

# EDUCACIÓN Y EVANGELIZACIÓN. LA EXPERIENCIA DE UN MUNDO MEJOR

**X JORNADAS INTERNACIONALES SOBRE MISIONES JESUÍTICAS**

**CARLOS A. PAGE (ED.)**



UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DE CÓRDOBA  
Universidad Jesuita



Agencia Nacional de Promoción  
Científica y Tecnológica

---

*Ministerio de Educación  
Secretaría para la Tecnología,  
la Ciencia y la Innovación Productiva*

I.S.B.N. N° 987-22382-1-9  
Hecho el depósito que marca la ley 11.723  
Impreso en Argentina  
Prohibida toda reproducción total o parcial

Derechos Reservados © Carlos A. Page 2005 E-mail: [pagehist@arnet.com.ar](mailto:pagehist@arnet.com.ar)  
Impreso en BR Copias  
Fecha de impresión: Agosto 2005  
Impreso en Argentina - Made in Argentina

**Coordinador - Editor**  
**Dr. Arq. Carlos A. Page**

**Comisión Académica**  
**Dr. Ernesto Maeder**  
(CONICET - Argentina)

**Dr. Darko B. Sustersic**  
(CONICET - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)

**Dr. Arno Alvarez Kern**  
Departamento de Historia, Pontificia Universidade Católica de Rio Grande do Sul),

**Ms. Eduardo Neumann**  
(Departamento de Historia, Universidade Federal de Rio Grande do Sul)

**Dr. Guillermo Wilde**  
(Instituto de Ciencias Antropológicas Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires)

**Prof. Jorge Francisco Machón**  
(Junta de Estudios Históricos de Misiones, Argentina)

**Lic. Luciano Juan Duarte**  
(Facultad de Artes - Universidad Nacional de Misiones)

**Lic. Alfredo J. E. Poenitz**  
**Magter. Arq. Horacio J. Gnemmi**  
(Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño -UNC)

**Dr. Arq. Carlos A. Page**  
(CONICET, Argentina)

**Dra. María Cristina Dos Santos**  
(PUCRS, Rio Grande do Sul, Brasil)

**Dr. Leonardo J. Waisman**  
(CONICET, Argentina)

**Dr. Bernardo Illari**  
(University de North Texas, EEUU)

**Dra. Cristina Vera de Flachs**  
(CONICET-Universidad Nacional de Córdoba)

**Lic. Estela A. I. Auletta**  
(Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires)

**Auspician económicamente el evento y esta edición**  
Universidad Católica de Córdoba  
Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica  
Telecom Argentina  
Embajada de España Consejería Cultural  
Cadena 3 Argentina



## INTRODUCCIÓN

<b>Carlos A. Page</b> (CONICET, Argentina) .....	9
--	---

## CONFERENCIAS

<b>Ernesto Maeder</b> (CONICET - Argentina) <i>Las Misiones jesuíticas de guaraníes. Dos siglos de historiografía y controversia</i> .....	13
<b>Darko Sustersic</b> (CONICET- Argentina) <i>Tres utopías en el mundo colonial: la utopía guaraní, la utopía jesuítica y la utopía de los encomenderos. Alianzas y conflictos.</i> .....	21
<b>Juan Villegas SJ</b> (Miembro de Número de la Academia de Historia y Geografía del Uruguay) <i>Reducciones jesuíticas del Paraguay. Métodos de evangelización de guaraníes sin otros habitantes en los pueblos</i> .....	33
<b>Jorge Francisco Machón</b> (Junta de Estudios Históricos de Misiones, Argentina) <i>La Estancia de Curupaytí del Pueblo de Trinidad</i> .....	45
<b>Ernelo Schallenger</b> (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil) <i>O guairá: colonização e missão</i> .....	53
<b>Norberto Levington</b> (Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina) <i>El uso ciudadano del agua: una comparación entre Buenos Aires y las Misiones Jesuíticas</i> .....	61
<b>Elmer Robles Ortiz</b> (Universidad Nacional de Trujillo, Perú) <i>La pedagogía misionera de José de Acosta</i> .....	67
<b>Pedro Ignácio Schmitz SJ</b> (Instituto Anchieta de Pesquisas, Unisinos, São Leopoldo, Brasil) <i>Actividades religiosas desenvolvidas pelos colégios da Província do Paraguai</i> .....	75
<b>Rafael Carbonell De Masy SJ</b> (Pontificia Universidad Gregoriana, Italia) <i>Un anciano cacique guaraní unido al martirio de los santos Roque González de Santa Cruz y de Alonso Rodríguez, SJ</i> .....	81
<b>Bartomeu Meliá. S.J.</b> (Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Paraguay) <i>Escritos en guaraní como fuentes documentales de la historia del Río de la Plata</i> .....	91

## SIMPOSIOS

<i>TIEMPO, ESPACIO Y VIDA COTIDIANA EN LAS MISIONES JESUÍTICAS DE AMÉRICA. DIÁLOGOS ENTRE ESTRUCTURA Y AGENCIA INDÍGENA.</i> Coordinadores: <b>Dr. Arno Alvarez Kern</b> (Departamento de Historia, Pontificia Universidade Católica de Rio Grande do Sul), <b>Ms. Eduardo Neumann</b> (Departamento de Historia, Universidade Federal de Rio Grande do Sul) y <b>Dr. Guillermo Wilde</b> (Instituto de Ciencias Antropológicas Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires)	
<b>Artur H. F. Barcelos</b> (Departamento de História e Geografia, Universidade de Caxias do Sul) <i>Índios e jesuítas na exploração e colonização do espaço americano</i> .....	103
<b>Maria Cristina Bohn Martins</b> (UNISINOS, São Leopoldo, RS, Brasil) <i>Na fronteira: Sobre as práticas guaranis nas reduções</i> .....	109
<b>Mercedes Avellaneda</b> (Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires) <i>El ejército guaraní en las reducciones jesuítas del Paraguay</i> .....	117
<b>Robert H. Jackson</b> (Spring, Texas, EEUU) <i>Crisis demográfica nas Missões, 1730-1740</i> .....	129
<b>Carlos D. Paz</b> (Instituto de Estudios históricos y Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires - CONICET) <i>Política y poder indígena en las misiones jesuíticas. Análisis del proceso de surgimiento y consolidación de jefaturas entre los abipones. ca. 1748-1830.</i> .....	137
<b>Doris C. de Araujo Cypriano</b> (Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos) <i>Nem armas, nem fugas: “cartas escritas em papel de Veneza e fechadas com lacre da Índia.</i> .....	141
<b>Eduardo Neumann</b> (Departamento de Historia, Universidade Federal de Rio Grande do Sul) <i>Volaban sus billetes: escrita indígena e comunicação epistolar durante os trabalhos de demarcação de limites na América meridional - Século XVIII</i> .....	145
<b>Eliane Cristina Deckmann Fleck</b> (Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS, Brasil) <i>Mulheres que sonham – visionárias e convertidas (reduções jesuítico-guaranis, século XVIII)</i>	
<b>Beatriz Helena Domingues</b> (Departamento de Historia da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, Brasil) <i>Os tesouros so Rio Amazonas e a “Polêmica do Novo Mundo”</i> .....	157
<b>Fabián Arias y Carlos D. Paz</b> (CENPAT, UNCPBA) <i>Estrategia misional y agencia indígena. Análisis de la conversación entre indígenas y misioneros en los espacios de Chaco y Pampa-Patagonia. Siglo XVIII</i> .....	165
<b>Arno Alvarez Kern y Robert Jackson Kern</b> (PUCRGS, UFRGS, UBA) <i>As missões da Califórnia e do Rio da Prata nas fronteiras do mundo colonial.</i> .....	171

**MISIONES JESUÍTICAS: ARTE, RELIGIÓN Y SOCIEDAD**Coordinador: **Dr. Darko B. Sustersic** (CONICET – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)**Isidora Gaona** (Fundación En Alianza, Asunción, Paraguay)*La carta guaraní del pueblo de San Nicolás (1753). Los cambios teológicos introducidos en la versión castellana*.....177**Darko B. Sustersic** (CONICET – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)*Las imágenes domésticas de las misiones jesuíticas*.....183**Patricio Nadal** (Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina)*Diseño y producción de objetos con la impronta guaraní-jesuítica*.....191**Nina E. Kíslo de Kairiyama** (Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina)*La Cerámicas en las Misiones Guaraní-Jesuíticas-Cerámica Vidriada de Trinidad del Paraná*.....197**Estela A. I. Auletta** (Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires)*Un balance de la labor jesuítica entre los guaraníes según un documento inédito*.....203**Ricardo González e Inés Mambretti** (Universidad de Buenos Aires)*El monte y la casa de Dios. Construcción comunitaria y arte en las misiones de Chiquitos*.....211**María Cristina Serventi** (Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires)*La función de la imagen en el proceso de la “conquista espiritual”:**Antonio Ruiz de Montoya en las tierras de Tayaoba (1624-1627)*.....221**Flavia Mónica Affanni** (CONICET - Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio E. Payró"- Facultad de Filosofía y Letras - UBA)*La presencia de la mentalidad y de las creencias guaraníes en las manifestaciones artísticas y religiosas de las Misiones Jesuíticas* .....231**Rosa Inés Dionisi** (Universidad Nacional de Córdoba)*La Madre Dolorosa de la residencia de la Compañía de Jesús en Córdoba* .....243**Carlos A. Page** (CONICET)*Disposiciones de los superiores jesuitas con respecto a la construcción de sus edificios*.....251**Silvina Mucci** (Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño -UNC) y **Carlos A. Page** (CONICET)*Tratados de arquitectura en la biblioteca jesuítica de Córdoba* .....257**Alfredo J. E. Poenitz***El destino de las imágenes religiosas en el proceso de la dispersión guaraní-misionera postjesuítica* .....269**EXPERIENCIA MISIONAL JESUITA Y EDUCACIÓN CLASICISTA.**Coordinador: **Dra. María Cristina Dos Santos** (PUCRS, Rio Grande do Sul, Brasil)**Angélica Otazú** (Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", Paraguay)*Análisis de términos guaraníes en la evangelización (siglo XVI y XVII)* .....277**Regina María A. Fonseca Gadelha** (Pontificia Universidad Católica de São Paulo)*A experiência jesuítica no Brasil: contribuição para uma análise compreensiva das cartas anuais paraguaias*.....281**Francisco B. Medina SJ** (Pontificia Universidad Gregoriana, Italia)*Los preámbulos de la misión de Mojos: instrucciones e informes* .....289**Jean T. Baptista** (PUCRS, Rio Grande do Sul, Brasil)*Cultura e Natureza: variáveis do discurso missionário (1610-1650)* .....297**Norberto Levinton** (Universidad de Buenos Aires)*“Fe y razón”. El concepto de idea en la arquitectura de las iglesias misionales durante el siglo XVII* .....305**María Cristina Dos Santos** (PUCRS, Rio Grande do Sul, Brasil)*A coleção de Angelis: Possibilidades de estudos sobre do Discurso sobre o Guarani. A Proposta**e alguns resultados do Projeto Xamanismo e Cura*.....309**Bianca Hennies Brigidi** (PUCRS, Rio Grande do Sul, Brasil)*A problemática conversão das crianças guarani no discurso jesuítico do século XVII* .....313**Guilherme Galhegos Felipe** (PUCRS, Rio Grande do Sul, Brasil)*Pecados Indígenas e Castigos Divinos. Casos das Missões do Itatim (1614) e Guairá (1628)*.....317**Carla Berto** (PUCRS, Rio Grande do Sul, Brasil)*A mãe da América: análise dos milagres marianos no discurso jesuítico do século XVII* .....319**Fabiana Pinto Pires** (PUCRS, Rio Grande do Sul, Brasil)*As punições corretivas nas reduções jesuíticas: uma análise da construção da**culpabilidade no imaginário indígena (1610-1640)* .....325**CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO JESUÍTICO EN AMÉRICA LATINA**Coordinadores **Magter. Arq. Horacio J. Gnemmi** (Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño -UNC) **Dr. Arq. Carlos A. Page** (CONICET)**Marcelo Magadán** (World Monuments Fund)*Consolidación de estructuras arquitectónicas en San Ignacio Mini: el “portal templo-patio de los padres”* .....333**Eckart Kühne** (Universidad Técnica Federal ETH Zürich, Suiza)*Evolución y percepción de las iglesias misionales del Oriente Boliviano* .....341

<b>María José Díez Gálvez</b> (Agencia Española de Cooperación Internacional - Plan de Rehabilitación Integral Misiones de Chiquitos) <i>Los Bienes Muebles de las Misiones de Chiquitos: conclusiones de su catalogación</i> .....	353
<b>Rosa María García Téllez</b> (Universidad Autónoma de Puebla, México) <i>Patrimonio edificado. Normas y criterios para su conservación.</i> .....	363
<b>Carlos A. Page</b> (CONICET) <i>El legado jesuítico en Córdoba (Argentina). Aciertos y extravíos en la experiencia de un siglo de intervención arquitectónica.</i> .....	369
<b>Ana María Gorosito Kramer</b> (Universidad Nacional de Misiones) <i>Reducción y pueblo de Corpus (Misiones)</i> .....	377
<b>Graciela Cambas</b> (Universidad Nacional de Misiones) <i>El patrimonio intangible de Santos Mártires del Japón</i> .....	381
<b>Graciela de Kuna</b> (Universidad Nacional de Misiones) <i>La cuestión del patrimonio tangible: caso Santos Mártires del Japón</i> .....	385
<b>Ángela Beatriz Rivero</b> (Universidad Nacional de Misiones) <i>Los temas claves de interpretación del patrimonio de Santos Mártires del Japón. Bases para el turismo cultural de la ruta provincial N° 30.</i> .....	397

### UNIVERSIDADES Y COLEGIOS JESUÍTICOS EN AMÉRICA Y EUROPA

Coordinadora <b>Dra. Cristina Vera de Flachs</b> (CONICET-Universidad Nacional de Córdoba)	
<b>Celina Lertora Mendoza</b> (CONICET) <i>Los jesuitas y la enseñanza de la ciencia moderna (SS. XVII-XVIII)</i> .....	405
<b>Hebe M. L. Viglione - Arrastia</b> (Consejo de Investigaciones, Universidad Nacional de Rosario, Argentina) <i>El Colegio de la Inmaculada de Santa Fe, Argentina, 1862 - 1884: Inicio de los estudios universitarios en la región</i> .....	411
<b>Cristina Vera de Flachs</b> (CONICET-Universidad Nacional de Córdoba) <i>El Padre Juárez y su relación con la Universidad de Córdoba</i> .....	419

### MÚSICA, RITUAL, RELIGIÓN Y PODER: CELEBRACIONES JESUÍTICAS DE DIOS, CIUDAD Y REINO EN INDIAS

Coordinadores <b>Dr. Leonardo J. Waisman</b> (CONICET, Argentina) y <b>Dr. Bernardo Illari</b> (University of North Texas, EEUU)	
<b>Guillermo Wilde</b> (CONICET / Universidad de Buenos Aires) <i>Las celebraciones reales y la incorporación simbólica de la figura del rey entre los guaraníes de las misiones jesuíticas</i> .....	431
<b>Víctor Rondón</b> (Facultad de Artes Universidad de Chile, Programa de Estudios Histórico-Musicológicos Pontificia Universidad Católica de Chile) <i>Acui ta in mapu mo. Canciones jesuitas para ceremonias de recepción y parlamento en las misiones araucanas en el siglo XVIII</i> .....	439
<b>Bernardo Illari</b> (University of North Texas) <i>Villancicos, guaraníes y chiquitos: hispanidad, control y resistencia</i> .....	447
<b>Marisa G. Restiffo</b> (Universidad Nacional de Córdoba) <i>Mo unama Congregantes: música para las devociones indo-jesuíticas de Chiquitos</i> .....	461
<b>Leonardo J. Waisman</b> (CONICET, Argentina) <i>"El cordero de los cielos viene a ver a los Chiquitos": Repertorio musical y significación política del Corpus en las misiones jesuíticas</i> .....	471

## COMISIONES GENERALES

### 1. GUARANIES Y EVANGELIZACION

Coordinador: <b>Prof. Jorge Francisco Machón</b>	
<b>Nelly Dolores Amaro</b> (Universidad Nacional de Misiones) <i>Influencia del mito de la Tierra sin Mal sobre la agricultura guaraní</i> .....	481
<b>José Eduardo Franco</b> (Universidade Nova de Lisboa, Portugal) y <b>María del Mar García Arenar</b> (Universidad de Alicante, España) <i>La imagen de las misiones jesuíticas en América por el Marqués de Pombal a partir de la Relação Abreviada (1757) y de la Dedução Cronológica e Analítica (1767)</i> .....	485
<b>Germán Sterling</b> (UNIAMERICA) <i>A Dialética dos Imaginários no Guairá</i> .....	493
<b>Karina Clissa</b> (Universidad Nacional de Córdoba) <i>Los jesuitas y el sacramento de la Penitencia</i> .....	499
<b>Beatriz Vasconcelos Franzen</b> (Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS) <i>As Missões Populares na Carta Anua de 1735-1743 da província jesuítica do Paraguai</i> .....	509

## 2. MISIONES EN LAS PROVINCIAS DEL PARAGUAY, DEL GUAIRÁ Y AMÉRICA: EVANGELIZACION Y CONSTRUCCION SOCIAL.

Coordinador: **Lic. Luciano Juan Duarte** (Facultad de Artes – Universidad Nacional de Misiones)

**Luciano Juan Duarte** (Facultad de Artes – Universidad Nacional de Misiones) y

**Rodolfo Roetti** (Centro de Investigaciones Etnohistóricas de Misiones (CIEM)

*Santos Cosme y Damián: 134 años de administración jesuitica y 102 años en territorio argentino* .....519

**María Graciela Pereira** (Facultad de Artes de Oberá, Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

*Nuestra Señora de la Asunción de La Cruz* .....527

**Elisa Villalpando Canchola y Rodrigo F. Rentería** (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sonora, México)

*Santa María del Pópulo de los Seris: un fracaso de evangelización en el septentrión novohispano* .....533

## 3. ECONOMIA Y POLITICA EN LAS MISIONES

Coordinador: **Lic. Alfredo J. E. Poenitz**

**Teresa Blumers y Shigeko Ito**

*La "Procuraduría" en las misiones jesuíticas del Paraguay y del Japón*.....543

**Luis Morquio Blanco** (Universidad Católica del Uruguay)

*La aparición del ganado en la banda oriental del Río Uruguay* .....555

**Hugo Humberto Beck** (Instituto de Investigaciones Geo-Históricas-CONICET. Universidad Nacional del Noreste)

*Las misiones Jesuíticas en una época de cambios. La visita del Padre viceprovincial Luis de La Roca en 1714* .....561

**Alicia Pioli** (Instituto Superior de Profesorado "Prof. A. Gómez", Corrientes, Argentina)

*La Revolución de los Comuneros y su repercusión en el Colegio de Corrientes según las Cartas Anuas del período 1720 – 1743* .....569

**Lía Quarleri** (Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires)

*Antropología histórica de la resistencia y de la guerra guaraníca (1752-1756)* .....577

**Protasio Paulo Langer** (Universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE)

*Guarani-missioneiros na ocupação e na defebsa das fronteiras lusitanas (1757 - 1801).* .....587

## 4. ANTECEDENTES Y CONSECUENCIAS DE LA EXPULSION

Coordinador: **Dr. Ernesto Maeder** (Conicet - Argentina)

**María Laura Salinas** (Instituto de Investigaciones Geo-Históricas-CONICET. Universidad Nacional del Noreste)

*El gobernador Andrés Garabito de León y la expulsión de los Jesuitas en Paraguay a mediados del siglo XVII* .....597

**María Lelia García Calderón** (Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Nacional de Tucumán)

*Las Temporalidades jesuíticas y sus compradores en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán a fines del siglo XVIII*.....605

**Norma Oviedo** (Universidad Nacional de Misiones)

*Pueblos jesuíticos del Paraná. Ruptura y continuidad (siglos XIX-XX)* .....613

## 5. ARTE Y ARQUITECTURA

Coordinador **Lic. Estela A. I. Auletta** (Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires)

**Rossana Hedman** (Facultad de Artes de Oberá, Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

*Maquetas de los pueblos jesuíticos misioneros* .....623

**Juan Ignacio Mujica** (Instituto Superior de Profesorado "Agustín Gómez")

*Aproximación al trazado de la planta urbana de Corpus Christi hoy Corpus. Una diferencia de urbanización* .....629

**María Magdalena Quinteros** (Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

*Interior de la Iglesia de San Ignacio Mini. Una aproximación hipotética desde el arte*.....637

**Ramón Alberto Renn** (Municipalidad de San Ignacio, Misiones)

*Los bienes culturales y su relación con las actividades turísticas* .....641

## Presentación

No puedo comenzar estas breves palabras introductorias, sin dejar de mencionar el honor que significó para mí que me encomendaran la organización de esta importante reunión científica con veinte años de trayectoria. Desde la designación en San Pablo para que la sede fuera Córdoba, hoy coronamos los esfuerzos emprendidos desde entonces en la compilación de las investigaciones presentadas en este encuentro que se llevó a cabo entre el 21 y 24 de setiembre de 2004.

Participan en esta publicación investigadores especialistas de Argentina, Brasil, Paraguay, Chile, Uruguay, Bolivia, México, Colombia, España, Portugal, Suiza, Venezuela, Japón, Italia y Estados Unidos. Todos ellos han realizado valiosos aportes a uno de los temas historiográficos que más se ha desarrollado en los últimos tiempos.

Cuando propusimos a Córdoba como sede de esas X Jornadas lo hicimos pensando en que era necesario reunirnos en la ciudad que fue sede de la Provincia Jesuítica del Paraguay, creada por el Padre Acuaviva justamente en 1604. Hace 400 años. Tres años después llegaba a Córdoba el padre Diego de Torres y en poco tiempo se inició una gesta educativa y misional que es ejemplo en la historia de la Humanidad. Fue el padre Torres quien con la anuencia de Acuaviva creó el Colegio Máximo y aquella primera misión de San Ignacio Guazú, entre otras realizaciones que marcaron el devenir inalterable (hasta nuestros días) de la Compañía de Jesús en este suelo.

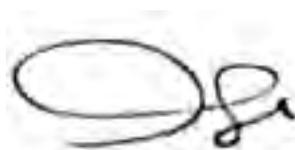
Se trata, sin duda, de un pasado considerado ejemplificador por muchos, en tanto comprenden que hubo un grupo de personas que en un contexto totalmente desfavorable quisieron construir un mundo mejor. Ese que proponían los padres de la iglesia como San Agustín y fue inspiración de las utopías más inquietantes del Humanismo.

Nos congratula también esta oportunidad de convertirnos en un nexo entre nuestra tan preciada cultura jesuítico-guaraní que gestaron los antiguos jesuitas y la enseñanza que los mismos hijos de Ignacio, construyeron a través de su *Ratio Studiorum*. Ambas se constituyeron en una experiencia misional y educativa que actuaron en forma inseparable.

Precisamente el eje de trabajo de estas Jornadas fue la labor educativa y misional que la Compañía de Jesús desplegó como líneas de acción en forma organizada, creando una sólida experiencia que les permitiría implantar los ideales de la cultura cristiana.

Durante el encuentro contamos con una serie de actividades paralelas que se inauguraron con el inolvidable concierto realizado en la emblemática iglesia de la Compañía de Jesús, *"Nuestra Madrecita - música para la Virgen María en las misiones de Mojos y Chiquitos"* dirigido por Leonardo Waisman, e interpretado por el Coro de Niños Cantores de Córdoba (Instituto Domingo Zipoli) y la Orquesta del Método Suzuki, junto a varios solistas vocales e instrumentales. Se sumaron la exposición fotográfica sobre las misiones de Chiquitos de Fernando Allen Galiano y de arte jesuítico-guaraní de María Inés Chiesa.

Concluimos toda esta labor con la publicación de este libro que esperamos sea útil para extender las investigaciones como aporte para el conocimiento particular de este tiempo y espacio de la historia de la Humanidad.



DR. ARQ. CARLOS A. PAGE



# CONFERENCIAS



## Las misiones jesuíticas de guaraníes. Dos siglos de historiografía y controversia

Ernesto J. A. Maeder

Hace veinte años, se convocaron por primera vez, las Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. En aquella oportunidad, me cupo la iniciativa y la responsabilidad de llevarlas a cabo en el ámbito de nuestro Instituto de Investigaciones Geohistóricas, en Resistencia, provincia del Chaco. Desde entonces estas Jornadas continuaron convocándose con regularidad, recogiendo en cada una de ellas valiosos estudios, noticias y aportes. Debo recordar en esta oportunidad a quienes prosiguieron generosamente esta labor: Arno Alvarez Kern en Porto Alegre, Bartomeu Meliá en Asunción y Encarnación, Ernelo Schellemberger en Marechal Rondón, Rodolfo González Rissotto en Montevideo, Regina María D'Aquino Fonseca Gadelha en San Pablo, entre otros.

Al recordar estos antecedentes y el cúmulo de publicaciones que se han escrito sobre las Misiones en estas últimas décadas, es fácil advertir como ha cambiado la valoración historiográfica de este tema. La visión actual sobre la historia de las Misiones no es la misma que teníamos años atrás. La importancia que ha cobrado el tema, la valorización de sus restos monumentales, el análisis de los distintos matices de su historia secular y también la gravitación turística de sus conjuntos urbanos, han experimentado un desarrollo significativo. Su madurez es el fruto de casi dos siglos de historiografía y controversia, a veces apasionada, así como el engarce de las Misiones con el pasado común de nuestros países.

