangelización como también de los errores que, posteriormente, procuraron no cometer en las misiones de guaraníes. A lo largo de estos primeros años debe destacarse la estrecha relación existente entre los jesuitas y los misioneros franciscanos que desde hacía más años se encontraban en América. Fue así como los ignacianos pudieron aprender el idioma guaraní a través del catecismo en esa lengua realizado por fray Luis de Bolaños. Además, no podemos dejar de lado que las misiones creadas por los franciscanos desde 1580, se presentan como un prototipo de las jesuitas¹⁵⁵⁴.

No fue hasta 1587 que los misioneros de la Compañía llegaron a Buenos Aires. Desde allí, los padres Saloni, Ortega y Fields se marcharon al Paraguay para comenzar las misiones. En 1607 el General P. Claudio Aquaviva fundó la Provincia del Paraguay en jurisdicción española pero limítrofe con Brasil, por lo que las misiones guaraníes se encontraban en lugar de frontera y siendo la primera fundación San Ignacio Guazú (1609). Como bien explica el P. Bartomeu Melià, las reducciones guaraníes nacieron a partir de la situación de encomienda, y fueron la anti-encomienda; entendido así por los colonos desde el principio, los enfrentamientos con los jesuitas fueron constantes durante todo el

¹⁵⁵³ LÓPEZ GAY, Jesús, “Los jesuitas y el “proceso”...”, p. 149.

¹⁵⁵⁴ NECKER, Louis, *Indios guaraníes...*, p. 14.

periodo¹⁵⁵⁵, a lo que habría que sumar la conflictividad existente con los *bandeirantes* o paulistas del Brasil.

Desde el descubrimiento y la colonización, América quedó descrita y caracterizada como un lugar edénico, repleto de buenos salvajes como vestigio de un estado primigenio. Estas ideas se mantuvieron en la mentalidad del siglo XVI, e incluso del XVIII, reforzándose la visión de un lugar paradisíaco. En consecuencia, se creyó que la población indígena se encontraba en un estado de humanidad previo al pecado, libres de los vicios de las sociedades civilizadas europeas.

Fue así como los misioneros de la Compañía de Jesús, al igual que las otras órdenes, se lanzaron a modificar y transformar esas sociedades utópicas desde dos puntos de vista: en primer lugar, civilizar a los grupos indígenas y, en segundo lugar, cristianizarlos a través de la evangelización. Es de sobra conocido que el principal objetivo de la orden jesuita era la plena conversión de estas comunidades, pero para poder alcanzar un verdadero éxito, debieron primero enseñarles a vivir dentro de un ambiente de colonización cristiana, es decir, dentro de un proceso de civilización, educación y moderada sujeción. Es entonces cuando se piensa que la mejor manera para desarrollar estas ideas es la de establecer a los pueblos indígenas guaraníes en reducciones, sedentarizándolos, y conducirlos hacia la vida política y humana como paso previo a una verdadera conversión.

No debemos dejar de lado que los jesuitas, como hijos de su tiempo, viajaron a América con una serie de ideas preconcebidas y unos valores propios de la Europa del momento. Se observa perfectamente con la imagen que llevaban sobre el demonio y su instalación entre estos pueblos indígenas, que no sólo los apartaba del verdadero dios haciéndolos paganos e idólatras, sino que significaba una dificultad añadida al proceso de conversión. La idea del demonio estaba tan presente en la mentalidad de estos misioneros que las Cartas Anuas, donde se describe la vida cotidiana de las misiones, está repleta de sus apariciones, los problemas que ofrecía a la hora de establecer reducciones, las “mentiras” que era capaz de meter en las cabezas de la población guaraní y, especialmente, la relación tan estrecha que existía entre el demonio y las indígenas. Para los jesuitas, la presencia demoníaca era tan fuerte en estos territorios que hacía que la población tuviera prácticas como el canibalismo. Las referencias sobre este tema son numerosas y siempre

¹⁵⁵⁵ MELIÀ, Bartomeu, “La utopía imperdonable: la colonia contra la socialización”, en MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, p. 123.

utilizadas para justificar su presencia entre guaraníes con la intención de despojar sus almas de las garras del demonio.

En estrecha conexión con esta idea, existía una cuestión fundamental para que la población indígena aprendiera el concepto de civilización: el vestido. El grupo guaraní iba completamente desnudo, por lo que desde el primer momento que llegaron los misioneros vistieron a la población y ampliaron el cultivo del algodón. En el caso concreto de las mujeres se intuye que, además de ser un símbolo de europeización, también se encontraba la cuestión de la tentación. Debemos recordar que los jesuitas veían el cuerpo femenino como símbolo del pecado y un reflejo del demonio. Ver cuerpos femeninos desnudos no sólo podría tentar a los misioneros, sino que, sobre todo, se veía como una tentación del demonio que utilizaba los cuerpos de las mujeres para que los jesuitas, en este caso, pusieran en duda su voto de castidad.

Respecto a los métodos misioneros para la atracción del grupo, destaca especialmente el aprendizaje y uso del idioma guaraní. La experiencia de los jesuitas portugueses en la India sirvió para que los que llegaron a Brasil se lanzasen al aprendizaje del tupí (o guaraní), con la ventaja, además, de encontrarse este idioma muy difundido. Los primeros misioneros de la Compañía entre guaraníes del Paraguay utilizaron el catecismo tupí del P. Anchieta, pero, posteriormente, el más usado fue el catecismo de fray Luis de Bolaños basado en el III concilio limense. La primera gramática en guaraní fue escrita por el P. Alonso de Aragona, sin embargo, el principal escritor en dicha lengua fue el P. Antonio Ruiz de Montoya. Que los jesuitas supieran la lengua indígena fue clave para los primeros contactos con los caciques guaraníes, encontrándose problemas, únicamente, a la hora de expresar correctamente las verdades de la fe.

No se sabe con certeza el origen dialectal del guaraní paraguayo de hoy, ni se sabe en qué medida se relaciona con el guaraní de las misiones jesuíticas, el llamado guaraní clásico o antiguo. Sin embargo, queda claro que, en el momento de la expulsión de los jesuitas en 1768, el grupo guaraní que vivía en las misiones volvió a la selva y se unió con otros grupos que no se habían establecido en las reducciones. El chiripá y el kaiwá son lenguas étnicas que, en su fonética, morfología, sintaxis y léxico, se distinguen muy poco del guaraní criollo auténtico, con la diferencia de que desconocen los hispanismos léxicos y sintácticos¹⁵⁵⁶. Evidentemente, el esfuerzo de recopilación y sistematización que

¹⁵⁵⁶ DIETRICH, Wolf, “Guaraní criollo y guaraní étnico en Paraguay, Argentina y Brasil”, en CREVELS, Mily, VAN DE KERKE, Simon, MEIRA, Sérgio y VAN DER VOORT, Hein (eds.), Contribuciones

realizaron los escritores misioneros jesuitas ha permitido que en la actualidad se haya conservado el idioma. Junto a ellos, destacamos también la conservación de la lengua gracias a las mujeres, pues el guaraní posee una presencia muy fuerte en el Paraguay (así como en algunas zonas de Argentina y Brasil), sobre todo tras la guerra de la Triple Alianza o Guerra Grande (1864-1870), donde el país quedó prácticamente despoblado de hombres y fueron ellas quienes, además de sostener el país, mantuvieron el idioma guaraní entre sus descendientes convirtiéndose así en la lengua materna de la mayoría de la población¹⁵⁵⁷.

Como hemos tenido ocasión de ver, para ser líder del grupo guaraní, una de las principales características era ser buen orador, no sólo entre su propia comunidad, sino que era fundamental para poder garantizar buenas relaciones con otros líderes grupales. Fue así como los jesuitas los convencieron, en muchas ocasiones, para vivir en la misión a través de su propio idioma, pero también mediante la palabra y la oratoria. Al comprender la importancia que poseía entre el pueblo guaraní el “hablar y saber hablar”, fue uno de los métodos más aplicados por los misioneros porque, de esta manera, eran reconocidos por el “otro”.

La misma situación podríamos decir que se dio en el ámbito de la música, una afición guaraní reconocida desde los primeros momentos por los jesuitas, llegando a hacer de ella el fundamento de la evangelización.

De esta manera, mediante la oratoria y la música, se mantenían también ciertas tradiciones propiamente indígenas y se lograba la aceptación. Sin embargo, para el caso de las mujeres no podemos decir lo mismo, ya que se puede comprobar a través de la investigación y las fuentes consultadas, que las guaraníes fueron apartadas de la música, así como del poder de la palabra, reflejándose, en este último caso, la mentalidad que se tenía de las mujeres europeas a las que tampoco se les permitía participar activamente a través de sus voces.

El papel primordial del hierro también fue fundamental para la aceptación de las reducciones por parte del grupo guaraní como lo demuestra Alfred Métraux, así como los regalos (tijeras, agujas) con los que se presentaban los misioneros a las diferentes comunidades.

seleccionadas del 50° Congreso Internacional de Americanistas en Varsovia y del Taller Spinoza de Lenguas Amerindias en Leiden, 2000, p. 31.

¹⁵⁵⁷ POTTHAST-JUTKEIT, Bárbara, ¿“Paraiso de Mahoma” o “País de las mujeres”?...

Como última causa más clara por la que el grupo guaraní aceptó la vida reduccional se encuentra la abolición de la encomienda. Los franciscanos y jesuitas misioneros pudieron sustraer a la población indígena del servicio personal, durante diez años, en virtud de una Cédula Real de 1607. Así, los doctrineros pudieron evangelizar tranquilamente los pueblos del Paraná sin la interferencia de los encomenderos. Cuando pasaron los diez años establecidos, las leyes de Alfaro de 1612 les impidieron inmiscuirse en el gobierno de las reducciones, observándose así que una de las cuestiones fundamentales para los misioneros de la Compañía fue la defensa del indígena a través de la abolición del sistema de encomiendas.

Aunque es más que evidente el interés con que numerosos grupos aceptaron la vida en las misiones, no dejaron de existir personas que se mantuvieron irreductibles. Sus voces, entre las que destacaban las femeninas, destrozan el mito construido por los misioneros jesuitas respecto al ferviente anhelo sedentarista despertado por las cuñas de hierro que ofrecían a la población indígena a cambio del traslado al pueblo misionero. Como hemos tenido ocasión de ver, mujeres y hombres criticaron el sistema reduccional reivindicando el modo de vivir tradicional del pueblo guaraní (*ñande reko*).

La conquista espiritual que desarrolló la Compañía, esto es, la conquista de la comunidad indígena de una forma pacífica y no por las armas como habían realizado los españoles y portugueses, con sus aspectos positivos como la supervivencia del grupo guaraní o el mantenimiento de su idioma hasta la actualidad, trajo consigo una serie de cambios en la forma de ser, vivir y sentir de la población guaraní, especialmente de las mujeres.

La cultura católica y europea que poseían los misioneros de la Compañía de Jesús implicaba una serie de actitudes en relación a las mujeres y unas ideas que pueden observarse tanto en el ámbito de la familia, como en la religión, el trabajo y la política. De la mano misionera, el arquetipo femenino europeo se instaló entre la población del territorio americano. De esta manera, los jesuitas, con toda esta carga ideológica de su tiempo, pretendieron establecer en las misiones todo su imaginario y creencias, imponiendo sus propios valores y puntos de vista sobre las tradiciones y actitudes guaraníes. Las misiones fueron vistas así como un lugar donde empezar de cero para poder crear una verdadera cristiandad sin los vicios del viejo continente propios de la época que vivían.

En relación a los conceptos católicos traducidos al guaraní para un mejor entendimiento de la doctrina, vemos que se acabaron modificando y, en ocasiones, tergiversando el sentido de las palabras indígenas, haciendo que quedara una vinculación entre la mujer y el pecado, cambiando todos los parámetros sociales que hasta ese momento habían marcado la existencia de las mujeres dentro de su grupo. Al mismo tiempo, la mezcla de los dispositivos de poder empleados por los jesuitas misioneros dio como resultado entre la sociedad guaraní, pero especialmente entre las mujeres, la sensación de una situación latente de temor, encontrándose de forma constante vigilados, y limitando sus actuaciones ante el miedo a ser acciones indebidas, utilizando los misioneros para esta finalidad el recurso de la confesión.

El cristianismo consideraba pecaminoso el placer físico, por lo que no es extraño que los misioneros pusieran atención sobre la satanización de los placeres de la carne, interiorizando, a su vez, el sentido de la represión. Aunque el sacramento de la confesión borraba el pecado, el castigo eterno era la peor de las condenaciones, sin dejar de lado, además, la intervención objetiva de los órganos represivos como los tribunales y las autoridades tradicionales de las comunidades.

Querer culpabilizar a las mujeres justificó las tentativas de adaptar el catolicismo al universo indígena. El cuerpo era el objetivo a combatir como símbolo del pecado y tentación diabólica. En ese sentido, las mujeres sintetizaban, dada su imperfección y falta de razón, el peligro para el mantenimiento del proyecto evangelizador y el orden cristiano. Expresiones como “no andes con mujeres”¹⁵⁵⁸, formaron parte de esa estrategia para modificar las relaciones de género que hasta entonces no existían.

La legislación de la Edad Moderna, como parte del discurso dominante, mantuvo a las mujeres en una posición de inferioridad con respecto a los hombres. Esta discriminación se manifestó, incluso, en las normativas dirigidas al cuerpo femenino, algo que también podemos observar en las misiones establecidas por la Compañía de Jesús entre el pueblo guaraní. En esta línea, se entienden las normativas impuestas a las mujeres indígenas: cubrir el cuerpo femenino mediante el vestido: “Las mujeres [de quien es tan propio] no tienen ninguno [vestido] y así andan todas como nacieron aunque el trato de los Padres les va poniendo vergüenza [y tratan de traerlas decentes]”¹⁵⁵⁹; las relativas a la

¹⁵⁵⁸ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Arte de la lengua guaraní...*, p. 75.

¹⁵⁵⁹ Cartas Anuas...1615-1637, p. 277.

virginidad, cuya exigencia era consecuencia del control sexual y reproductivo; y el relegar a las mujeres a unos espacios concretos.

El querer ocultar a las mujeres también se aprecia en la música, la danza y el teatro, porque aunque a partir del siglo XVII en Europa desaparece la prohibición que impedía a la mujer actuar en un escenario, en el caso de las reducciones las Cartas Anuas reflejan que los misioneros jesuitas, a pesar de las nuevas corrientes que se imponían en el viejo continente, mantuvieron la idea de apartar a las mujeres de estos ámbitos.

Para alcanzar todos estos objetivos, lo que se hizo fue desvincular por completo a las mujeres con sus espacios tradicionales y construir unos nuevos a razón de los arquetipos de género occidentales vigentes, recluyéndolas al espacio doméstico de la vivienda. En Europa la educación femenina se fundamentaba en el hogar y la procreación. Bajo la supervisión de sus maridos, las mujeres se encontraban enclaustradas en las viviendas y relegadas a un estatus inferior en el que no tenían ningún tipo de participación, mujeres cuya vida pública fue casi inexistente excepto para la realización de prácticas religiosas, donde la iglesia se convirtió en el centro de encuentro para muchas de ellas.

Esta misma idea fue trasladada a las misiones guaraníes de manos de los jesuitas. Se puede entender así que las indígenas quedaran apartadas de la vida cotidiana de la reducción para establecerse de forma permanente en el interior de las viviendas ejerciendo los roles implantados por los misioneros: los de esposa y madre cristiana. Su espacio público quedó reducido a los horarios de misas y cuando se enseñaba la doctrina, únicos momentos de colectividad femenina.

En este sentido, la separación que se estableció en las actividades diarias y en los diferentes espacios de la misión no solo se dio entre mujeres y hombres adultos, sino también entre niñas y niños, puesto que, como observó el P. Montoya, la aceptación de la nueva moral sexual cristiana era mucho más factible entre aquellos que eran adoctrinados desde la niñez. No debe olvidarse igualmente la disciplina estricta establecida para las más jóvenes y, sobre todo, el control que hicieron de su vida sexual desde el confesionario.

Especialmente desde el Concilio de Trento, los miembros del estamento eclesiástico, teólogos y moralistas, aunque también algunos seglares, dedicaron sus esfuerzos a realizar obras de carácter diverso pero que mantenían un objetivo común: llevar a cabo una campaña de moralización de la sociedad. Es así como en todos los manuales de confesión, tratados sobre el sacramento del matrimonio, sobre la familia, etc.,

permiten acercarnos a la imagen que tenían los hombres en general, y los miembros de la iglesia en particular, de las mujeres del siglo XVII.

La mayoría de estas obras se basan en las concepciones y los valores que imperaban en la sociedad del momento en que fueron escritas: la autoridad de derecho divino, el orden, las jerarquías que fundamentan la estructura familiar, así como deberes morales y espirituales concretos. Serán estas obras precisamente las utilizadas por confesores y predicadores, a través de los cuales, estos valores fueron difundidos entre amplios sectores de la población femenina.

En los manuales las mujeres aparecen definidas como seres débiles, por lo que tenían la necesidad de ser aconsejadas y guiadas por los hombres. El rol fundamental que se le asignaba era el de mantener la institución matrimonial y, en consecuencia, de la familia, elemento básico de la organización de la sociedad, modelo a escala reducida de la propia organización de un Estado que estaba consolidándose¹⁵⁶⁰.

Lejos de abandonar el discurso ideológico cristiano referido a la mujer como encarnación del mal, los moralistas de los siglos XVII y XVIII optaron por elaborar un modelo de comportamiento femenino para marcar la condición perfecta de las mujeres: doncella, casada y viuda, de ahí que los únicos espacios que le correspondían a las mujeres eran la vivienda o el convento, al menos aquellos que se encontraban dentro de la moralidad y la legalidad.

Hasta el momento del matrimonio o ingresar como religiosa, las jóvenes eran designadas como “doncellas”, quedando en el nombre su condición de virgen de forma implícita. Por este motivo, debían estar siempre vigiladas por su madre, su ama o dueña, que debían evitar su relación con hombres. Le enseñaban a ser buena y honesta, a hilar, labrar y guisar. Si llegaban a leer y escribir, debían tener cuidado qué libros elegían para su lectura, siendo más favorables los piadosos. La lectura era utilizada para fomentar las virtudes propias de su condición: modestia, vergüenza, castidad, prudencia, sumisión y piedad cristiana. En el caso de las indígenas guaraníes no sabían leer ni escribir, pero tampoco les enseñaron los misioneros, únicamente aprendían algunos varones. Como escribía el P. Astete: “[...] La mujer no ha de ganar de comer por el escribir ni contar, ni se ha de valer de la pluma como el hombre: antes así como es gloria para el hombre la pluma

¹⁵⁶⁰ HERNÁNDEZ BERMEJO, M^a ÁNGELES, “La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos XVI y XVII”, en *Norba*, n^o 8-9, Cáceres, 1987-1988, p. 176.

y la espada en la cinta así es gloria para la mujer el uso en la mano y la rueca en la cinta y el ojo en la almohadilla [...]”¹⁵⁶¹.

En este sentido, las cualidades de las mujeres cristianas europeas fueron trasladadas a las guaraníes a través de la confesión, donde se mostraba el modelo de vida de la Virgen María y María Magdalena, el recurso de las imágenes para un mayor entendimiento, y la prédica que se hacía por los miembros de las congregaciones marianas, donde también había mujeres que habían demostrado suficientemente su condición de buenas cristianas.

Como también se hacía en el resto de la monarquía hispánica, las doncellas, en las misiones, se encontraban alejadas de cualquier contacto masculino, incluido el de los jesuitas, y eran instruidas por sus madres, hermanas mayores o tías, y rara vez por las abuelas, ya que eran las que mantenían más fervientemente las tradiciones guaraníes y los misioneros prefirieron apartarlas de su “mala influencia”.

En su condición ya de esposa, los principios básicos eran la sumisión al marido y la aceptación por parte de aquella de la autoridad de éste. Como obligación y virtud eran fundamentales la obediencia y la mansedumbre. Estas ideas no procedían exclusivamente de la doctrina que define el Génesis, sino que también se apoyaba en los escritos de los padres de la Iglesia como san Pablo, san Pedro o san Agustín, y marcaba la pauta a seguir para todas las mujeres católicas.

La castidad y honestidad de las doncellas, encontraban su correspondencia en el pudor y la discreción de las casadas en relación a las relaciones conyugales. El matrimonio legitimaba el ejercicio de la sexualidad orientada al santo fin de la procreación, pero aun así se aconsejaba a la mujer que se comportase con castidad y vergüenza en el lecho conyugal. Una vez más se observa el papel pasivo asignado a las mujeres que se simboliza, incluso, en la posición que debía adoptar durante el acto sexual: “[...] no solamente la posición sino la condición de las personas importa. Es, en efecto, natural para el hombre hacer y para la mujer dejarse hacer [...]”¹⁵⁶².

La sublimación de la procreación como fin del matrimonio significaba también la necesidad de fijar las obligaciones de la mujer casada como madre. Su labor era

¹⁵⁶¹ ASTETE, Gaspar, *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas*, Burgos, 1603, pp. 169-170.

¹⁵⁶² SÁNCHEZ, Tomás, *Disputationum de sancto matrimonio sacramento*, Libro IX, Disputa XVI, Q. 1, Madrid, 1602.

especialmente importante en los primeros años de vida del hijo, pero su cuidado y vigilancia debía ser constante en todo lo relativo a la formación de sus hijas.

El lugar de la mujer casada en el esquema jerárquico de la organización familiar, aunque secundario, era preeminente, debiéndose ocupar de todo lo relacionado con los asuntos domésticos. El trabajo de la mujer, como se observa en *La perfecta casada*, se desarrollaba íntegramente en el espacio doméstico, dentro de un esquema de organización patriarcal en el que el varón se encargaba de trabajar fuera del hogar para conseguir el sustento familiar¹⁵⁶³. En la Europa de los siglos XVII y XVIII, las mujeres se encontraban reducidas, mayoritariamente, a las tareas domésticas y, en el ámbito rural, a los trabajos del campo aunque, en algunas ocasiones, podemos encontrar mujeres que se hicieron cargo de las empresas familiares o los talleres de sus maridos, entre otros oficios¹⁵⁶⁴.

En el ámbito de las misiones se observa el mismo sistema. Sin embargo, las fuentes muestran ciertos enfrentamientos relacionados con la cuestión familiar, donde puede verse la aparición de un modelo nuevo que rompe con el antiguo. Para las guaraníes, de forma muy parecida a lo que se daba en Europa, se ofrecieron tres posibilidades de vida con sus respectivos espacios asignados: la primera, la adaptación y conversión verdadera de mujeres que vivieron conforme a las normas cristianas establecidas por la Compañía, quedando su esfera de actuación reducida a las congregaciones marianas (a modo de conventos o beaterios); la segunda, convertirse en mujeres plenamente católicas bajo los roles de esposa y madre cristiana, teniendo por espacio cotidiano la vivienda y aceptando, al mismo tiempo, la contrapartida de perder el poder y la independencia anterior, pasando a ser prácticamente invisibles en la misión; y finalmente, una tercera opción para las jóvenes solteras, pecadoras, abandonadas y viudas: el *cotyguazú*, una edificación que surgió como medida de control de las costumbres y comportamiento sexual femenino, además de cárcel para mujeres. Este edificio llama la atención en el ámbito misional porque aunque las denominadas “casas de recogimiento” para mujeres contaban con una amplia tradición en la América colonial, en las reducciones los misioneros jesuitas fueron capaces de otorgarles nuevos significados para adaptarlas a las nuevas realidades.

El hecho de reconocer los propios jesuitas la existencia de una casa de recogidas (*cotyguazú*) en cada misión, permite valorar estos edificios advirtiendo dos cuestiones

¹⁵⁶³ HERNÁNDEZ BERMEJO, M^a ÁNGELES, “La imagen de la mujer...”, p. 185.

¹⁵⁶⁴ GUILLEM, Isabel, “La comadre de parir y las didas: un oficio para la mujer alicantina del siglo XVIII”, en FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada (coord.), *Mujeres que vivieron...*, pp. 121-136.

principales: por un lado, el control de las conductas y prácticas sexuales exclusivamente femeninas por parte de los misioneros, sometiendo a ciertos grupos de mujeres a una reclusión que, en muchos casos, fue obligatoria con la finalidad de vigilar y guiar a las indígenas; y, por otro lado, debe pensarse en un considerable número de mujeres que debieron ser enclaustradas en el *cotyguazú* por diversos motivos pero, especialmente, como consecuencia de la instalación de la monogamia (mujeres abandonadas).

Al mismo tiempo, para el caso concreto del *cotyguazú*, pensamos que en una situación de casi plena autonomía en esta vivienda colectiva femenina, pudieron organizarse redes de solidaridad entre las propias mujeres, e incluso, posiblemente se establecieron o plantearon estrategias para resignificar algunas de las tradiciones antiguas y reintroducirlas dentro de la misión, como en el caso de los lamentos fúnebres.

En las misiones, la imposición de los nuevos conceptos de “madre” y “esposa” modificaron las relaciones entre ambos sexos y la concepción misma de ser mujer. Las relaciones intersexuales entre el grupo guaraní no se reducían de forma exclusiva a la pareja ni tampoco tenían carácter indisoluble, a diferencia de lo que los religiosos les enseñaron. En el caso indígena, no sólo la muerte liberaba la unión, sino que las relaciones extramatrimoniales también podían considerarse lícitas. Fue así como con la llegada del matrimonio indisoluble y monogámico aparecieron nuevos conceptos, como los de castidad y virginidad, que especialmente afectaron a la población femenina¹⁵⁶⁵.

De igual manera, el estado cristiano pretendió alterar los lazos familiares para convertirlos en familias monogámicas separadas, cada una de ellas indisoluble, bajo la dominación del régimen de la religión católica y patriarcal. Así, la nueva célula familiar se convirtió en una institución autoritaria que se basaba en la sumisión de la vida de la pareja a criterios represivos, especialmente, para las mujeres.

La monogamia modificó el estatus de la mujer indígena llegando a transformar su cotidianeidad. El abandono de la poligamia se aceptó, por parte de los misioneros, como sinónimo de conversión, resaltando en todo momento la situación de las mujeres al lado del esposo. Los valores de la sociedad occidental fueron transportados así a la lengua indígena, aplicándole al término “hombre” el equivalente de “virtud”, e infiriéndole al de “mujer” los significados de “maldad”, “lascivia” y “pecado”. En las expresiones que hacen

¹⁵⁶⁵ GODOY, Marilyn, *Indias, vasallas...*, p. 75.

referencia a la mujer, a su posición en la misión, queda reducida a la esfera sexual, sin apenas asociarla, por ejemplo, al ámbito del trabajo.

Como se ha visto a lo largo de la investigación, los misioneros no fueron ajenos a la mentalidad de la época, donde los grados de misoginia llegaban a extremos no superados por otros sectores de la sociedad. La vigilancia hacia las mujeres en general se incrementaba entre los misioneros, al considerar que se encontraban más expuestos al peligro del pecado por encontrarse en una sociedad “bárbara”. Es así como no debe llamar la atención que en las fuentes misioneras aparezca un discurso generalmente moralista, ya que sus escritos iban dirigidos a lectores europeos ante los que tenían que presentarse como seres que reducían el contacto con las mujeres al mínimo grado, incluso evitando los encuentros a solas.

Podemos intuir que a las guaraníes no se les dedicó una atención especial. Se les muestra como carentes de voluntad o poder de decisión, causantes del pecado, como todas las mujeres, pero no merecedoras de respeto suficiente como para dialogar con el misionero. De hecho, en la documentación hemos podido constatar que los jesuitas únicamente se veían con las indígenas en los espacios abiertos de la reducción y siempre estando acompañados de caciques, alcaldes o enfermeros.

Es así también como, de ser partícipes en la vida pública y económica de su comunidad, las guaraníes pasaron a quedar recluidas en las viviendas, dedicándose al ámbito doméstico (crianza y cuidado de hijos e hijas), desprovistas de toda posibilidad de ser agentes activos en el espacio social misionero, y debiendo seguir el modelo de esposa cristiana según la imagen de la Madre de Dios. Las ocupaciones femeninas en las misiones, al igual que en el resto de la monarquía hispánica, se circunscribieron al hogar y el cuidado de la familia: el hilado y la costura eran las actividades idóneas ya que inmovilizaban el cuerpo, las aislaban y las mantenían en el oscurantismo.

Al igual que se establecía en Europa, en el ámbito misional se recomendaba a las viudas el recogimiento, la honestidad, la frecuencia de los oficios divinos y el hilado como principales ocupaciones. Respecto a la ancianidad se observa un rechazo total a esta última etapa de la vida, donde las capacidades físicas y psíquicas van mermando. En las reducciones se pretendió, como se hacía en el resto de la monarquía hispánica, dejar de lado a la población más mayor, sin saber que entre su comunidad no existía una ancianidad marginada sino todo lo contrario, poseían funciones de mando y privilegios, así como voz

y voto, algo que, en el caso de las mujeres, era inadmisibile para el régimen patriarcal occidental.

Por otra parte, las mujeres han estado tradicionalmente vinculadas al mundo de las emociones, tanto en su esfera humana como sobrenatural, pero en concreto la religión judeo-cristiana ha alejado a la mujer de la posibilidad de actuar en el ámbito sacerdotal. Al mismo tiempo, la exaltación de la figura de la Virgen María y la virginidad proporcionó a las mujeres la posibilidad de consagrar su cuerpo a dios, devolviéndole, de alguna forma, la participación en el orden religioso que le había sido negada. En la sociedad del Antiguo Régimen las mujeres no se encontraban sólo fuera del ámbito político, sino también de la jerarquía eclesiástica, que era monopolio masculino. También fue así en las misiones, donde las guaraníes dejaron de ser partícipes en numerosas esferas de la religión; sin embargo, se puede intuir que las indígenas pudieron resignificar algunos de sus conceptos y fueron capaces de reintroducirse en la nueva espiritualidad.

Era un momento también en la vieja Europa donde se daban numerosos casos de mujeres procesadas por la Inquisición por diversos motivos pero, especialmente, por brujería y hechicería. Es cierto que en las misiones no existió este tribunal como sí ocurría en ciudades principales como Asunción o Buenos Aires, pero las guaraníes también tuvieron que sufrir estas denominaciones y juicios en el ámbito reduccional cuando los misioneros consideraban que habían realizado un pacto con el demonio o, peor aún, convencían a través de sus malas artes a otros hombres para abandonar los pueblos misioneros.

A pesar de las estrictas disposiciones que reglaban la vida de los doctrineros en las reducciones y su trato con las guaraníes, los jesuitas no sólo se vieron obligados a mantener relación y contacto con ellas en multitud de ocasiones como lo demuestran las Cartas Anuas, sino que además debieron aceptar determinadas resignificaciones, admitiendo los nuevos sentidos que las mujeres imprimieron estratégicamente a algunos aspectos de la religión católica. De esta manera, la actitud de las mujeres en las misiones no fue pasiva como puede intuirse en la documentación, habida cuenta de los diferentes casos de rebeldía y oposición que se produjeron en los pueblos, así como los significados que le otorgaron a ciertas prácticas católicas.

Según el nivel discursivo de los jesuitas, las diferentes manifestaciones indígenas que se desarrollaban en la misión se encontraban en el lado opuesto de aquellas conductas calificadas como “bárbaras” en los registros sobre las afirmaciones guaraníes de dolor y

alegría, referentes al periodo inicial de implantación de las reducciones, y que fueron referidas como exteriorización brusca y ruidosa de sentimientos. Sin embargo, en el caso de las guaraníes, se observa una adaptación de sus antiguas lágrimas y gemidos dentro de la nueva religiosidad y espiritualidad.

En esta línea, podemos decir que las manifestaciones de devoción que se registran en las fuentes misioneras deben ser entendidas como resultantes de juegos de relaciones sociales y de comunicación, en los cuales, los individuos en interacción, aunque pertenecientes a universos culturales diferentes, necesariamente compartieron símbolos, experiencias y códigos. Podemos así mantener la idea del P. Melià de que el éxito de las reducciones jesuítico-guaraníes no se dio a pesar de lo que era el pueblo guaraní, sino más bien por lo que era este pueblo¹⁵⁶⁶.

Por otra parte, la documentación refleja que las voces femeninas y sus prácticas quedaron apartadas del ámbito espiritual: ellas, nunca más, volvieron a ejercer de sacerdotisas ni chamanas. Sus palabras, durante todo el periodo misionero, quedaron silenciadas y en manos de los hombres, ya fueran sus maridos, parientes o los propios misioneros. En el plano espiritual, fueron relegadas de sus funciones, por lo que podría ser que ellas, al igual que los hombres, participaran y fueran líderes de las revueltas que se produjeron desde los primeros años de la evangelización. Aunque no suelen aparecer como opositoras en las fuentes, también sería injusto no reconocerlas como rebeldes al nuevo estilo de vida.

Según los moralistas de los siglos XVI y XVII las mujeres eran locuaces, habladoras, parlanchinas, cotillas y malhabladas, acabando por ser un tópico misógino difundido por la literatura¹⁵⁶⁷. Para ellas se recomendaba el silencio, ya que lo que las mujeres decían, sus palabras y murmullos, eran una amenaza para los hombres desde la posición patriarcal, y mucho más en el caso de las guaraníes, que podían influir en su pueblo y, entre otras cosas,

¹⁵⁶⁶ MELIÀ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, p. 209.