En razón de ello, he creído útil referir en esta conferencia inaugural una reseña de esa larga batalla historiográfica y de la perspectiva que hoy ofrecen los estudios sobre la historia de las Misiones.

### Condena oficial y testimonios de los contemporáneos

El sistema misional que los jesuitas aplicaron a los guaraníes del Paraguay fue oficialmente condenado a partir de la expulsión de la Compañía de Jesús. Ello fue el resultado de una campaña de desprestigio alentada en las monarquías católicas, así como su presunta responsabilidad en el alzamiento de los guaraníes contra la cesión a Portugal de las siete misiones orientales en 1754 y el motín de 1765 contra el ministro Esquilache. Esos y otros argumentos contra los jesuitas fueron acumulados por el fiscal Pedro Rodríguez de Campomanes en el informe que presentó al Consejo extraordinario, y dieron lugar a que el rey aprobara la expulsión de la Compañía de Jesús el 27.II.1767.<sup>1</sup>

Como consecuencia de ello, los jesuitas fueron desterrados de Misiones en 1768. El gobernador de Buenos Aires, responsable de la operación, se ocupó además de reorganizar política y económicamente ese distrito, ahora definitivamente secularizado.

La posterior publicación de la *Colección General de Documentos*, editada en Madrid entre 1768 y 1770, tendió a brindar un apoyo histórico a la decisión real, rescatando los conflictos habidos con el obispo Cárdenas y los Comuneros del Paraguay. Al incluir en dicha obra el tendencioso informe de Matías Anglés y Gortari (1733) y el libro del ex jesuita, Bernardo Ibáñez de Echávarri, *El reino jesuítico del Paraguay, negado y oculto y hoy demostrado y descubierto*, cuyo título habla por sí mismo, la corona contribuyó a brindar una imagen oficial negativa de aquel sistema misional.

Las medidas tomadas y la difusión dada a estas obras indican claramente que las Misiones quedaban oficialmente sepultadas en el descrédito. Por otra parte, se distaron disposiciones reales obligaban a sus súbditos a guardar silencio sobre las medidas tomadas.<sup>2</sup>

Sin embargo, la historia de las Misiones no quedó olvidada. Dos corrientes de testimonios vinculados a ese distrito se fueron desarrollando en el último tercio del siglo XVIII y principios del siguiente.

Por una parte, se hallan las observaciones y opiniones de los marinos que tuvieron a su cargo la demarcación de la frontera con el Brasil, en cumplimiento del tratado de San Ildefonso. Ellos conocieron los pueblos y los habitantes de las Misiones y reunieron un considerable caudal de información, formaron sus impresiones personales a lo largo de muchos años de permanencia en esa región y escribieron en sus diarios largas disertaciones sobre ello. Simultáneamente, los jesuitas exilados en Europa, se dieron a la tarea de recordar su gestión y reivindicar lo actuado en América, particularmente en las Misiones del Paraguay.

Entre los oficiales de la demarcación se destacan los escritos que dejaron Diego de Alvear, Juan Francisco Aguirre y Félix de Azara. El primero de ellos redactó un *Ensayo histórico y geográfico de la Provincia de Misiones* (1792), cuya primera parte refiere la historia de dichos pueblos en sentido laudatorio, mientras que en la segunda parte se duele del panorama decadente que

<sup>1</sup> La publicación de dicho informe en *Pedro Rodríguez de Campomanes. Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*, editado y comentado por Jorge Cejudo y Teófanos Egido. Madrid, FUE, 1977. El capítulo III. 6, 128-138 está dedicado a "Las reducciones jesuíticas del Paraguay" y constituye el más amplio catálogo de críticas e imputaciones sobre dicho sistema misional.

<sup>2</sup> Los artículos XVI, XVII y XVIII de la Real Pragmática del 2.IV.1767 prohibían escribir, hablar o imprimir sobre este asunto a todos sus súbditos bajo severas sanciones. Dicha orden fue reiterada por Real Cédula dada en Aranjuez el 25.IV.1776, disponiendo que las autoridades "celen y cuiden que ninguna persona de cualquier estado, calidad o condición que sea, hable, escriba ni dispute de ningún modo sobre la extinción de la Compañía de Jesús, ni sobre las causas que la produjeron". Real Academia de la Historia, Colección Mata Linares, t. LXXX, 357-359.

los mismos ofrecían a fines del siglo XVIII. Aguirre también acumuló mucha información sobre las Misiones en su voluminoso *Diario*. Azara, por su parte, incluyó en sus *Voyages* un conjunto de observaciones sobre el ámbito guaraní y las Misiones.<sup>3</sup>

Azara, que tuvo la fortuna de ver impresa y reeditada su obra, fue el más crítico de los tres. En cambio, los escritos de Alvear y de Aguirre, elogiosos respecto de la labor jesuítica en las Misiones, se conocieron mucho después. De modo que sus opiniones, como testigos de vista de las reducciones y de la sociedad guaraní, no llegaron al conocimiento público sino muy tardíamente, sin llegar a contrapesar los juicios de Azara, que en general, coincidían con la versión oficial de la monarquía.

Otros testimonios de oficiales y funcionarios del virreinato, como Gonzalo de Doblado, José María Cabrer, Andrés Oyarvide o Miguel Lastarria, con observaciones de interés, aunque más vinculadas con la administración de la secularizada Provincia de Misiones, tampoco tuvieron mayor divulgación, pues casi siempre se trataba de informes y proyectos de aplicación política en ese distrito.

Paralelamente, los jesuitas expulsados del Río de la Plata comenzaron a escribir sus memorias y en algunos casos, a publicar obras referidas a las Misiones. Entre estos últimos, Martín Dobrizhoffer editó su *Historia de abiponibus* en Viena, en 1773, con largos comentarios sobre las Misiones de guaraníes; José Manuel Peramás, dos series de biografías, en la última de las cuales incluyó una completa descripción de las Misiones, titulada *De Administratione guaranítica comparate ad rempublicam Platonis commentarii* (1791). A su vez los padres José Cardiel, José Sánchez Labrador, Ladislao Orosz, entre otros, escribieron obras específicas sobre las Misiones que quedaron inéditas y que fueron halladas, publicadas y valoradas mucho tiempo después.<sup>4</sup>

Al quedar inéditas la mayoría de esas obras, su aporte resultó nulo en la formación de la opinión pública. Incluso las obras editadas no llamaron la atención más que a contados eruditos y contribuyeron, muy limitadamente, a informar sobre la historia de las Misiones.

### Aciertos y errores. La historiografía sobre las Misiones en el siglo XIX.

En el siglo XIX, sobre todo en la segunda mitad del mismo, las Misiones constituyeron un tema atractivo para algunos historiadores, ensayistas y viajeros. La mayoría tocó incidentalmente la cuestión, ateniéndose a lo ya sabido: las antiguas fuentes jesuíticas y las publicaciones que las contradijeron. De acuerdo al pensamiento dominante, autores como Bartolomé Mitre o Vicente Fidel López fueron condescendientes con la labor jesuítica, otros como Manuel F. Mantilla o Blas Garay se mostraron desdeñosos y hostiles hacia la Compañía de Jesús, mientras que Luis L. Domínguez o Francisco Bauzá le prodigaron elogios. Estos matices de opinión, también pueden hallarse en otros autores coetáneos.<sup>5</sup>

De todos modos, esas visiones historiográficas se hallan condicionadas por dos limitaciones fundamentales. La más específica, es la ausencia de fuentes documentales que permitan ampliar el conocimiento del tema. La segunda, aunque accidental, también gravitaba en el tratamiento del tema, y surgía de las crecientes tensiones entre el Estado y la Iglesia, y la sanción de leyes secularistas que en Europa como en nuestro país, crisparon esta relación secular. La Compañía de Jesús, restablecida en 1814, era vista entonces como el baluarte más decidido de la reacción pontificia frente al liberalismo, y considerada desde ese ámbito, como el prototipo del fanatismo religioso frente a la libertad y el progreso que auguraba la ciencia. Esta posición ideológica influyó en las interpretaciones que se hicieron en aquella época sobre la labor de los jesuitas.

Sin perjuicio de ese panorama intelectual, hubo otros aportes al tema. Entre ellos, el de los viajeros que por distintos motivos llegaron a Misiones y se toparon con las ruinas de aquellos pueblos. Alcides D. D'Orbigny, Alfred Demersay, Victor M. de Moussy, y más tarde Juan B. Ambrosetti, Auguste Saint Hilaire o Juan Queirel entre otros, describieron a grandes rasgos aquella grandeza pasada y abandonada en medio de la selva, sin aprecio por parte de las autoridades ni por los nuevos pobladores llegados a aquellas regiones. En esos textos se advierte que aquellos restos monumentales llamaban la atención y al menos, suscitaban melancolía.<sup>6</sup>

A despecho de ese desinterés, en Europa y particularmente en Alemania, algunos estudiosos repararon en aquella original experiencia misional, deteniéndose en el examen de su estructura socio política, concebida como un enclave dentro del Estado

<sup>3</sup> La obra de Alvear fue publicada por Pedro de Angelis en su *Colección de obras y documentos etc.* Buenos Aires, 1836, tomo IV. El *Diario* de Juan Francisco Aguirre fue publicado en la Revista de la Biblioteca Nacional (Buenos Aires, 1949-1951) volúmenes XVIII-XX. La obra de Azara, *Voyages dans l'Amérique Méridionale*, París, 1809, incluye algunos capítulos referidos al tema.

<sup>4</sup> Los títulos de Cardiel fueron *Breve relación de las Misiones* (1771) y *Compendio de la historia del Paraguay etc.* (1780); el P. Orosz escribió una *Memoria sobre la Provincia Jesuítica del Paraguay* (1768) y José Sánchez Labrador su magna obra *El Paraguay Natural, cultivado y católico*, en varios volúmenes. La nómina de obras de este tipo es relativamente larga y aquí solo se indican algunas de ellas.

<sup>5</sup> Bartolomé Mitre, *Historia de Belgrano y de la independencia argentina*. 4ª edición Buenos Aires, 1887, I, introducción. VII y XIV; Vicente F. López, *Manual de Historia Argentina*, Buenos Aires, 1896; Manuel R. F. Mantilla, *Crónica Histórica de la provincia de Corrientes*, Buenos Aires, 1929, t. I; Blas Garay, *El comunismo en las Misiones de la Compañía de Jesús en el Paraguay*, Madrid, 1897; Luis L. Domínguez, *Historia Argentina*, 4ª edición, Buenos Aires, 1870 y Francisco Bauzá, *Historia de la dominación española en el Uruguay*. Montevideo, 1880-1882.

<sup>6</sup> Alcides D. D'Orbigny, *Voyage dans l'Amérique méridionale*. París 1835-1847; Alfred Demersay, *Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites*. París, 1860-1867; Victor M. De Moussy, *Memoria histórica sobre la decadencia y ruina de las Misiones Jesuíticas*. Paraná 1857; Juan B. Ambrosetti, *Viajes a las Misiones argentinas y brasileñas, etc.* Buenos Aires, 1892-1894; Auguste Saint Hilaire, *Voyage au Río Grande do Sul*. Orleans, 1887 y Juan Queirel, *Misiones*, Buenos Aires, 1897.

y organizada aparentemente bajo el modo de producción comunista. Una línea de análisis, cuyos límites también tropezaron con la ausencia de fuentes adecuadas y un planteo excesivamente teórico.<sup>7</sup>

En definitiva, el siglo XIX ofreció un panorama de estancamiento historiográfico respecto de Misiones. En la imposibilidad de analizar las características de todas esas obras, dos ejemplos de esa etapa bastarán para mostrar el rumbo y la debilidad de esos estudios. Uno de ellos lo ofrece Pedro de Angelis, que comenzará a interesarse por renovar la base documental y en el otro extremo, Leopoldo Lugones, atenido a los libros conocidos.

Pedro de Angelis (1784-1859) fue un precursor en la reunión de fuentes documentales que sirvieran de base a una historia nacional, en su *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, en seis grandes volúmenes editados entre 1836 y 1837, incluyó algunos documentos sobre las Misiones y los jesuitas, y puso en evidencia la necesidad de reunir información inédita que ampliara lo ya conocido. Pero el aporte de Pedro de Angelis fue mucho más allá de esta obra. Su incansable afán de documentos le permitió reunir una nutrida colección de informes, cartas y testimonios vinculados a las Misiones. Es evidente que entrevió las dimensiones aun inéditas que ofrecía dicho tema.

Los documentos que reunió, muchos de ellos originales, constituyeron su archivo privado. Cuando políticamente cayó en desgracia, luego del exilio de Rosas, ordenó esa documentación y la ofreció en venta. Fue adquirida por el Brasil y hoy se halla en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. Una parte de la misma ha sido publicada por esa institución entre 1951 y 1970, en siete volúmenes, mientras que el resto permanece inédito. Solo los documentos referidos a Misiones suman más de 650, de los cuales apenas un tercio se halla publicado.<sup>8</sup>

Pero De Angelis no solo reunió documentos sino que también copió de su propia mano otras piezas del archivo. Además abordó cuestiones tan interesantes como estadísticas demográficas y vocabularios indígenas. En muchos casos añadió a estos papeles sus propias notas y consideraciones.<sup>9</sup>

Ninguno de los escritores de la época llegó a utilizar ese inmenso caudal de documentos. Solo Mitre y Lamas, que también reunieron documentos sobre Misiones, pudieron redactar algunas monografías novedosas sobre la imprenta misionera y los vocabularios en lenguas indígenas.<sup>10</sup>

En el otro extremo de esta línea historiográfica se halla el libro de Leopoldo Lugones. Su título es ya una definición que recoge una calificación del siglo XVIII. Su mérito, es haber planteado una investigación centrada en las Misiones, fundada en la lectura de casi toda la bibliografía de la época, pero también apoyada en una prolífica visita a las ruinas de las reducciones.<sup>11</sup>

El libro se publicó en 1904 y se reeditó en 1907, con un capítulo adicional referido a los jesuitas y los comuneros. Si bien Lugones no se considera a sí mismo como un historiador y confiesa no tener por los jesuitas ni estima ni animadversión, la obra, basada casi siempre en libros y fuentes editadas, pone en evidencia hasta donde era posible llegar con base tan insuficiente. Y si bien posee aciertos en su percepción de los problemas de la época, Lugones pagó tributo a conceptos e ideas de su tiempo, como el influjo del clima en la sociedad indígena, el desdén por los indios y el esquematismo con que presentó la labor de la Compañía de Jesús y sus actores en el Río de la Plata. Bien escrito, abonado por una bibliografía de más de 130 títulos y enriquecido con croquis de las plantas urbanas de los pueblos de San Carlos y Apóstoles y algunas fotos tomadas por Horacio Quiroga, que lo acompañó en su viaje, es de todo modos, un esfuerzo frustrado, que poco adelantó a lo que ya se sabía sobre la historia de Misiones.

Entre 1897 y 1900 se planteó una poco conocida polémica historiográfica sobre el perfil de las Misiones y las fuentes para su estudio. Ello tuvo lugar con la traducción al castellano de la *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, que en 1673 publicó el P. Nicolás del Techo en latín. La traducción fue precedida por un estudio preliminar de Blas Garay, que editó la obra en Madrid en 1897. La traducción fue severamente criticada por el P. Pablo Hernández SJ.<sup>12</sup> Pero al margen de los gruesos errores advertidos en la traducción, el fondo de cuestión se centró en la interpretación que hizo Garay, tanto de Azara como del *Libro de órdenes y cartas de los Generales y Provinciales del Paraguay*, inédito que se hallaba en la Biblioteca Nacional de Madrid. Y si bien la utilización de esos testimonios fue generalmente tendenciosa y aun malévola, al generalizar juicios

<sup>7</sup> Entre otras, las obras de A. Kobler, *Der Christliche kommunismus in den Reduktionen in Paraguay*, Wurzburg, 1876; Eberhard Gothein, *Der Christlich Sociale staat der jesuiten in Paraguay*, Leipzig, 1883; J. Pfothenhauer, *Die misionen der jesuiten in Paraguay*, Gutersloh, 1891-1893; Anton Hounder SJ, *Ein blick in die Reduktionen von Paraguay*, Berlin, 1895; P. Lapargue, *Die Niederl assungen der Jesuiten in Paraguay. Die geschichte des soziolismus in Einzel-darstellungen*, Stuttgart, 1895. Otros autores europeos también fueron atraídos por el tema: Francois Sagot, *Le communisme au Nouveau Monde*, París, 1900; Vilfredo Pareto, *Les systemes socialistes*, París, 1902-1903 o Armand Rastoul, *Une organisation socialiste chrétienne. Les jesuites au Paraguay*, París, 1907. Esta línea de trabajos continuó y aun en 1949, Clovis Lugon publicaba su ensayo *Le république communiste chrétienne des guaranis*, con similar base informativa que a principios del siglo.

<sup>8</sup> Un estudio completo de esa labor en Josefa Emilia Sabor, *Pedro de Angelis y los orígenes de la bibliografía argentina. Ensayo bio-bibliográfico*. Buenos Aires, Solar, 1995.

<sup>9</sup> No ha de pensarse que De Angelis fuera afecto a los jesuitas. Al editar la *Relación Histórica*, de Diego de Alvear, suprimió por su cuenta todos los juicios elogiosos que este marino dedicó en la obra a la Compañía de Jesús. Véase al efecto la restitución del texto original que se llevó a cabo en la reciente reedición de dicha obra, Diego de Alvear, *Relación Histórica y Geográfica de la Provincia de Misiones*, con estudio preliminar de Ernesto J.A. Maeder y Nilda H. Goicoechea, Resistencia, IIGHI, 2000

<sup>10</sup> Bartolomé Mitre, *Orígenes de la imprenta argentina*. La Biblioteca II (Buenos Aires, 1896) y también su *Catálogo de Lenguas*, en sus *Obras Completas*, Buenos Aires, 1910. Andrés Lamas también se preocupó por reunir documentos sobre Misiones y editar las obras de los padres Pedro Lozano y José Guevara.

<sup>11</sup> Leopoldo Lugones. *El imperio jesuítico*. Buenos Aires, 1904. Es sabido que dicho estudio le fue encomendado por el ministro Joaquín V. González. Su informe adquirió mayor dimensión, y como lo señala en el prólogo, "se ha convertido en un ensayo histórico".

<sup>12</sup> Pablo Hernández, en el prólogo del libro de José Cardiel, *Declaración de la verdad*, Buenos Aires, 1900.

para toda la historia de las Misiones, Garay tuvo al menos el mérito de incorporar una fuente que hasta la fecha no había sido tomada en cuenta por los historiadores. Lo que la polémica también dejó en claro, fue el clima de hostilidad y de desconfianza recíproca que entonces existía entre los historiadores de dentro y de fuera de la Compañía de Jesús.

## Rescate documental y monumental de las Misiones

Hacia fines del siglo XIX los jesuitas advirtieron la necesidad de escribir la historia de la Compañía y de sus antiguas provincias ampliando sus fuentes documentales. El P. Luis Martín, electo General en 1892, alentó esos estudios históricos. Sus directivas apuntaban a la reunión de documentos en archivos propios y estatales, compilados a través de un método sistemático. Los resultados de esas investigaciones se ordenarían en series, distribuidas según la asistencia que la Compañía de Jesús hubiera prestado en los países donde actuó.

Un ejemplo de esa labor fue la *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, que el P. Antonio Astráin comenzó a publicar desde 1902. En ella se incluyó todo lo concerniente a la Provincia jesuítica del Paraguay y las Misiones. Si bien la obra tenía el propósito de reivindicar la labor de la Compañía, explicable en el polémico contexto ideológico de la época, el relato se apoyaba en multitud de documentos provenientes de fondos propios como de otros archivos europeos y americanos. Si bien el método no era nuevo y otros lo habían usado ampliamente, como Lozano y Charlevoix en el pasado, ahora se buscaba ampliar el abanico de las fuentes y brindar una exposición más ajustada a los cánones de la historiografía moderna.

Otros jesuitas participaron también activamente en esta empresa historiográfica. El P. Pablo Pastells estuvo abocado desde 1905 a la búsqueda de documentos sobre la provincia paraguaya y entre 1912 y 1933 dio a conocer en cinco volúmenes una numerosa reseña de documentos vinculados a esa provincia y a las Misiones.<sup>13</sup> A su vez, el P. Pablo Hernández se centró en el estudio de la *Organización de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, que editó en Barcelona, en 1913. En este caso, la obra incluyó un importante registro de documentos sobre las Misiones, que permitieron visualizar mejor la complejidad de su historia.

Dichas obras tuvieron también su correspondencia en Argentina. El P. Carlos Leonhardt reunió y estudió principalmente las *Cartas Anuas* de los Provinciales del Paraguay. El P. José María Blanco se abocó a la historia de los primeros mártires rioplatenses y el P. Guillermo Furlong comenzó, desde 1929 sus estudios biográficos de jesuitas rioplatenses, tema que luego amplió de modo incesante en aportes documentales, cartográficos y monografías de la mayor importancia.<sup>14</sup> Otros jesuitas también estudiaron aquí diversos aspectos de la labor de la Compañía, aunque menos relacionados con las Misiones. También hicieron lo propio en los países limítrofes y contribuyeron a dilatar y enriquecer el panorama historiográfico. Entre ellos, los PP Francisco Enrich en Chile, Juan Salaverry en Uruguay y Carlos Teschauer en Río Grande.<sup>15</sup>

De ese modo, el aporte documental ofrecido por los jesuitas, amplió la información disponible sobre Misiones. A ello se agregó un mejor conocimiento de los archivos donde se concentró la documentación confiscada por las autoridades reales en 1767. Esa documentación, ahora localizada y mejor conocida, permitió que en esas décadas se estudiaran temas de Misiones y del Paraguay, no solo en Roma o Madrid y Simancas, sino en Buenos Aires, Río de Janeiro y Santiago de Chile.

A pesar de estos aportes de historiadores jesuitas, el tratamiento del tema no experimentó en lo inmediato, cambios significativos en la historiografía general. No resulta sencillo explicar ese desencuentro a mediados del siglo XX. Tal vez el estilo, por momentos apologético de algunas obras como las de Hernández y Astráin les haya impedido ganar un lugar en la historiografía rioplatense de la época. A su vez, la historiografía tradicional apenas concedía importancia a ese ámbito misional y se mantenía indiferente ante las obras y documentos que provenían de fuente jesuítica. El enclave misionero aparecía como extraño a la formación de las nacionalidades rioplatenses. Y si bien la documentación se había ampliado y las monografías escritas por Furlong comenzaban a ser publicadas en revistas universitarias, las Misiones aparecían como una empresa marginal de la historia colonial.

La recepción de aquellas obras fue muy desigual en los países de la cuenca del Plata. En Argentina, por ejemplo, se registra una tesis doctoral realizada en 1918, un ciclo de conferencias en 1934 y un par de libros en 1936 y 1940. En esas obras se advierte la ausencia de fuentes y estudios recientemente editados, el predominio de planteos sociológicos antes que históricos y la ausencia de equilibrio crítico en otros.<sup>16</sup> Sin embargo, la publicación de las *Cartas Anuas* por una institución universitaria y la

<sup>13</sup> Dicha obra, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay, etc.*, se editó en Madrid entre 1912 y 1933 en 5 volúmenes. Luego del fallecimiento del P. Pastells, prosiguió su labor el P. Francisco Mateos, a quien se deben los volúmenes VI, VII y VIII, editados en Madrid, 1948-1949. En dicha obra se copiaron o extractaron 5451 documentos referidos a los siglos XVI, XVII y XVIII.

<sup>14</sup> Carlos Leonhardt, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1927-1929, en 2 volúmenes; José María Blanco. *Historia documentada de los PP Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo*, Buenos Aires, 1929. Del P. Guillermo Furlong es imposible dar aquí una síntesis de su labor historiográfica en este tema. Basta remitirse a la *Bibliografía de Guillermo Furlong*, preparada por A.R. Geoghegan, con introducción de José Torre Revello, Buenos Aires, 1957.

<sup>15</sup> Francisco Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona, 1891; Juan Salaverry, *Los charrúas y Santa Fe*, Montevideo, 1928 y Carlos Teschauer, *Historia do Rio Grande do Sul dos dous primeiros séculos*. Porto Alegre, 1918-1922.