¹⁵⁶⁷ TALAVERA, Arcipreste de, *Reprobación del amor mundano o Corbacho*, cap. XII, 1438: “La mujer ser mucho parlera, regla general es de ello: que no es mujer que no quisiese siempre hablar y ser escuchada. Y no es de su costumbre dar lugar a que otra hable delante de ella; y, si el día un año durase, nunca se hartaría de hablar y no se enojaría día ni noche”; LEÓN, Fray Luis de, *La perfecta...*, cap. XV: “Es justo que se precien de callar todas, así aquellas a quien les conviene encubrir su poco saber, como aquellas que pueden sin vergüenza descubrir lo que saben; porque en todas es no sólo condición agradable, sino virtud debida el silencio y el hablar poco”.

acabar con el trabajo misionero dada la importancia y el valor que poseían sus palabras entre la comunidad y, más concretamente, en el núcleo doméstico.

No es casual por tanto que los jesuitas describieran a las guaraníes como habladoras y gritonas; ellas, al igual que las europeas, debían poseer la tan valorada virtud del silencio¹⁵⁶⁸, ya que las mujeres en general, y las guaraníes en particular, carecían de la fuerza y el poder de la palabra a nivel social. En la España del XVII el saber hablar no era una cualidad positiva dentro del perfil de mujer ideal que imperaba, por lo que las palabras femeninas indígenas fueron criticadas y silenciadas en la mayoría de las ocasiones. Aunque esta idea en el siglo XVIII fue cambiando antes los nuevos criterios de civilidad defendidos por los estamentos privilegiados, las ideas que poseían los misioneros relativas a las indígenas no se vieron afectadas.

Cuando los llantos y gritos procedían de las ancianas del pueblo, daban como resultado, según los misioneros, comportamientos como “la insensatez y la irresponsabilidad”, por lo que las mujeres guaraníes, al igual que el resto de las que vivían en la monarquía hispánica, no se consideraban personas aptas para alzar sus voces y, por tanto, incapaces para la religión y la política¹⁵⁶⁹.

Es innegable que el pueblo guaraní, movido por la oportunidad y consciente de que las reducciones garantizaban la preservación de la vida física, se volvió receptivo al mensaje cristiano que les prometía la vida eterna. Los registros de los misioneros, además, presentan elementos que permiten vislumbrar que las mujeres guaraníes buscaron la expresión de su sensibilidad y su sentimiento religioso retomando ciertas prácticas y representaciones tradicionales, a las que fueron capaces de otorgar nuevos significados, como en el caso del saludo lloroso, los lamentos fúnebres, los sueños y las visiones, y en las manifestaciones de júbilo por ocasión de las misas y fiestas religiosas con adornos y

¹⁵⁶⁸ FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada (ed.), *Al margen y calladas: mujeres en la Modernidad*, Instituto Cultural Juan Gil Albert, Alicante, [en prensa].

¹⁵⁶⁹ VITAR, Beatriz, “Jesuitas, mujeres y poder...”, p. 47-48. Asimismo, la exclusión que el régimen patriarcal determinó en ellas se agudizaba especialmente en el momento de la ancianidad, añadiendo que además este colectivo para la cultura guaraní simbolizaba las tradiciones de sus ancestros y por tanto el sistema antiguo indígena. Su identificación con la naturaleza la aproximaba a la decrepitud orgánica y moral del ser humano y por tanto, podían ser consideradas elementos nocivos para la organización social, para más información sobre la ancianidad en el Antiguo Régimen ver ORTEGA LÓPEZ, Margarita, “Sospechosas, feas o brujas...”, p. 394.

bailes “a su usanza”¹⁵⁷⁰, haciendo posible el desarrollo de una nueva espiritualidad femenina que mezclaba la novedad católica y la tradición guaraní.

Danzar y cantar religiosamente, celebrar los frutos de la tierra del trabajo de forma festiva, estableciendo a través de la fiesta redes de convite en que la solidaridad grupal era reafirmada, eran comportamientos que encontraban eco en la experiencia ancestral del grupo y que la vida en reducción preservó, aunque hasta cierto punto, ya que puede observarse que la participación femenina disminuyó hasta casi desaparecer en el ámbito de las ceremonias durante el periodo misionero.

Para evitar posibles inconvenientes, los padres jesuitas se propusieron uniformizar, bajo su control e inspección, un estilo de vida para la población más joven e intentar disciplinar al resto de la comunidad hacia la sedentarización y la concentración demográfica, destruyendo así lo que era el hábito de vida sexual, nómada y guerrero que definía al pueblo guaraní.

La llegada del cristianismo no sólo significó la aparición de un dios único, masculino y poderoso, sino que la Compañía de Jesús, a través del sistema reduccional y los planteamientos cristianos, perturbaron la identidad de las mujeres y acabaron ocupando sus espacios de poder. Precisamente, el surgimiento de conflictos se dio con motivo no sólo del cambio de sus tradiciones ancestrales, sino con la modificación del espacio donde desarrollaban sus vidas.

Al mismo tiempo, en el caso de las guaraníes, se observa que hubo grandes frutos espirituales logrados a través de la evangelización y la asimilación de símbolos católicos que dan lugar a la confirmación de una auténtica internalización de la fe cristiana y significaron una verdadera conversión, pasando de ser consideradas mancebas del demonio e iniciadoras de lujuria a devotas y congregantes ejemplares. Debe así destacarse la profunda y fuerte espiritualidad que poseían de antemano estas guaraníes, heredada de sus ancestas, como para que una vez llegara la Compañía de Jesús fueran capaces de captar el sentido espiritual del mensaje que daban los padres, aunque no siempre lo compartieran¹⁵⁷¹.

Desde el punto de vista del trabajo cotidiano, las mujeres conservaron cierta autonomía en la producción, especialmente dentro del ámbito de las actividades agrarias; sin embargo, desde la perspectiva social, quedaron consideradas inferiores e impuras. Es

¹⁵⁷⁰ DECKMANN FLECK, Eliane Cristina, “Sobre a conversão dos Guarani- sensibilidade religiosa...”, p. 6.

¹⁵⁷¹ PIOLI, Alicia J., “La mujer indígena...”, p. 59.

así como tanto el discurso de los padres como los trabajos y prácticas que llevaron a cabo, ponen de manifiesto la construcción social de la diferencia basada en el sexo y la delimitación de la mujer a un papel subordinado. Como hemos tenido ocasión de observar, la influencia e importancia de las guaraníes en su comunidad fue captada rápidamente por los misioneros quienes, junto a la evangelización y el sistema traído de Occidente, enmudecieron a las mujeres y las relegaron de todas sus funciones tanto religiosas, como políticas y económicas, algo que hasta ese momento no se había dado.

Es así como nos preguntamos si las guaraníes imitaron los modelos impuestos, o buscaron señas propias de identidad dentro de la vida en reducción. En este sentido, debemos decir que se crearon nuevos espacios de confluencia femenina, así como la resignificación de nuevos conceptos, valores y formas de espiritualidad. Podemos entonces llegar a entender que algunas mujeres se “apropiaron” de la palabra, como en el caso de aquellas que se encontraban dentro de las congregaciones marianas, ejemplos de virtud, y que acabaron siendo evangelizadoras de su comunidad, llegando incluso a ser apoyadas por los misioneros al ser conscientes de la importancia y fuerza de la voz femenina entre los familiares y el pueblo en general.

Igualmente, hay que tener en cuenta que entre la cultura guaraní las visiones poseían un carácter profético, por lo que no es de extrañar que aparezcan los sueños de las guaraníes como recurso elegido por los misioneros jesuitas para presentar la doctrina de la fe, utilizando los padres el propio imaginario guaraní para hacer que las mujeres acabaran siendo las elegidas como predicadoras de la nueva doctrina a través de sus sueños¹⁵⁷². También debemos advertir que son casos puntuales pero importantes, y por este motivo no debemos generalizar estas prácticas, pero sí llamar la atención sobre la posibilidad de que estas mujeres utilizaran técnicas para introducirse, o mejor dicho reintroducirse, en el mundo masculino, en este caso el misionero, ya que de esta manera podrían seguir manteniendo, por ejemplo, su rol de portavoces de la religión.

No podemos dejar de lado que, si el grupo guaraní vivió por más de cientocincuenta años en las reducciones, y si el mismo periodo no conoció conflictos de mayor envergadura, depositar la razón del tipo de vida que se llevó a cabo en el ámbito reduccional exclusivamente en el talento y el oficio de los misioneros de la Compañía de Jesús no deja de ser una explicación parcial. Por tanto, parece que los pueblos jesuítico-

¹⁵⁷²*Ibidem*, p. 60.

guaraníes se constituyeron más bien en un espacio de resignificación de las representaciones y de las prácticas culturales, tanto por parte de los misioneros, como por parte de la población guaraní, lo que permitió la construcción de una sensibilidad religiosa propia, resultante de la apropiación selectiva y creativa de expresiones de cultura indígena guaraní y de cultura cristiana-occidental representada por los jesuitas. Así, la población guaraní absorbió algunas novedades y otras no, adaptando las aceptables a sus propias necesidades psíquicas, como se observan en las expresiones de sensibilidad religiosa, pudiendo llegar a afirmar que “hacían todo cuando les decían profetas y padres, excepto lo que no querían”¹⁵⁷³.

Las experiencias de las reducciones jesuitas han sido suficientemente justificadas, como experiencia social, a lo largo de la historia. Sin embargo, la colonización de las Américas en general, y la evangelización del grupo guaraní en particular, formaron parte del fenómeno de aparición y consolidación de nuevas relaciones sociales y sexuales, sin considerar nación ni religión¹⁵⁷⁴.

Con esta investigación se ha pretendido analizar las prácticas de las mujeres guaraníes pre-misioneras, con la intención de poder comprender el estilo de vida de las indígenas en el ámbito de las misiones ya como guaraníes reducidas. A través de este trabajo vamos más allá de los estereotipos mantenidos acerca de las guaraníes, porque aunque muchas aceptaron el discurso misionero y se convirtieron a la nueva religión, no debemos olvidar que, al mismo tiempo, otros sectores de la población, como las ancianas, fueron reticentes a la evangelización¹⁵⁷⁵. En este sentido, es posible observar revueltas y críticas tanto en los primeros años de las misiones (oponiéndose a la llegada de ese nuevo sistema de organización familiar), como a principios del siglo XVIII (donde todavía quedaban reductos de hostilidad hacia los misioneros), ya que como sabemos, los cambios culturales y de mentalidad suelen transitar más lentamente en el repertorio simbólico y conceptual de una comunidad.

¹⁵⁷³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “O mármore e a murta: sobre a Inconstância da Alma Selvagem”, *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, v. 35, 1992, p. 38.

¹⁵⁷⁴ GODOY, Marilyn, *Indias, vasallas y campesinas...*, p. 74.

¹⁵⁷⁵ Para más información sobre las ancianas, aunque del grupo chaqueño del noreste de Argentina, pero igualmente válido en muchos aspectos para las guaraníes antes y durante las misiones, ver: VITAR, Beatriz, “El poder jesuítico...”.

Aunque podemos apreciar que el sistema reduccional establecido por la Compañía de Jesús sirvió para que el grupo guaraní pudiera conservar su vida, así como su idioma, no podemos dejar de lado, a la luz de la documentación y considerando la mentalidad propia de los misioneros, que las reducciones significaron para las mujeres una pérdida de su poder anterior.

Teniendo en cuenta el contexto de los siglos XVII y XVIII en Europa y la carga ideológica que llevaron consigo los jesuitas a América, y más concretamente al grupo guaraní, se han resaltado las desigualdades entre hombres y mujeres en el ámbito misionero, y realizado un análisis de cómo las jerarquías de género son construidas, legitimadas, contestadas y mantenidas. El uso de la categoría “género” en nuestra investigación, nos ha permitido focalizar la cuestión de estudio en las relaciones entre mujeres y hombres, pero también entre hombres y mujeres. En este sentido, hemos podido observar que las prácticas que enseñaban la división sexual del trabajo, de los espacios, las jornadas, los escritos misioneros, y todos aquellos medios de comunicación y divulgación que formaron parte de este periodo, constituyeron las diferencias reforzando e instituyendo los géneros.

Lejos del objetivo de esta investigación, la realización de la tesis doctoral nos ha permitido ponernos en contacto con la realidad que actualmente viven muchos pueblos del Paraguay y sus alrededores. En este sentido, el viaje que realicé en el año 2014 a Asunción sirvió no sólo para aglutinar documentación sobre el periodo estudiado en cuestión, sino que significó también un aprendizaje personal y despertó un compromiso con las poblaciones nativas al observar las luchas que diariamente, y en especial las mujeres, llevan a cabo para defender a sus pueblos y sus tradiciones. De igual manera, se pudo constatar la maravillosa y complicada labor que desarrollan en la actualidad entre las comunidades indígenas los padres Bartomeu Melià y José Zanardini en Paraguay, así como el profesor Javier Rodas en la provincia de Misiones (Argentina), en lo que respecta a la enseñanza, aprendizaje y mantenimiento de la lengua guaraní, junto a una defensa de las poblaciones más vulnerables y desfavorecidas.

A través de esta investigación, nos hemos dado cuenta que las cuestiones acerca de las mujeres, ya sean indígenas o no, sus problemas y planteamientos se encuentran a la orden del día, como se puede observar mediante los trabajos que desarrolla ONU Mujeres para alcanzar el empoderamiento femenino, o más concretamente, los movimientos que

realizan las mujeres indígenas en toda América Latina, como el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas en Asunción (2014).

Igualmente, podemos ver que los temas que envuelven a las mujeres también se encuentran hoy en día en el seno de la Iglesia católica. En esta línea, toman sentido las palabras que salieron de la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús en 1995, donde se especifica la toma de conciencia por parte de la orden del daño que ha causado al mundo la alienación de la mujer, admitiendo que la propia Compañía ha formado parte de esa tradición civil y eclesial que ha ofendido a las mujeres: “Aun sin percatarnos, hemos sido cómplices de una forma de clericalismo que ha respaldado el dominio convencional del varón con una sanción presuntamente divina. Con esta declaración queremos reaccionar personal y corporativamente y hacer lo que podamos para cambiar esta lamentable situación”¹⁵⁷⁶.

Como los jesuitas de los siglos XVII y XVIII, los miembros de la Compañía de Jesús, actualmente, sobre todo misioneros, se adaptan a las circunstancias que los rodean en sus numerosos trabajos. Sin embargo, la actitud más llamativa sigue siendo la del papa Francisco, jesuita, quien al igual que sus antecesores y como hijo de su tiempo, está adaptándose a nuevas realidades, entre ellas, la de plantear la posible participación de las mujeres en ciertos ámbitos de la Iglesia al poner en valor sus sentimientos y opiniones: "La mujer piensa de otro modo que nosotros los hombres y no se puede tomar una decisión buena y justa sin escuchar a las mujeres". Es así como, por ejemplo, Francisco ha decidido instituir la Comisión de Estudio sobre el diaconado de las mujeres, al igual que ocurría en la Iglesia primitiva. Sin embargo, la puerta hacia la ordenación de las mujeres sigue quedando lejana en el horizonte.

Al poco tiempo de comenzar esta investigación llegó a nuestras manos el catálogo oficial de la exposición permanente “Las Reducciones Jesuitas del Paraguay. Una aventura fascinante que perdura en el tiempo”, instalada en la sala de exposiciones del Santuario de San Francisco Javier (Navarra). A pesar de las imágenes extraordinarias que ilustran el libro y lo positivo que es la difusión de la experiencia misionera, no deja de llamar la atención la ausencia de las mujeres indígenas en sus casi cincuenta páginas. Esta misma cuestión podemos verla en la exposición realizada recientemente por el Museo

¹⁵⁷⁶ Decreto de la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús sobre la Compañía y la situación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad. Congregación General realizada del 5 de enero al 22 de marzo de 1995, Editorial Mensajero/ Editorial Sal Terrae, 1995, pp. 306-313.

Arqueológico de Alicante, donde únicamente se limitan a detallar cuestiones relacionadas con el arte misionero realizado por los hombres.

Más allá de las dificultades e inconvenientes que se han tenido para la realización de esta tesis doctoral a lo largo de cinco años, creemos que se ha cumplido el objetivo de rescatar y sacar a la luz la experiencia de las mujeres indígenas guaraníes en un contexto muy concreto: las reducciones de la Compañía de Jesús en el Paraguay. Es así como esperamos contribuir a la historia misionera para que puedan quedar reflejados todos sus protagonistas, incluyendo, claro está, a las guaraníes, para que en la medida de lo posible dejen de estar ausentes de la experiencia reduccional.

Teniendo como base los estudios de género, a través de estas páginas se invita a una relectura de la historia misionera en la que se incluyan nuevas categorías conceptuales, se proceda a una reinterpretación de las fuentes y se reflexione sobre el verdadero “éxito” de la evangelización desarrollada por los misioneros de la Compañía de Jesús. En definitiva, se ha intentado revisar la experiencia misionera cuestionando las “verdades” sedimentadas y contribuir, de esta manera, a una historia menos excluyente.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Archivos

Archivo Nacional de Asunción (ANA), Paraguay.

- Sección Historia, vol. 2, nº 27, El gobernador al corregidor del pueblo de San Ignacio informa que saldrá a la persecución de los guaicurúes con soldados a su cargo y solicita la movilización de cien soldados más de ese pueblo”, 1662.
- Sección Historia, vol. 2, nº 39-40, Mandamiento del gobernador al corregidor de San Ignacio pidiendo 15 indios para asistir a Villarrica, 1667.
- Sección Historia, vol. 2, nº 36, El gobernador solicita al corregidor de San Ignacio 40 indios para reedificar y restaurar el castillo de San Ildefonso, 1677.
- Sección Historia, vol. 4, nº 21, Real Cédula cambiando la denominación de Reducciones y Misiones por el de doctrinas, año 1654.
- Sección Historia, vol. 5, nº 2, Ordenanzas de Alfaro.

Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires, Argentina.

- Fondo Biblioteca Nacional, legajo 287, pieza 4307, f. 528 r y v.
- Archivo y Colección Andrés Lamas, legajo 6.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma, Italia.

- *Paraquariae*, 1, nº 8, Cartas Anuas, años 1608-1649, ff. 002-014v: Carta del P. Torres escrita en Santiago de Chile (22 de marzo de 1608).
- *Paraquariae*, 2, v. 59: Carta de Mucio Vitelleschi al P. Diego de Boroa, Roma, 20 de diciembre de 1629.
- *Paraquariae*, 9, Cartas Anuas, años 1650-1720.
- *Paraquariae*, 10, Cartas Anuas, años 1735-1743.
- *Paraquariae*, 11, Historia del Paraguay, tomo 1, años 1600-1695.
- *Paraquariae*, 12, Historia del Paraguay, tomo 2, años 1667-1785, ff. 174-176: Usos y costumbres comunes a todas las doctrinas por el padre visitador Andrés de Rada.
- *Paraquariae*, 14, Varia, Historia del Paraguay: breve relación de las misiones del Paraguay con una previa noticia de los primeros pobladores de aquellas tierras y otras particularidades acaecidas en este tiempo a petición de uno, pp. 001- 040.

- *Paraquariae*, 16: Paraguay natural ilustrado. Noticias de la naturaleza del país con la explicación de fenómenos físicos generales y particulares. Usos útiles, que de sus producciones pueden hacer varias artes. Parte I. escrito por el padre Joseph Sánchez Labrador, misionero en el mismo Paraguay, Ravenna, año de 1771; *Paraquariae*, 17: Paraguay natural ilustrado. Parte II (año 1772); *Paraquariae*, 18: Paraguay natural ilustrado. Parte III (año 1771); *Paraquariae*, 19: Paraguay natural ilustrado. Parte IV (año 1776).

Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid:

- *Cartas de los Generales y Provinciales de la Compañía de Jesús sobre las Misiones del Paraguay, 16 de julio de 1623 a 19 de septiembre de 1754*, Mss. 6976, pp. 238-240.
- *Declaración de la verdad*, Obra inédita del P José Cardiel religioso de la Compañía de Jesús, Publicada con una introducción por el P. Pablo Hernández de la misma Compañía, Imprenta de Juan A. Alsina, México 1422, Buenos Aires, 1900.
- *Papeles varios de los jesuitas de la Provincia de Andalucía*, documentos fechados entre 1587 y 1757, Mss. Micro/12493Mss. Micro/12493.

Biblioteca del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, Asunción, Paraguay:

- *Documentos para la Historia Argentina*, tomo XIX Iglesia, Talleres Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1927, “Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614), con introducción del P. Carlos Leonhardt, S.J.
- *Documentos para la Historia Argentina*, tomo XX Iglesia, Talleres Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1929, “Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637).

Bibliografía

ACOSTA, José de S.J., *De procuranda indorum salute predicación del Evangelio en las Indias*, Introducción, traducción y notas por Francisco Mateos, Ediciones España Misionera, Madrid, 1952.

- *Historia Natural y Moral de las Indias*, Edición de José Alcina Franch, Ed. Dastin, Madrid, 2002.

AGÜERO DÍEZ, María Teresa, “Solteras, casadas y viudas en el registro del cabildo alicantino”, en FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada (coord.), *Mujeres que vivieron el Alicante de la modernidad*, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 2015, pp. 27-47,

AGUERRE CORE, Fernando, “La visita general de la Diócesis del Paraguay realizada por el Ilmo. D. Manuel Antonio de la Torre (1758-1760)”, *Revista Complutense de Historia de América*, nº 25, 1999, pp. 111-138.

ALBO, Xavier, “Jesuitas y Culturas Indígenas: Perú 1568-1606 (su actitud, métodos y criterios de aculturación- 1ª parte)”, en *América Indígena*, vol. XXVI, nº 3, México, 1966, pp. 249-308.

ALBY, Juan Carlos, “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”, en *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata*, nº 1, 2005, pp. 5-30.

ALMEIDA Jaime de, “A festa missioneira”, en *A experiencia missioneira: um marco histórico para a integração latino-americana*, X Simposio Nacional de Estudos Missioneiros, Unijuí, Centro de Estudos Missioneiros, Santa Rosa, 1990, pp. 341-350.

ALONSO PAZ, Eduardo, BASSAGODA, María Julia y FERREIRA, Fernando, *Yuyos. Uso racional de las plantas medicinales*, Ed. Fin de Siglo, 1999.

ALONSO, Jorge y DESMARCHELIER, Cristian, “Maytenus ilicifolia Martius (Congorosa)”, *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas*, vol. 6, nº 1, 2007, pp. 11-22.

ÁLVAREZ, Raúl, *El P. Antonio Ruiz de Montoya, su vida y su obra*, Instituto Superior del Profesorado Antonio Ruiz de Montoya, Departamento de Historia, Posadas, Argentina, 1974.

ÁLVAREZ Y CAÑAS, Mª Luisa, “La contribución de la mujer en tiempos de crisis. Empresas con nombre femenino”, en FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada, *Mujeres que vivieron...*, pp. 49-70.

ALVEAR, Diego de, *Relación geográfica e histórica de la Provincia de Misiones del Brigadier D. Diego de Alvear*, Buenos Aires, 1836.

AMÉRICO MAIA, Pedro, *José de Anchieta, o apóstolo do Brasil*, Ed. Loyola, 2004.

ANAGNOSTOU, Sabine y FECHNER, Fabián, “Historia natural y farmacia misionera entre los jesuitas en el Paraguay”, en WILDE, Guillermo (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Ed. Paradigma Indicial, Buenos Aires, 2011, pp. 175-190.

ARELLANO AYUSO, Ignacio y MENDONÇA, Delio (coords.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente*, Ed. Iberoamericana, Madrid, 2008.

ARELLANO AYUSO, Ignacio, *Sol, apóstol, peregrino, San Francisco Javier en su centenario*, Ed. Gobierno de Navarra, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 2005.

ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios y Ciudad del sol. El “Estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

ARRIZABALAGA VALBUENA, Jon, “La peste, modelo del peligro epidémico en la Europa del Antiguo Régimen”, en PERDIGUERO GIL, Enrique y VIDAL HERNÁNDEZ, Josep María (eds.), *La ciudadela de los fantasmas. Lazaretos y protección sanitaria en el mundo moderno*, Institut Menorquí d’Estudis, Menorca, 2010, pp. 15-28.

Arte de Bien Morir y Breve Confesionario, edición y estudio de Francisco Gago Jover, Medio Maravedí, Barcelona, 1999.

ARZUBIALDE, Santiago, CORELLA, Jesús y GARCIA LOMAS, Juan Manuel (Eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Ed. Mensajero- Sal Terrae, Bilbao, 1993.

ASTETE, Gaspar, *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas*, Burgos, 1603.

ASTRAIN, Antonio S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. 5, Madrid, 1905-1925.

- *Jesuitas, guaraníes y encomenderos*, CEPAG, Asunción, 1996.

ATTALI, Jacques, *Noise: The political economy of music*, Translation Brian Massumi, Theory and History of Literature vol. 16, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985 [1977].

AVELLANEDA, Mercedes y QUARLERI, Lía, “Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756)”, en *Estudios Ibero-Americanos*, PUCRS, v. XXXIII, n. 1, 2007, pp. 109-132.

AVELLANEDA, Mercedes, “Estrategias del conflicto Cárdenas-jesuitas por el control de las reducciones en Paraguay”, en NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel M. (eds.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Ed. Abya-Yala, Perú, 2000, pp. 73-94.

- “El Arcángel San Miguel y sus representaciones en las reducciones jesuíticas del Paraguay”, en *Suplemento Antropológico*, vol. XXXVIII, nº 2, 2003, pp. 131-175.
- “La alianza defensiva jesuita-guaraní y los conflictos suscitados en la primera parte de la Revolución de los Comuneros”, *Historia Paraguaya*, vol. XLIV, 2004, pp. 337-402.
- “El ejército guaraní en las reducciones jesuíticas del Paraguay”, en *História Unisinos*, v. 9, n. 1, 2005, pp. 19-34

AZARA, Félix, *Viajes por la América del Sur*, Montevideo, 1850.

- *Viajes inéditos de D. Félix de Azara desde Santa Fe a la Asunción, al interior del Paraguay, y a los pueblos de misiones*, Imprenta y Librería de Mayo, Buenos Aires, 1873.
- *Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y misiones guaraníes*, Asunción, [1790], Manuscrito en la Biblioteca Nacional de Montevideo, Bibliografía, Prólogo y Anotaciones por Rodolfo R. Schuller, Montevideo, 1904.
- *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, Ed. Bajel, Buenos Aires, 1943.

- *Apuntamientos para la Historia Natural de los pájaros del Paraguay y del Río de la Plata*, Madrid: Ibarra, 1802-1805. (Trad. al francés como vols. II y IV de los *Voyages dans l'Amérique Méridionale*, 1809). Reedición facsímil y estudio introductorio de Joaquín Fernández Pérez, Madrid, Ministerio de Educación 1992.

BAPTISTA, Javier, “Los jesuitas y las lenguas indígenas”, en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Actas, Córdoba (España), 1993, pp. 11-21.

BAPTISTA, Jean T., *Jesuítas e guaraní na pastoral do medo: variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650)*, Dados Internacionais de Catalogação na Publicação, Porto Alegre, 2004.

BALLESTEROS, Juan Carlos P., *La educación jesuítica en las reducciones de guaraníes*, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná, 1979.

BANGERT, William S.J., *Historia de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1981.

BARBEITO, Isabel, *Cárceles y mujeres en el siglo XVII. Razón y forma de la Galera. Proceso Inquisitorial de San Plácido*, Editorial Castalia, Instituto de la Mujer, Madrid, 1991.

BARBIERI, Teresita de, “Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica”, en *Debates en Sociología*, nº 18, 1993, pp. 145-169.

BAREIRO SAGUIER, Rúbén, *De nuestras lenguas y otros discursos*, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Biblioteca de Estudios Paraguayos, vol. 34, Asunción, 1990.

BARING, Anne y CASHFORD, Jules, *El mito de la Diosa: evolución de una imagen*, Ed. Siruela, 1991.

BARRETO, Margarita, *El mate. Su historia y cultura*, Ediciones del Sol, Biblioteca de Cultura Popular 12, Buenos Aires, 1989.

BEL BRAVO, M^a Antonia: *La familia en la Historia*, Ediciones Encuentro S.A., Madrid, 2000.

- *Mujer y cambio social en la Edad Moderna*, Encuentro, Madrid, 2009.
- “Mujeres y cultura en América: una sociedad hecha de relaciones. Apuntes para un nuevo enfoque metodológico”, en *Estudios Humanísticos. Historia*, nº 11, 2012, pp. 247-263.
- “La mujer como generadora de una nueva cultura. Una lectura diferente de la colonización española de América”, en *Hispania Sacra*, vol. LXIV, nº 129, 2012, pp. 211-235.

BENISZ, Carla Daniela, “Un barroco sin laberinto. Cruce de interpretaciones en torno al barroco-hispano guaraní”, en *Contracorriente*, vol. 12, nº 3, 2015, pp. 346-375.

BENNASSAR, Bartolomé, JACQUART, Jean, LEBRUN, François, DENIS, Michel y BLAYAU, Noel, *Historia Moderna*, Ed. Akal, Madrid, 2005.

BERTONI, Moisés Santiago, *Descripción física, económica y social del Paraguay*, Puerto Bertoni Alto Paraná-Paraguay, Imprenta y edición “Ex Sylvis”, 1922.

- *La civilización guaraní*, 3 partes, Ed. Indoamericana, Asunción-Buenos Aires, [Alto Paraná, Paraguay, 1922] 2004.

BIROCCO, Carlos M^a, “Los indígenas de Buenos Aires a comienzos del siglo XVIII: Los reales pueblos de indios y la declinación de la encomienda”, *Revista de Indias*, vol. LXIX, nº 247, 2009, pp. 83-104.

BLANCO, José María, *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires de Caaró e Yjuhí*. Buenos Aires, 1929.

BLÁZQUEZ, José M^a, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977

BLOCK, David, *Mission Culture on the Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln, Universidad de Nebraska Press, 1994.

BOCK, Gisela, “La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional”, en *Historia social*, nº 9, 1991, pp. 55-77.

BOGONI, Saúl, “Resistência do sujeito colonial na região guaraníca do Paraná, em Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya”, en BONNICI, Thomas, *Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais*, Maringá, EDUEM, 2009, pp. 133-176.

BOHN MARTINS, María Cristina, “Tempo, festa e espaço na Redução dos Guaranis”, Trabajo presentado en el 49 Congreso Internacional de Americanistas (ICA), Quito, 1997.

- *A festa guaraní nas reduções: perdas, permanências e recriação*, Tesis doctoral, PPGH-PUC-RS, Porto Alegre, 1999.

- “„Desvergonzadas“ ou „Escravas da Virgem“: representações femininas nas Cartas Anuas”, *Anais Eletrônicos do IV Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha*, Salvador, 2000, pp. 1-10.

- *Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII)*, UPF Editor, Editora Universitária, Passo Fundo-RS-Brasil, 2006.

- “Espetáculo e participação: festas barrocas nos “30 pueblos de las misiones””, en *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Universidad Pablo Olavide, Sevilla, 2001, pp. 1211-1225.

- “As celebrações, a comunidade e o poder. Os faustos reais de Carlos III e o smúltiplos sentidos das festas”, en *Artelogie*, nº 4, 2013, pp. 1-16.

BOLÍVAR, Natalia, “El legado africano en Cuba”, en *Papers*, nº 52, 1997, pp. 155-166.

BOLUFER PERUGA, Mónica, “Actitudes y discursos sobre la maternidad en la España del siglo XVIII. La cuestión de la lactancia”, en *Historia social*, nº 14, 1992, pp. 3-24.

- *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la Ilustración española*, Institució Alfons el Magnànim, 1998.

- “Mujeres de letras. Escritoras y lectoras del siglo XVIII”, en BALLESTEROS GARCÍA, Rosa Mª y ESCUDERO GALLEDOS, Carlota (coords.), *Feminismos en las dos orillas*, 2007, pp. 113-142.

BORGES, Pedro, *Misión y civilización en América*, Ed. Alhambra, Madrid, 1987.

BORJA GÓMEZ, Jaime H., *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Editorial Ariel, Santafé de Bogotá, 1998.

BOUVIER, Virginia, “Alcances y límites de la historiografía: la mujer y conquista de América”, en GUARDIA, Sara B. (ed.), *Historia de las mujeres en América Latina*, 2 vol., CEMHAL, Perú, 2013, pp. 89-105.

BRABO, Francisco Javier, *Inventario de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas de los pueblos de Misiones*, Madrid, 1872, pp. 165-179 y 360-369.

BRUXEL, Arnaldo, *Los treinta pueblos guaraníes. Panorama histórico institucional*, Ed. Montoya, Asunción, 1984.

BUDASZ, Rogério, *O Cancionero Ibérico em José de Anchieta: um enfoque musicológico*, São Paulo, 1996.

BUITRAGO LEAL, Roxana, “Cuerpos Enclaustrados: Construcción del cuerpo femenino en el Caribe colombiano 1610-1660”, en *Memorias*, año 5, nº 9, 2008, pp. 110-122.

BURBANO ARIAS, Grace, “El honor, o la cárcel de las mujeres del siglo XVII”, en *Memoria y Sociedad*, vol. 10, nº 21, 2006, pp. 17-28.

BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, “Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, nº 18, 1998, pp. 75-108.

- “La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)”, en *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, nº 25, Universidad de Valladolid, 2005, pp. 85-116.
- *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2007.

CABALLOS PIÑERO, Antonio, *Etnografía guaraní en Ruiz de Montoya*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 2011.

CABEZA DE VACA, Alvar Núñez, *Naufragios y comentarios*, Viajes Clásicos editados por Calpe, Madrid, 1922.

CADOGAN, León, UNKEL, Curt Nimuendajú, MELIÀ, Bartomeu S.J., HAUBERT, Maxime, CHASSE-SARDI, Miguel, LÉVI-STRAUSS, Claude, BERTONI, M. S. y VERA, Alfredo, *La construcción guaraní*, vol. 3, Asunción, 1984.