<sup>16</sup> Las obras citadas corresponden a Sofía Suárez, *Organización social de las Misiones Jesuíticas*, en Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 19 (Buenos Aires, 1918), 197-296; esta obra fue publicada luego como libro bajo el título *El fenómeno sociológico del trabajo en las reducciones guaraníes*. Buenos Aires, 1929. Jorge Cabral, *Conferencias sobre las Misiones Jesuíticas en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1934; Enrique de Gandía, *Las Misiones jesuíticas y los bandeirantes*, Buenos Aires, 1936 y también Francisco de Alfaro y la condición social de los indios, Buenos Aires, 1939. Finalmente, Julio S. Storni, *El comunismo jesuítico guaraní en las regiones del Plata*. Tucumán, 1940.

inclusión de un capítulo sobre las Misiones en la *Historia de la Nación Argentina*, que editó la Academia Nacional de la Historia en 1937, permiten vislumbrar un incipiente cambio en el rumbo de la historiografía argentina.<sup>17</sup>

A su vez la historiografía paraguaya se mantenía aferrada a los planteos tradicionales, según los cuales las Misiones y los jesuitas aparecían como dueños de un enclave que obstaculizó el desarrollo del país.<sup>18</sup> De modo semejante, buena parte de la historiografía riograndense concebía a las Misiones ajenas a su pasado. Moysés Vellinho expresaba que “las Misiones jesuíticas no solo fueron extrañas sino hostiles a la formación histórica de Río Grande”. Los jesuitas del Instituto Anchietano de Pesquisas en Sao Leopoldo, serán los renovadores de estos estudios. En 1943 Aurelio Porto publicará una historia de las siete misiones orientales, elaborada con fuentes actualizadas.<sup>19</sup> En el Uruguay, luego de las obras de Bauzá y de Carlos Ferrés, el tema no encontró el eco necesario.<sup>20</sup>

Al mismo tiempo, otras miradas comenzaron a centrarse en Misiones. Por una parte, en revistas y periódicos, aparecieron con cierta frecuencia, notas breves y fotografías de las ruinas de los pueblos de Misiones, particularmente de San Ignacio Mini y de Trinidad, que parecen haber llamado la atención de viajeros y curiosos.

A ello se agrega una creciente valorización de aquellos restos monumentales, tanto por razones estéticas como urbanísticas. Tiempo atrás se había hecho una reserva del lugar que ocupaba San Ignacio y en 1943 se lo declaró monumento histórico, iniciándose las obras de rescate. Arquitectos e historiadores del arte serán los protagonistas de ese redescubrimiento: Carlos L. Onetto trabajó en ese proyecto de rescate entre 1941 y 1948, mientras otros colegas como Mario Buschiazzi, Miguel Solá, Aníbal Ruíz Moreno, Adolfo Ribera y Vicente Nadal Mora entre otros, publicaron estudios, divulgaron imágenes, dibujaron planos de edificios y de algunos pueblos. El arquitecto Hernán Busaniche dedicó un libro a describir la arquitectura de los treinta pueblos de Misiones.<sup>21</sup>

La presencia de las Misiones se hizo evidente, no tanto por obra de los historiadores, como por el atractivo de sus ruinas, cuya imponente grandiosidad y belleza fue divulgada en fotografías e ilustraciones, señalando con ello su presencia inocultable en el pasado rioplatense.

## Madurez de la historiografía y descubrimiento del indio guaraní

Al promediar el medio siglo, ya era perceptible un enriquecimiento de los estudios sobre Misiones, tanto en el plano internacional como en el rioplatense. El tema parecía cobrar mayor importancia y ganar en autonomía. Se advierte el paulatino abandono de las polémicas ideológicas y su reemplazo por estudios específicos, abordados con serenidad o neutralidad, pero siempre apoyados en fuentes y concebidos con métodos modernos.

En Europa, el P. Francisco Mateos concluyó entre 1946 y 1949 la obra iniciada por el P. Pastells. Poco después se conoció la innovadora obra de Magnus Mörner y luego el libro de Wilhem Kratz sobre la guerra guaraníca. El libro de Mörner, dedicado a los jesuitas rioplatenses, tuvo inicialmente poca difusión en su versión original en inglés. La ampliación del estudio al siglo XVIII y su traducción al castellano en 1968, permitieron disponer desde entonces de una obra esencial para este tema. Poco antes, en Argentina, se había publicado el estudio de Oreste Popescu sobre el sistema económico de las Misiones,<sup>22</sup>

A su vez, dos obras de diferentes autores y distintas características marcan entre los historiadores rioplatenses el nivel alcanzado por la historiografía misionera. Por una parte, Efraim Cardozo dio a conocer en 1959 una obra cuidadosamente elaborada sobre las fuentes y la historiografía. Su: *Historiografía paraguaya* se convirtió en una referencia obligada sobre las fuentes del pasado jesuítico y misionero. Por su parte Guillermo Furlong alcanzó a editar en 1962 una vasta síntesis que tituló *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, en la cual volcó todo su saber, adquirido en cuatro décadas de labor incansable sobre ese tema. De estas obras ha dicho con razón Magnus Mörner, que con ellas culminó una época en la historiografía de Misiones.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> El capítulo aludido fue redactado por Guillermo Furlong y corresponde al volumen IV de dicha obra.

<sup>18</sup> Alberto Rojas, *Los jesuitas en el Paraguay*, Asunción, 1936; Hipólito Sanchez Quell, *Estructura y función del Paraguay colonial*. Asunción, 1944; Natalicio González, *Proceso y formación de la cultura paraguaya*. Buenos Aires, 1947 y Efraim Cardozo, *El Paraguay colonial* Redactado en 1953 y publicado en 1959, con prólogo de Justo Pastor Benítez. Una muy interesante valoración de este tema, en María C. de Pompert, *Las Misiones Jesuíticas en la historiografía paraguaya*. VIIIª Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, Resistencia, IIGHI. 1999, 197-208.

<sup>19</sup> Moysés Vellinho, *La capitania del Rey. Aspectos polémicos da formação riograndense*. Porto Alegre, 1964, p. 134. Aurelio Porto, *História das Missoes orientais do Uruguai*. Río de Janeiro, 1943

<sup>20</sup> Francisco Bauzá *ob. cit.* y Carlos Ferrés, *Época colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo*. Montevideo, 1919.

<sup>21</sup> Algunos títulos indican la evolución de ese interés: Carlos Onetto, *Las ruinas de San Ignacio Mini*, Revista de Arquitectura de la Sociedad Central de Arquitectos, Buenos Aires, julio 1944; Mario Buschiazzi, *Arquitectura colonial*, Buenos Aires, 1944; Academia Nacional de Bellas Artes, Miguel Solá, *Documentos de arte argentino. Las Misiones jesuíticas*. Buenos Aires, 1946, cuadernos XIX y XX; Lucas Mayerhoff, *Reconstituição do povo de Sao Miguel das Missoes*, Río de Janeiro, 1947; Juan Giuria, *La arquitectura en el Paraguay*, Buenos Aires, 1950; Hernán Busaniche, *La arquitectura en las Misiones jesuíticas de guaraníes*. Santa Fe, 1955.

<sup>22</sup> Magnus Mörner, *The political and economic activities of the jesuits in the Plata region. The Hapsburg era*. Stockholm. 1953. La edición castellana, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, incluye un capítulo sobre la era borbónica. Buenos Aires, Paidós, 1968. El P. Guillermo Kratz tituló la traducción al castellano de su tesis, *El tratado hispano portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudios sobre la abolición de la Compañía de Jesús*, Roma, IHSI, 1954.

<sup>23</sup> Efraim Cardozo, *Historiografía paraguaya, El Paraguay indígena, español y jesuita*. México, IPGH, 1050. Guillermo Furlong, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Buenos Aires, 1962, Complementaria de ésta en muchos aspectos es la última gran obra de Furlong, *Historia social y cultural del Río de la Plata*. Buenos Aires, TEA, 1969, en 3 volúmenes, así como su colección de Escritores coloniales, en 25 volúmenes, con textos y bibliografía de numerosos jesuitas vinculados a las Misiones.

Al mismo tiempo que maduraban esta historia, los enfoques antropológicos comenzaban a hacerse presentes en el tema. En ellos, el centro de la escena ya no lo ocupaban los jesuitas ni los funcionarios coloniales, sino los indios guaraníes. Desde esa perspectiva renovadora se inició el reconocimiento del otro, el sujeto de la evangelización, el poblador de las Misiones, que hasta entonces parecía hallarse en la penumbra, como comparsa de una escena dominada por misioneros y los encomenderos.

Los estudios sobre el guaraní y su cultura ya tenían entonces un alto grado de desarrollo en las obras de Alfred Metraux y de Egon Schaden, por citar a los más sobresalientes especialistas. En la década de 1960 y apuntando a una visión etnohistórica, Branislava Susnik fue construyendo en solitario y desde el Museo Andrés Barbero de Asunción, una serie de trabajos que describían y documentaban profusamente la vida de los guaraníes en la etapa colonial y en las trece Misiones jesuíticas del Paraguay.<sup>24</sup> Poco después, Louis Necker procuró enfocar la conquista espiritual desde la perspectiva de la sociedad guaraní.<sup>25</sup>

Desde otras disciplinas también se abordaron los estudios de la sociedad guaraní de las Misiones. En el plano arqueológico, Pedro Ignacio Schmitz, y más recientemente Arno Alvarez Kern y José Proenza Brochado indagaron sobre la cultura material de los indios misioneros. En el plano lingüístico Marcos Morínigo rescató textos de los cabildos escritos en guaraní y Bartomeu Meliá presentó su tesis sobre la creación de un lenguaje cristiano en las reducciones.<sup>26</sup>

Estas y otras contribuciones fueron brindando una visión cada vez mas amplia de la historia misionera: no solo la comprensión mas acabada de aquella experiencia social y religiosa, sino también del modo como los guaraníes habían percibido esa realidad. Uno de los frutos de esa complementación de disciplinas, se percibió, entre otros casos, en la corrección del lenguaje empleado por los historiadores para referirse a los indios y sus costumbres.

Pero este descubrimiento del indio guaraní también contribuyó a realzar su antiguo protagonismo, olvidado y desestimado modernamente. Así, por ejemplo, se reivindicaron liderazgos como el de Sepé Tiarajú o Andrés Guacurarí. La toponimia y el folklore de Río Grande está impregnado con la figura del cacique que se opuso en Santa Tecla a la entrada de las fuerzas hispano portuguesas y que murió combatiendo contra ellas en 1756. A su vez Andrés Guacurarí, también conocido como Andresito Artigas, fue el protagonista de la resistencia misionera a la invasión portuguesa y líder del fallido intento de reconquistar las Misiones orientales en 1818. A ello siguió la identificación y reconocimiento de otras figuras de caudillos y jefes militares que se destacaron en las guerras de la independencia o en las contiendas civiles del país.<sup>27</sup>

Al mismo tiempo se hizo cada vez mas clara la percepción de las dimensiones y rasgos de aquella sociedad guaraní. Una serie de estudios se aplicó a conocer, la evolución de esa población indígena en la época jesuítica como en la posterior. Se pudo así conocer, con precisión demográfica, sus dimensiones y sus fluctuaciones, su dinámica y su estructura a lo largo de un siglo. Algunos antiguos temas de discusión, como la relación entre habitantes y tributarios o la mortalidad y la fecundidad, pudieron desde entonces analizarse en forma objetiva.<sup>28</sup>

En ese mismo orden de temas se pudo seguir el proceso de la emigración guaraní y la desintegración paulatina de aquella peculiar sociedad. Ello contribuyó a disipar definitivamente el mito del retorno de los guaraníes a la selva, fijado en el imaginario popular como consecuencia del fracaso de las misiones. Y a la vez, conocer los espacios donde se distribuyó esa emigración, así como su paulatina integración en el mundo rural rioplatense. Incluso, registrar la formación de pueblos, que como Loreto, San Miguel, Asunción del Cambay, San Roquito o Bella Unión, reprodujeron por iniciativa indígena, el modelo urbano de las antiguas reducciones donde ellos habían nacido.<sup>29</sup>

La historiografía de las Misiones, cada vez más consolidada, se ha ido ampliando a otros campos, dejando atrás el debate secular centrado en los jesuitas, para acercarse a los guaraníes y seguir su protagonismo en la vida colonial.

<sup>24</sup> Alfred Metraux, *Jesuit missions in South America*, in *Handbook of South American Indians*. Washigton, 1947-1948, tomo V, 645-653 y también *The guaraní, ob. cit.*, tomo III, 69-94. Egon Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, Sao Paulo, USP, 1954. Branislava Susnik, *El guaraní colonial*, Asunción 1965 y *Los trece pueblos guaraníes de las Misiones*, Asunción, 1966. Recientemente dicha obra ha sido reunida bajo el título de *Etnohistoria de los guaraníes. Epoca colonial*, Asunción, 1979-1980.

<sup>25</sup> Louis Necker, *Indios y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay*, Asunción, UCA, 1990 (la primera edición, Gêneve, 1975).

<sup>26</sup> Pedro I. Schmitz, *O guaraní no Rio Grande do Sul; a colonização do mato e as frentes de expansão*. Santa Rosa, Anais do III Simposio de Estudos Misioneiros, 1979; Arno Alvarez Kern, *Missoes, Uma utopia política*. Porto Alegre, 1982. José Proenza Brochado, *A cerâmica das Missoes orientais do Uruguai*, Sao Leopoldo, 1969; Marcos Morínigo, *Sobre los cabildos indígenas de las Misiones*, Paraná, 1946; Bartomeu Meliá, *La création d'un langage chrétien dans les Réductions des guaraní au Paraguay*, Strasbourg, 1969.

<sup>27</sup> Manoelito de Ornellas. *Tiarajú*. Porto Alegre, 1945 y Mansueto Bernardi, *O primeiro caudilho riograndense*. Porto Alegre, 1957. Salvador Cabral, *Andresito Artigas en la emancipación americana*. Buenos Aires, 1980. Erich y Alfredo Poenitz, *Misiones, provincia guaraníca 1768-1830*. Posadas, UNAM, 1993. Francisco Machón, *Misiones después de Andresito*. Posadas, 1994.

<sup>28</sup> Ernesto J. A. Maeder y Alfredo S. C. Bolsi. *Evolución y características de la población guaraní de las Misiones jesuíticas. 1671-1767*. Historiografía 2 (Buenos Aires, 1976) 113-150.

<sup>29</sup> Erich y Alfredo Poenitz, *ob. cit*; Ernesto J. A. Maeder, *Misiones del Paraguay. Conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madrid, 1992. Rodolfo González Rissoto y Susana Rodríguez Varese, *Contribución al estudio de la influencia guaraní en la formación de la sociedad uruguaya.*, Revista Histórica, 160-162 (Montevideo, 1982) 199-316.

## Hacia una visión integral de las Misiones

En las últimas décadas los estudios sobre Misiones han experimentado un crecimiento considerable. También se ha ampliado su historia al compararla con la de otros conjuntos misionales coetáneos, y así visualizar mejor los rasgos comunes y las variantes regionales de los mismos. Finalmente, ha cambiado la valoración del patrimonio urbanístico y consiguientemente, el interés puesto en su conservación y difusión, de modo que contribuya a enriquecer la conciencia histórica sobre el pasado jesuítico guaraní.

En lo que se refiere al primer aspecto, debe destacarse el aporte de la historiografía. Desde mediados de los años 70, se ha creado un ámbito académico específico sobre las Misiones. De su importancia dan cuenta los Simposios Nacionales de Estudios Misioneros, realizados desde 1975 en la Facultad de Filosofía y Letras Don Bosco, de la ciudad de Santa Rosa, en Río Grande, cuyos *Anales* forman un cuerpo de once volúmenes. A ello se sumaron desde 1984 las Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas, cuya sede fue rotando por diferentes ciudades de Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, y cuya décima convocatoria se realiza hoy en Córdoba. Jornadas que también han publicado sus comunicaciones y estudios en una serie de gruesos volúmenes.<sup>30</sup> En los últimos Congresos de Americanistas, como en los Encuentros de Geohistoria Regional del Nordeste Argentino, o en el dedicado a los 400 Años de los jesuitas en Córdoba, se han reunido simposios específicos y publicado trabajos referidos a las Misiones. Un simple listado de los mismos nos permite asegurar que el número de contribuciones supera los seiscientos títulos, con enfoques que comprenden la dimensión etnográfica, la labor de los jesuitas, la historia general y particular de las reducciones, su problemática socioeconómica y política, el urbanismo, la arquitectura, las artes plásticas y últimamente, todo aquello que se vincula con la valorización y conservación de ese patrimonio y su vinculación con el ámbito educativo y turístico.

Esa consolidación de estudios se refleja también en una larga nómina de libros importantes, que han contribuido a lo que Magnus Mörner denominó en 1998, la "normalización historiográfica" de Misiones. Es imposible detallar aquí, aun someramente, la variedad y calidad de esas contribuciones, que provienen de historiadores de la Compañía de Jesús, pero también y en considerable número de autores pertenecientes a centros universitarios rioplatenses. Pareciera que la historiografía de Misiones ha anclado finalmente en los países que albergaron a las reducciones y a sus poblaciones indígenas.<sup>31</sup> El contacto interdisciplinario ha permitido, además, una mejor comprensión de aquella historia, tanto desde la sociedad colonial, la Compañía de Jesús o el indio guaraní.

Los rasgos de esa historiografía ponen en evidencia la disminución de prejuicios y del tono polémico y muestra que el abordaje de los problemas se apoya en documentación adecuada y en procedimientos idóneos. Pero, como es de imaginar, la interpretación de dicha experiencia misional no es uniforme, que dista de ser complaciente y que quedan muchos temas por estudiar. Subsisten apreciaciones diferentes, según se considere el papel cumplido por los jesuitas en la inculturación de los guaraníes, el lugar que las Misiones ocuparon en la política colonial de la monarquía, los logros alcanzados en la misión evangelizadora o la incidencia de los conflictos que enfrentaron a la Compañía con la sociedad colonial o la población guaraní.

También en esta última etapa se ha producido el redescubrimiento de las misiones de Chiquitos. Tema al que la historiografía rioplatense había prestado poca o ninguna atención. Las misiones de Chiquitos, ubicadas en el Oriente de Bolivia, integraron la Provincia Jesuítica del Paraguay, dependieron del mismo Provincial y siguieron pautas misionales y culturales semejantes a las llevadas a cabo con los guaraníes. Y si bien los pueblos de la Chiquitania no poseían la homogeneidad lingüística y cultural de los guaraníes, los jesuitas trabajaron en su evangelización, constituyendo con ellos un distrito de diez reducciones, entre 1696 y 1767. Es importante destacar que el relativo aislamiento de esa región y la continuidad de esas misiones a lo largo de los siglos XIX y XX, ha permitido la conservación de dichos pueblos y lo que es más interesante, de las tradiciones y prácticas provenientes de la época jesuítica.

El estudio de las misiones de Chiquitos ha estimulado la comparación entre ambos distritos y la posibilidad de colmar vacíos de información. Al recorrer sus iglesias y el museo de Concepción se advierte la presencia de muchos elementos del culto y de la vida cotidiana, cuyo uso se mantuvo y que se habían perdido en las Misiones de guaraníes. Y sin duda uno de los elementos más valiosos de ese patrimonio es el referido a la música.

Si bien conocíamos por las fuentes jesuíticas y por descripciones posteriores el desarrollo musical y coral que prevaleció en las iglesias de las reducciones guaraníes, no han quedado testimonios materiales de ello. En cambio, en Chiquitos, no solo ha perdurado la práctica musical, sino que se guardan allí numerosos instrumentos musicales de aquella época. El admirable trabajo realizado por musicólogos argentinos y extranjeros ha permitido rescatar y organizar un archivo de antiguas partituras musicales, recuperar piezas compuestas por el P. Martín Schmid y Doménico Zípoli y generar con ello un verdadero acontecimiento en la historia de la música colonial de Hispanoamérica. Baste señalar que en mayo de este año se ha realizado allí el Vº Festival de música barroca y renacentista americana, con una serie de conciertos ejecutados en las iglesias de los pueblos de Concepción, San Ignacio, San Rafael y Santa Ana. La discografía reciente ha recogido varias de esas piezas, óperas, misas, motetes, y otras

<sup>30</sup> Los *Anais* de los Simposios Nacionales de Estudios Misioneros, constituyen una serie de 11 volúmenes, publicados en 1975, 1977, 1980, 1983, 1985, 1986, 1988, 1990, 1992, 1994 y 1997. Las Jornadas Internacionales se han publicado en Resistencia, 1984; Posadas, 1986; Porto Alegre, 1988; Asunción, 1990; Montevideo, 1994; Marechal Rondón, 1996; Resistencia, 1998, Encarnación, 2000 y San Pablo, 2002.

<sup>31</sup> Un primer registro de esa producción puede seguirse en Bartomeu Meliá y Liane M. Nagel, *Guaraníes y jesuitas en el tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica*. Santo Angel, URI-CEPAG, 1995. También en Ernesto J. A. Maeder, *Historiografía sobre las Misiones jesuíticas de guaraníes. Evaluación del último quinquenio (1990-1994)*. En "Páginas sobre Hispanoamérica colonial. Sociedad y cultura" N° 2, Buenos Aires, PRHISCO-CONICET, 1995, 99-112.

composiciones, mientras que grupos de cámara y conjuntos vocales suelen recrear una música que se daba por perdida y que resonó alguna vez bajo los techos de los templos de los pueblos de guaraníes. Y lo más significativo de dicho aporte, en palabras de Leonardo Waisman, es comprobar como esta floreciente práctica musical inspiró a los indios un amor tal por la música que ellos, luego de la partida de los jesuitas, la mantuvieron como tradición viva por más de dos siglos.

En la Chiquitania también podemos admirar, no ruinas como en el Paraná y Uruguay, sino iglesias y pueblos prácticamente intactos, restaurados y mantenidos por la mano de artesanos indígenas, formados por el arquitecto Hans Roth, quien dedicó su vida a esta empresa de rescate cultural. A su vez, la historiografía sobre las misiones de Chiquitos es también considerable y de muy buen nivel, sobre todo a partir de la década del 80. Aunque no es posible reseñar aquí los autores y los temas abordados, cabe decir que a los nombres ya tradicionales de Gabriel René Moreno y Alcides Parejas Moreno, se han sumado los de Pedro Querejazu, Eckert Kühne, José Barnadas y últimamente, la excelente tesis doctoral de Roberto Tomichá Cherupá sobre la evangelización de los chiquitos en la época jesuítica.<sup>32</sup>

Finalmente, como cierre de esta ya larga exposición, podemos decir que las Misiones son hoy mucho mejor conocidas que hace cincuenta años. La literatura histórica, el cine, los videos, la música y el turismo han contribuido a ello. Además han sido declaradas Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1984, lo cual les ha brindado un halo de prestigio, que comparten con las Misiones de Chiquitos desde 1988. Esta honrosa declaración compromete aun más nuestra responsabilidad, en la conservación y valorización de dichos conjuntos urbanos y requiere de los historiadores una adecuada difusión de su pasado y de su participación en la formación de nuestras sociedades. Conocimiento que ha de enseñarse en las escuelas y difundirse en los libros, los museos, las exposiciones, los medios visuales y sonoros, el turismo y en los medios de comunicación masiva. Para alcanzar ese fin, se requieren profesionales que se apliquen a ello y completen una obra de difusión cultural tan importante para la historia y la cultura de nuestros países.

La historia es una ciencia inacabada. Mejoran las técnicas y aumenta la información, pero también cambia la perspectiva. Cada generación, cada época examina el pasado con sus propios interrogantes. La historia de las Misiones no ha de escapar a esos cambios. Otros historiadores examinarán nuestro trabajo y valorarán la historia de Misiones según su propia perspectiva. Esto ha sido y será siempre una condición del saber histórico.

Pero de lo que no cabe duda es que a lo largo de estos dos siglos, la historiografía ha rescatado el pasado de Misiones, expresado en textos con bases documentales firmes. Nuestra interpretación de aquella etapa histórica, del papel cumplido por sus protagonistas y de su legado cultural, podrá caducar y renovarse, pero será a partir de los conocimientos ya alcanzados y del honesto deseo de hallar todos los matices de la verdad. Para ello nos reunimos en estas jornadas, que sirven a ese fin: comprender cada vez con mayor claridad, aquella inolvidable experiencia histórica vivida en el corazón de nuestra América.

---

<sup>32</sup> Roberto Tomichá Cherupá OFM, *La evangelización en las reducciones de Chiquitos (1691-1767)*, Cochabamba, 2002. 740 p.

### Introducción

Mientras las definiciones de utopía pueden a veces no coincidir entre sí, siempre la condición de lo utópico se ha diferenciado, e incluso opuesto al concepto claro y evidente, aunque en el fondo indefinible, de lo real y de la realidad.

En el campo de la historia colonial es ya un lugar común asociar el concepto de utopía a la Compañía de Jesús. Pareciera que pretender construir en este mundo una sociedad justa, comunitaria, sin exclusiones sociales ni clases privilegiadas no tendría ninguna relación con la realidad y que dependería exclusivamente de las corrientes utópicas tradicionales de Platón, de Yambul, de Tomás Moro o de Campanella. Pero si comparamos los móviles, la organización y el accionar de los grupos sociales de mayor influencia durante los siglos XVII y XVIII en lo que entonces se entendía por Paraguay, a saber: los guaraníes; los encomenderos y los religiosos Franciscanos y Jesuitas, debemos convenir que los que menos merecen el calificativo de utópicos fueron estos últimos.

### Tres utopías diferentes, la de los de los guaraníes, la de los encomenderos y la de los misioneros franciscanos y jesuitas.

El hecho de que los encomenderos confiaran sus vidas y sus proyectos en el poder de sus armas parece situarlos en el más duro e indiscutible realismo. Pero el respaldo de ese realismo reside, según las ideas de la sociedad occidental, en el poder de la fuerza y el poder económico. Sin embargo, ese pretendido realismo, detrás de su apariencia, rostro o fachada de contundente realidad, oculta una de las mayores utopías del hombre blanco del período colonial.

El conquistador y el colonizador soñaban con implantar en el nuevo mundo una sociedad de clases, igual, o muy semejante a la que dejaron atrás en Europa. Ellos se reservaban la cúspide de esa pirámide social cuya base serían los indígenas. La nueva aristocracia de condes, duques y marqueses sería constituida por los conquistadores europeos y criollos blancos, mientras que a los indígenas se reservaba el papel de la servidumbre.