CADOGAN, León, MELIÀ, Bartomeu S.J., GAUTO, Vicente y MEDINA, Alberto, *Ywyrá Ñe'ery fluye del árbol la palabra*, Ed. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1971 y *Diccionario Mbyá- Guaraní/ Castellano*, Asunción, 1992.

CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá*, Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim 227, Antropologia 5, Brasil, 1959.

- “Aporte a la etnografía de los guaraní del Amambái, Alto Ypané”, *Revista de Antropología*, São Paulo, 1962, pp. 43-91.
- *Chonó Kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitología guaraní*, Ateneo Paraguayo, 1968.

CALATAYUD, Pedro de S.J., *Arte y método de hacer misiones*, Madrid, 1754.

- *Misiones y sermones del P. Pedro de Calatayud, maestro de Teología, y misionero apostólico de la Compañía de Jesús, de la provincia de Castilla. Arte y método con que las establece*, tomo I, Madrid, 1796.
- *Doctrinas prácticas que solía explicar en sus misiones*, 1797.

CALVO, Carlos, *Colección histórica completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos: de todos los estados de la América Latina comprendidos entre el Golfo de México y el Cabo de Hornos desde el año de 1493 hasta nuestros días*, París, 1869, vol. XI.

CALZADA, Isidoro, *Paí Tucú: Biografía de Fray Luis de Bolaños*, Ediciones Franciscanas, Asunción, 1975.

CAMOGLI, Pablo, *Andresito: Historia de un pueblo en armas*, Ed. Aguilar, Posadas, Misiones, 2015.

CAMPBELL, Joseph, *Imagen del Mito*, Atalanta, Girona, 2012.

CANDAU CHACÓN, M^a Luisa, “Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España moderna”, en *Manuscrits*, nº 25, 2007, pp. 211-237.

- (Ed.), *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*, Editorial Universidad Cantabria, Santander, Cantabria, 2016.

CAPEL, Horacio, “Medicina y clima en la España del siglo XVIII”, *Revista de Geografía*, XXII-XXIII (1998-1999), págs. 79-105.

CAPONI, Orietta, “Las raíces del machismo en la ideología judeo-cristiana de la mujer”, en *Revista Filosofía Universidad Costa Rica*, vol. XXX, nº 71, 1992, pp. 37-44.

CARBONELL DE MASY, Rafael S.J., *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*, Monografías, Economía Quinto Centenario, Barcelona, 1992.

- “La propiedad comunitaria en las reducciones guaraníes”, en *ICADE*, nº 26, Madrid, 1992, pp. 103-127.

- “Formación profesional en las doctrinas de los pueblos guaraníes fundados por los jesuitas (1609-1767)”, en *Actas Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba (España), 1993, pp. 41-49.

CARDIEL, José S.J., *Compendio de la historia del Paraguay: 1780*, estudio preliminar de José Mariluz Urquijo, FECIC, Buenos Aires, 1984.

- *Las misiones del Paraguay*, Sainz Ollero, Héctor (Ed.), Crónicas de América, Madrid, 2002.
- *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, en HERNÁNDEZ, Pablo S.J., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, tomo II, documento nº 47, pp. 514-614.
- *De moribus guaraniorum* [Costumbres de los guaraníes], en MURIEL, Domingo S.J., *Historia del Paraguay...*, pp. 461-544.

CARDIM, Fernão, *Tratados da terra e gente do Brasil*, Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, São Paulo, Coma Ed. Nacional, 1939.

CARDOZO, Efraim, *El Paraguay colonial; las raíces de la nacionalidad*, Asunción, 1959.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela L., y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B., “Vingança e temporalidade: os tupinamba”, *Revista de la Sociedad de Americanistas*, vol. 71, nº 71, 1985, pp. 191-208.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela L., *Antropologia do Brasil, Mito, História, Etnicidade*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

Carta de San Roque González, incluida en la Carta Anua del Padre Diego de Torres, Residencia del Paraná 8 de abril 1614, en *Roque González de Santa Cruz, Alfonso Rodríguez y Juan del Castillo. Para que los indios sean libres, Escritos de los mártires de las Reducciones guaraníes*, Introducciones y Notas por Fernando María Moreno, S.J., Rafael Carbonell De Masy, S.J., Tomás Rodríguez Miranda, S.J., Centro de Espiritualidad Santos Mártires. Limpio, Asunción, 1994, Documento 5.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1632 a 1634, Introducción del Académico Dr. Ernesto J. A. Maeder, Academia Nacional de la Historia, Edición en homenaje al Quinto Centenario del Descubrimiento de América, Buenos Aires, 1990.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1641 a 1643, Introducción del Dr. Ernesto J.A. Maeder, Documentos de Geohistoria Regional, nº 11, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia-Chaco, 1996.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1644, Introducción del Dr. Ernesto J.A. Maeder, Documentos de Geohistoria Regional, nº 13, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET, Resistencia-Chaco, 2000.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1645-1646 y 1647-1649, introducción de Ernesto Maeder y colaboración de María Laura Salinas, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia, 2007.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1650-1652 y 1652-1654, introducción de María Laura Salinas, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia, 2008.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1658-1660 y 1659-1662, introducción de María Laura Salinas y varios colaboradores, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia, 2010.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1663-1666, 1667-1668, 1669-1672, 1672-1675, Introducción de María Laura Salinas, Colaboración de Julio Folkenand, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Biblioteca de Estudios Paraguayos, vol. 102, Asunción, 2013.

Cartas de Indias 1877, Madrid, Ed. facs., 3 t., Madrid, 1974.

CAVILHA MENDES, Isackson L., “„Cuña hecó çandahé“: representações das mulheres indígenas no *Vocabulario y Tesoro de la lengua guaraní* do padre Antonio Ruiz de Montoya”, en *Anais do Colóquio Nacional de Estudos de Gênero e História* – LHAG/UNICENTRO, 2013, pp. 482-493.

- *As mulheres indígenas nos relatos jesuíticos da Província do Paraguai (1609-1768)*, Dissertação (Mestrado)- Universidad Federal do Rio Grande do Sul, CIP-Catálogo na Publicação, Porto Alegre, 2013.

CENTURIÓN MERELES, Hugo, “Apuntes para el conocimiento de los Avá-Guaraní o Ñandeva”, en *Tessituras, Pelotas*, v. 2, nº 1, 2014, pp. 53-180.

CERVANTES, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Ed. Herder, Barcelona, 1996.

CHAMORRO, Graciela, “María en las culturas y religiones amerindias”, en *Ribla*, nº 46, 2003, pp. 74-81.

- *Teología guaraní*, Colección Iglesias, Pueblos y Culturas, Nº 61, Ecuador, 2004.
- “La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes”, *Revista de Indias*, vol. LXIV, nº 230, 2004, pp. 117-140.
- *Decir el cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní*, Diccionario etnográfico histórico del guaraní, tomo 1. Editorial Tiempo de Historia, Asunción, 2009.

CHARLEVOIX, Pedro Francisco S.J., *Historia del Paraguay*, Tomo 1, Madrid, 1910.

CHATEAUBRIAND, François-René, *El Genio del cristianismo*, Ed. Porrúa, México, 1990.

CLARO, Samuel, “La música en las misiones jesuitas de moxos”, en *Revista Musical Chilena*, nº 108, 1969, pp. 7-31.

CLASTRES, Hélène, *La tierra sin mal: el profetismo tupí-guaraní*, Ediciones Del Sol, 1989.

CLASTRES, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, 1974.

- *Los marxistas y su antropología*, 1978.
- *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, 1981.

- *Lecciones de Antropología Política*, Gedisa, Barcelona, 1981.
- “Mitos y Ritos de los Indios de América del Sur”, en *Investigacion en Antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 67-107.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre, “La doctrina de Juli a debate (1575-1585)”, *Revista de estudios extremeños*, vol. 63, nº 2, 2007, pp. 951-990.

COIMBRA Jr., Carlos E. A., “Ecologia humana e epidemiologia na Amazônia: uma abordagem bioantropológica”, en NEVES, Walter A. (org.), *Origens, Adaptação e Diversidade Biológica do homem nativo da Amazônia*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi-Coleção Emilie Snethlage, 1991, pp. 179-192.

COLAZO, Susana, “Los guaraníes. Panorama antropológico”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, nº 50, 1987, pp. 129-142.

COMESAÑA SANTALICES, Gloria M., “La ineludible metodología de género”, en *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*, vol. 8, nº 1, 2004, pp. 1-24.

COOK, Noble D., *La conquista biológica: las enfermedades en el Nuevo Mundo*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2005.

CORTESÃO, Jaime, *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*, Coleção Paulista, Río de Janeiro, 1985.

CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, “Conflictos jurisdiccionales entre la Iglesia y los poderes civiles en el siglo XVIII”, en CORTÉS PEÑA, Antonio Luis (ed.), *Poder civil, Iglesia y sociedad en la Edad Moderna*, Universidad de Granada, Granada, 2006, pp. 437-452.

COUTINHO, Sergio R., “Consciencias reducidas? Confissão e Perdão nas Missões Jesuíticas”, en *V Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Tema: Las Misiones Jesuítico-Guaraníes y el Desarrollo Regional Platense*, Montevideo, 1994, pp. 345-357.

COUTO, Jorge, *Portugal y la construcción de Brasil*, Ed. Mapfre, Madrid, 1996.

CRIADO MAINAR, Jesús, “Contribución de la Compañía de Jesús al campo de la arquitectura y de las artes plásticas”, en BETRÁN, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús*

y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna, Ed. Sílex, Madrid, 2010, pp. 251-295.

CURT LANGE, Francisco, “El extrañamiento de la Compañía de Jesús del Río de la Plata (1767). Los bienes musicales y la constancia de su existencia a través de los Inventarios practicados”, Primera parte, en *Revista Musical Chilena*, año XI, nº 165, 1986, pp. 4-14.

- “El extrañamiento de la Compañía de Jesús del Río de la Plata (1767). Los bienes musicales y la constancia de su existencia a través de los Inventarios practicados”, Segunda parte, en *Revista Musical Chilena*, año XLV, nº 176, 1991, pp. 57-98.

DARI RAMOS, Antonio, “Os jesuitas e a instrumentalização do medo nas reduções de guaranis do século XVII”, en *História, imagen e narrativas*, nº 4, año 2, 2007, pp. 1-16.

DARKO SUSTERSIC, Bozidar, “Tres utopías en el mundo colonial: la utopía guaraní, la utopía jesuítica y la utopía de los encomenderos. Alianzas y conflictos”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor*, X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas, Argentina, 2005, pp. 21-32.

- “Las imágenes de las misiones jesuítico-guaraníes”, *Revista Espacios*, nº 34, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, pp. 49-64.
- “El arte guaraní de las misiones jesuíticas y franciscanas en la Colección de Nicolás Darío Latourrette Bo”, en *El Barroco en el Mundo Guaraní*, Colección Latourrette Bo, Centro Cultural de la Embajada del Brasil, Asunción, 2004, pp. 41-60.
- “Las imágenes domésticas de las misiones jesuíticas”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 183-189.
- “Las imágenes de las misiones jesuítico-guaraníes”, *Revista Espacios*, nº 34, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, pp. 49-64.
- *Imágenes guaraní-jesuíticas, Paraguay/Argentina/Brasil*, Centro de Artes Visuales/Museo del Barro con el patrocinio cultural de la entidad binacional Yacyreta, Asunción, 2010.

DÁVILA MENDOZA, Dora (coord.), *Historia, género y familia en Iberoamérica (ss. XVI-XX)*, Fundación Konrad Adenauer, Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Caracas, 2004.

DECKMANN FLECK, Eliane Cristina, “As reduções jesuítico-guaranis na perspectiva da história das mentalidades”, en NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel M. (coord.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Coedición Pontificia Universidad Católica del Perú, Ed. Abya-Yala, 2000, Quito-Ecuador, pp. 117-130.

- “Rostros femeninos e corpos piedosos- representações femininas em Montoya”, *Anais Eletrônicos do IV Encontro da ANPHLAC- Salvador*, 2000, pp. 1-13.
- “Corpos piedosos em barrocas igrejas. Um estudo das representações do espaço reducional do Paraguai no século XVIII”, en *III Congreso Internacional del Barroco americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001, pp. 996-1011.
- “Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII)”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 24, nº 48, 2004, pp. 255-300.
- “Sobre feitiços e ritos: enfermidade e cura nas reduções jesuítico-guaranis, século XVII”, en *Topoi*, vol. 6, nº 10, 2005, pp. 71-98.
- *Las reducciones jesuítico-guaraníes- un espacio de creación y resignificación (Provincia Jesuítica de Paraguay- siglo XVII)*, 2005.
- “Sobre martirios e curas: medicina e edificação nas reduções jesuítico-guaranis (século XVII)”, en *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, vol. XXXI, nº 1, 2005, pp. 35-50.
- “De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)”, *Revista Estudos Feministas* (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil), vol. 14, nº 003, 2006, pp. 617-634.

- “Da mística às luzes- medicina experimental nas reduções jesuítico-guaranis da Província Jesuítica do Paraguai”, en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 32, 2006, pp. 153-178.
- “Nas franjas do texto e do tempo: sensibilidades no espaço das experiências reduccionais”, en *Revista de História*, nº 156, Universidade de São Paulo (Brasil), 2007, pp. 59-77.
- “Sobre a conversão dos Guarani- sensibilidade religiosa no espaço das experiências reduccionais (Província Jesuítica do Paraguai, século XVII)”, Ponencia en el I Congreso Internacional Chiquitano, “La Misión Jesuítica en Territorios de Frontera en América”, San Ignacio de Velasco, Bolivia, 22-24 de mayo, 2008, pp. 1-7.
- “Da condenação dos convívios, festas e cantares ao triunfo solene da conversão (América, séculos 16 e 17)”, en *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH Maringá (PR), vol. V, Edição Especial, 2013, pp. 25-57.
- (Org.), *As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos. O Paraguay Natural Ilustrado do padre José Sánchez Labrador (1771-1776)*, Editora OIKOS y UNISINOS, Estudos Históricos Latino-Americanos, 2015.

DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

DEL PINO DÍAZ, Fermín, “Los métodos misionales y la cultura de los „otros””, en HERNÁNDEZ PALOMO, José J. y MORENO JERIA, Rodrigo (Coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 2005, pp. 43-68.

DEL PINO DIAZ, Fermín (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Departamento de Antropología de España y América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002.

DÍAZ, Sandra Liliana, “El niño indígena como agente de evangelización en las reducciones jesuíticas de guaraníes”, en VV.AA., *III Congreso Argentino de Americanistas*, vol. I, Buenos Aires, 2000, pp. 85-102.

DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar, FRANCO RUBIO, Gloria, FUENTE PÉREZ, María Jesús (eds.), *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres*, Publicaciones Universidad de Huelva, 2012.

DIETRICH, Wolf, “Guaraní criollo y guaraní étnico en Paraguay, Argentina y Brasil”, en CREVELS, Mily, VAN DE KERKE, Simon, MEIRA, Sérgio y VAN DER VOORT, Hein (eds.), *Contribuciones seleccionadas del 50º Congreso Internacional de Americanistas en Varsovia y del Taller Spinoza de Lenguas Amerindias en Leiden*, 2000, pp. 31-41.

DÍEZ MARTÍN, M^a Teresa, “Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV, Historia Moderna, t. 17, 2004, pp. 215-253.

DOBLAS, Gonzalo de, *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de indios guaraníes*, Imprenta del Estado, Buenos Aires, 1836.

DOBRIZHOFFER, Martín S.J., *Historia de los Abipones*, 3 vols., Resistencia, Universidad del Nordeste, Argentina, 1967-70.

Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense, Introducción de José Torre Rebello, Ed. Talleres, Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, vol. II, 1941.

DOWNING, Christine, *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, Ed. Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2006.

DURÁN ESTRAGÓ, Margarita, *El hechicero de Dios: Fray Luis Bolaños*, Editorial Don Bosco, Asunción, 1995.

- *Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824)*, Asunción, 2005.

DURKHEIM, Emile, *As formas elementares da vida religiosa*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1989.

DUSSEL, Enrique, “La cristiandad moderna ante el otro. Del indio „nudo” al „bon sauvage””, en *Concilium*, nº 150, 1979, pp. 498-506.

ECHENIQUE, Nora y FERREIRA, Miriam, *La medicina en las Reducciones Jesuíticas*, V Simposio Nacional de Estudios Misioneros, Anais, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa, 1985, pp. 251-262.

EGIDO, Teófanos (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Ed. Ambos Mundos, Madrid, 2004.

El primer Sínodo del Paraguay y Río de la Plata en Asunción en el año de 1603, Edición facsimilar, Introducción y notas de Bartomeu Melià, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Missionsprokur de la Compañía de Jesús Nürnberg-Alemania, Asunción, 2003.

ELLIOT, John, *El Viejo y el Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

ESCANDELL, Vicente R., “Inmaculismo y jesuitas en la Andalucía del siglo XVII”, en SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao (coord.), *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Universidad de Granada, Granada, 2007, pp. 473-498.

ESCOBAR, Ticio, *Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay*, tomo I, Colección de las Américas, Asunción, 1982.

- *El barroco hispano-guaraní*, Ed. Servilibro, Asunción, 2007.

- *El arte de las misiones: los jesuitas*, 2008.

ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria, “Las órdenes religiosas en la evangelización del Nuevo Mundo”, en AA.VV., *España medieval y el legado de Occidente*, Ed. Seacex-Inah, México, 2005, pp. 1-9.

FARIÑA NÚÑEZ, Eloy, *Conceptos estéticos y mitos guaraníes*, Talleres Gráficos, M. Pastor, Buenos Aires, 1926.

FERNÁNDEZ, Froilán, “„La batalla de Mbororé“ Configuraciones narrativas de la identidad y la diferencia en un relato ejemplar en Misiones, Argentina”, en *Territórios e Fronteiras*, vol. 5, nº 1, 2012, pp. 98-110.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada (ed.), *Al margen y calladas: mujeres en la Modernidad*, Instituto Cultural Juan Gil Albert, Alicante, [en prensa].

FOUCAULT, Michel, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Éditions Lignes, París, 2009.

FRÍAS, Susana R., “La dignidad del indígena en los escritos de Diego de Torres”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, vol. 2-3, nº 1-2-3, 2002-2003, pp. 321-336.

FUENTES VALBUENA, Patricio, *El beato Padre José de Anchieta, S. J., 1534-1597: poeta épico latino apóstol del Brasil*, s.n., 1982.

FÜLÖP-MILLER, René, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, Berlin, 1929.

FURLÁN, Luiz F., “Mbororé, un memorable hecho de armas en el corazón de Sudamérica durante el período hispánico”, en *Revista de Historia Naval*, Año nº 20, nº 77, 2002, pp. 85-96.

FURLONG, Guillermo S.J., “Un médico colonial: Segismundo Aperger (1687-1772)”, en *Estudios*, nº 54, Buenos Aires, 1936, pp. 117-148.

- *Médicos argentinos durante la dominación hispánica*, Editora Huarpes, Buenos Aires, 1947.
- *Historia y bibliografía de las primeras imprentas Rioplatenses 1700-1850*, tomo I “La imprenta en las reducciones del Paraguay, 1700-1727”, Guaranía, Buenos Aires, 1953.
- *José Cardiel, S.J., y su Carta-relación (1747)*, Librería del Plata, Buenos Aires, 1953.
- *Domingo Muriel SJ y su Relación de las Misiones (1766)*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1955.
- *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires, Imprenta Balmes, 1962.
- *Antonio Sepp S.J. y su “Gobierno Temporal” (1732)*, Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1964.

- *José de Escandón, S.J. y su carta a Burriel (1760)*, Ed. Theoria, Buenos Aires, 1965.
- *Alonso Barzana, S. J., y su carta a Juan Sebastián (1594)*, Buenos Aires, Theoria, 1968.
- *Historia Social y Cultural del Río de la Plata (1536-1810)*, tomo II “El transplante cultural: arte”, Tipográfica Editorial, Buenos Aires, 1969.
- *Bernardo Nusdorffer y su Novena Parte*, Editorial Theoría, Escritores Coloniales Rioplatenses, XXII, Buenos Aires, 1971.

GALÁN GARCÍA, Agustín, “El hospicio de Indias de la Compañía de Jesús en Sevilla. Un proyecto de historia misional”, en *Congreso de Jóvenes historiadores y geógrafos*, vol. II, Madrid, 1990, pp. 35-42.

GÁLVEZ, Lucía, *Vida cotidiana. Guaraníes y jesuitas. De la Tierra sin Mal al Paraíso*, Ed. Sudamericana Joven Ensayo, Buenos Aires, 1995.

GARAVAGLIA, Juan Carlos, *Economía, sociedad y regiones*, Edición de la Flor, 1987.

GARCÍA, Francisco, *Vida y milagros de San Francisco Javier de la Compañía de Jesús, Apóstol de las Indias*, Ed. Juan García Infanzón, Madrid, 1685.

GARCÍA HERNÁN, Enrique, *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid, 2013.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, Ed. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [1856-1866] 1999.

GARCÍA TORRES, Adrián, “Luchas de poder entre las autoridades civiles y las eclesiásticas en el sur alicantino durante el siglo XVIII”, en GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo (ed.), *Familia, cultura material y formas de poder en la España moderna*, Fundación Española de Historia Moderna, Madrid, 2016, pp. 1093-1102.

GATTI, Carlos, *Enciclopedia guaraní-castellano de ciencias naturales y conocimientos paraguayos*, Arte Nuevo Editores, Asunción, 1985.

GAUNE, Rafael, “Organizando el otro deseo de las Indias: la expansión periférica de la Compañía de Jesús en América (Chile, 1568-1593)”, *Estudios Humanísticos. Historia*, nº 10, 2011, pp. 297-320.

GIBSON, Charles, *Spain in America*, Nueva York, 1966.

GIMBUTAS, Marija, *El lenguaje de la diosa*, Ed. Gea, Madrid, 1997.

- *Diosas y dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a. C.)*, Ed. Siruela, Madrid, 2014.

GODOY, Marilyn, *Indias, vasallas y campesinas. La mujer rural paraguaya en las colectividades tribales, en la colonia y en la república*, Ed. Arte Nuevo, Asunción, 1987.

- *La conquista amorosa en tiempos de Irala*, Asunción, Ed. BASE Investigaciones Sociales, 1995.

GONZALBO AIZPURU, Pilar, *Género, familia y mentalidades en América Latina*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1997.

GONZÁLEZ LOPO, Domingo Luis, “Un nuevo modelo de espiritualidad laica: las congregaciones jesuíticas y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en el siglo XVIII”, en FERNÁNDEZ CORTIZO, Camilo, GONZÁLEZ LOPO, Domingo Luis y MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Enrique (eds.), *Universitas. Homenaje a Antonio Eiras Roel*. Santiago de Compostela, 2002, pp. 345-360.

GONZÁLEZ TORRES, Dionisio, *Cultura guaraní*, Servi Libro, Asunción, Paraguay, 2007.

GONZÁLEZ, Noemí Norma, “Orden, delito y castigo en la Provincia misional jesuítica”, en *V Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Tema: Las Misiones Jesuítico-Guaraníes y el Desarrollo Regional Platense*, Montevideo, 1994, pp. 367-376.

GONZÁLEZ, José Luis, “La crónica y su concepto de la cosmovisión andina: indios, dioses y demonios”, en Fray Juan de San Pedro, *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560). Estudios preliminares de Luis Millones, John Topic y José L. González*, Editorial Algazara, Málaga, 1992, pp. 7-37.

GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, Ed. Ariel, Barcelona, 1901.

- *La Diosa Blanca. Una gramática histórica del mito poético*, 2 volúmenes, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

GRENÓN, Pedro S.J., *Una vida de artista: H. Luis Berger (S.J.) (1588-1641)*, Ed. A. Biffignandi, Córdoba, 1927.

GRUZINSKI, Serge, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas)”, en *El placer de pecar y el afán de normar*, Contrapuntos, México, 1987, pp. 171-215.

- “La Conquista de los Cuerpos”, en *Familia y Sexualidad en Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, pp. 177-206.
- *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

GUEVARA, José de, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, 1836.

GUILLEM, Isabel, “La comadre de parir y las didas: un oficio para la mujer alicantina del siglo XVIII”, en FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada (coord.), *Mujeres que vivieron...*, pp. 121-136.

GUTIÉRREZ, Ramón, *La influencia de Juli en la estructura de las misiones del Paraguay*, Seminario de misiones Jesuíticas, Instituto Ruiz de Montoya, Posadas, 1979.

- *La Evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes. La evangelización en el Paraguay, cuatro siglos de historia*, Asunción, 1979.
- *La Misión de San Miguel Arcángel y su Templo*, Documentos de Arquitectura Nacional y Americana, nº 14, Resistencia (Argentina), 1982.
- *Arquitectura y Urbanismo en Iberoamérica*, Ed. Cátedra, Madrid, 1983.
- *Las misiones jesuíticas de los guaraníes*, Unesco, Río de Janeiro, 1987.
- *Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: continuidad, ruptura y cambios (siglos XVIII-XX)*, 2005.

HAINDL UGARTE, Ana Luisa, “*Ars bene moriendi: el Arte de la Buena Muerte*”, en *Revista Chilena de Estudios Medievales*, nº 3, 2013, pp. 89-108.

HAUBERT, Maxime, “Indios y jesuitas en el Paraguay”, en *Suplemento Antropológico*, vol. XXII, nº 1, Universidad Católica, Asunción, 1987, pp. 241-264.

- *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1991.

HELMER, Marie, “Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el altiplano andino (siglo XVI)”, *BIRA*, nº 12, Lima, 1982-83, pp. 191-216.

HENNIES BRIGIDI, Bianca, “Os inocentes: a problemática conversão das crianças Guarani no discurso jesuítico do século XVII”, en PAGE, Carlos (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 313-316.

HERNÁNDEZ, Pablo S.J., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 tomos, Barcelona, 1911.

HERNÁNDEZ BERMEJO, M^a ÁNGELES, “La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos XVI y XVII”, en *Norba*, nº 8-9, Cáceres, 1987-1988, p. 175-188.

HIRT PREISS, Jorge, *A música nas Missões Jesuíticas nos Séculos XVII e XVIII*, Porto Alegre, 1988.

HOFFMANN, Werner, *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1979.

HOLLER, Marcos, “Jesuitas y la música en la América española y la América portuguesa”, *Revista de musicología*, vol. 32, nº 1, 2009, pp. 155-166.

HUARTE DE SAN JUAN, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, 1575.

HUBERT, Jedin: *Historia del Concilio de Trento, IV-2: Tercer período de sesiones y conclusión. Superación de la crisis gracias a Morone. Conclusión y ratificación*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1981.

IBARRA, María Florencia, “El padre Pedro de Montenegro, 1711. Su tratamiento de herboristerapia para las afecciones mentales y sus referencias a la medicina hipocrático-galénica”, en *Memorias de las XIV Jornadas de Investigación. Tercer encuentro de investigadores de Psicología del MERCOSUR*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007, pp. 331-334.

ILLARI, Bernardo, “Villancicos, guaraníes y chiquitos: hispanidad, control y resistencia”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 447-459.

IMOLESI, M^a Elena, “Controlando lo incontrolable: los jesuitas y la aplicación del probabilismo en la resolución de casos matrimoniales en áreas misionales”, Primeras Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA, Salta, 12, 13 y 14 de octubre de 2006.

- “El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes”, *Anos 90* (Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Sul), Vol. 18, n° 34, Porto Alegre, 2011, pp. 139-158.

INSAURRALDE, José S.J., *Ara poru aguiyeyhába* [o *Del buen uso del día o del tiempo*], 1759.

IPARRAGUIRRE, Ignacio y DALMASES, Cándido, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977.

JACKSON, Robert, “Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay”, en *Fronteras de la Historia*, Bogotá, ICANH, n° 9, 2004, pp. 129-178.

JARQUE, Francisco S.J., *Vida prodigiosa en lo vario de los sucesos, ejemplar en lo heroico de religiosas virtudes, admirable en los favores del cielo, gloriosa en lo apostólico de sus empleos, del venerable Padre Antonio Ruiz de Montoya, religioso profeso...de la Compañía de Jesús*, parte III, cap. XVII, n° 2, Zaragoza, 1662.

- *Insignes Misioneros de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay: estado presente de sus misiones en Tucumán, Paraguay y Río de la Plata, que comprende su distrito*, Pamplona, 1687.

KELLER, Héctor A., “Plantas colorantes utilizadas por los Guaraníes de Misiones, Argentina”, *Bonplandia*, n° 19, I, 2010, pp. 11-25.

KERN, Arno A. y JACKSON, Robert, *Missões ibéricas coloniais: da Califórnia ao Prata*, Ed. Palier, Porto Alegre, 2006.

KERN, Arno Alvarez, *Missões: uma utopia política*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982.

KRAMER, Lloyd S., “Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick Lacapra”, en HUNT, Lynn, *A Nova Histórica Cultural*, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2006.

KRÜGER, René, “La imprenta misionera jesuítico-guaraní y el primer libro rioplatense, *Maritirilogio Romano*, de 1700”, en *Cuadernos de Teología*, vol. XXIX, 2010, pp. 1-27.

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Historia de la medicina*, Salvat Editores S.A., Barcelona, 1982.

LANDA, Beatriz dos Santos, *A mulher guaraní: atividades e cultura material*, Dissertação (Mestrado em História), PUC/RS, Porto Alegre, 1995.

LANDA, Diego de, *Relación de las cosas del Yucatán*, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010.

LATERZA RIVAROLA, Gustavo, *Historia de Lambaré. Desde la colonia hasta el municipio. Un pueblo, un nombre y un cacique ignotos*, Ed. Servilibro, Asunción, 2009.

LAVRIN, Asunción (compiladora), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

- (Coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1991.

LE GOFF, Jacques, *As doenças têm história*, Terramar, Lisboa, 1985.

LEITE, Serafim, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comemoração IV Centenário, v. II, 1954.

LEÓN, Fray Luis de, *La perfecta casada*, 1583.

LEONHARDT, Carlos S.J., “La música y el teatro en el tiempo de los antiguos jesuitas de la Provincia de la Compañía de Jesús del Paraguay”, en *Estudios*, año décimo tercero, tomo XXVI, Buenos Aires, enero-junio 1924, pp. 128-214.

- “Los jesuitas y la medicina en el Río de la Plata”, en *Estudios*, nº 57, Buenos Aires, 1937, pp. 101-118.

LERNER, Gerda, *The Majority Finds Its Past: placing women in History*, Oxford University Press, Nueva York, 1979.

LESSER, Ricardo, *La última llamada. Cevallos, primer virrey del Río de la Plata*, Ed. Biblios, Buenos Aires, 2005.

Letras apostólicas de el Santísimo Padre, y señor nuestro, Benedicto por divina providencia Papa XIV, con las cuales de motu proprio con bula de oro se confirman y amplian las indulgencias, gracias y privilegios tanto concedidos por Su Santidad, como por sus predecesores a la Congregación de Nuestra Señora de la Anunciación en el Colegio Romano de la Compañía de Jesus y a las otras a ella agregadas, y que se le agregarán. Barcelona, 1750.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, París, 1962.

LEVINTON, Norberto, “Vivienda y vida privada: la transformación de los conceptos por la acción evangelizadora de la Compañía de Jesús (Provincia Jesuítica de Paraguay, 1604-1767)”, en *Hispania Sacra*, nº 99, 1997, pp. 171-188.

- “¿Vida cotidiana en libertad o en represión? La mujer guaraní en las Misiones jesuíticas: una lectura a través del Cotyguazú (1609-1768)”, en *Revista contratiempo*, vol. IV, nº 7, 2004-2005.
- “El uso ciudadano del agua: una comparación entre Buenos Aires y las misiones jesuitas”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 61-66.
- *El espacio jesuítico-guaraní. La formación de una región cultural*, Colección Bicentenario, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Biblioteca de Estudios Paraguayos, vol. 80, Asunción, 2009.

- “Misiones Jesuíticas: El espacio de las máquinas: el factor de la adaptabilidad indígena a los telares mecánicos en la etapa de la pre-revolución industrial, (Provincia del Paraguay, siglo XVIII)”, *Anales del Museo de América XVII*, 2009, pp. 106-111.

LIMA ROCHA, Rachel, “Particularidades de la cerámica pintada Tupiguarani”, *Arqueología y Territorio*, nº 6, 2009, pp. 39-55.

LIZANA, Francisco de, *Escuela de bien morir. Desengaños para la vida en la continua meditación de la muerte*, Madrid, 1663.

LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*, El Colegio de México, Consejo para la Cultura de Nuevo León, México, 1997.

LÓPEZ GAY, Jesús S.J., “Los jesuitas y el “proceso” a la evangelización de América”, en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Actas, Córdoba (España), 1993, pp. 149-155.

LÓPEZ PIÑERO, José María, *Breve historia de la medicina*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

LOZANO, Pedro, S.J., *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Publicaciones del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, [1733] 1941.

- *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, vol. 1, Madrid, 1754.
- *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, tomo 2, Madrid, 1755.

LUSTIG, Wolf, “Literatura paraguaya en guaraní”, *América sin nombre*, nº 4, 2004.

MACHADO, Glaucio José Couri, *A Conversão Religiosa*, en *Ciência da Religião*, 1994.

MAEDER, Ernesto y GUTIÉRREZ, Ramón, *Atlas histórico y urbano del nordeste argentino. Pueblos de indios y misiones jesuíticas*, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET- FUNDANOR, Resistencia, 1994.

MAEDER, Ernesto, “Las encomiendas en las Misiones Jesuíticas”, *Folia Histórica del Nordeste*, nº 6, 1984, pp. 119-137.