El instrumento por excelencia para construir y garantizar la estabilidad de ese nuevo orden sería la espada y se pretendió que fuera también la cruz. Entre todos los inconvenientes que dificultaron la realización completa de esta utopía hubo dos principales, nunca superados totalmente. El primero fueron los mismos indígenas cuya tradición de libertad e igualdad social dificultaba ubicarlos pasivamente en un estrato social inferior. Era lógico que se opusieran y rebelaran al papel que se les asignaba en el nuevo sistema que se pretendía implantar. Sus frecuentes levantamientos fueron reprimidos duramente con el consiguiente estrago de sus índices demográficos hasta poner en riesgo los planes de los conquistadores de establecer en base a ellos su utopía social.

El otro obstáculo irreducible para el proyecto encomendero lo constituyeron las órdenes religiosas, los franciscanos y sobre todo los jesuitas. Ellos traían otro proyecto o utopía como se lo califica actualmente, que era fundar el Reino de Dios entre los pobladores americanos. Este proyecto debía chocar inevitablemente con el de los encomenderos. Numerosos hechos históricos ejemplifican esta oposición irreductible. Pocos son tan claros y a la vez tan simbólicos como lo que ocurrió en la misma iglesia catedral que cobijaba a la cristiandad, aparentemente una sola, de Asunción. El jesuita Marciel Lorenzana pronunciaba su habitual sermón de los domingos. Pero en un pasaje del mismo el canónigo tesorero de la iglesia subió al púlpito, le obligó a callarse y abandonar la cátedra para la que había sido consagrado y ungido como sacerdote. El historiador Padre Losano lo narra en forma más patética cuando se refiere al origen de la vocación del Santo Roque González de Santa Cruz:

*“Acaso le ayudó [al Padre Roque] a dejar el siglo el caso horroroso que aconteció en 1609”: una represalia organizada por el teniente gobernador en el cual las víctimas, pacíficos indios guatós, estaban pagando por los culpables de haber asesinado a españoles en Jeréz, a 80 leguas al norte de Asunción. El Deán y provisor del obispado, convocó una junta de clérigos, y de las autoridades militares que habían intervenido. Aunque éstos rehusaron asistir, la junta condenó la represalia, exigiendo la liberación de los guatós cautivados, y encargó al P. Lorenzana que hiciese pública la condena en su sermón dominical en la catedral; precisamente cuando el Deán, bastante anciano, salía de Asunción para visitar otros pueblos de la diócesis.”*<sup>1</sup>

*Mientras el P. Lorenzana explicaba los fundamentos y las exigencias de reparar la injusta represalia, el Tesorero de la Catedral le obligó a callar y a bajar el púlpito. El P. Roque, asistente habitual a los sermones del P. Lorenzana, lo observó todo; y semanas después entraba en la Compañía.”*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> El Padre Marciel de Lorenzana nació en León (España) en 1565, entró en la Compañía en 1583 y murió en Asunción en 1632. Storni Hugo S. J. Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paragay (Cuenca del Plata) 1585 - 1768. Roma, Institutum Historicum S. I. 1980. P. 166.

<sup>2</sup> Lozano, Pedro: *“Historia de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay”*, Madrid, 1754, vol. I, Pp. 509-517. En: *“Para que los indios sean libres...”*. op. cit., p. 19.

El Padre Roque, ya sacerdote, comprendió la distancia, verdadera oposición entre las dos alternativas, proyectos, utopías: ser clérigo de la sociedad encomendera, colonial, u optar por el proyecto jesuítico, diferente y en numerosos aspectos radicalmente opuesto al anterior.

Si a estas dos utopías agregamos una tercera, la de los indígenas, que era la esperanza de una tierra sin mal, la situación en el momento del encuentro de los blancos, encomenderos y misioneros con los indígenas se revelaba como muy compleja. Se trató entonces de encuentros y choques de diferentes proyectos que es arbitrario clasificar y separar entre reales y utópicos ya que todos partían de la misma realidad americana para modificarla según sus ideales, o si se quiere, según sus proyectos, en última instancia, según sus utopías.

A juzgar por el éxito logrado debemos convenir que el proyecto de los religiosos se adaptaba mejor a la realidad de la población autóctona americana. Sin duda que desde el punto de vista de los indígenas ese proyecto era más ajustado a su realidad, por lo tanto era menos utópico que el proyecto encomendero. Los mismos conquistadores, ante el fracaso de su propio proyecto optaron por recurrir a las misiones franciscanas para proveerse de mano de obra para sus obrajes y estancias. Pretendieron hacerlo también con las misiones jesuíticas, pero salvo algunos breves logros iniciales, con ellos no tuvieron éxito. De allí que la relación de la Compañía de Jesús y Asunción siempre fue muy tensa. Sobretudo porque además la Corona apelaba con frecuencia a las milicias misioneras para hacer cumplir sus leyes y decisiones a los poco sumisos asunceños e imponerles a los gobernadores designados.

### Conflictos entre proyectos diferentes y praxis opuestas

Si los ideales o proyectos de los distintos grupos sociales del Paraguay colonial eran diferentes y a veces opuestos entre sí, las praxis en las que se apoyaban debían necesariamente chocar con mucha frecuencia. Mientras los encomenderos confiaban sólo en la superioridad de sus armas, los guaraníes creían que haciéndolos parientes, cuñados, los hacían sus fieles aliados según sus costumbres y convenciones sociales, las cuales se mostraron, en este caso, totalmente utópicas. En cambio los franciscanos y los jesuitas, que se acercaban desarmados a los indígenas, confiaban más que en las armas en la fuerza de la 'caridad' y la persuasión del ideal evangélico<sup>3</sup>. Ofrecieron a los indios otro tipo de parentesco, los lazos paternos y filiales de su religión. Como verdaderos padres hicieron lo posible por asumir las características sociales, mentales y hasta cierto punto también religiosas de sus hijos.

Los misioneros descubrieron muy pronto las tres condiciones del liderazgo guaraní: el discurso, el *don-jopoi* y la conducción en la guerra.<sup>4</sup> Lograron casi siempre convencerlos con sus discursos, conquistarlos con sus obsequios, dones - *jopoi* de las cuñas de hierro para los hombres y los abalorios para los collares de las mujeres. Finalmente fueron sus jefes, *rubicha*, en los frecuentes conflictos bélicos de las primeras décadas.

Desde la perspectiva occidental la sociedad guaraní podría parecer la más utópica de todas. Su comunitarismo y su poco interés por los bienes materiales-económicos no pueden ser considerados de otro modo como utópicos. Pero de todas las características de su cultura, la menos realista, siempre según el punto de vista europeo, era la utopía guaraní de la tierra sin mal. Ella no fue obstáculo para la comunicación con los misioneros ya que muy pronto se identificó con las promesas de las bienaventuranzas cristianas. Las antiguas costumbres guaraníes de la antropofagia ritual encontraron un nuevo cauce en la antropofagia divina - la eucaristía.<sup>5</sup> La fe mística en Ñamandú, creador del hombre y del universo se asimiló al Dios - Tupã cristiano, creador del mundo y de la humanidad. Fue así que la confluencia, identificación y síntesis entre ambas culturas dio origen a una nueva sociedad: la nación guaraní- cristiana, que fue la más próspera en realizaciones culturales, sociales y económicas de toda Sudamérica. Podemos considerarla la última civilización amerindia de la historia.

### La organización del poder en la sociedad guaraní tradicional y su traspaso a la nueva sociedad misionera.

La sociedad de las misiones jesuíticas fue llamada por algunos autores modernos "El Imperio Jesuítico". Sin embargo, lo que visto exteriormente parecía un férreo estado teocrático guardaba un núcleo irreductible al razonamiento político europeo. El tan pregonado poder de los jesuitas descansaba sobre una concepción tradicional del poder tan diferente, contrario o al revés del europeo como los edificios guaraníes y después misioneros que se comenzaban por el techo y se terminaban en los cimientos.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Este aspecto es ignorado expresamente por los investigadores como Necker (**Necker, Luis**: *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción, 1990), porque de admitirlo se derrumbaría toda la construcción metodológica sobre la que se levanta su interpretación de la época, y en general de la historia. Según la misma los misioneros, si no iban ellos mismos armados, contaban siempre con escoltas de soldados. Su 'utopía' ideológica actual, no puede admitir la 'utopía' misionera totalmente diferente y opuesta a la que ellos conciben como la única realidad. Su interpretación del fenómeno misionero, aunque más creíble para la mentalidad actual, es, según la documentación obrante, contraria a la realidad histórica.

<sup>4</sup> **Sustersic Darko B**: *El don - jopoi como atributo del poder en la sociedad misionera guaraní*. Simposio Internacional sobre Arte Colonial. Instituto Payró, Filosofía y Letras; Org. Espigas; Museo Fernández Blanco. Buenos Aires, 2003.

<sup>5</sup> **Meliá, Bartomeu, Temple Dominique** *El Don, la venganza y otras formas de economía guaraní*, Asunción. 2001, pág. 163 .

En Europa y en la mayoría de las sociedades conocidas la estructura del poder se caracteriza por la concentración de los medios económicos, políticos-militares y religiosos en la cúspide social desde la cual se ejerce. Entre los guaraníes, como ya se ha visto, el poder político de los caciques se sustentaba en la elocuencia y la capacidad de persuasión y en la guerra por el acierto de la dirección y la valentía en los enfrentamientos. En lo social y económico se sustentaba en la institución del *jopói* - el don y la reciprocidad.<sup>7</sup>

En la mayoría de las sociedades el que detenta el poder es el que logra concentrar más bienes. En la sociedad guaraní el *rubichá*, el jefe o cacique es el que menos tiene, porque todo lo da, lo obsequia. “*En algunas tribus, observa Huxley, se puede reconocer siempre al jefe en la persona que posee menos que los otros y lleva los atuendos más miserables*”<sup>8</sup> La causa de esa pobreza es que el cacique debe constantemente hacer obsequios a sus, más que súbditos, partidarios. Como observaba Levi Strauss: “[...] *el primero y el principal instrumento del poder consiste en su generosidad. La generosidad es un atributo esencial del poder*”<sup>9</sup>

El flujo del dar y recibir en las sociedades más conocidas va siempre de las bases hacia el poder. Entre los guaraníes, y algunas otras etnias americanas, va del poder a las bases. Conociendo estas instituciones del poder, los jesuitas se dedicaron a obsequiar todo lo que lograban reunir: las cuñas de hierro para los hombres y los *abalorios* - cuentas de collares y adornos para las mujeres. Algunos de los mismos jesuitas, y con ellos muchos estudiosos posteriores, creyeron ingenuamente que el obsequio, por la atracción de su posesión, en este caso del hierro, lograba comprar la voluntad de los guaraníes, cuando en realidad esos dones ponían en marcha los mecanismos de la reciprocidad en que se basaba el sistema de poder de esa sociedad. El que aceptaba el don se aliaba, casi emparentaba al que lo otorgaba, no por el valor del mismo, como creyó Metraux, sino por una decisión ya previa basada en la persuasión que se legalizaba por el ritual del *jopói*, como una rúbrica puesta por ambas partes a un contrato, que debía ser respetado, aún al costo de la vida.

“[...] *y es cosa maravillosa y benigna providencia de Nuestro Señor que 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 con grillos y cadenas para quedarse para siempre en el pueblo y doctrina y hacerse cristiano [...] y así dicen muy bien los Padres que las almas aquí valen a cuña de hierro*”<sup>10</sup>

Pero antes del lazo o contrato económico el cacique, y después el misionero, debía mostrar su elocuencia y poder de convicción. Si triunfaba en ambas instancias debía finalmente organizar la seguridad del grupo social ya sea en la guerra, o en el caso de las misiones, de los indios enemigos, de los encomenderos españoles y de los bandeirantes esclavistas.

Sin duda fue la batalla victoriosa de Mbororé en 1641 la acción donde se selló definitivamente la alianza de jesuitas y guaraníes y quedó afirmada la condición de caudillos exitosos, también en la guerra, de los primeros.<sup>11</sup> Sin embargo, no fue ese caso extremo el que obligó a los jesuitas a asumir por vez primera, plenamente, esa condición del poder. Tenemos numerosos testimonios que arrancan ya desde 1610 de la primera fundación, sobre la decisión con que enfrentaron los jesuitas estas situaciones. Relata Montoya un episodio que define la actitud del fundador de San Ignacio (Guasú), el Padre Marciel Lorenzana, ante la inminencia de un ataque de guaraníes enemigos, muy superiores en número.

“*Pidieron al Padre se escondiese por el peligro: yo he de ser el primero, dijo el Padre, y el que ha de ser vuestro caudillo en esta guerra y fío en Dios que venceremos; quedaron finalmente victoriosos.*”<sup>12</sup>

Numerosos son los ejemplos que permiten comprobar el ejercicio de este resorte de poder, ya sea directamente, como el caso mencionado del Padre Lorenzana, o del Padre Alfaro, muerto al frente de las milicias guaraníes en *Caazapá Miní* en 1639 o sino ya indirectamente, por medio de los *mburuvichá* guaraníes, como parece haber sido el caso de *Mbororé*.

Cuando los misioneros ya no pudieron cumplir con todas esas condiciones básicas del poder los guaraníes se insubordinaron y los abandonaron. Esto ocurrió en 1753 durante el tratado de límites, cuando los religiosos no lograron retener, ni ejercer, ninguna de las tres condiciones del poder guaraní: no pudieron con su oratoria convencerlos de que abandonaran los siete pueblos, ni dispusieron del *jopói* de otras buenas tierras, ni la posibilidad de dirigirlos en la defensa de sus pueblos, como recordaba la memoria oral guaraní que lo hicieron hasta entonces en todas las ocasiones surgidas.

El derrumbe del poder jesuítico era lógico e inminente y no pudo ser previsto, ni aceptado por el Rey, ni resultar creíble al Padre General, ya que ellos no conocían otra organización de poder que la piramidal de sus sociedades, y ni siquiera podían sospechar la diversa naturaleza del poder guaraní vigente en la estructura social misionera.

“[...] *allá en Madrid se pensaba que lo mismo sería pedirlo los Padres que ejecutarlo los indios, pensamiento solamente fun-*

<sup>6</sup> Sustersic, Darko B.: 1999. Templos jesuíticos guaraníes. La historia secreta de sus fábricas y el ensayo de interpretación de sus ruinas. Fac. de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires. 2° Ed. 2005.

<sup>7</sup> Meliá, Bartomeu, Temple Dominique *El Don, la venganza...* Op. cit., pág. 163.

<sup>8</sup> Necker, Luis: *Indios guaraníes y chamanes franciscanos.* Op. cit. p. 85.

<sup>9</sup> Lévi-Strauss, Claude: *Tristes Tropiques.* París, 1966, p. 277.

<sup>10</sup> Leonhart, Carlos S.J.: Documentos para la Historia Argentina, XIX, Cartas Anuas del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús. T. XX, 1929, p. 209.

<sup>11</sup> Sustersic, Bozidar, D.: *De Mbororé a Caibaté (1641-1756) Formación y crisis de una conciencia de Nación Guaraní de las Misiones.* XXIII encuentro de geohistoria regional. Facultad de Artes, Universidad Nacional de Misiones, Oberá, 2003. P. 426.

<sup>12</sup> Montoya, Antonio Ruiz: 1639 - 1989. *La Conquista espiritual del Paraguay.*, Rosario, p. 204.

*dado en que las otras cosas usuales y fáciles, con sólo que los Padres lo dijese, puntualmente los indios las ejecutaban, y suponían lo mismo sucedería en esta otra, la más extraordinaria, que se les podía mandar, la más difícil, y la más repugnante.*" (dejar sus tierras y pueblos a sus enemigos los portugueses y mudarse al oeste del Río Uruguay en un territorio ya ocupado por los veintitrés pueblos restantes)<sup>13</sup>

En Europa no podían, y aún actualmente no pueden poner en duda siquiera de que los indios eran como niños dóciles en manos de los jesuitas. Por lo tanto, si hubo rebelión, debía ésta ser atribuida al poder, que según la mentalidad europea era la cabeza de ese cuerpo o sea, la Compañía de Jesús.

*"El Rey tiene todas las pruebas [...] para persuadirse, que los Padres de la Compañía son los únicos autores de la rebelión y resistencia de los indios, y que esto no se puede dudar."*<sup>14</sup>

El poder de los jesuitas retornó entonces a los tradicionales caciques, que tenían mejores discursos y planes futuros más atractivos. Por ello, en el caso de la sociedad misionera, que, como se demostró entonces, era todavía esencialmente guaraní, no cabe hablar de reino, ni menos de imperio, ambos conceptos europeos ininteligibles para el guaraní.

Esa diferencia radical también se puso de manifiesto cuando se quiso traducir *reino*, en el caso de la oración del *Padre Nuestro*. En la versión del portugués al tupí *reino* no se tradujo. En la traducción de Bolaños, utilizada por Montoya, *Tou orébe nde re-ko marangatu*, "Venga a nosotros tu reino" se tradujo como *Venga a nosotros tu modo de ser bondadoso*, (generoso y dadivoso) cualidad inherente al jefe, el más poderoso de todos, como es concebido Dios. Solamente se entiende así que *bondadoso-generoso* sea la traducción más apropiada de *reino*, aparentemente conceptos casi opuestos, pero que coinciden en sustentar, o remitir a las ideas de ambas culturas acerca del origen y sustento del poder en cada una de ellas. En el caso europeo: *reino*-poder. En el guaraní: *generosidad-jopói*-poder. En la oración actual *bondadoso* se transformó en *amoroso* que tiene menor reminiscencia del poder.<sup>15</sup>

Así como en la traducción original la lengua y la religiosidad guaraní conservan claras huellas de la antigua idea del poder tupí - guaraní basado en la generosidad, también los antropólogos en sus observaciones de campo han llegado unánimemente a la misma conclusión de que el *don-jopói* es uno de los resortes principales de la cohesión social y del poder. No reina el mismo acuerdo sobre los demás elementos. Pierre Clastres considera que ellos son la lengua y la poligamia. El poder se basaría, según sus conclusiones, en la disponibilidad e intercambio de "*palabras, de bienes y de mujeres*". (Clastres Pierre. 1998, 116.)

Dando muestra de un extraordinario pragmatismo los jesuitas adaptaron los resortes del poder tradicional de la sociedad guaraní a la organización de la nueva sociedad misional.

Como grandes predicadores, habrían desplazado en el uso de la palabra a los caciques y a los chamanes. La organización de la vida económica en las reducciones privilegiaba el reparto constante de diferentes dones, además de las cuñas y los abalorios iniciales, la yerba, la carne, las telas, las imágenes etc. Aunque los jesuitas combatían la poligamia, sin embargo, se puede considerar su capacidad de legalizar la posesión de mujeres en el ritual de la celebración del matrimonio como una de las claves de su poder.

## La religiosidad guaraní tradicional como fundamento del nuevo cristianismo misional.

La concepción del mundo plasmada en la meditación de la naturaleza que revela la lengua guaraní quedó también reflejada en su acepción e interpretación del cristianismo. La religiosidad de las misiones jesuíticas, que se suponía una pasiva memorización de la doctrina del catecismo limense y de la prédica de los misioneros, adquirió, ya desde el inicio características notablemente diferentes y originales. Uno de los que llamaron más la atención es el concepto monoteísta de lo absoluto que parece provenir menos de la tradición hebraica del Antiguo Testamento que de los antiguos himnos, como los conocemos hoy por el *Ayvu Rapyta*. Los misioneros no se dedicaron a extirparla pues supusieron provenía de una primera evangelización llevada a cabo por el apóstol Santo Tomás, identificado con el legendario *Paí Zumé*.<sup>16</sup> Además, curiosamente, en la literatura y en el arte de las misiones jesuíticas se encuentran escasísimas referencias al pecado original, a Caín y Abel, o al terrible Dios de los ejércitos del Antiguo Testamento. En cambio, nuestro Padre *Namandú*, primero y último, rebautizado en *Tupã* por motivos que se ignoran, pero se pueden sospechar, fue el creador del mundo y del hombre en un acto de extraordinario amor.<sup>17</sup>

Esa teología de los antiguos himnos religiosos esotéricos, recogidos y traducidos por León Cadogan,<sup>18</sup> fue, como el altar de los griegos al Dios desconocido, mencionado por San Pablo y Montoya, como la base sobre la que se llevó a cabo la predicación

<sup>13</sup> Furlong, Guillermo S. J.: *Juan de Escandón S. J. y su Carta a Burriel (1760)*. Escritores coloniales rioplatenses. Buenos Aires, 1965, p. 42.

<sup>14</sup> *Ibidem.*, p. 44.

<sup>15</sup> Sustersic Darko B.: *El don - jopói como atributo del poder en la sociedad misionera guaraní*. Op. Cit.

<sup>16</sup> Ruiz de Montoya, Antonio: *La Conquista espiritual del Paraguay*. 1ª ed. 1639. Estudio y notas del Dr. Ernesto J. A. Maeder. Equipo Difusor de Est. de Hist. Iberoamericana, Rosario. 1989. Pgs. de 113 a 128.

<sup>17</sup> Sustersic, Darko B.: *Secretos de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. IX Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. San Pablo, Brasil. 2002

<sup>18</sup> Cadogan, León: *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá - Guaraní del Guayrá*. Asunción, Ed. y presentación: Meliá, Bartomeu, 1992.

de la buena nueva del Evangelio.<sup>19</sup> Fue así que *Tupã* en un supremo acto de amor envió a su propio Hijo para que socorriera a los hombres y los condujera a la *tierra sin mal*.

Los guaraníes cristianos no se limitaron a memorizar el catecismo sino que hicieron su propia interpretación de esa doctrina, como podemos comprobarlo en numerosos ejemplos de los que mencionaremos tres. El primero es un relato del Padre Montoya de las primeras décadas de las misiones del Guayrá. Se refiere a un cacique, Ignacio Pirayci, que ya antes de bautizado guardaba una "conducta ejemplar" basada en la denominada ley natural y que no es otra que la doctrina de los antiguos himnos sagrados.

El anciano cacique, se acercó al misionero para explicarle su modo de vivir y el de su familia en la constante presencia de Dios. Montoya, que buscaba ideas para un tratado de mística que le habían encargado desde Lima, lo escuchó como a un enviado de Dios. En base a dicha revelación escribió su tratado de mística *Silex del Amor Divino* donde reconoce su deuda con el cacique Pirayci.<sup>20</sup> Según explica el padre Meliá es uno de los frecuentes casos de un evangelizador evangelizado.

El siguiente ejemplo, de los muchos posibles, lo constituye el libro de Ignacio Yapuguay, titulado *Sermones y Ejemplos*, salido de la imprenta misionera. La claridad de sus razonamientos así como la belleza literaria de su texto hacía que los misioneros recurrieran con frecuencia a él para sus sermones. Lamentablemente no contamos todavía con su traducción completa. En cambio podemos presentar al lector un fragmento de un texto recientemente traducido en forma literal del guaraní. Se trata de la carta enviada por el Cabildo de San Nicolás al Gobernador Andonaegui contra la ejecución del nefasto tratado de permuta. Aunque invoca las cédulas de la corona española, que garantizaban a los guaraníes la posesión de las tierras que ahora debían entregar a los Portugueses, sus principales razones son religiosas:

*"[...] Pero el escrito realmente grande, nuestro Rey supremo, el Jefe verdadero, juntamente con este cielo y esta tierra hermosa, lo hizo [...] Él que es amor y que nos tiene misericordia, hizo bajar a esta tierra, donde nos creó, al hijo de Dios Padre; el llamado Jesucristo, por obra y gracia del Espíritu Santo para esta tierra [...] Al cumplirse el tiempo y llegar el día santo señalado, según lo anunció en sus enseñanzas, se entregó al soldado que lo había de prender, se ofreció a sí mismo, dando su santa vida en compensación por todos los pecados, sufrimientos y dolores y por último tomándolos sobre sí mismo los llevó a la Cruz. [...]*

*Todas estas cosas se nos dieron a conocer a nosotros desde antiguo para que creamos en él y lo amemos mucho (grandemente) [...].*

*Nosotros que somos sus seguidores, queremos proclamar sus santas enseñanzas, la Cruz, y sus santos mandamientos y solamente tras ellos cansarnos y padecer toda clase de sufrimientos. Dios, nuestro señor, envió sus mandamientos para enseñanza de los que creó y nosotros creemos en sus santas palabras. La ley de los mandamientos de Dios es la ley de Cristo en la que nosotros confiamos plenamente. En esto reside todo nuestro empeño (trabajo, fervor) en confiar plenamente. Como recompensa por este nuestro empeño Jesucristo se sustituyó a sí mismo, entregándonos su Santo Cuerpo [...]*

*Todas estas cosas admirables sucedieron por obra de Dios. A nosotros como pobres criaturas cuyas nos es difícil abarcar (estimar acabadamente) el que para redimirnos (rescatarnos) en la Cruz su cuerpo santo fue alzado, y es muy valioso que lo comprendamos verdaderamente. ¡Por todo esto es que vivamos aquí solamente, te pedimos, Señor Gobernador."*<sup>21</sup>

Esta carta, de la cual transcribimos solo fragmentos, fue por largo tiempo desconocida. Ella revela, con una asombrosa fidelidad, la importancia fundamental que tenía para el guaraní la redención y el misterio de la eucaristía.