- *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*, Prólogo de Hugo Storni, FECIC, Buenos Aires, 1984.
- “La “Conquista Espiritual” de Montoya y su alegato sobre las Misiones”, en *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, nº 46, 1985, pp. 122-136.
- “Las fuentes de información sobre las misiones jesuíticas de guaraníes”, en *Teología*, nº 24, 1987, pp. 143-163.
- “La población de las Misiones de Guaraníes (1641-1628). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas”, en *Estudios Ibero-Americanos*, vol. XV, nº 1, PUCRS, Porto Alegre, 1989, pp. 49-68.
- *Aproximación a las misiones guaraníes*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1996.
- “El „Martirilogio Romano“. Hallazgo del primer libro impreso en el Río de la Plata”, en *Idea Viva, Gaceta de Cultura*, nº 9, 2001, pp. 17-46.
- “Libros, Bibliotecas, control de lecturas e imprentas rioplatenses en los siglos XVI al XVIII”, en *Teología*, nº 77, 2001, pp. 5-24.
- “Hallazgo en Bolivia del primer libro impreso en las Misiones Jesuíticas”, en *Emprender en la Región*, año 2, nº 35, Corrientes, 2008.

MALDAVSKY, Aliocha, “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”, *Relaciones*, nº 132, 2012, pp. 147-181.

Manuscritos da coleção de Angelis, tomo I, II, III, IV y VII, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, 1951, 1952, 1969, 1970 y 1969.

MARTÍNEZ NARANJO, Francisco Javier, “La Búsqueda de la Perfección Cristiana en las Congregaciones Jesuíticas (ss. XVI-XVII)”, en *Separata do Livro A Companhia de Jesus*

na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII espiritualidade e cultura, Actas do Colóquio Internacional. Humberto/Porto, 2004, pp. 171-188.

MARTINI, Mónica P., “Los guaraníes y los sacramentos. Conversión y malas interpretaciones (1537-1767)”, *Teología*: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, nº 50, 1987, pp. 175-228.

- “Imagen del diablo en las reducciones guaraníes”, *Investigaciones y Ensayos*, nº 40, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1990, pp. 335-360.

MATEOS, Francisco S. J., “El Primer Concilio del Rio de la Plata en Asunción (1603)”, *Misionalia Hispánica*, año 26, nº 78, Madrid, 1969, pp. 257-360.

MCNASPY, Clement J., *Las ciudades perdidas del Paraguay: Arte y arquitectura de las reducciones jesuíticas, 1607-1767*, Ed. Mensajero, Bilbao, 1988.

MEIER, Johannes, “...y qué bien estos indios saben tocar el órgano, qué bien han aprendido a tocar el violín y a cantar”. La importancia de la música en las misiones de los jesuitas”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José J. y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: Cambios y permanencias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla, 2005, pp. 69-86.

MEIKLEJOHN, Norman, “Una experiencia de evangelización en los Andes. Los Jesuitas de Juli (Perú). Siglos XVII-XVIII”, *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, nº 1, IHALOP/Centro Las Casas, Quito-Cuzco, 1986, pp. 109-191.

MELIÀ, Bartomeu S.J. y NAGEL, Liane María, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica*, CEPAG, Uri, 1995.

MELIÀ, Bartomeu S.J. y TEMPLE Dominique, *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción del Paraguay, 2004.

MELIÀ, Bartomeu S.J., GRÜNBERG, Georg y GRÜNBERG, Friedl, *Paĩ-Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*, Asunción, CEADUC/CEPAG, 2008 (2ª ed.).

MELIÀ, Bartomeu S.J., *Guaraníes y jesuitas: ruinas de una civilización distinta*, Ed. Loyola, 1969.

- *El indio Oberá, una respuesta mesiánica contra la opresión colonial*, Instituto Superior del Profesorado “Antonio Ruiz de Montoya”, Posadas, 1980.
- *Los guaraní-chiriguano. Ñande Reko: nuestro modo de ser*, Cipca, Cuadernos de Investigación, nº 30, La Paz, 1988.
- “Para una historia de la mujer paraguaya”, en MELIÀ, Bartomeu, *Una nación, dos culturas*, Ediciones CEPAG, Asunción, 1990, pp. 79-88.
- *El guaraní experiencia religiosa*, CEADUC-CEPAG, Asunción, 1991.
- *La lengua guaraní del Paraguay: Historia, sociedad y literatura*, Madrid, 1992.
- *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5, Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica, Asunción, 1993.
- *Elogio de la lengua guaraní*, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción, 1995.
- “¿Por qué se suicidan los guaraníes?”, en *Acción*, nº 154, 1995, pp. 30-33.
- “Potirõ: las formas del trabajo entre los guaraní antiguos “reducidos” y modernos”, *Revista Complutense de Historia de América*, nº 22, Madrid, 1996, pp. 183-208.
- “El Padre Segismundo: el último jesuita del Paraguay”, en *VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, Resistencia, Chaco, 1999, pp. 405-409.
- “La novedad Guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas): revista bibliográfica (1987-2002)”, en *Revista de Indias*, vol. 64, nº 230, 2004, pp. 175-226.
- “Mitología guaraní”, en ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (Coord.), *Mitologías amerindias*, Ed. Trotta, Madrid, 2006, pp. 177-209.

- *Educación indígena y alfabetización*, Ed. Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2008.
- “La obra lingüística de Antonio Ruiz de Montoya S.J.”, Real Academia de la Lengua, Madrid, 2012.

MELLO E SOUZA, Laura, *Inferno atlántico-Demonología e colonização- séculos XVI-XVIII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

“Memorial del Padre Provincial Antonio Machoni para el Padre Superior de estas Doctrinas del Paraná, y Uruguay, y sus consultores, en la visita de 29 de junio de 1740”, en *Cartas de los PP. Generales y Provinciales de la Compañía de Jesús a los misioneros jesuitas de Paraguay, Uruguay y Paraná*, [ff. 285-287], Biblioteca Digital Hispánica.

METHOL FERRÉ, Alberto, “La conquista espiritual. Las Misiones”, *Enciclopedia Uruguaya*, nº 5, Montevideo, Arca, 1968, pp. 82-99.

MÉTRAUX, Alfred, “La révolution de la hache”, en *Diogenes*, nº 25, París, 1959, pp. 32-45.

- *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*, Nacional/ Ed. Da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1979.

MEYER, Janine, “Yerba mate, el oro verde jesuita”.

MILLE, Andrés, *Derrotero de la Compañía de Jesús en la Conquista del Perú, Tucumán y Paraguay, 1567-1768*, Buenos Aires, 1968.

MILLONES FIGUEROA, Luis y LEDEZMA, Domingo (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Ed. Iberoamericana, Madrid, 2005.

MIRES, Fernando, *Die Kolonialisierung der Seelen: Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*, Ed. Exodus, Fribourg/Luzern, 1991.

MITRE, Bartolomé, *Orígenes de la imprenta argentina*, 2003.

MONCÓ REBOLLO, Beatriz, “Demonios y mujeres: historia de una transgresión”, en TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *El diablo...*, pp. 187-191.

MONTENEGRO, Pedro de S.J., *Materia médica misionera*, Editorial Universitaria de Misiones, Misiones, 2007.

MONTEZANTI, Miguel Ángel, “Catecismo, poder y traducción”, *Trans* (Revista de traductología), nº 4, 2000, pp. 39-46.

MORANT, Isabel (coord.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Ed. Cátedra, Madrid, 2005, 2 volúmenes.

MORENO ROMERO, César E., *Visión histórica de la Farmacia en Colombia*, Grupo editorial Apsis, Bogotá, 2007.

MORÍNIGO, Marcos, “El catecismo del P. Fr. Luis de Bolaños”, *Azul*, Revista de Ciencias y Letras, Buenos Aires, vol. 2, nº 9, 1931, pp. 53-69.

MURATORI, Ludovico Antonio, *Il Cristianesimo felice nelle Missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Venecia, 1743.

MURIEL, Domingo S.J., *Rudimenta iuris naturalis et Gentium*, Venecia, 1791.

- *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, Madrid, 1919.

MURIEL, Josefina, *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1974.

- “Las monjas en la América colonial 1530-1824”, en *Thesaurus*, tomo L, nº 1, 2 y 3, 1995, pp. 572-626.

MURILLO MOUTINHO, S. J., *Bibliografia para o IV centenário da morte do beato José de Anchieta [1597-1997]*, vol.1, Ed. Loyola, São Paulo, 1999.

NAKAYAMA ROJAS, Eduardo Hirohito, “Antecedentes históricos de Salto del Guairá”.

NAVAJAS, Pau, *Caá Porã: el espíritu de la yerba mate, una historia del Plata*, Corrientes, 2013.

NAVAS, Antonio, “San Ignacio como evangelizador y su incidencia en la orientación evangelizadora de los jesuitas en América”, en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba (España), 1993, pp. 215-224.

NECKER, Louis, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 7, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción, 1990.

NEUMANN, Eduardo Santos, “Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757”, en *Revista Complutense de Historia de América*, nº 26, Madrid, 2000, pp. 73-92.

- *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (Séculos XVII e XVIII)*, Tese (Doutorado em História) UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

NOBLE, Vicky, *La Diosa Doble. Las mujeres comparten el poder*, Perito en Lunas, Madrid, 2005.

NUNES DE OLIVEIRA, Solange, *A arqueologia Guarani: construção e desconstrução da identidade indígena*, Campinas (São Paulo), 2002.

Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena, Bolivia, 2008.

ÑÁÑEZ, Guillermo Daniel, *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1637-1639*.

OLAZA PALLERO, Sandro F., “El virreinato del Río de la Plata: Pedro de Cevallos, estratega y gobernante (1776-1778)”, en *Revista del Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas*, nº 47, Buenos Aires, 1997, pp. 8-29.

OLIVEIRA MONTARDO, Deise Luci, *Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani*, Tesis de doctorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2002.

- “A mulher e a música guarani”, en *Fazendo Gênero*, nº 8 Corpo, Violência e Poder, Florianópolis, 2008, p. 1-7.

O'NEILL, Charles E. y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, vol. II, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001.

ORTEGA LÓPEZ, Margarita, “Una reflexión sobre la historia de las mujeres en la Edad Moderna”, en *Norba*, nº 8-9, 1987-1988, pp. 159-168.

- “Historia y género”, en *Realidad*, nº 54, 1996, pp. 817-824.
- “Género e historia moderna: una revisión a sus contenidos”, en *Contrastes. Revista de Historia*, nº 11, 1998-2000, pp. 9-31.
- “Sospechosas, feas o brujas: las ancianas de la sociedad popular española del Antiguo Régimen”, en PÉREZ CANTÓ, Pilar y ORTEGA LÓPEZ, Margarita, *Las edades de las mujeres*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2002, pp. 387-403.

ORTEGO AGUSTÍN, M^a Ángeles, “Discursos y prácticas sobre el cuerpo y la higiene en la Edad Moderna”, en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, nº 8, 2009, pp. 67-92.

OTAZÚ MELGAREJO, Angélica, “Contribución a la medicina natural: *Pohã Ñana*, un Manuscrito inédito en guaraní (Paraguay, siglo XVIII)”, en *Corpus*, vol. 4, nº 2, 2014, pp. 1-12.

PACHECO ALBALATE, Manuel, “El Puerto en el extrañamiento de los jesuitas españoles en 1767”, en *Revista de Historia de El Puerto*, nº 36, 2006, pp. 49-95.

- *El Puerto: ciudad clave en la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, Concejalía de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, Serie Biblioteca de Temas Portuenses, nº 31, 2007.

PAGE, Carlos A., *Relatos desde el exilio. Memorias de los jesuitas expulsos de la antigua Provincia del Paraguay*, CSIC, Fundación Carolina y CONICET, Asunción, 2011.

- *Memoria de los jesuitas expulsos de la antigua Provincia del Paraguay*, Asunción: CSIC, Fundación Carolina y CONICET, 2011.

- *Las otras reducciones jesuíticas. Emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los siglos XVII y XVIII*, Ed. Académica Española, Alemania, 2012.
- “El maestro-arquitecto Jan Kraus S.J. en el Río de la Plata”, en *Archivo español de arte*, vol. LXXXVII, nº 347, 2014, pp. 245-262.
- “Los primeros misioneros jesuitas entre guaraníes y la experiencia de las “aldeias” de Brasil”, en *História Unisinos*, vol. 20, nº 1, 2016, pp. 26-38.
- “Disposiciones de los superiores jesuitas con respecto a la construcción de sus edificios en la provincia del Paraguay”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 251-256.

PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes. Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*, Bilbao, 1991.

Papeles varios de los jesuitas de la Provincia de Andalucía, documentos fechados entre 1587 y 1757, en Biblioteca Digital Hispánica.

PASTELLS, Pablo y MATEOS, Francisco, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1912-1949, 9 volúmenes.

PASTELLS, Pablo S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, tomo I, II, VI, VII y VIII, Madrid, 1912, 1915, 1715-1731, 1731-1751 y 1751-1760.

PAUCKE, Florián S.J., *Hacia allá y para acá: una estada entre los indios Mocovíes, 1749-1767*, Ed. Nuevo Siglo, Córdoba (Argentina), 2000.

PAVONE, Sabina, *Los jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2007.

PERAMÁS, Josep María S.J., *Platón y los guaraníes*, Nueva versión del original latino por Francisco Fernández Pertíñez y Bartomeu Melià, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción, 2004.

PERASSO, José A., *Ayyukue Rape (El camino de las almas). Etnografía Ava-kue-Chiripa y Tymaka-Chiriguano*, Museo “Guido Boggiani”, Asunción, 1992.

PÉREZ BALTASAR, M^a Dolores, “Orígenes de los recogimientos de mujeres”, en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, nº VI, 1985, pp. 13-23.

PERUSSET, Macarena y ROSSO, Cintia N., “Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní”, *Memoria Americana* 17, 2009, pp. 61-83.

PERUSSET, Macarena, “Guaraníes y españoles. Primeros momentos del encuentro en las tierras del antiguo Paraguay”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, nº 8, Córdoba (Argentina), 2008, pp. 245-264.

PIOLI, Alicia Juliana, “La mujer guaraní. Junto al fuego y dueña de la luz”, 2000.

- “La mujer indígena en la Conquista Espiritual del padre Antonio Ruiz de Montoya: ensayo de etnohistoria”, en MELIÀ, Bartomeu S.J., *Historia inacabada, futuro incierto*, Asunción, 2002, pp. 53-62.

PLÁ, Josefina, *El barroco hispano guaraní*, Asunción, 1975.

- *Cuatro siglos de teatro en el Paraguay*, tomo I, Asunción, Universidad Católica, 1990.
- *Teatro en el periodo colonial y teatro misionero*.

PODETTI, J. Ramiro, “La mujer en las ciudades guaraníes según las Cartas Anuas”, Seminario *El perfil de la mujer en la historia argentina*, Universidad del Salvador, Programa de Doctorado en Historia, 2008, pp. 1-29.

PONS FUSTER, Francisco, “Mujeres y espiritualidad: las Beatas Valencianas del Siglo XVII”, en *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, nº 10, 1991, pp. 71-96.

- “Modelos de mujeres espirituales. El ejemplo de las beatas valencianas y su evolución histórica”, en BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier (ed. Lit.), *El alma de las mujeres: ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Valladolid, pp. 211-237.

POPESCU, Oreste, *El sistema económico en las misiones jesuíticas*, Ed. Pampa Mar, Bahía Blanca (Argentina), 1952.

POTTHAST-JUTKEIT, Bárbara, *¿“Paraíso de Mahoma” o “País de las mujeres”?*, Instituto Cultural Paraguayo-Alemán, Asunción, 1996.

PRIEWASSER, Wolfgang, *El Ilmo. Don Fray Bernardino de Cárdenas*, Academia Paraguaya de la Historia, Asunción, 2002.

PROUS, André, *Arqueologia brasileira*, Universidade de Brasília, Brasil, 1992.

PUENTE, Luis de la, *Consuelo de enfermos y atribulados y práctica de ayudar a bien morir*, Pamplona, 1615.

PUIGCERVER VIUDES, Antonio, “De visionarias a beatas. El carismático ejemplo de Guardamar”, en FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada (coord.), *Mujeres que vivieron...*, pp. 105-120.

QUARLERI, Lía, “Gobierno y liderazgo jesuítico-guaraní en tiempos de guerra (1752-1756)”, *Revista de Indias*, Vol. LXVIII, nº 243, 2008, pp. 89-114.

QUEVEDO DOS SANTOS, Júlio R. “A regulamentação do trabalho indígena nas Missões Jesuíticas”, en *Revista Latino-Americana de História*, vol. 1, nº 3, 2012, pp. 24-44.

RABUSKE, Arthur S.J., *A Carta Magna das Reduções do Paraguai*, en *Estudos Leopoldenses*, XIII, vol. 14, nº 47, São Leopoldo, 1978.

RANDLE, Guillermo S.J., “España y Roma en el origen urbano de las misiones jesuitas guaraníes (1610-1767)”, en *Actas Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba (España), 1993, pp. 275-305.

Reglas y devociones de las Congregaciones fundadas en las casas y colegios de la Compañía de Jesús debaxo la protección de la Virgen María Nuestra Señora. Barcelona, 1716.