Aunque superada en magnificencia por la festividad del Corpus Cristi, la semana Santa y el domingo de Resurrección eran también festividades muy emotivas para el guaraní misionero. Al amanecer del domingo de Gloria la imagen de Cristo Resucitado era llevada en procesión alrededor de la plaza hasta encontrarse con la imagen de su Madre.<sup>22</sup> Dicha fiesta del encuentro denominada aún hoy *Tupasy ñuguaiti*, no tiene correlato ni en Europa ni en las poblaciones coloniales de entonces. Podemos considerarla un aporte especial de la interpretación guaraní del cristianismo, basada en esa filosofía existencial de la naturaleza que caracteriza a su cultura. Esa diferente religiosidad quedó patente en el rechazo por los blancos de los Cristos Resucitados guaraníes. En efecto, después de la destrucción de las quince misiones de la Mesopotamia argentina los crucifijos, los Cristos Yacentes y las Vírgenes pasaron a las iglesias de blancos pero al igual que en Brasil y en Paraguay ningún Cristo resucitado fue aceptado en ellas.<sup>23</sup> Las imágenes y procesiones de la Resurrección eran despreciados por los criollos y mestizos como *cosa de In-*

<sup>19</sup> Montoya, Antonio Ruiz de.: *Apología en Defensa de la Doctrina Cristiana escrita en Lengua Guarani*. Introducción y notas de Bartolomeu Meliá, S.J., CAAAP/ CEPAG/ ESPFL. Lima, Perú. 1996. P. 91. Si Montoya recuerda ese pasaje, no es por simple recurso literario, sino que ese recurso al "altar al Dios desconocido" existió en la cultura guaraní. Para comprender la predicación del cristianismo es fundamental investigar en qué consistió ese altar. Nada puede saberse al respecto sin antes averiguar que quiso decir Montoya con esa metáfora, justificadora, de los métodos y decisiones tomadas con respecto a la "extirpación" o a la permanencia, quizás de la mayoría de las creencias sobre un Dios creador, de la religión guaraní.

<sup>20</sup> Montoya, Antonio Ruiz de.: *Silex del Divino Amor*. Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouillon Arróspide, Lima, Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú. 1991, p. 156.

<sup>21</sup> Gaona Isidora; Sustersic Darko B.: *Las cartas de los Cabildos de los siete pueblos a Andonaegui. El caso del cabildo de San Nicolás*. IX Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas. San Pablo, Brasil. 2002.

<sup>22</sup> Cardiel, José, S.J.: *Breve relación de las misiones del Paraguay (1771)* Buenos Aires, 1994, p. 116.

<sup>23</sup> En la iglesia de Santa María de Fe del Paraguay un importante Cristo Resucitado se yergue sobre el tabernáculo de la Eucaristía el cual parece una excepción a esa regla. Pero el mismo fue trasladado recientemente, por sugerencia mía, del museo a la iglesia, quedando consagrados los altares de las tres naves, uno al Crucificado, el central a la Virgen Patrona y el tercero al Resucitado, sin que ello provoque rechazos como ocurría antaño. En cambio, en San Ignacio y en Santiago los cuatro Resucitados siguen en los museos, mientras en los demás pueblos, con excepción de Jesús, han desaparecido del todo.

*dios*.<sup>24</sup> A pesar de ello en varios pueblos del Paraguay se siguen celebrando esas procesiones, como también en los pueblos de Mojos y de Chiquitos en Bolivia.<sup>25</sup> Es que la Resurrección era una fundamental para esa concepción del mundo modelada por los ciclos de la naturaleza. Según Cadogan la palabra resurrección provenía de la misma raíz, en el antiguo guaraní, que la que designaba a la primavera. Esa estación, en la que siempre renace la vida, es la prueba más visible y palpable de la eternidad. El concepto de eternidad, quizás uno de los más abstractos en los demás idiomas, es comprendido por la lengua guaraní a partir del fin y recomienzo que se suceden perpetuamente en los ciclos de la naturaleza. La inserción del *Avá-guaraní* en esos ciclos es el presupuesto básico y esencial de su cultura y de su religión. Sin duda que la comprensión de los Evangelios por los guaraníes fue más directa y esencial que la versión teológica proveniente de los textos eclesiásticos vertidos a través de la abstracta lógica occidental griega y latina. El lenguaje de la predicación de Jesucristo abunda en referencias a la naturaleza: el sembrador, la semilla y sus diferentes modos de recepción, las aves del cielo, la cizaña, la sal de la tierra, la luz que se coloca en lo alto, las fiestas de bodas, el pastor y la oveja perdida, los corderos en medio de los lobos son todas imágenes extraídas de la lógica de la naturaleza, en donde arraiga también la lengua y el pensamiento guaraní. La misma imagen de Cristo, “pan de vida bajado del cielo”, o la del cordero del sacrificio de la Nueva Alianza, lograron tan hondo impacto en esa cultura por sus antecedentes de las celebraciones rituales antropofágicas. Según declaraban los indios: “*Cristo Nuestro Señor se encubre debajo de las especies de pan para quitarnos el empacho de comer carne (humana). En este sacramento solo los accidentes de pan perseveraron, aunque el ser del pan se destruyó*”.<sup>26</sup>

Si bien los nuevos códigos religiosos y rituales cristianos han sido aportados en su mayor parte por los misioneros jesuitas, la religiosidad sobre la cual ellos se sustentaron ha sido originaria de la tradición guaraní, como lo admitían los mismos jesuitas al llamar a esa religiosidad innata y no proveniente de su enseñanza y catequesis como surge de la carta del Padre Juan Escandón:

*“No parece sino que es innata en aquella buena gente la piedad y veneración a todas las cosas sagradas, funciones y ceremonias de la iglesia. A las imágenes de los santos, pero especialmente a las de Cristo y su Madre Santísima les tienen un muy particular respeto. A la cruz se lo tienen tal, que nunca quemaron madera de que haya estado compuesta alguna cruz de las muchas que tienen en sus pueblos, y en sus campos: sino que acaso algún brazo o ambos de la cruz, ya de puro viejos se cae, lo ponen al pie de ella, hasta que el tiempo lo consuma, esto aun cuando en lugar de la vieja levantan otra nueva.”*<sup>27</sup>

Esa especial religiosidad era extendida a todos los treinta pueblos y no cambió después de la partida de los jesuitas. Entre los muchos ejemplos posibles de citar está la carta que en 1829 escriben a Fructuoso Ribera los guaraníes emigrados de los siete pueblos orientales que habían fundado Bella Unión en la República del Uruguay. En ella se relata que la primera preocupación de los fundadores no fue construir las viviendas para sus familias sino las capillas para resguardar, en lugares seguros y dignos sus tesoros más valiosos, las *imágenes tutelares*:

*“En efecto : A V. S. le consta que los Guaranís en su transmigración no han reservado para sí otra cosa que las imágenes tutelares de sus pueblos; se reduxeron a vivir en la inclemencia hasta que se concluyesen las siete capillas, a saber, una grande y seis pequeñas para colocar decentemente las sagradas imágenes, y que no pensaron en construir cuarteles y ranchos sino después de concluidas las capillas para el culto; por último le consta a V.S. que la campana diariamente nos convoca a todos al templo por mañana tarde y noche para emplearnos en las divinas alabanzas.”*<sup>28</sup>

Una religiosidad monoteísta, en muchos aspectos parecida, continúa vigente entre los guaraníes “monteses”, como lo afirman varios testimonios. El siguiente proviene del “monte” paraguayo y de una fecha muy reciente: 1977. Lo recogió en una grabación el antropólogo fallecido Miguel Chasé-Sardi:

[...] *Y nos es difícil comprender el sistema de vida de los blancos. Por eso, a ustedes, los pocos blancos que nos escuchan y son nuestros amigos, les pedimos que nos tengan paciencia. Tienen que comprender que nuestra misión en este mundo es orar. Tenemos que rezar por el bienestar del mundo.* (Ñanderu Simón Delgado, Tupã yváy Kunumi Yváy)<sup>29</sup>

Todos esos ejemplos, provenientes de épocas tan diferentes como de lugares distantes, prueban que mientras sobrevivían algunas células de su sociedad los guaraníes no abandonaron su *reko* tradicional religioso, ni se “*acriollaron*”, como supusieron algunos investigadores.

El análisis de la religiosidad guaraní depende mucho de la óptica del investigador que recoge, selecciona y analiza cada testimonio. No olvidemos que sobre este tema la cultura occidental se halla escindida en un largo e intenso debate. A veces ma-

<sup>24</sup> **Sustersic B. D ; Auletta, Estela:** *Aceptaciones y rechazos de las imágenes guaraníes en las iglesias de “blancos” Análisis e historia de una poco conocida alteridad.* Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Centro de Estudios Iberoamericanos. Jornadas de Literatura Colonial del Cono Sur. 2001

<sup>25</sup> **Affani, Flavia:** “La recepción del tema de la resurrección de Cristo y su reinterpretación en las misiones jesuíticas”, en: *VII Jornadas de Teoría e Historia de las Artes.* Buenos Aires, CAIA, FFYL, UBA, 1997, pp 141-151.

<sup>26</sup> **Montoya, Antonio Ruiz de:** *Tesoro de la Lengua guaraní*, 1876. Julio Platzmann, Leipzig- B.G. TEUBNER. pp. 216-255. Ver también: **Chamorro, Graciela:** Una etnografía histórica de los guaraníes reducidos en las primeras décadas de las misiones jesuíticas en el Paraguay.” Nota del autor: Al decir carne se referían sin duda a la carne humana, y la palabra *poyhu* en su momento podía entenderse como “desarraigo-abandonar”.

<sup>27</sup> **Furlong, Guillermo S. J.:** *Juan de Escandón ....* op. cit., p. 5.

<sup>28</sup> “Los Jefes de los Siete pueblos de las Misiones” a Fructuoso Rivera. En: **Padrón Favre, Oscar:** *Ocaso de un pueblo indio. Historia del exodo Guaraní- Misionero al Uruguay.* Montevideo, Uruguay, Editorial Fin de Siglo, Colección Raíces, 1996, p. 123.

<sup>29</sup> **Chase-Sardi, Miguel:** *El precio de la sangre-Tuguy Ñeë repy.* Biblioteca paraguaya de Antropología. Vol. XIV, Asunción, 1992, pp. 234-235.

nifiesto y generalmente tácito, ese debate es, sin embargo, permanente y de un modo u otro compromete también al investigador que estudia otras culturas. Quizás debido a esa causa es que la mayoría ha pasado por alto las notables coincidencias de la religiosidad guaraní en sus diversas manifestaciones y parcialidades históricas, llámense gentiles-monteses, cristianos de las misiones jesuíticas o cristianos post-jesuíticos. En todos ellos se percibe la fuerte impronta de un sentimiento de filiación ante un poder superior, concebido como un Padre Creador. Más allá de los códigos morales y culturales y de sus denominaciones, *Yamandú*, *Nanderuvusú*, o *Tupã*, el sentimiento de criatura ante el creador, lo absoluto, se mantuvo con distintos matices, vivo, sin interrupción, a pesar de los grandes cambios históricos experimentados.

Lo que expresaban los guaraníes de Bella Unión:

*"[...] la campana nos convoca a todos diariamente al templo por mañana, tarde y noche para emplearnos en las divinas alabanzas"* es básicamente lo mismo que lo que le transmitía el cacique Ignacio Pirayci a Montoya doscientos años antes: que él y su familia se sentían vivir mañana, tarde y noche en la constante presencia de Dios. A veces expresada con otras palabras la misma idea preside la religiosidad de los Avá-guaraní (Chiripá) cuatro siglos y medio después del testimonio de Montoya: *"nuestra misión en este mundo es orar. Tenemos que rezar por el bienestar del mundo."*

Esa vivencia de "trance místico frente a lo absoluto" fue percibida también por León Cadogan, cuando describe sus observaciones sobre los Mbya-guaraní:

Hállase [...] *el indio bajo la influencia del fervor religioso a veces rayano en éxtasis que siempre les domina cuando tratan de cosas sagradas.*<sup>30</sup>

Esas notables coincidencias encuentran como una explicación y síntesis en los estudios que durante varias décadas llevó a cabo el antropólogo Egon Shaden entre diferentes parcialidades de Guaraníes residentes en el actual Brasil.

*"En la superficie de la tierra, no hay por cierto, pueblo o tribu, a quién se aplique mejor que al guaraní aquella palabra evangélica: 'mi reino no es de este mundo [...]' Toda la vida mental del guaraní converge hacia el Más-allá [...]' Su ideal de cultura es la vivencia mística de la divinidad, que no depende de las cualidades éticas del individuo, sino de la disposición espiritual de oír la voz de la revelación. Esa actitud y ese ideal son los que le determinan la personalidad"*.

Según nuestro punto de vista occidental, ese modo de vida guaraní tan espiritual es utópico. De allí que la sociedad erigida sobre ese proyecto social, en la que los jesuitas también identificaron su propio proyecto, dé la impresión de ser la suma de dos utopías, que se aliaron y amalgamaron en un solo proyecto tan utópico, si así se lo quiere denominar, como no existió otro parecido en la historia.

Las conclusiones de Shaden parecieran tan apropiadas a los Ava Guaraní y Mbyas Guaraní como a los guaraníes cristianos misioneros. Entre ellos y un Ignacio Pirayci, o los inspirados profetas y teólogos *nicolasistas*, no se ha producido ninguna de las radicales rupturas imaginadas por los investigadores posteriores.

Los testimonios citados hasta ahora prueban la importancia de la religiosidad en todos los órdenes referidos a la cultura guaraní. A diferencia de la historia de los europeos, cuyos intereses y motivaciones económicas pueden fácilmente ser sobredimensionadas, hasta ocultar, o como diría Martín Buber, eclipsar, las motivaciones restantes, sean religiosas, culturales, etc. los guaraníes, con su total desinterés por lo económico plantean grandes dilemas para la aplicación de las metodologías occidentales basadas en el materialismo histórico. Muchos sucesos en la historia guaraní exigen tener en cuenta los aspectos religiosos-proféticos además de sus coyunturas históricas, sociales, económicas, etc. Los jesuitas, como europeos, parecían más condicionados por dichas coyunturas. Su praxis parece revelarlo así según las conclusiones de los análisis de Magnus Mörner y otros estudiosos de las actividades económicas y políticas de los jesuitas de la época.<sup>31</sup> Pero esa praxis no se agotaba en sí misma sino que perseguía objetivos que trascendían lo meramente coyuntural, lo cual exige un análisis más amplio e integral que no ignore los proyectos o utopías de las que formaban parte dichas praxis y sus estrategias.

## La Compañía de Jesús: una empresa de conversos para la conquista del mundo.

Debemos recordar que la Compañía de Jesús estuvo constituida, en su mayor parte, por grandes conversos. San Ignacio, su fundador y sus primeros compañeros, San Francisco Javier, San Borja y muchos otros eran individuos comprometidos con los intereses de su época y sociedad y poco inclinados a la religión, que en algún momento imprevisto e imprevisible dieron un giro radical para situar en el centro de sus existencias la fe en un mundo eterno, según ellos, absolutamente diferente y superior.

Poco importaba para el caso que el origen de la conversión podía ser una palabra escrita, la prédica oral o el hallazgo de una idea en la meditación, aspecto privilegiado en los *"ejercicios espirituales de San Ignacio"*. Lo que es fundamental destacar son los nuevos lazos surgidos entre los conversos sobre cuyas bases se construirán las nuevas sociedades misionales.

El converso en sentido estricto es el que se convierte de una a otra religión, pero en una acepción más amplia es también

<sup>30</sup> Cadogan, Op. cit., p. 115.

<sup>31</sup> Schaden, Egon: "O estudo do indio brasileiro ontem e hoje, en *América Indígena*, XIV, 3: 333-252. 1954. México. En: Melià, Bartomeu: *El Guaraní conquistado y reducido*. 1988, Asunción, p. 163.

el que, de la indiferencia, de la incredulidad o de un ateísmo profeso se convierte a una vida de fe.

Un análisis del proceso de la conversión encuentra variadas circunstancias de acceso al tema, no importa si dicho proceso se situaba en Europa o en América, si en Roma o en Gante, en Lima o en Asunción. Tampoco parece exclusivo este proceso de los miembros de la Compañía de Jesús pues similares fenómenos o conmociones se pueden observar en otras órdenes y en otras épocas, aunque en los siglos que nos ocupan entre los jesuitas parecían producirse las llamaradas más intensas de esos incendios existenciales que en su época se denominaron las conversiones.<sup>32</sup>

Es sabido que la mentalidad de un converso asume características especiales. Ello se revela en su lenguaje y en su conducta diferentes a una persona formada desde la infancia en cierta religión. El despliegue cultural, que absorbe la mayor parte de las preocupaciones y actividades de las organizaciones religiosas, en raras ocasiones asume el papel de promotor o desencadenante de una conversión. Ni San Ignacio, ni San Francisco de Asís, por mencionar los dos fundadores de las órdenes más conocidas, han protagonizado sus conversiones frente a los altares con imágenes, en grandes iglesias rodeados de ceremonias rituales. El escenario de la conversión de San Francisco fue la cárcel de Peggione y de la de San Ignacio fue el lecho de convalecencia de una herida de bala recibida durante el sitio de Pamplona. El largo tiempo de las operaciones y curaciones fue el doloroso catalizador que haría surgir un pensamiento que cambiaría su vida y la de miles de individuos, primero en Europa y después en otros continentes.

Lo que es evidente y significativo es que el lenguaje y el ejemplo de vida de esos convertidos era más comprensible y conmovedor para los guaraníes del Paraguay cuya privilegiada religiosidad alcanzaba notables intensidades de inspiración mística. Era evidente que ni la sociedad de los blancos ni sus jerarquías eclesiásticas podían penetrar y conocer fácilmente la intimidad de la comunión religiosa de los guaraníes convertidos al cristianismo y de sus Padres jesuitas también, muchos de ellos, cristianos conversos. Es importante destacar que si bien convertir un alma individual era para un misionero la más valiosa de sus metas, la conversión del mundo entero estaba siempre presente entre sus ideales-utopías. Muchos ejemplos lo prueban e ilustran, entre ellos uno de los grabados del libro del Padre Eusebio Nieremberg, impreso en las misiones, donde se ve a San Ignacio y a San Francisco Javier acercando grandes antorchas a un orbe terráqueo para comunicarle el fuego de la caridad que a ellos consumía.

## Conclusión

### ***Los cambios de las utopías europeas y su impacto sobre las misiones jesuíticas.***

Sintetizando lo dicho hasta aquí podemos afirmar que las tres sociedades originarias del proceso colonial ya tenían antes de su encuentro y conquista, además de sus utopías diferentes, también religiosidades propias y distintas en las que ellas se inspiraban y apoyaban.

Los encomenderos, salvo raras excepciones, eran cristianos, pero cristianos culturales, de asistir a la misa los domingos y cumplir las prescripciones rituales de la religión cristiana. En cambio la mayoría de los franciscanos y sobre todo de los jesuitas, eran cristianos convertidos o conversos en constante proceso de vivir y ahondar su fe. Buscaban la realización de las propuestas evangélicas de un modo mucho más intenso que el resto de la sociedad colonial.

Los guaraníes tenían una religiosidad muy especial, recién conocida actualmente por los himnos del *Ayvu Rapyta*, la que impresionó a los primeros misioneros por su inspiración profética y en constante tensión de comunicación sobrenatural. Tanta fue la sorpresa de los misioneros que supusieron la existencia de una evangelización anterior llevada a cabo por el apóstol Santo Tomás, o *Pa'i Zumé*.

Las dos religiosidades, la guaraní y la de los religiosos jesuitas y franciscanos se encontraron y compatibilizaron en la mayoría de los casos sin mayores conflictos. No sucedió así con la religiosidad cultural de los encomenderos españoles que en general se imponía coactivamente. Más violenta aún fue la relación de los guaraníes con los portugueses. Mientras los españoles obedecían, a veces muy a pesar suyo, la legislación protectora del indígena, dictada por el Consejo de Indias y la Corona española, los portugueses en cambio forjaron sus propias normas y su propia religiosidad. El conflicto entre las misiones y los portugueses fue muy intenso hasta que se dirimió en forma dramática por la fuerza de las armas con la derrota de los últimos en Mbororé (1641). Los conflictos entre las misiones y los encomenderos de Asunción estallaban esporádicamente pero encontraban en las instituciones coloniales solución a sus periódicas crisis. Los conflictos entre los indígenas no cristianos y las misiones también hallaban solución, unas veces en nuevas reducciones, otras en la celebración de acuerdos o tratados de no agresión, y finalmente también en limitados choques armados.

La región de las misiones parecía haber hallado un equilibrio casi ideal, transitando hacia un futuro de desarrollo de constantes logros sociales y culturales hasta que llegaron dos fatídicas decisiones de la corona española: en 1750 el tratado de Permuta y en 1767 la orden de la expulsión de la Compañía de Jesús. Ellos pusieron fin al "sacro experimento" de un siglo y medio de duración.

Según las teorías mercantilistas de los siglos XIX y XX las causas de este abrupto final deben buscarse en los conflictos comerciales entre Asunción y las Misiones y los diferentes intereses y rivalidades económicas que suscitaba la poderosa orden je-

<sup>32</sup> Mörner, Magnus: *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.

suítica.

Pero según un enfoque más profundo debemos reconocer que también la sociedad europea tenía sus 'utopías' que cambiaron radicalmente entre los siglos XVI, XVII y XVIII. Estos siglos fueron de un profundo quiebre de los ideales-religiosos de la cultura europea en los que nació la Compañía de Jesús con su vigoroso proyecto misional mundial. Dicho cambio signó el fin del apoyo a este proyecto misional y la protección de sus instituciones por parte de las coronas europeas y las elites intelectuales que las asesoraban. Ese cambio de las utopías europeas se evidencia claramente en el cambio de la producción literaria filosófica que se produjo entre el "siglo de oro" XVI y XVII y la época de la "ilustración" del siglo XVIII.

Un breve apéndice documental permite apreciar estos cambios fundamentales que dejaron a la Compañía de Jesús con sus espaldas desprotegidas. Desde allí llegó el golpe que derrumbaría no solamente su proyecto misional sino que pondría en peligro su existencia misma. Este cambio fue como si se tratase del desplazamiento del eje del orbe de una sociedad, que al igual que el eje del planeta que se desvía periódicamente cambia la orientación de los polos magnéticos. Después vendrían las anécdotas históricas que en cada uno de los casos, Portugal, Francia, España, instrumentaron y explicaron de un modo particular los sucesos. Pero solamente un cambio a mayor profundidad puede explicar la convergencia de todas esas anécdotas históricas hacia la misma dirección y resultados. Son los proyectos utópicos y sus cambios los que ponen mejor al desnudo las causas de esos sucesos antes que los acontecimientos históricos particulares con que pretenden explicarlo las diferentes ideologías, cada una de ellas desde su propio marco teórico.

El apéndice documental que sigue no pretende probar con sus ejemplos las propuestas de esta conclusión. Para hacerlo debería ser mucho más extensa y se transformaría en un estudio del pensamiento de la cultura occidental postrenacentista. Los límites de esta conferencia nos permiten citar solamente algunos pocos ejemplos comparativos que ilustran, más que demuestran, nuestras propuestas.

Se podrían, como suele hacerse con cierta frecuencia, invertir los términos y afirmar que los que en realidad cambiaron no fueron las utopías europeas, sino los misioneros jesuitas, que de ascetas y frecuentes mártires de la primera hora se transformaron en administradores y burócratas de un estado ya consolidado. Si es verdad que por los escritos de los mismos jesuitas del siglo XVII y XVIII podemos apreciar cambios en sus mentalidades, esto no nos permite concluir de que les faltaron condiciones morales e intrepidez para la conquista espiritual a la mayoría de los religiosos de la última hora. Lo prueban los escritos y las actuaciones de jesuitas como Florián Paucke, José Manuel Peramás, José Cardiel, Bernardo Nusdorffer, Manuel Querini, Ladislao Orosz, Juan Escandón, José Sánchez Labrador, Juan José Messner, Domingo Muriel y tantos otros cuyos nombres y hechos de sus vidas exigirían obras especializadas que desmentirían esa ausencia de cualidades éticas y vocación misional.

Lo que cambió, evidentemente es el punto de vista y la escala de valores, o sea los ideales y las utopías de los que escribían sobre ellos y juzgaban en forma negativa sus obras y su empresa misional.

## APÉNDICE DOCUMENTAL

### Algunos juicios sobre la Compañía de Jesús en la España del siglo de oro.

- Beato Juan de Ávila a don Antonio de Córdoba.  
"Bien me parece la conversación que Vmd. quiere tomar con esos Padres de la Compañía de Jesús, porque el bien que ahora sienten en esa ciudad de ellos, ha muchos días que yo lo siento; solamente mire Vmd. que no sea en balde el buen ejemplo que viere."<sup>33</sup>
- Santa Teresa de Jesús  
"Algunas veces me maravillo, que siendo persona que tiene gracia particular en comenzar allegar almas a Dios, cómo no fué servido entendiéndose la mía, ni se quisiere encargar de ella, y veo fué todo para mayor bien mío, porque yo conociese y tratase gente tan santa como la de la Compañía de Jesús."<sup>34</sup>
- Miguel de Cervantes Saavedra:  
"...Muy bien dices, Berganza, porque yo he oído decir desa bendita gente, (los jesuitas) que para repúblicas del mundo no los hay tan prudentes en todo él, y para guaidores y adalides del camino del cielo, pocos les llegan: son espejos donde se mira la honestidad, la católica doctrina, la singular prudencia, y finalmente la humildad profunda, basa sobre quien se levanta todos el edificio de la bienaventuranza."<sup>35</sup>
- Fray Luis de Granada  
"A todos mis amigos, sin recelo de lisonja, he dicho lo que siento deste libro, (Vida de San Ignacio de Pedro de Rivadeneira) y es, que en esta nuestra lengua no he visto hasta hoy libro escrito con mayor prudencia, mayor elocuencia y mayor muestra de espíritu y doctrina en la historia, y mayor temperamento en alabar su instituto, sin perjuicio de todas las Ordenes, antes con grande loa de todas ellas y de sus institutos, y más discretas y concluyentes razones para defender y aprobar los suyos, de cuantas hay en semejantes o de semejantes materias escritos. y ha procurados vuestra paternidad a todos los hijos de la Compañía un perfectísimo dechado de todas las virtudes del padre della, que ellos trabajarán siempre por imitar, y nuestro Señor pagará a vuestra paternidad del fruto deste trabajo, y el beneficio perpetuo que en esto hace a todos sus hermanos, presentes y venideros."<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Algunos de los casos más conocidos de nuestra época podrían ser las conversiones del músico organista y después misionero Dr. Albert Schweizer o la de la filósofa Edith Stein que se hizo carmelita descalza.

<sup>34</sup> Beato Juan de Ávila (1500-1569). En: Isérrn, P. Juan "San Ignacio y su Obra en el Siglo de Oro de la Literatura Castellana (1516-1700)". Buenos Aires, Editorial de S. de Amorrortu, p. 13.

<sup>35</sup> Santa Teresa de Jesús. En: Isérrn, P. Juan, Op. cit. p. 29.

<sup>36</sup> Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616), "Coloquios de los Perros", En: Isérrn, P. Juan. Op. Cit. p. 51.

- Lope de Vega Carpio

“Las dos pirámides que adornaron la puerta de Guadalajara tenían, cubiertas de oro, por la misma traza cuatro figuras: San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, el Beato Gonzaga y un Mártir de los muchos que esta sagrada religión fertilizan con su sangre. Al Patriarca San Ignacio correspondía este jeroglífico: las tres virtudes teologales, como suelen pintarse las tres gracias, teniendo entre todas por lo alto un corazón, en cuyo medio estaba el nombre de Jesús. La letra decía: *Vera societas*, y la castellana:

Después que dejé la espada,  
Y este general me guía  
Tengo mejor Compañía.

- San Francisco Javier tenía éste:

Un vaso de oro con un ramo de azucenas de cuyo centro salían unas velas encendidas. La sentencia latina: *Castitas animae et veritas doctrinae*, y la española:

Soberanamente luce  
La verdad de la doctrina  
En la castidad divina.”<sup>37</sup>

- Don Francisco de Quevedo y Villegas

“SAN IGNACIO DE LOYOLA

IMITADOR DE SAN PABLO APÓSTOL

¡Mirad cuán grande carga dió a Pablo Jesús, en que llevase por el mundo su nombre!

La misma codició San Ignacio para su sagrada Orden con el nombre de Jesús, que han llevado a todos los reinos de los dos mundos, en todas partes sitiados de persecuciones desde su principio, con las cuales han edificado en el provecho espiritual su mérito.”<sup>38</sup>

### **Algunos juicios sobre la Compañía de Jesús en los siglos XVIII y XIX.**

- M. Haÿs: *Mémoire touchant l'établissement des pères Jésuites dans les Indes d'Espagne*. Amsterdam, 1717.

“[...] en las sabanas o tierras de pastoreo abundan los caballos, las mulas, las vacas, los toros y rebaños de corderos; y, como si todo eso fuera poco, las minas de oro y de plata son considerables, y aunque los buenos padres no lo quieran reconocer, hay pruebas más que suficientes sobre ello.

Estas gentes son dulces y muy sumisas, hábiles y laboriosas, y poseen toda clase de oficios. Al presente se hallan divididas en 42 parroquias que distan hasta diez leguas la una de la otra y se extienden a lo largo del río Paraguay. Hay, en cada parroquia, un jesuita que gobierna a su pueblo soberanamente, a quien todos obedecen con temor y exactitud extraordinaria y la menos es castigada con la máxima severidad.”[...]

“Se debe imaginar al mismo tiempo los grandes beneficios que obtienen estos soberanos padres del trabajo de tantas gentes y cuál es el comercio que hacen en todas las Indias con las mercancías de las cuales acabamos de hablar, en especial de la hierba del Paraguay, de la cual obtienen gran provecho, ya que la misma no se da sino en las tierras de la misión y en la provincia del Paraguay. Esta hierba se toma más o menos como el té y los españoles de las Indias la beben por la mañana y por la tarde, tanto amos como esclavos; se estima, de buena fuente, que el comercio de esta hierba asciende a más de un millón de pesos por año, de lo cual, la mitad se lo quedan los jesuitas y que, unido a las otras mercancías que también venden con tanto provecho y al polvo de oro que los indios van a buscar a los torrentes secos que quedan al retirarse las aguas de los desbordamientos de los ríos, produce a los jesuitas ganancias de soberano; y para dar una idea más justa de ello, se supone que cada familia de indios produce a los jesuitas cincuenta libras por año, descontados todos los gastos, con lo cual, la ganancia total -a razón de trescientas mil familias-, subirá a cinco millones de pesos; pero esta reflexión basta para comprender que la misma debe ser mucho más alta. Sin embargo, de escuchar a los buenos padres, la misión les da muchas penas y poco provecho, aunque ellos debe entenderse al estilo de los monjes, que quiere decir, *nunquam satis*.

Las cantidades y monedas de oro y plata que los padres jesuitas envían a Europa en todas las ocasiones que se presentan, la magnificencia de sus iglesias, donde por todas partes reducen el oro y la plata macizos, y el comercio considerable que realizan obligan a juzgar lo contrario.”<sup>39</sup>

- Voltaire: *Essai sur les moeurs et l'esprit des Nations*. Paris-1756

“El establecimiento comenzó con cincuenta familias, y en 1750 constaban ya cerca de cien mil. En el espacio de un siglo los jesuitas formaron treinta provincias a las que llaman “el país de las Misiones”; cada una de ellas contiene actualmente unos diez mil habitantes. Un religioso franciscano llamado Florentín, que pasó por el Paraguay en 1711 y que, en su relato, hace patente en cada página su admiración por aquel gobierno tan novedoso, afirma que la población de San Javier, donde se alojó largo tiempo, contenía un mínimo de treinta mil personas. Basándonos en su testimonio, podemos concluir que los jesuitas se han hecho con cuatrocientos mil súbditos gracias a la simple persuasión.”<sup>40</sup>

- Mathías Anglés y Gortari: *Los jesuitas en el Paraguay*. Madrid, 1769.

“De suerte que los misioneros, que vinieron por un motivo religioso, se ven ampliamente recompensados por las ventajas temporales que pueden cosechar aquí. La noticia de que existían minas de oro en esta región no se pudo tener tan secreta que los españoles no tuvieran conocimiento de ella, y entre otros, don Jacinto de Lariz, Gobernador de Buenos Aires, quien hacia el año 1653 recibió órdenes del rey de España de ir a visitar esos establecimientos y examinar su riqueza. Al principio fue bien recibido, pero advirtiendo que empezaba a inspeccionar sus riquezas y buscar oro, tomaron las armas, obligándolo, a él y sus acompañantes, en número de cincuenta, a abandonar el país [...]

<sup>37</sup> Lope de Vega Carpio. En: Isérrn, P. Juan. Op. Cit. p. 57.

<sup>38</sup> Don Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645). En: Isérrn, P. Juan. Op. Cit. p. 63 y 64.

<sup>39</sup> Roa Bastos, Augusto; Bareiro Sagier, Rubén; Duviola, Jean-Paul: *Tentación de la Utopía. La República de los jesuitas en el Paraguay*. Tusquets-Círculo, Barcelona, 1991. P. 164. La mayoría de los autores y textos citados se encuentran en esta obra, cuyas citas bibliográficas omitimos por motivos de espacio.

<sup>40</sup> Ibidem. P. 182.

“[...] porque todo cuanto producen y adquieren con el sudor y trabajo de los indios, lo recogen, perciben y manejan los padres curas, y por su mano se les da a los indios la comida y el vestuario, que siempre es bien escaso, y no les permiten acción de dominio ni en un caballo, ni oveja, ni en una vara de lienzo, y es tanto el rigor que practican con ellos que pasa de esclavitud la gran servidumbre y miseria en que los tienen, y sólo su abatida pusimilán (porque son los únicos indios cobardes que tiene aquella región) pudiera sobrellevar tan desmedida opresión, trabajo, e infelicidad. No hay nación, ni indios más ricos, ni tampoco los hay más pobres: no hay más favorecidos de privilegios, porque la opulencia y fertilidad de sus pingües territorios sólo la logran, la disfrutan y manejan los reverendos padres en abundantes comercios para su propia utilidad.

No sólo da cada pueblo para la manutención de comida y vestuario de todos los indios y de los dos padres, sino que ofrece y produce fuera de todo esto lo que vende en considerables porciones el padre cura; así en vacas, caballos, mulas, cueros, granos de todas cosechas, que reditúa mucho caudal, que no lo ven, y aunque lo sepan y lo conozcan, se hacen ciegos los indios porque la menos palabra que dijese sobre esto les costaría un dilatado castigo, y quizá la vida.”<sup>41</sup>

- Félix de Azara: *Voyages dans l'Amérique Meridionale...* Paris, 1809

“Obligaban a los indios de toda edad y sexo a trabajar para la comunidad del pueblo, sin permitir a nadie hacerlo en particular. Todos debían obedecer las órdenes del cura, que hacía almacenar el producto del trabajo y que estaba encargado de alimentar y vestir a todo el mundo. Se comprende bien que los jesuitas eran los dueños absolutos de todo y que podían disponer del excedente de los bienes de la comunidad entera; que todos los indios eran iguales, sin distinción alguna y sin que pudieran poseer propiedad ninguna particular; ningún motivo de emulación podía conducirlos a ejercer su talento ni su razón, porque ni el más hábil, ni el más virtuoso, ni el más activo estaba mejor alimentado ni mejor vestido que los otros, no podía disfrutar otras satisfacciones.

Los jesuitas llegaron a persuadir al mundo entero de que esta clase de gobierno era la única conveniente y que hacía la felicidad de estos indios, que semejantes a niños, eran incapaces de dirigirse por sí mismos. [...]

Está fuera de duda que los jesuitas gobernaron arbitrariamente estos pueblos, sin estar subordinados a nadie bajo relación ninguna, y que pudieron disponer de los bienes de todas las comunidades y los trabajos de todos los indios tan libremente como lo hacen hoy los jefes que les han sucedido y como ellos han hecho siempre en los pueblos nombrados en el capítulo precedente, que por su desgracia han adoptado el gobierno en comunidad.”<sup>42</sup>

- Bartolomé Mitre: *Historia de Belgrano*. 1887

Escribe el General Mitre en su *Historia de Belgrano* sobre las causas que influyeron en la decadencia del Paraguay, después de la división de 1617, por la que se constituyó la Gobernación de Buenos Aires, independiente de aquél, la que sumó [...] a esta decadencia otro elemento de descomposición, el cual aunque condenado a eterna esterilidad, se inoculó por entonces a su sociabilidad. Nos referimos a las famosas Misiones Jesuíticas, que en aquel tiempo (1617) ya constituían un imperio teocrático, compuesto exclusivamente de elementos indígenas, sujetos a un régimen comunista y a una disciplina monástica. La influencia de estas Reducciones, favorables hasta cierto punto en el sentido de oponer un dique a las invasiones del Brasil, fue funesta al Paraguay. Ella detuvo el impulso de la colonización, por el predominio del elemento europeo, el único que llevaba en sus entrañas el don de la reproducción. Puso un obstáculo a la fusión de las razas, que operaba la conquista pacífica, y sustrajo a los indígenas del contacto con la inmigración europea. Ocupó una gran parte del país con una población inconsistente y una civilización artificial, que entrañaba toda la debilidad y todos los vicios de la barbarie, combinado con los del gobierno eclesiástico. Paralizó así sus fuerzas eficientes, creó un nuevo antagonismo, y enervó la constitución de la naciente sociabilidad [...] las semillas vivaces de la civilización europea en el Paraguay fueron del todo sofocadas por la semi-barbarie disciplinada del jesuitismo.”<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Ibidem. P. 159-164

<sup>42</sup> Ibidem. P. 194

<sup>43</sup> En: Furlong, Guillermo S. J. : *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. 2ª Ed. Posadas, 1978. P. 729



# Reducciones jesuíticas del Paraguay, método de evangelización de guaraníes sin otros habitantes en los pueblos

Juan Villegas S.J.

## I Presentación

Hablar de las reducciones jesuíticas del Paraguay es hablar de un método de evangelización empleado por los Padres de la Compañía de Jesús en la evangelización de los guaraníes.

Una de las características del sistema utilizado en el Paraguay por los jesuitas fue la de no tolerar la presencia en las reducciones de negros, mestizos, otros indios de otras parcialidades, criollos y españoles. ¿Por qué? Porque entendían que perturbaban la actividad evangelizadora, tan generosamente volcada por ellos en beneficio de los indios, que se acogían libremente en las reducciones.

Parte del éxito de las actividades apostólicas de los jesuitas, se debió a que en sus reducciones se procuró efectuar una evangelización con los guaraníes, sin la presencia de otras personas pertenecientes a otros grupos raciales. Porque se sabía que los negros y los mestizos se abusaban de los indios, en tanto que los criollos y españoles, por lo general no muy buenos cristianos, escandalizaban y estorbaban una correcta evangelización que procuraban llevar adelante los jesuitas.

Se debe advertir, que cuando se dice *españoles*, se quería estar diciendo *blancos*. De ser así, el término incluiría tanto a españoles como a criollos.

## II Legislación sobre los pueblos

Las leyes de Indias dispusieron que en los pueblos de indios se evite la presencia de españoles, criollos, mestizos, mulatos e indios de otras parcialidades.

Esta norma fue recogida por la *Recopilación de las Leyes de Indias*, publicada en el año 1681. Fundamentalmente las disposiciones al respecto se reducían a una principal, a saber, la ley 21 del título III del libro VI, que para Magnus Mörner constituye *la pieza angular de la separación residencial*<sup>1</sup>.

¿Qué dice esta ley 21? Basada en una real cédula expedida por Felipe II, la ley 21 de ese título y libro, dispuso lo siguiente:

*Prohibimos y defendemos, que en las reducciones y pueblos de indios puedan vivir o vivan españoles, negros, mulatos o mestizos, porque se ha experimentado, que algunos españoles, que tratan, trajinan, viven y andan entre los indios, son hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos y gente perdida, y por huir los indios de ser agraviados, dejan sus pueblos, y provincias, y los negros, mestizos y mulatos, demás de tratarlos mal, se sirven de ellos, enseñan sus malas costumbres y ociosidad, y también algunos errores y vicios, que podrán estragar y pervertir el fruto, que deseamos, en orden a su salvación, aumento, y quietud...<sup>2</sup>*

El rey conminaba a las autoridades a que ejerciesen su autoridad contra los contraventores de esta ley y los castigase con graves penas. Sin embargo, la ley exceptuaba a los mestizos y zambahigos, *que son hijos de indias, nacidos entre ellos, y han de heredar sus casas y haciendas, porque parece cosa dura separarlos de sus padres*<sup>3</sup>.

Esta norma tomada a partir de la experiencia era anterior a la fundación de las primeras reducciones jesuíticas del Paraguay, que comenzaron a fundarse con empuje a comienzos del siglo XVII.

La ley 22 contempla el caso particular de españoles, mestizos y mulatos que hayan comprado tierras en pueblos de indios y sus términos. Y volvía a formular la idea de lo perjudicial que resultaba para los indios de los pueblos el convivir con personas de otros grupos raciales. En el texto de la ley se expresa que la presencia de personas de estos grupos raciales en los pueblos y reducciones de indios debía evitarse, *por ser ésta la causa principal origen de las opresiones y molestias, que padecen los indios pueblerinos*<sup>4</sup>.

En el caso de que el español fuese un caminante, la ley 23 le permitía su permanencia el día de su arribo, el día siguiente para partir al tercer día. Se trataba de una situación especial. Una caridad con el viajero. Si se quedaba más tiempo debía pagar y la ley disponía cómo se distribuía ese pago<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Magnus Mörner, *Análisis crítico de un Grupo de Leyes indianas*, "Historia" (Instituto de Historia. Universidad Católica de Chile), número 8, Santiago de Chile, 1969, p. 189.

<sup>2</sup> *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Libro VI, título III, ley 21. Madrid, 1681.

<sup>3</sup> Ídem.

<sup>4</sup> Ídem, ley 22.

<sup>5</sup> Ídem, ley 23.

A los mercaderes españoles o mestizos, se les permitía permanecer sólo por tres días en el pueblo, pero de ninguna manera se les permitirá comerciar con indios por las calles y en sus casas<sup>6</sup>.

Cuando se presentase un español con criados, caballos o bestias de carga, no se le permitía hospedarse en casas de indios, existiendo ventas o mesones para los caminantes por los caminos. En el caso de que no los hubiera, el tal caminante deberá pagar su alojamiento al que lo acogiese<sup>7</sup>.

La ley siguiente, la 26, prohibió que los caminantes abusasen de los indios pueblerinos. Se pretendía que no le tomasen cosas a los indios contra la voluntad de los propietarios. Si les vendiesen algo, deberán pagarles su precio justo<sup>8</sup>.

La ley 27 prohibió a los encomenderos que no hiciesen *daño ni agravio a los indios*. Por consiguiente se dispuso que pudiesen entrar en los pueblos para comerciar, siempre que posean la licencia correspondiente otorgada por la audiencia real o el gobernador correspondiente. Tanto los encomenderos como los calpizques deberán entregar fianzas para poder entrar en los pueblos de indios, por si hiciesen daños o agravios<sup>9</sup>.

Por las mismas razones se prohibió la presencia de vagabundos españoles en los pueblos. ¿Por qué? Porque *les hacen muchos daños, agravios, y molestias intolerables* a los indios del pueblo. Esta disposición promovía una reconversión de los tales vagabundos, de modo que si no fuesen recuperables, se mandaba expulsarlos de la provincia<sup>10</sup>.

La norma se fue concretando a través del tiempo. Importante para el Perú fue la actividad de su virrey Francisco de Toledo entre 1570 y 1580, quien impulsó la reducción de los indios a pueblos. De estas experiencias peruanas surgieron recomendaciones para el legislador acerca de este tema referente a la presencia de elementos extraños en los pueblos de indios.

### III Estrategia misionera anterior al siglo XVII

Los padres de la Compañía de Jesús arribados al Paraguay para emprender la tarea de evangelizar a los guaraníes, habían conocido experiencias anteriores. Sobre todo en el Perú, donde se ocuparon entre otras cosas de evangelizar a los indios. En especial, Juli, en las cercanías del lago Titicaca, se constituyó en un laboratorio experimental de evangelización de indios para jesuitas.

En el mes de enero de 1578 el P. Visitador jesuita Juan de la Plaza informó al P. General Everardo Mercuriano sobre los distintos aspectos de la tarea de sus hermanos en el Perú. Hablando de la misión de Juli expresaba que si bien se acometía esta obra con generosidad, con todo había asuntos y circunstancias que impedían se recogiesen mejores frutos. El análisis era prolijo como complejas las situaciones. Entre otras cosas, el P. De la Plaza veía negativo para el aprovechamiento de los indios de la doctrina, los abusos que contra ellos cometían los españoles.

*y juntándose con esto la poca afición que tienen generalmente a la religión cristiana, - escribía el P. Visitador - lo uno por no habérseles enseñado como convenía con doctrina y ejemplo, lo otro por las exacciones que pagan a título de la doctrina y los malos tratamientos que los españoles les hacen ordinariamente, afligen mucho a los Padres que allí están, verse obligados como curas a trabajar tanto con tanta gente de quien se espera poco o ningún provecho<sup>11</sup>.*

Este Padre De la Plaza realizó recomendaciones. Entendía que de tomarse un pueblo para evangelizar, éste no debía estar encomendado a un particular, dado que de ser así surgían inconvenientes entre el encomendero y el sacerdote, siempre que éste trabajara con celo. Estos inconvenientes desaparecían cuando el pueblo de indios se encontraba encomendado al rey. Por otra parte, los jesuitas podrían trabajar con más libertad en la evangelización de esos indios, libertad de que carecían en pueblos encomendados a particulares<sup>12</sup>.

El P. Andrés López recomendó al P. De la Plaza eso mismo en 1578. Deseaba que de ninguna manera la Compañía de Jesús se hiciera cargo de doctrina encomendada a particulares. También recomendó que la doctrina no debía estar junto a *caminos pasajeros*. Asimismo recomendaba que las doctrinas no se tomasen vecinas a pueblos de españoles, ni tampoco dentro de ciudades como Cuzco o Potosí<sup>13</sup>.

El tema volvió a plantearse siendo el P. José de Acosta provincial. En abril de 1579 Acosta informaba a su superior que en Juli se recogía mucho fruto. A pesar de ello se padecían algunas tribulaciones, *porque de algunos sacerdotes y españoles y ministros de justicia son murmurados<sup>14</sup>.*

<sup>6</sup> Ídem, ley 24.

<sup>7</sup> Ídem, ley 25.

<sup>8</sup> Ídem, ley 26.

<sup>9</sup> Ídem, ley 27.

<sup>10</sup> Ídem, Libro VII, título IV, ley 1ª.

<sup>11</sup> En: *Monumenta Peruana*, Tomo II, 1576-1580, Roma, 1958, p. 337.

<sup>12</sup> En: Ídem, p. 338.

<sup>13</sup> P. Andrés López S.J. al P. Juan de la Plaza S.J. Juli, 6 de agosto de 1578. En: Ídem, p. 381.

<sup>14</sup> P. José de Acosta S.J. al P. Everardo Mercuriano S.J., General. Lima, 11 de abril de 1579. En: Ídem, p. 625.

Escribiendo desde Lima el P. Acosta en abril de 1585, expresaba que el reino del Perú *va creciendo cada día en riqueza y gente*<sup>15</sup>. La cantidad de metales preciosos que salía de Perú para España asombraba. Por otra parte también crecían los vicios y se sentía la necesidad de evangelizadores fieles.

Al año siguiente se recomendaba tratar con caridad a los indios que acudiesen desde lejos al pueblo de Juli para confesarse, dado que mostraban la voluntad propia de buenos cristianos<sup>16</sup>. Y en las mismas recomendaciones se hizo referencia a las quejas de los indios, que manifestaban ser agraviados de los españoles. A los misioneros se les recomendaba oír con mucha modestia y paz a unos y a otros. Se debía intentar persuadir a los españoles que no molestasen a los indios ni les hiciesen agravios. También se recomendó a los misioneros que no recibiesen huéspedes en Juli, sino sólo a los que la Compañía de Jesús entendiese que tuviese obligaciones para con ellos. Debían recibir también a sacerdotes y frailes. No debía existir en los pueblos de indios *hospedería de seculares por largo tiempo por evitar distracciones y otros inconvenientes* <sup>17</sup>.

El licenciado Juan de Cepeda escribía a Felipe II advirtiéndole el daño que ocasionaban los españoles a los indios de los pueblos y cómo en los pueblos de los jesuitas los indios se sentían seguros. He aquí sus palabras, que datan del año 1591:

*Porque estos benditos religiosos (= jesuitas) no sólo defienden las almas del león rugiente, que de continuo los cerca, mas los cuerpos de que sean ofendidos y las haciendas usurpadas de españoles, que es la mayor peste y duelo que los miserables indios tienen*<sup>18</sup>.

El P. Francisco de Angulo escribiendo al arzobispo de Lima Santo Toribio de Mogrovejo informaba que los indios se encontraban faltos de evangelizadores. Por el contrario, españoles y encomenderos se encontraban

*tan apoderados y enseñoreados de ellos, que no hay esclavitud ni cautiverio en Berbería ni en galeras de turcos de más sujeción porque desde que nacen hasta que muere, padres e hijos, hombres y mujeres, chicos y grandes sirven personalmente en granjerías exquisitísimas de sus amos, sin alcanzar los pobres indios una camiseta que se vestir ni a veces un puñado de maíz que comer, y así se van muriendo a grande prisa y acabando y sin conocer a Dios, ni tener quien vuelva por ellos*<sup>19</sup>..

El P. De Angulo deseaba que se liberase a estos indios de semejante situación, liberándolos de ese cautiverio insoportable. Tal sería en una región y en una época determinada la vinculación entre españoles e indios.

De otro escenario, como era el Nuevo Reino de Granada, refería el P. De Arriaga que donde había españoles instalados se encontraba la tierra inculta desde años y hecha un eriazo. Por consiguiente, se tendrían más grandes trabajos en plantar nuevas plantas cristianas y de buenas costumbres, que en desarraigar las malas, las cuales a base de mal ejemplo, codiciosas e ignorantes se habían arraigado<sup>20</sup>.

Este mismo Padre en su mismo informe describía a los guaraníes del Paraguay como *gente cruel y enemiga de cristianos y escandalizada y ofendida con sus malos tratamientos y ejemplos*<sup>21</sup>. Por eso mismo habían matado españoles. Con todo el informante señalaba que se trataba de un pueblo de entendimiento y amigo de religión y de Padres.

Dos años después el mismo P. De Arrillaga refirió que los chiriguanes *siempre tienen recelos y temores, de manera que no se osan fiar de nosotros ni nosotros de ellos*<sup>22</sup>. Para tender puentes, el misionero fue en busca del cacique principal. Una vez que lo fue ganando, le prometió enviarle evangelizadores que sólo se ocupasen de su evangelización y llegó a prometerle que no irían acompañados de cristianos, *porque sé que no nos desean ver por sus casas* <sup>23</sup>.

En otro escenario, el misionero comprobaba que los indios *reclaban grandemente de nuestra entrada en sus tierras no fuese principio para que los españoles quisiesen poblar en ellas o hacerles tributarios o que sirviesen a los españoles* <sup>24</sup>.

Es difícil que la documentación registre las relaciones cotidianas entre indios y españoles. A veces, los misioneros aportaban algún relato de asuntos de poca monta o puntuales, pero que dan también la pauta de cómo serían estas relaciones. Tal el caso de unos guaraníes que vejaron a unas indias, quienes fueron ayudadas por un español, quien por su parte alegaba que como cristiano no le correspondía vengarlas pero sí protegerlas como lo exigía la justicia <sup>25</sup>.

Los padres de la Compañía de Jesús eran todo en el Guayrá, tanto para españoles como para indios. Allí no había ni obispo, ni cura, ni otro consuelo. Entendía el P. De Arriaga que si se fueran los jesuitas de esa región, entonces *se perdería la tierra y se alzarían los indios* <sup>26</sup>.

<sup>15</sup> P. José de Acosta S.J. al P. Claudio Aquaviva S.J., General. Lima, 24 de abril de 1585. En: Ídem, Tomo III, 1587-1585, Roma, 1861, p. 644.

<sup>16</sup> P. Juan de Atienza S.J., Provincial, al Padre Superior de la doctrina de Juli. Juli, 25 de mayo de 1586. En: Ídem, p. 57.

<sup>17</sup> Ídem.

<sup>18</sup> El licenciado Juan de Cepeda a Felipe II, Rey. La Plata, 15 de marzo de 1561. En: Ídem, p. 658.

<sup>19</sup> El P. Francisco de Angulo S.J. a Mons. Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de Lima. Santiago del Estero, 30 de agosto de 1592. En: Ídem, Tomo V, 1592-1595, Roma, 1970, p. 180..

<sup>20</sup> P. Pablo de Arriaga S.J. al P. Claudio Aquaviva S.J., General. Lima, 6 de abril de 1594. En: Ídem, p. 452.

<sup>21</sup> Ídem, p. 475.

<sup>22</sup> Ídem. Lima, 3 de abril de 1596. En: Ídem, Tomo VI, 1596-1599, Roma, 1974, p. 21.

<sup>23</sup> Ídem, p. 22.

<sup>24</sup> Ídem, p. 67.

<sup>25</sup> Ídem. Lima, 24 de agosto de 1597. Ídem, p. 377.

<sup>26</sup> Ídem, p. 390.

Otro parece ser el espíritu de los niguaras, los cuales *pidieron a los españoles que poblaran entre ellos, que es gente que nunca se emborracha y por esta razón lo más dispuesta para el evangelio de cuantas he visto*, expresaba el P. De Arriaga <sup>27</sup>.

Otros ciertamente no eran tan despreciados. Cuenta el mismo informante que unos indios que no conocían a los jesuitas, *pensando que todos éramos unos, estaban tan temerosos, que cuando nos besaban la mano, así hombres como mujeres, temblaban, y se iban con tanta prisa huyendo, que nos daba notable pena; y los muchachos chiquitos no había quién los acallase sólo en mirarnos, y los mayorcitos estaban como en pie, acechando para ver si echábamos mano de alguno*<sup>28</sup>.

En medio de unas tratativas un cacique principal, quien hacía tiempo que era cristiano, se enfadó de servir a los españoles y de algunas cargas que había impuesto el gobernador para el servicio de españoles. Reaccionando trató con el cacique principal *de meterse tierra adentro y no ver más españoles*<sup>29</sup>.

La guerra de los calchaquíes, con sus muertes y cautiverios, fue un cruento enfrentamiento entre cristianos e indios. Para el P. De Arriaga era la prueba del *impedimento que ponen para el evangelio la codicia de los españoles y mal tratamiento de los indios*<sup>30</sup>.

Por insidias de un administrador de la real hacienda se atribuyó a los jesuitas de la misión de Juli una carta ofensiva contra ellos, supuestamente escrita por los indios pueblerinos. Ellos declararon estar admirados de que se les atribuyese semejante carta. Eran incapaces de dirigirse al rey o al Consejo real en tales términos. Entendían que ni ellos ni nadie podría escribir contra los Padres de la Compañía de Jesús, *cosa que no sea santísima y muy buena, porque, cómo puede haber en nosotros semejante maldad siendo ellos los que nos defienden de estos lobos rabiosos que andan entre nosotros tan sedientos de nuestra sangre, y los que nos libran de los dientes de estos leones, teniendo por este respecto hartas pesadumbres cada día y cada hora, y poniéndose contra todo el mundo en nuestra defensa por lo cual han (tenido) hartos émulos que los desea haber fuera de esta provincia para acabar de despojarnos de la poca sustancia que nos (...) ellos nos amparan que no seamos mal tratados y molles(tados) (...) visten los pobres y pagan la tasa por ellos y (...) mita para Potosí, ellos ayudan con comida y carne (...) carga a los pobres y lo mismo hacen cuando van (...) vino y la coca de los corregidores y clérigos y de su (...) parientes y allegados y otros españoles, etc.*<sup>31</sup>.

En otro pasaje de esta misma carta al rey Felipe II, los caciques expresaban,

*que estos Padres no tienen tratos ni contratos ni granjerías ni recuas de carneros, como los sacerdotes y sus hermanos, deudos y amigos, ni traen los indios en estos trajines ocupados toda la vida ni aporreados con malos tratamientos y peor paga, ni envían plata a España ni ellos poseen más que una ropa parda, vieja y rota, y lo que sobra al cabo del año en Juli lo gastan en ornamentos y en las iglesias y en dar las limosnas referidas* <sup>32</sup>..

Estos caciques solicitaron al rey que no les enviase gobernador de fuera, sino de los de la región para que los gobiernen. Porque los que provenían de España era gente pobre y ávida de plata, *que nos son más molestos y pesados, y no tiene ya esta provincia sustancia para otro gobernador de los que vienen de España* <sup>33</sup>. Ellos pretendían un gobernador rico y poderoso y de ninguna manera pobre. Que tuviera qué darles a ellos. Porque, según decían, *los pobres entrométense en cosas tan menudas y rateras que son muy perjudiciales entre los miserables y pobres indios* <sup>34</sup>.

Finalmente, estos caciques pidieron a Felipe II que enviase una real cédula *para que ningunos españoles vivan entre nosotros, como lo dejó ordenado al virrey don Francisco de Toledo*<sup>35</sup>. Estos caciques entendían que con compañía y vecindad de los españoles les sobrevenían grandes trabajos y daños continuos en el servirles a ellos y a sus familias. Eran tantos los que se instalaban a vivir entre ellos, que no daban a basto y no podían sufrir tanta y tan grave carga.

El 25 de marzo de 1602 el P. Nicolás Durán Mastrilli (1568-1653) se dirigió por escrito a su provincial del Perú P. Rodrigo de Cabredo. En un pasaje le informaba sobre la misión de los pilcozones. Expresaba que estos indios no vivían juntos y entendía que no sería posible agruparlos, congregándolos en una reducción. Porque cada indio se encontraba hecho a su sitio y a su casa, a tal punto que no sería posible sacarlo de él. Él había escuchado *que de ninguna manera se juntarán por temor de que, estando juntos, los españoles entrarían luego a conquistarlos* <sup>36</sup>.

Una firme posición misional señalaba que los malos ejemplos de los malos españoles perjudicaban la marcha de los pueblos de indios y, en particular, la tarea de evangelización. La relación entre indios y españoles ofrecía una variedad de casos interesantes. Uno de ellos lo narraba la Carta Anua del año 1602 de la Provincia peruana enviada por el P. Cabredo al P. General Aquaviva. Refiriéndose a la residencia de Juli, el P. Cabredo señalaba que el vicio de la deshonestidad reinaba por todas partes entre

<sup>27</sup> Ídem, p. 391.

<sup>28</sup> Ídem, p. 395.

<sup>29</sup> Ídem, p. 413.

<sup>30</sup> Ídem, p. 414.

<sup>31</sup> Los Caciques de Chucuito a Felipe II, Rey. Chucuito, 2 de setiembre de 1597. Ídem, p. 445s.

<sup>32</sup> Ídem, p. 447.

<sup>33</sup> Ídem, p. 449.

<sup>34</sup> Ídem,

<sup>35</sup> Ídem, p. 450.

<sup>36</sup> P. Nicolás Durán Mastrilli S.J. al P. Rodrigo de Cabredo S.J., Provincial. S/I, 25 de marzo de 1602. En: *Monumenta Peruana*, Tomo VII, 1600-1602, Roma, 1968, p. 846.

los indios. Sin embargo, él entendía que Dios había concedido la virtud de la castidad a las indias. Tan era así que las indias resistían solicitudes deshonestas, mostrando de esta forma una virtud admirable. Las incitaciones provenían no sólo de indios, sino también de españoles. A tal punto que un español abriendo su conciencia al sacerdote le expresaba la vergüenza que sentían cuando al solicitar a las indias. éstas los rechazaban con valentía y energía. Veía el español que daba Dios *más virtud a una que ayer era bárbara, que no a los que nos preciamos de cristianos viejos*<sup>37</sup>. Sus aseveraciones iban ilustradas con algunos ejemplos.

En un memorial del P. Diego de Torres Bollo (1551-1638) dirigido al Presidente del Consejo de Indias se ocupó del problema de la disminución de los indios, para lo cual recomendó *Medios para la Conservación de los Indios*. Por lo general, propuso sustituir a los indios en ciertos trabajos pesados como, por ejemplo, en las minas, por mestizos, esclavos negros y otros grupos raciales. En especial propuso evitar que los indios desde pequeños sirviesen a los españoles. A su criterio debería haber una ordenanza que prohibiera rigurosamente que los españoles se sirvieran de los indios, *pues hay tantas mezclas de gentes que pueden servirlos*<sup>38</sup>. En el mismo Memorial se recomendaba impedir que los indios trabajasen en las minas. No era trabajo para ellos. Al poco tiempo morían. También en estas circunstancias podían ser sustituidos por *negros, mulatos, zambahigos, mestizos y otras mezclas que hay en aquel reino de gente perdida*<sup>39</sup>. De esta forma se evitaban muchos males y ofensas a Dios., como las que recibía por *el sumo agravio y vejación que los indios reciben en aquel asiento*<sup>40</sup>.

De manera que, de una forma u otra, los jesuitas en sus experiencias de evangelización entre las parcialidades indígenas fueron comprendiendo cuán perjudicial era la presencia de población extraña para la tarea de evangelización, que con celo y generosidad se empeñaban en realizar.

#### IV La experiencia de los pueblos franciscanos en Paraguay

Los franciscanos arribaron al Río de la Plata en el año 1538 y recibieron un gran impulso con la presencia de fray Luis de Bolaños y fray Alonso de San Buenaventura desde 1575. Fray Bolaños se destacó entre otras cosas por su capacidad de aprender el guaraní, idioma con que efectuó su meritoria actividad evangelizadora.

Gracias al esfuerzo realizado por los franciscanos surgieron reducciones, entre las cuales deben destacarse las de Altos, Itá, Yaguarón, Atyrá, Jejuí, Ypané, Guarambaré, Tobatí, Caazapá y Tuty.

Los guaraníes evangelizados por los franciscanos no se independizaron del sistema colonial paraguayo, el cual, entre otras cosas, impulsó el sistema de la encomienda. De esta forma la evangelización franciscana vino acompañada de todos los inconvenientes que impuso el estilo de la colonización española. De modo que para garantizar mayor eficacia a los esfuerzos de los frailes, fue necesario que ellos se viesan en la necesidad de contrarrestar los efectos de los vicios adheridos al sistema colonial en el Paraguay. Hubo que exigir justicia y desterrar abusos contra los indígenas. No llama la atención el que los franciscanos que actuaron en el Paraguay se hayan constituido en defensores de sus evangelizandos.

Entre otros excesos, los colonizadores quitaban caciques para llevarlos al laboreo de la yerba. Lo hacían a pesar de las leyes que lo prohibían, eximiendo a los caciques de tales servicios.

La doctrina de Yaguarón fundada en los años 1586 y 1587 y cuidada por los franciscano, tuvo que ser entregada a los sacerdotes del clero diocesano hacia el año 1600. El Pbro. Hernando de la Cueva habría sido el primer diocesano en colocarse al frente de Yaguarón, pueblo que atendió hasta el año 1622. Por ese tiempo los guaraníes reducidos solicitaron la vuelta de los franciscanos, que habían sido, como lo reconocían, los primeros en evangelizarlos.

Importante fue la misión franciscana de San José de Caazapá, fundada por fray Luis de Bolaños hacia el año 1607, fecha en que este notable misionero franciscano del Paraguay se ganó la amistad de más de cuarenta caciques de la región. Este pueblo de indios cristianos tuvo un rápido crecimiento. En el año 1659 contaba con 1.528 habitantes y en 1682 poseía 1.764 habitantes.

Escribe la historiadora de los franciscanos en el Paraguay Margarita Durán Estrago lo siguiente:

*Las reducciones franciscanas por haber sido comunidades abiertas, totalmente diferentes a las jesuíticas de las que tenemos noticias, estuvieron expuestas siempre a la saca permanente de indios para las obras públicas y el beneficio de la yerba y por consiguiente, al azote que significó su despoblamiento y el mal trato de los indios*<sup>41</sup>.

Así en el año 1704 fray Lucas de Garay, superior de las doctrinas franciscanas en el Paraguay, escribió al cabildo asunceno indicando que la práctica de quitar habitantes de las doctrinas resultaba *gravísimo inconveniente contra miserables personas, sus*

<sup>37</sup> Carta Anua de 1602. P. Rodrigo de Cabredo S.J. , Provincial, al P. Aquaviva, General. En: Ídem, p. 315.

<sup>38</sup> Memorial del P. Diego de Torres Bollo S.J. a Don Pedro Fernández de Castro, Presidente del Consejo de Indias. 1603. En: Ídem, p. 471.

<sup>39</sup> Ídem, p. 474.

<sup>40</sup> Ídem.

<sup>41</sup> Margarita Durán Estrago, *Presencia franciscana en el Paraguay. 1538-1824*. Asunción, 1987, p. 136. Véase también su trabajo *La Evangelización en el Paraguay*, pp. 73-80. En: Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Tomo IX *Cono Sur*, Salamanca, 1994.

### *pueblos y la conservación de la Provincia*<sup>42</sup>.

Desde la doctrina de Caazapá se elevaron quejas contra estas prácticas devastadoras. De los pueblos se sacaban los mejores maestros de herrería y carpintería. En particular, de Caazapá se extraían indios, con lo cual mermaban los brazos para la labranza. A tal punto, que se tuvo que echar mano de las mujeres, las cuales no pudieron sustituir el trabajo de los varones. Como resultado, hubo escasez de alimentos. Se comían naranjas amargas de los montes y los religiosos tuvieron que suministrar raciones de leche y carne. Los pobladores estaban tan flacos y macilentos que provocaban compasión al ver las criaturas, mujeres preñadas y ancianas. Parecían esqueletos y se atropellaban para conseguir la ración de comida que se distribuía pero que, a veces, no era suficiente. Obligados por la necesidad, muchos indios retornaron a los montes en busca de frutos con que mantenerse. Estos abandonos de la vida pueblerina significaban tanto como un regreso a la gentilidad, de donde la palabra del evangelizador los había invitado.

Referente a Caazapá y a Yuty, entre otros pueblos guaraníes, las quejas se centraban también en la extracción de caciques para el laboreo de la yerba y, además, de artesanos. Entre ellos: maestros y oficiales de carretones, pintores, doradores, herreros, escultores, carpinteros y otros artesanos<sup>43</sup>. Y ya se sabe lo importante que resultaban los artesanos para cubrir las necesidades de los pueblos<sup>44</sup>. A los artesanos se los sacaba para provecho de comerciantes y españoles, en tanto que los pueblos se veían privados de esta mano de obra especializada. Además extraían de estos pueblos personal femenino, y aún niñas y viejas, para atender a los españoles en tareas propias del servicio doméstico. Por último, se llegó a elevar quejas por la extracción de cantores, sacristanes y, en general, de personas que servían en las iglesias. Se los llevaban para emplearlos en todo tipo de trabajos.

El P. Lozano, comentando la decadencia y despoblamiento de los pueblos franciscanos hacia 1730, explicaba que, a su criterio, la ruina no era culpa de los párrocos religiosos, sino de los españoles y de los gobernadores de la provincia.

Tal era la situación, que en febrero de 1740 arribó al Paraguay una real cédula en la que se propuso una serie de medidas para evitar desastres en los pueblos misioneros fundados por los franciscanos. Entre otras cosas se mandaron quitar las estancias y poblaciones que se encontrasen en la vecindad de estos pueblos guaraníes. Se ordenó que se recogiesen los pueblerinos ya dispersos.

Las medidas parecen haber causado efecto. En 1752 fray Pedro José de Parras, visitador franciscano en el Paraguay, pudo informar lo siguiente, a propósito de Caazapá:

*Éste de Caazapá es el mayor de nuestras misiones. Tendrá cuatrocientas familias, buena iglesia y un gran convento con su buena huerta para diversión de los religiosos, que regularmente son tres. Uno es párroco, los demás son ayudantes*<sup>45</sup>.

El sermón, que tuvo a su cargo fray Manuel de Espinosa en la catedral de Asunción el 15 de agosto de 1677, causó mala impresión. El cabildo asunceno se molestó porque el predicador, en lugar de referirse a la Virgen María,

*procedió a una especie de libelo infamatorio contra los vecinos encomenderos de esta ciudad especialmente los de los pueblos con proposiciones comunes y calumniosas siendo prohibido por muchos derechos a los predicadores motivar con semejantes calumnias tumultos que puedan redundar de agravios y quejas de los súbditos tanto más que repararse en sujeto de religión tan santa y humilde como la de San Francisco, cuanto se abre puerta a la defensa natural de los agraviados para justificar sus quejas en materia tan sensible como la presente de las dichas calumnias*<sup>46</sup>.

Podría decirse que las misiones franciscanas del Paraguay, tuvieron su mérito y procuraron satisfacer las necesidades de la evangelización de las distintas parcialidades guaraníes. Fueron el resultado de un esfuerzo generoso de tantos frailes animados de buen celo. Sin embargo, los pueblos franciscanos no pudieron defenderse de la vecindad del sistema colonial. El encomendero, el colono, el español, interfirieron de varias maneras con el esfuerzo evangelizador de los frailes.

## V Las reducciones de los jesuitas

Con la experiencia traída desde otras regiones, en el asunto de la evangelización de los indios, especialmente recogida en Perú, los padres de la Compañía de Jesús procuraron la evangelización de los guaraníes utilizando el sistema reduccional, creando lo que se dio en llamar las reducciones jesuíticas del Paraguay.

Las realizaciones jesuíticas fueron algo posterior a las fundaciones franciscanas de las que se acaba de hablar.

Los jesuitas procuraron alcanzar a los gentiles, que se encontraban sumidos en las tinieblas. Todos los encontraban cerrados, por estarlo a todo género de comercio con españoles que nunca se atrevieron a entrar estas tierras, expresaba la duodécima Carta Anua de P. Nicolás Durán Mastrilli<sup>47</sup>. Comercio en el sentido de trato. El que se atrevió a penetrar con el evangelio fue San

<sup>42</sup> Citado en Margarita Durán Estrago, *Presencia franciscana en el Paraguay. 1538-1824*, Asunción, 1987, p. 136.

<sup>43</sup> Ídem, p. 137.

<sup>44</sup> Juan Villegas S.J. *Los Artesanos en las Reducciones*, pp. 22-43. En: *Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. As Missoes jesuítico-Guaranis: Cultura e Sociedade*. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Don Bosco, Santa Rosa, Rio Grande del Sur, 1988.

<sup>45</sup> Citado en Margarita Durán Estrago, *Presencia franciscana en el Paraguay. 1538-1824*. Asunción, 1987, p. 139.

<sup>46</sup> Tomado de ídem, p. 340s.

<sup>47</sup> Carta Anua del P. Nicolás Durán Mastrilli S.J.. Citado en Homero Martínez Montero. *El Río Uruguay*, Montevideo, 1957, p. 421. Atención del Arq. Norberto R. Levinton.

Roque González de Santa Cruz. El gobernador de Buenos Aires envió tres españoles a la reducción de La Concepción a uno de los cuales lo designó regidor. Se había formado un pretencioso plan. Los tres españoles se propusieron gobernar los indios, que aún permanecían gentiles. Sin embargo, fracasaron porque los indios *ellos que no tienen cosa más odiosa que el nombre de español*, comenzaron a alborotarse. Exigieron a los padres que los reducían que no debían penetrar españoles en sus tierras. Los jesuitas se sintieron preocupados porque el odio de los indios iba creciendo. Los indios de Itapúa llegaron a amenazar a los reducidos, a los que acusaron de haber dejado penetrar a los españoles en sus tierras. Al mismo tiempo a los indios de los jesuitas les salieron al encuentro infieles del Uruguay a matarlos, *ofendidos con ellos por esto mismo, que lo tenían por infamia, afrentándoles con palabras, llamándolos mujeres, que habían admitido por marido al español, y que los echasen a ellos, y a los Padres*<sup>48</sup>. Los jesuitas los enfrentaron y estos gentiles reaccionaron. Se trabó una lucha que dejó un saldo de heridos.

El panorama se vino a complicar con la huida de más de trescientos reducidos de San Francisco Javier, una reducción de Roque González. La huida fue motivada por una amenaza de los tres españoles. También se levantaron los de Santa Cruz. Otra vez por una ofensa infligida por uno de esos españoles a un indio, se alzó el pueblo La Concepción y prácticamente toda la comarca. Los pueblerinos exigieron al P. Diego de Alfaro (1596-1639) que hiciese salir al español. El P. Alfaro no quiso que los jesuitas solucionasen el problema. Mandó misivas al gobernador de Buenos Aires, quien convencido de los argumentos del P. Alfaro ordenó retirar a los españoles, con el objeto de evitar que la tierra se perdiese.

Buscando el mejor rendimiento para sus esfuerzos evangelizadores, los jesuitas se fueron alejando de los centros coloniales. Entre las primeras reducciones que fundaron, una fue la de San Ignacio Guazú en el año 1610. Desde entonces y desde ese punto, los misioneros siguieron su marcha fundando otras reducciones cada vez más alejadas del sistema colonial paraguayo. En dirección sureste.

A principios del siglo XVII en esa dirección se ofrecía un espacio indefinido y generoso para la siembra de la Palabra de Dios. Además era un espacio vacío de colonia y de colonos. Se ofrecía la propuesta para una evangelización libre de negros, criollos, españoles y mestizos. Una tierra de nadie, cuyo paisaje se irá transformando por la edificación de los pueblos jesuíticos. La experiencia resultó exitosa. Los jesuitas por razones de evangelización lograron establecer bases sólidas en sus reducciones.

Con toda claridad y por razón de la evangelización, los jesuitas armaron sus pueblos sólo para los guaraníes y en orden a su evangelización. Cualquier persona de otra proveniencia, quedaba afuera de la reducción. ¿Por qué? Porque los jesuitas entendieron que la presencia de extraños perjudicaba la evangelización de los pueblerinos de las reducciones.

Los evangelizadores hablaban de plantas nuevas, que requerían cuidados especiales. Así hablaban al referirse a los guaraníes sus evangelizandos. Los jesuitas del Paraguay construyeron para ellos, algo así como invernáculos, es decir, las reducciones, donde se cuidaban sus neófitos, que habían sido trasplantados desde los montes con sólo la Palabra de Dios. Sin la ayuda de la fuerza militar.

## Instrucciones de los Superiores

En el año 1609 el P. Diego de Torres (1551-1638), primer Provincial de la Provincia del Paraguay, envió sus primeras instrucciones a los jesuitas que se empleaban en evangelizar a los guaraníes. En su número 15, el Padre realizó recomendaciones sobre el tema del trato con los españoles. Así escribía:

*Con todo el valor, prudencia y cuidado posible 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 séanlo de toda la comarca: y de manera que todos los indios lo entiendan, y de donde quiera acudan a socorrerlos en sus necesidades como verdaderos padres: y los pleitos de entre sí pacifiquenlos con todo amor y caridad: y reprendan a los culpados en esto y en los demás pecados públicos con amor y entereza, y a su tiempo los corrijan y castiguen, especialmente a los hechiceros, de los cuales procuren tener noticias: y no se enmendando, los destierren del pueblo, porque son muy perjudiciales*<sup>49</sup>.

En el año siguiente, el P. Torres envió otras instrucciones, en las que insistió sobre este mismo tema. En el punto 15, el P. Torres recomendaba que con los españoles se debía proceder con prudencia. Se debía intentar ganarlos, tanto por su propio bien, como para que no impidan a los jesuitas ni hagan daño a los indios. Se esperaba que de ese modo los agravios a los indios debían disminuir. Se les debía hacer entender que no serían tolerados y que se acudiría a la autoridad competente. En el caso de que españoles se presentaran en las reducciones, se los debía alojar con caridad aunque advirtiéndoles que debían a los pocos días continuar su camino. De ninguna manera debían tolerarse agravios por parte de estos huéspedes. Los jesuitas no debían colaborar en la saca de indios<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Ídem, p. 424.

<sup>49</sup> Primera Instrucción del P. Torres. Para el Guayrá, 1609. Pablo Hernández S.J., *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, Tomo I, Barcelona, 1913, p. 584.

<sup>50</sup> Segunda Instrucción del P. Torres. Para todas las Misiones del Guayrá, Paraná y Guaycurú. 1610. Ídem, p. 588.

## Opinión y Experiencia del P. Paucke

El P. Florián Paucke nació el 24 de setiembre de 1719 en la localidad de Winzig, Silesia, Polonia; entró en la Compañía de Jesús en Bohemia el 9 de octubre de 1736, y arribó a Buenos Aires como misionero el 1º de enero de 1749. Colaboró en el trabajo misional en el Río de la Plata. La expulsión de los jesuitas en agosto de 1767 lo sorprendió en la reducción de San Javier, en la actual provincia de Santa Fe, República Argentina. El P. Paucke falleció en Neuhaus, Bohemia, el 14 de julio de 1779 <sup>51</sup>.

El P. Paucke escribió sobre distintos aspectos de sus experiencias misionales en su obra *Hacia allá y para acá*<sup>52</sup>. En esta obra se refiere explícitamente a lo perjudicial que resultaba para la evangelización de los indios la vecindad de los españoles.

Cuenta el P. Paucke que se llegó a prohibir por parte de las autoridades que los españoles tuviesen trato sin permiso con los indios. Se les prohibió visitar las reducciones. En caso de poseer algún motivo especial debían gestionar una autorización y en el caso de arribar a las reducciones debían ser alojado en el colegio. No podían mantener conversación importante con los indios, sin la presencia del misionero. Ningún español podía comprar algo al indios sin que el sacerdote estuviese presente, debido a que *los españoles aprovechaban el desconocimiento del valor de las cosas y la incapacidad de comerciar por lo cual hacían un gran perjuicio a los indios; les tomaban las cosas más bien mediante la charla que por un pago*<sup>53</sup>. El misionero narra cómo el hijo del cacique Aletin había vendido a un español en la ciudad su linda manta nueva, que le había confeccionado su madre. Un episodio que confirmaba cuánto se padecía en este asunto de la relación entre indios y españoles. Con la intervención del P. Paucke y el corregidor se logró que el español devolviese al indios su manta.

El cacique Cithaalin negoció con un español el canje de dos caballos por cuatro vacas. El español no cumplió el contrato, por lo que Cithaalin tuvo que procurar encontrar sus caballos, cosa que logró con esfuerzo. A propósito de este episodio surgió la distinción entre *españoles nobles* y los otros. El cacique distinguía entre los españoles que vivían en casas de tejas y en casas con techos de paja. Los primeros eran para él gente excelente y sincera. Les hacían regalos y les aconsejaban seguir los consejos de los misioneros. No así los que vivían en casas con techos pajizos. El cacique los consideraba peores que los indios. Eran ladrones, cosa que no sucedía entre los indios. Reconocía Cithaalin que los indios se emborrachaban, pero entendía que los españoles siendo cristianos no debían emborracharse como lo hacían. Lo mismo acontecía en materia de deshonestidades, dado que los indios casados no hacían lo que veían hacer a esta clase de españoles. Por todo ello el cacique se preguntaba si

*¿no parece mejor permanecer pagano antes de ser un mal cristiano? No te extrañes que yo no quiera ser bautizado, pues veo que los que tú has bautizado, se abstienen de beber y ya no se embriagan. Yo tendría que hacer esto también como cristiano, pero me sería demasiado difícil dominar esta antigua costumbre, así para que yo pueda beber quiero seguir siendo como soy* <sup>54</sup>.

Estos episodios y su experiencia condujeron a Paucke a expresar categóricamente que *el trato de los españoles ordinarios con los indios fue reconocido por todos como inconveniente y también perjudicial a la conversión de los indios si no ocurriera pronto un corte de esta peligrosa comunidad*<sup>55</sup>. También se llegó a prohibir la presencia de indios en las ciudades.

## Lo que dice el P. Peramás

El P. José Manuel Peramás S.J. (1732-1793) en su libro *La República de Platón y los Guaraníes* hizo referencia expresa a la *Unidad de Raza de los Integrantes de una Ciudad* <sup>56</sup>.

Afirmaba Peramás que los pueblos jesuíticos poseían una gran cohesión. Gracias a la unidad de raza y de idioma. Había una sola raza y un solo idioma. No bien se convirtieron los guaraníes al cristianismo, mostraron un sólido y constante sentimiento de amistad. Recordando un pasaje de Cicerón, en donde se decía que la comunidad de raza, de lengua y de religión era el vínculo más estrecho existente entre los hombres<sup>57</sup>.

Este pasaje sobre la felicidad de los guaraníes reducidos recuerda las aseveraciones de otro misionero jesuita de entonces, a saber, el P. Antonio Sepp (1655-1733), quien aseveraba:

*No dudo de que estará de acuerdo conmigo: no hay, en efecto, ningún pueblo, ninguna clase social del género humano que goce de una vida tan pacífica, tranquila y democrática, aprovechando lo que Dios les ha deparado, que estos paracuarios*<sup>58</sup>

Las normas reales, como se dijo al comienzo, propusieron un sano aislamiento de los pueblos indígenas, como medida protectora para conservar la felicidad y el orden de esos pueblos y como medio para asegurar una evangelización eficaz. Si bien la

<sup>51</sup> Hugo Storni S.J., *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay. Cuenca del Plata. 1585-1768*, Roma, 1980, p. 215.

<sup>52</sup> Florián Paucke S.J., *Hacia allá y para acá. Una Estada entre los Indios Mocobíes. 1749-1767*. Tomo I-III, Tucumán-Buenos Aires, 1943.

<sup>53</sup> Ídem, Tomo II, p. 87.

<sup>54</sup> Ídem, p. 89.

<sup>55</sup> Ídem, p. 88.

<sup>56</sup> José Manuel Peramás S.J., *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires, 1946.

<sup>57</sup> Ídem, p. 28s.

<sup>58</sup> Antonio Sepp S.J., *Jardín de Flores paracuarios*, Tomo III, Buenos Aires, 1974, p. 186.

presencia de buenos cristianos, fuesen de la raza que fuesen, podría haber sido un buen modelo y aliciente para la vida cristiana de los neófitos, con todo, los malos cristianos constituían un elemento altamente perturbador de la vida cristiana de los indios reducidos.

Como se verá más adelante, un aislamiento total no fue posible. Por diversas razones y circunstancias. Primero, porque los distintos pueblos no pudieron constituirse en autárquicos. Necesitaron relacionarse entre sí y con el mundo colonial. ¿Dónde, sino irían a proporcionarse el instrumental de hierro, por ejemplo, que precisaban, sino en las ciudades de los blancos, que necesitaban visitar por razones de comercio? Para poder mantener este comercio necesario las reducciones del Paraguay debieron producir renglones apetecidos por el comprador colonial, tales como yerba, mantas de algodón, e imágenes. Este comercio facilitó la presencia de agentes de comercio en los pueblos y de indios misioneros en Santa Fe y Buenos Aires, entre otras ciudades visitadas.

Además, los indios reducidos incursionaron en praderas lejanas como fueron las vaquerías, con el objeto de recoger ganados para sus estancias. En diversas circunstancias intervinieron reforzando las fuerzas reales, a pedido de los gobernadores, con el objeto de emprender diversas luchas coloniales, entre las cuales, se deben mencionar las emprendidas contra la Colonia del Sacramento portuguesa. Finalmente, los indios misioneros, también a solicitud de los gobernadores, intervinieron en obras públicas en diversas circunstancias. En definitiva, se trata de situaciones propicias para salir del relativo aislamiento y alternar con el diversificado mundo colonial<sup>59</sup>.

Era entonces inevitable la presencia de personas extrañas en los pueblos. Los misioneros expulsaban a los malos cristianos y toleraron a los comerciantes, mercaderes y transeúntes, cuando éstos no dañaban a los indios.

En este asunto influye la ubicación de los pueblos. Los había alejados del sistema colonial, como era el caso de los siete pueblos de la Banda Oriental ubicados en el Alto Uruguay. Otros se encontraban en importantes vías comerciales, tal el caso de los pueblos ubicados al oeste del Paraná, importante ruta de conexiones. Finalmente, estaban las reducciones más próximas a centros coloniales, como, por ejemplo, San Ignacio Guazú, que por su ubicación era paso de transeúntes. Esta reducción era la más próxima a Asunción.

Refiere el P. Furlong que la liberalidad de los habitantes de San Ignacio Guazú fue tal, que el P. General Tirso González se vio necesitado de llamar la atención del Padre Provincial en octubre de 1691.

*Dásenos noticias -le escribía- de que a los indios del pueblo de Nuestro P. San Ignacio se les ha puesto una carga muy pesada y costosa, de ayudar con sus bueyes y mulas a todos los pasajeros a pasar un paso llamado de Nembuicú de tres leguas de largo, en que por lo profundo y pegajoso y gredoso del barro y mucha agua de que está cubierto pierden muchos bueyes y mulas, y muchos indios la salud y vida por el grande trabajo de pasar este paso; y que aunque los españoles pasajeros ofrecen pagarles su trabajo y bueyes y mulas de nada menos se cuidan, pues ni les dan de comer, y que las más veces los indios se dan por bien pagados con que no les den de palos, como lo suelen hacer, luego que los ven separados de la presencia de los Padres<sup>60</sup>*

El P. José Cardiel (1704-1781) refería que en las reducción había españoles, que se desempeñaban como mayordomos de las haciendas y administradores de los bienes de la comunidad. A los tales se les pagaba un salario. Él había tenido hasta cinco de estos españoles. Estos administradores con sus mujeres e hijos permanecían hasta ocho o más años para después mudarse a otro lado<sup>61</sup>.

## Mirando al Conjunto

Convendría en este momento echar una mirada de conjunto al Río de la Plata con el objeto de reubicar el tema, que no puede quedar ni en la legislación indiana ni en lo anecdótico.

Con el transcurso de los años muchas cosas estaban sucediendo en la región del Río de la Plata. El informe de la visita que realizara a las misiones el obispo de Asunción, y que fuera presentado al rey en 1761, se refería a la decadencia existente en Asunción y a la prosperidad de las reducciones<sup>62</sup>. Además expresaba que Buenos Aires iba creciendo y prosperando.

El obispo De la Torre expresó que la Provincia del Paraguay se encontraba en crisis. Paraguay, que antiguamente había sido el centro del Río de la Plata, que fue sede del primer obispado y gobernación, con el paso del tiempo había ido decayendo poco a poco. A su criterio, la situación del Paraguay era mísera, *una cosa era especularlo, y otra, estar tocando tanta miserias con*

<sup>59</sup> Hernández ofrece un listado de servicios de guerras y de obras públicas en las que intervinieron los indios de las reducciones jesuíticas. Pablo Hernández S.J., *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, Tomo II, Barcelona, 1913, pp. 45-76.

<sup>60</sup> P. Tirso González S.J., General, al P. Provincial del Paraguay. Roma, 27 de octubre de 1691. En: Guillermo Furlong S.J., *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*, Posadas, 1978, p. 295.

<sup>61</sup> Ídem, p. 294.

<sup>62</sup> *Razón que da de su Visita el Dr. D. Manuel Antonio de la Torre, Obispo del Paraguay, al Real y Supremo Consejo de Indias. Año de 1761.* AGI., Buenos Aires, legajo 166, número 3. Véase Juan Villegas S.J., *El Paraguay Colonial y las Reducciones jesuíticas según el Informe de la Visita del Obispo Manuel Antonio de la Torre. 1761*, pp. 353-370. En: *Jesuitas. 400 Años en Córdoba*. Congreso Internacional realizado en 1999 en Córdoba, Argentina. Córdoba, 1999.

*las manos, sin poderles extender para el remedio: sólo puede dar, quien todo lo puede*<sup>63</sup>.

Diferente era el panorama que ofrecían los pueblos jesuíticos de su diócesis. Todos ellos, decía el obispo,

*se hallan con especialísimo orden y viva observancia de su primer establecimiento; y logrando piadosa, y justamente la excepción gravosa de encomiendas están pobladas de indios,...muy fértiles, y abundantes de los frutos de su trabajo, con copiosa cría de ganados, a influjos, celo, dirección, y cuidado de sus curas*<sup>64</sup>.

El contraste era claro y patente para cualquier testigo. Las diferencias saltaban a la vista. De ahí que haya surgido la codicia en el corazón de los colonos. Como nueva versión de los bandeirantes, los colonos comenzarán a criticar, entre otras cosas, el aislamiento de los indios de los jesuitas, para terminar sugiriendo la expulsión de los padres con el objeto de repartirse las riquezas presuntas o no de las reducciones. Finalmente, lo lograrán por la decisión tomada por el rey Carlos III en 1767.

En la campaña de la Banda Oriental y en otras comarcas cercanas se daba la conjunción de mestizos, indios de diversas parcialidades, negros y otras razas, elementos perjudiciales para la explotación ganadera jesuítica. Se había formado un nuevo tipo social, el gauderio o gaucho, hombre libre y con códigos propios, montado a caballo y surgido en el espacio libre habitado por abundantes ganados cimarrones. Por su parte el portugués fronterizo que alternaba en estas mismas regiones platenses constituyendo de la diversidad y del desorden elementos peligrosos y amenazantes.

Ahora la diferencia no se encontraba en prosperidad y decadencia, sino también entre organización y desorden. De ahí que pronto surgirá la interpretación, según la cual el sistema de los treinta pueblos de los jesuitas constituía un Estado dentro del Estado. Una opinión urticante para reyes como Carlos III, quien se caracterizó por ser ilustrado y, como tal, amante del orden y del poder conductor y reformista.

Es así como se llegará a la expulsión de los jesuitas y a la destrucción del sistema de las reducciones jesuíticas del Paraguay. El sistema colonial, que otrora había golpeado fuerte contra estas reducciones, por medio de los bandeirantes paulistas, el obispo Cárdenas, Antequera, el conflicto por los límites y la guerra guaranítica, ahora desde el centro de poder en el monarca, propondrá un golpe importante. En 1767 los jesuitas abandonarán las reducciones y las autoridades inventarán otro sistema ante la necesidad de sustituir a los padres.

## VI Después de la expulsión de los jesuitas se produjeron Cambios

Retirados los jesuitas y constituido un sistema administrativo, cuya característica más aparente consistió en separar la parte material de la conducción del pueblo y la parte de evangelización, la obra de los jesuitas quedó a merced de los intereses coloniales. Algo así como un cuerpo vacuno muerto y tirado en el campo para el festín de las aves de rapiña.

Prosiguió la emigración y el guaraní cristiano se dispersó por las diversas regiones platenses. Sobrevino la crisis de los pueblos. Se conoció la pobreza. Los pueblos ya no serán lo que habían sido. Insensiblemente se fueron proponiendo planes para salvar a las reducciones de la crisis total. Personas inteligentes y conocedoras de la situación efectuaron sus propuestas, advirtiendo, por otra parte, a las autoridades sobre la crisis que enfrentaban las antiguamente ponderadas reducciones jesuíticas.

.Eran épocas en las que comenzaban a influir las ideas ilustradas. Se apreciaba la libertad; se intentaba privilegiar el castellano; se poseía poca sensibilidad por los valores de las culturas autóctonas y entre ellas la de las reducciones, y finalmente se lanzaba a los pueblerinos a un mercado de trabajo donde las labores se remuneraban con dinero. Todos estos factores influirán para provocar la crisis de los pueblos guaraníes.

Puede ser éste el momento de recordar lo que escribió una vez el P. Arnaldo Bruxel S.J. a propósito de las reducciones:

*En el sistema de las reducciones del Paraguay, ni las leyes españolas ni los modelos de otras reducciones, ni mucho menos las utopías tuvieron papel decisivo, sino la dura experiencia de cada día, codificada poco a poco por hombres sabios y prudentes. El plan inicial podría evidentemente, atender todos los pormenores pero estableció las normas y a ellas se mantuvo fiel hasta el fin*<sup>65</sup>.

## Comerciantes en los Pueblos jesuíticos

En el Archivo General de la Nación de Buenos Aires se custodia un expediente sobre el comercio de los españoles con los indios en los pueblos que habían sido administrados por los Padres de la Compañía de Jesús<sup>66</sup>. Este documento incompleto se refiere a Cochabamba y en él se reconoce la fecha siguiente: 26 de septiembre de 1783. La problemática sobre la cual se realizaron las recomendaciones sería la misma que se planteaba en las reducciones jesuíticas del Paraguay a la partida de los padres

<sup>63</sup> Ídem, número 114, Villegas, p. 362.

<sup>64</sup> Ídem.

<sup>65</sup> Arnaldo Bruxel S.J., *Los Treinta Pueblos Guaraníes. Panorama histórico-institucional*, Montevideo, 1996, p. 26.

<sup>66</sup> AGN, Buenos Aires, Tribunales, IX 37-6-2, legajo 145, expediente número 1.

de la Compañía de Jesús.

Se recordaba que en las normas a cumplirse para el extrañamiento de los padres de la Compañía de Jesús se expresaba lo siguiente: *que sería bueno establecer en las misiones que dejan algunos españoles, y que se abra y facilite el comercio recíproco*. Se suponía que si se establecían españoles en los pueblos tendrían que vivir con los indios misioneros.

El gobernador dará orden a los corregidores y alcaldes para que levanten enramadas donde se acojan los forasteros. Se podría construir algún alojamiento para los comerciantes. Algún sujeto recomendable podría tomar alojamiento en el colegio.

No se permitirá que los comerciantes se alojen en las casas de los indios porque eran muy reducidas. En efecto, estas casas constaban de una pieza para la familia y si recibían alguna otra persona se les ocasionaría una notable incomodidad. Asimismo daría lugar a que se produjesen celos en los maridos y a que los hijos fuesen atropellados. Además de que, al querer violentar a los indios para que realizasen servicios diversos, se provocarían inquietudes en el pueblo.

Por eso es que se prohibía que españoles, mestizos, negros y mulatos viviesen en los pueblos de indios. Por eso mismo se prohibía que se detuviesen en las reducciones bajo el título de mercaderes, porque la experiencia enseñaba que los traficantes eran hombres viciosos y de contaminar con sus malas artes a los que trataban.

El país era retirado, ardiente e impropio para los forasteros. Se podría sospechar que éstos acudían huyendo de la justicia por causa de sus delitos. Los vagos solían estar cargados de delitos. Una de las obligaciones del corregidor y del alcalde consistía en conducir al que arribaba al pueblo al gobernador y al cura para que lo conozcan. Ellos serían los indicados para averiguar el motivo de su arribo. En el caso de que manifestase que traía el propósito de comerciar, debía exhibir sus mercaderías.

En las ordenanzas se permitía que los indios pudiesen comprar artículos de Castilla por un valor de hasta diez pesos, sin asistencia del cura ni del corregidor. El problema radicaba en la incapacidad de los indios, que se mostraban incapaces de distinguir productos castellanos y americanos, tales como bayetas, cruces, medallas, sortijas, zarcillos y otros artículos semejantes. Esta circunstancia llevaba a recomendar a los curas y al gobernador para que estuviesen atentos, con el objeto de evitar, en lo posible, que los indios fuesen engañados por los forasteros. Especialmente en la compra de artículos necesarios para el indio.

También se recelaba que los nuevos comerciantes procurasen inducir a los indios con sugerencias perjudiciales. Por ejemplo, cuando se le ofrecía a la india por una libra de hilado un sortija mejor y más cara que la que le proporcionaba el cura. Se consideraba que los indios eran gente que se inquietaba por lo último que se le pusiese ante los ojos. Por eso se temía que contratasen con el algodón, que era propiedad del cura o del pueblo. Los tejidos confeccionados con algodón se destinaban a mantener la iglesia; satisfacer los salarios de los curas, y ayudar al abastecimiento del pueblo. Habría que ser cuidadosos, con el propósito de que este comercio no malograra la vida de los pueblos.

Si acaso con la intención de comerciar, los extraños entran en los pueblos y resultan provocadores; indujesen al indio a vivir mal; cometiesen delitos o maltratasen a los indios; en estos casos, el cura advertirá a los indios para que los prendan y los remitirá al gobernador. En el caso en que el delito fuese sancionado con la pena de muerte, el cura no deberá inmiscuirse en el asunto.

Cuando se trataba de hombres solos, éstos por lo general se encontraban llenos de vicios y eran capaces de pervertir a los indios. En estos casos había que rogarles que fuesen expeditivos en sus asuntos y que se retiren a sus casas. Pero si accedían acompañados de su mujer se podía disimular su presencia en el pueblo. Más aún, se les podría permitir avecindarse en el pueblo, si es que era capaz de ejercer una actividad u oficio útil, de modo que pudiese mantenerse con su fruto.

Podría suceder que algunos de ellos deseasen contraer matrimonio con indias con el objeto de no ser expulsado del pueblo. Habría que tener cuidado en estos casos, porque los indios podrían alegar que los españoles les venían a quitar sus mujeres. Una estratagema para debilitarlos y disminuirlos con el propósito de colocarlos, finalmente, a su servicio.

Algunos comerciantes podrían entregar sus mercaderías bajo pago diferido. En estos casos habría que considerar que el indio no poseía capacidad de calibrar sus obligaciones futuras, lo cual sería un foco de reclamaciones, peleas, prisiones y embargos, todas cosas desconocidas en las misiones. Por estas razones se estaba de acuerdo en permitir sólo la compraventa y la permuta que se efectuase en el acto.

Estaba visto que los indios podían ser engañados en las operaciones de compra venta. Velar que esto no sucediese era velar por los intereses del pueblo.

En los pueblos dejados por los jesuitas no existían pulperías. Es que los indios poseían sus chacras de donde se proveían. Si fuese necesario tenerlas, muchos comerciantes molestarían a los curas pidiendo que se estableciese una lista de precios de artículos, en su mayoría comestibles. Los curas instruirían a los indios, todo por cuenta del alcalde, con el objeto de evitar disgustos a los indios.

Se dispuso que los comerciantes tuviesen sus mulas aderezadas con sus aperos correspondientes. Las mulas no podrán estar junto a los pueblos para evitar que deterioren los sembrados.

Con la expulsión de los jesuitas y, consecuentemente, con el abandono que hicieron de los treinta pueblos del Paraguay, y con el advenimiento de las ideas ilustradas, las reducciones jesuíticas paraguayas no se encontrarían a tono con la modernidad de entonces. Imponiendo el castellano e imponiendo el trabajo retribuido en dinero se rompía con el sistema jesuítico implantado por los padres para conducir sus reducciones. El guaraní de las reducciones se constituirá desde entonces en un individuo, que con su familia, se encontrará inserto en un mercado laboral regido por la oferta y la demanda. Con la implantación de este

nuevo sistema las puertas se abrían de par en par para desmejorar la vida de las reducciones. Los caminos se ensancharon para conducir al indio, posiblemente, a la pobreza o a la explotación.

## VII A manera de conclusión

Aleccionados por las experiencias realizadas en la evangelización de los indios en otras partes, pero fundamentalmente en el Perú, los jesuitas procuraron organizar sus reducciones en Paraguay, evitando alejar de ellas a todo elemento extraño. Las reducciones se construían para albergar a los guaraníes y emprender con ellos un proyecto de evangelización, que comprendía, no sólo el conocimiento de la doctrina, sino la vida cristiana.

La presencia en la reducción de otros indios pertenecientes a otras parcialidades; mestizos, negros, criollos y españoles no era deseable para la realización correcta del proyecto. La experiencia mostraba que los negros y mestizos abusaban de los indios. Los criollos y los españoles, a su vez, perjudicaban por lo mismo y porque podían mostrar una mala conducta moral, que escandalizaba a los neófitos, que con tanto esfuerzo y celo los jesuitas procuraban formar y evangelizar.

La comparación entre pueblos franciscanos y reducciones jesuíticas mostraba la verdad de estas persuasiones y avalaba el proyecto de los padres de la Compañía de Jesús.

Los jesuitas se fueron a la tierra de nadie y al paisaje inmenso, alejándose del sistema colonial paraguayo. Allí, en la soledad, redujeron guaraníes y organizaron su sistema reduccional. Podría decirse que el intento fue exitoso.

Sin embargo, estos cristianos nuevos algún día tendrían que convivir con los otros grupos raciales y malos cristianos y entonces cabría preguntarse cómo reaccionaron y si permanecieron fieles a lo vivido y aprendido en la reducción. ¿No será acaso mejor que se hubiesen formado cristianamente en contacto con los colonos e inmersos en el sistema colonial? Pero ¿era posible esta formación?

Por otro lado, el aislamiento de las reducciones provocó las insidias del sistema colonial, que puso sus ojos codiciosos en los pueblos prósperos de los jesuitas, que, por otra parte, contrastaban con la pobreza de las poblaciones paraguayas. Fue entonces que