Reglas y ejercicios de la Congregación de Estudiantes, baxo la protección de la Virgen María en su Anunciación, fundada con autoridad Apostólica en el Colegio de la Compañía de Jesús de Barcelona el año 1577, Barcelona, 1728.

RESTIFFO, Marisa G., “Mo unama Congregantes: música para las devociones indo-jesuíticas de Chiquitos”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 461-469.

RESTIVO, Paulo, *Linguae guaraní Grammatica Hispanice*, Stuttgart, 1892.

REVERTE COMA, José Manuel, “Influencia de la medicina aborígen de los indios de América sobre la medicina europea”, en *Jornadas de estudios Canarias-América*, vol. 2, 1984, pp. 41-66.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “Los jesuitas en América: utopía y realidad en las reducciones del Paraguay”, Conferencia en Forum Deusto, Bilbao, 2006, pp. 1-22.

REY FAJARDO, José del S.J., “Marco conceptual para comprender el estudio de la arquitectura de las misiones jesuíticas en la América colonial”, en *Apuntes*, vol. 20, nº 1, 2007, pp. 8-33.

- *La Universidad Javeriana, intérprete de la “otredad” indígena (siglos XVII-XVIII)*, Pontificia Universidad Javeriana, Biblioteca General, Bogotá, 2009.

REYES-GARCÍA HURTADO, Manuel-Reyes, *El siglo XVIII en femenino. Las mujeres en el Siglo de las Luces*, Ed. Síntesis, Madrid, 2016.

RIBADENEIRA, Pedro de S.J., *Vida de San Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Jesús*, Eds. Librería de la viuda e hijos de J. Subirana, Barcelona, 1863.

RIBEIRO PEREIRA, Daniela y KERN, Arno A., “„Si soy misionero es porque canto, bailo y toco música“: para uma história social da música na Prov. Paracuaria (1680-1768)”, V Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação – PUCRS, 2010, pp. 741-743.

RICARD, Robert, *La conquista Espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

RÍO, Martín del, *Disquisitionum Magicarum*, 3 volúmenes, Lovaina, 1599-1600.

ROBLES ORTIZ, Elmer, “La pedagogía misionera de José de Acosta”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 67-74.

ROCA, M^a Victoria, “Discusiones en torno al coti guazú de Santa Ana: aportes sobre el lado femenino de la conquista”, en *XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, Buenos Aires, 2008, edición digital.

ROCCHIETTI, Ana y POUJADE, Ruth, “Problemas metodológicos en la arqueología del *Coty Guazú* de la misión de Santa Ana (Misiones, Argentina): una aproximación al „modelo esperado””, en *Teoría y práctica de la Arqueología histórica latinoamericana*, año II, vol. 2, 2013, pp. 101-128.

RODRIGUES DE MOURA, Gabriele, “A formação teológico-filosófica na Companhia de Jesus (séculos XVI e XVII)”, *Revista Tempo de Conquista*, nº 11, 2012, pp. 1-20.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alonso, *La arquitectura de los jesuitas*, Ed. Edilupa, Madrid, 2002.

RONDÓN, Víctor, “Música jesuita en Chile en los siglos XVII y XVIII: primera aproximación”, en *Revista Musical Chilena*, año LI, nº 188, 1997, pp. 7-39.

ROTH, Hans, “La habitación indígena en Chiquitos”, en *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, P. Querejazo Comp. Fundación BHN, La Paz, 1995, pp. 71-117.

ROTLT, Hans, *Una joya en el oriente boliviano*, Ed. Del Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez, Bolivia, 1988.

ROUILLÓN, José Luis, *Vida de Antonio Ruiz de Montoya*, Escuela Superior de Pedagogía, Filosofía y Letras “Antonio Ruiz de Montoya”, Lima (Perú), 2001.

ROULET, Florencia, *La resistencia de los guaraní del Paraguay a la conquista española (1537-1556)*, Editorial Universitaria, Posadas, 1993.

RUETHER, Rosemary R., *Sexismo e religião; rumo a uma teologia feminista*, São Leopoldo, Sinodal/EST, 1993.

RUIDRIEJO, Alejandro, “Jesuitismo y biopolítica en las misiones del Paraguay”, en *Sociología Histórica*, nº 5, 2015, pp. 237-256.

RUIZ, Irma, “Cuestión de alteridades: la aciaga vida del Tupã guaraní en la literatura de los “blancos” y en la vital versión oral de los Mbyá”, en *Runa*, nº XXX, 2, 2009, pp. 119-134.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio S.J., *Arte de la lengua guaraní, o más bien tupí*, Ed. Faesy y Frick, Viena, Maisonneuve y Cía, Paris, Maisonneuve y Cia, [Madrid, 1640] 1876.

- *Vocabulario de la lengua guaraní*, Oficina y Fundería de W. Drugulin, Leipzig, [Madrid, 1640] 1876.
- *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Madrid, 1639.
- *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid, 1639.
- *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní*, Lima- Asunción, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica/Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, [1651] 1996.

RUGER, Claudio, *Relación de la guerra y victoria alcanzada contra los portugueses del Brasil el año de 1641 en 6 de abril*, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, 1906.

RYPODAS ARDANAZ, Daisy, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, FECIC, Buenos Aires, 1977.

SÁENZ- LÓPEZ PÉREZ, Sandra, “Las primeras imágenes occidentales de los indígenas americanos: entre la tradición medieval y los inicios de la antropología moderna”, en *Anales de Historia del Arte*, vol. Extraordinario, 2011, pp. 463-481.

SAIGNES, Thierry, *Historia del pueblo chiriguano*, Bolivia, 2007.

SALAS LIZAUER, José Luis, *La evangelización franciscana de los guaraníes: Su apóstol fray Luis Bolaños*, Ediciones y Arte, Asunción, 2000.

- “El catecismo guaraní de Fray Luis de Bolaños”, *Archivo Ibero-Americano*, nº 60, 2000, pp. 87-106.

SALAZAR, Juan de, *Arte de ayudar a bien morir*, Roma, 1608.

SÁNCHEZ, Sebastián, “La lucha contra el demonio en la evangelización americana”, en *Revista ARBIL. Anotaciones de pensamiento y crítica*, 2000, nº 46.

SÁNCHEZ, Tomás, *Disputationum de sancto matrimonio sacramento*, Libro IX, Disputa XVI, Q. 1, Madrid, 1602.

SÁNCHEZ LABRADOR, José F. S.J., *El Paraguay natural*, 1778-1790.

SÁNCHEZ PUÑALES, Soledad, *Historia de la enfermería en Uruguay*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2002.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Ana M., “Las ceremonias públicas en Lugo durante la Edad Moderna. Conflictos de preeminencia entre obispo, cabildo y concejo”, *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 13, 2004, pp. 195-211.

SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio, “La doctrina galénica de los humores y los tipos de ingenios de Huarte de San Juan”, en *Excerpta philologica: revista de filología griega y latina de la Universidad de Cádiz*, nº 10-12, 2000-2002, pp. 405-428.

SÁNCHEZ TÉLLEZ, M^a Carmen, “La medicina misionera en Hispano- América y Filipinas durante la época colonial”, en *Estudios de historia social y económica de América*, Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, nº 6, 1990, pp. 33-39.

- *La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispánicas*, Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 1993.

SANGRÁN MEDINA, Joaquín S.J., *La Compañía de Jesús desde dentro*, Mensajero, Bilbao, 1977.

SANTAMARÍA, Daniel, *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las misiones jesuitas de las selvas sudamericanas siglos XVII y XVIII*, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Departamento Editorial, Jujuy (Argentina), 1994.

SANTIAGO RODRÍGUEZ, Miguel, “Francisco Javier. El poder de la imagen”, *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura*, tomo 253, nº 1292, 2006, pp. 493-504.

SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*, Universidad Católica, Asunción, 1998.

SCHÄRER, Lúdia C., “San Ignacio y los milagros en la salud a través de las Cartas Anuas (1626-1639)”, en *Anais VIII Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*, Santo Ângelo, 1989, pp. 257-261.

SCHMIDL, Ulrich, *Viaje al Río de la Plata*, 1567.

SCHURHAMMER, Georg, *Francisco Javier: su vida y su tiempo*, 4 vols., Pamplona, 1992.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Editorial Trotta, Madrid, 1996.

SCOTT, Joan W., “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en LAMAS, Marta, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México, pp. 265-302.

SEPP, Antonio S.J., *Relación de viajes a las Misiones Jesuíticas*, Edición crítica de las obras del padre Antonio Sepp S.J., misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733, a cargo de Werner Hoffmann, Tomo I, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971.

- *Continuación de las labores apostólicas*, Tomo II, Buenos Aires, 1973.

SIERRA, Vicente D., *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América*, Facultades de Filosofía y Teología, Buenos Aires, 1944.

SILVA NOELLI, Francisco, “La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas guaraní”, *Revista de Indias*, vol. LXIV, nº 230, 2005, pp. 17-34.

SIMONIS, Angie, *La Diosa: un discurso en torno al poder de las mujeres. Aproximaciones al ensayo y la narrativa sobre lo divino femenino y sus repercusiones en España*, Universidad de Alicante, 2012.

SOCOLOW, Susan, *The Women of Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

STADEN, Hans, *Vera historia y descripción de un país de las salvajes desnudas feroces gentes devoradoras de hombres situado en el nuevo mundo América*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Museo Etnográfico/Coni, 1944.

SUSNIK, Branislava y CHASE-SARDI, Miguel, *Los indios del Paraguay*, Mapfre, Colección indios de América II/14, Madrid, 1995.

SUSNIK, Branislava, *El indio colonial del Paraguay I. El Guaraní Colonial*, Asunción, 1965.

- *Los aborígenes del Paraguay II. Etnohistoria de los Guaraníes. Época colonial*, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, Asunción, 1979-80.
- *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*, tomo I, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, Asunción, 1982-1983.
- *Guerra. Tránsito. Subsistencia (ámbito americano)*, Manuales del Museo Etnográfico Andrés Barbero Asunción, 1990.
- “La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas”, *Suplemento Antropológico*, vol. XIX, nº 2, Universidad Católica, Asunción, 1984, pp. 7-17.

TAKEDA, Kazuhisa, “Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas: análisis cualitativo de las listas de indios guaraníes”, en *Tellus*, año 12, nº 23, 2012, pp. 59-79.

TALAVERA, Arcipreste de, *Reprobación del amor mundano o Corbacho*, 1438.

TAUNAY, Afonso d'Escragnolle, *História das Bandeiras Paulistas*, 11 volúmenes, Typ. Ideal, San Pablo, 1924-1950.

TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004.

TECHO, Nicolás del S.J., *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Cía, Madrid, 1897, 5 volúmenes.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, *Los sueños de Francisco Javier*, Salamanca, 2006.

THOMAS, Keith, *Religião e o declínio da magia. Crenças populares na Inglaterra-séculos XVI e XVII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1991.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo Veintiuno editores, 1987.

TORMO SANZ, Leandro y ROMÁN BLANCO, Ricardo, *Montoya y su lucha por la libertad de los indios: Batalla de Mbororé*, Ed. Eveloart, São Paulo, 1989.

TORTELLA, Jaime, “La música en la Compañía de Jesús”, en BETRÁN, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Ed. Sílex, Madrid, 2010, pp. 151-178.

TREVISAN, Armindo, *Os Sete Povos das Missões*, Serie Raizes Gaúchas, vol. 3, Painel-RBS, Porto Alegre, 1985.

UNKEL, Curt Nimuendajú, *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokúva-Guarani*, Editor Juergenn Riester, Lima, 1978.

- *As lendas da criação e destruição do mundo. Como fundamentos da religião dos apapokúva-guarani*, Hucitec/Ed. Da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.

VACAS MORA, Víctor, “Morfologías del Mal. El Demonio en el Viejo y el Nuevo Mundo. Una visión del “Demonio” Totonaco”, *Indiana*, nº 25, 2008, pp. 195-221.

VALERO AGÚNDEZ, Urbano (coord.), *Mujeres Ignacianas*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2011.

VANAYA, Marta, Prólogo a *Mitos y leyendas guaraníes*, Ed. G. C. Zero, Madrid, 1986.

VARA MIRANDA, M^a Jesús y MAQUIEIRA D'ANGELO, Virginia (Coords.), *El trabajo de las mujeres, siglos XVI-XX*, VI Jornadas de Investigación Interdisciplinar sobre la Mujer, Ed. Universidad Autónoma de Madrid e Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Madrid, 1996.

VEGA CERNUDA, Miguel Ángel, “José de Anchieta: la filología por impulso moral o la primera gramática tupí-guaraní”, en *Mutatis Mutandi: Revista Latinoamericana de Traducción*, vol. 8, n° 1, 2015, pp. 49-66.

VELÁZQUEZ, Rafael E., “Caracteres de la encomienda paraguaya en los siglos XVII y XVIII”, *Historia Paraguaya*, vol. XIX, Academia Paraguaya de la Historia, Asunción, 1982, pp. 115-163.

VIEIRA CAVALCANTE, Thiago L., *Tomé. O apóstol da América. Índios e jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações*, Editora UFGD, Dourados-MS, 2009.

VILA REDONDO, Ariel Germán, “La música como dispositivo de control social en las misiones guaraníes de la provincia jesuítica del Paraguay (ss. XVII-XVIII)”, en *Tecnologías de control social: el sonido Discusiones socioacústicas y documentos textuales sobre lo sonoro (como lenguaje). Estudio de las formas acústicas de la sociabilidad. El sonido y su enigma*, 2003.

VITAR, Beatriz, “Prácticas abortivas entre las indígenas chaqueñas en el siglo XVII”, en *Etnohistoria*, Equipo NAYA (Noticias de Antropología y Arqueología), Buenos Aires, 1999.

- “La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio”, *Andes*, n° 12, 2001, pp. 201-221.
- “Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII)”, en *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Histórico Sociales*, n° 16, 2001, pp. 223-244.

- “Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII)”, en *Memoria Americana*, nº 12, 2004, pp. 39-70.
- “El poder jesuítico bajo amenaza: Importancia de las *viejas* en las misiones del Chaco (siglo XVIII)”, *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*, Sevilla, 2005, pp. 1339-1352.
- “Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII)”, en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 72, nº 2, 2015, pp. 661-692.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Araweté: os deuses canibais*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ANPOCS, 1986.

- “O mármore e a murta: sobre a Inconstância da Alma Selvagem”, *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, v. 35, 1992, pp. 21-74.

WAISMAN, Leonardo J., “La contribución indígena a la música misional en Mojos (Bolivia)”, en *Memoria Americana*, nº 12, 2004, pp. 11-38.

- “„El cordero de los cielos viene a ver a los Chiquitos“: Repertorio musical y significación política del Corpus en las misiones jesuíticas”, en PAGE, Carlos A. (ed.), *Educación y evangelización...*, pp. 471-476.

WHITE, Richard, *The Middle Ground: Indians, empires and republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

WILDE, Guillermo, “Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas”, *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 27, 2001, pp. 69-106.

- “Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes”, *Revista Española de Antropología Americana*, 2003, pp. 203-229.
- “Imaginario contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente”, en *Gestión ambiental y*

conflicto social en América Latina, Ed. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2008, pp. 193-225.

- “El enigma sonoro de Trinidad: Ensayo de etnomusicología histórica”, en *Revista Resonancias*, nº 23, 2008, pp. 41-66.
- “Territorio y etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII”, en *Fronteiras*, Dourados, MS, vol. 11, nº 19, 2009, pp. 83-106.
- “Entre la duplicidad y el mestizaje: prácticas sonoras en las misiones jesuíticas de Sudamérica”, RECASSENS BARBERÀ, Albert SPENCER ESPINOSA, Christian (coords.), *A tres bandas: mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano: [Museo de Antioquia]*, 2010, pp. 103-112.

ZAJÍCOVÁ, Lenka, “Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay: la organización interna, las artes, las lenguas y la religión”, en *Actas Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas Philosophica, Revista Philologica*, nº 74, República Checa, 1999, pp. 145-157.

ZUBILLAGA, Félix S.J., *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979.

Páginas web

www.academia.edu

www.arbil.org

www.artelogie.fr

www.artesonoro.org

www.asale.org

www.bne.es

www.biblioteca.tv

www.bibliotecadigital.aecid.es

www.bibliotecavirtualmadrid.org

<https://books.google.es>

www.cervantesvirtual.com

<https://corpusarchivos.revues.org>

www.equiponaya.com.ar

www.dhi.uem.br

www.dialnet.unirioja.es

www.diochi.cz

www.ifch.unicamp.br

<http://issuu.com>

www.iwg.com.ar

www.larramendi.es

www.mercaba.org

www.portalguarani.com

www.pueblosoriginarios.com

www.rain-tree.com

www.rem.ufpr.br

www.revistacontratiempo.com.ar

www.revistatempodeconquista.com.br

www.unicefninezindigena.org.ar

www.uninet.com.py

www.urisan.tche.br

www.viacuco.blogspot.com.es



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante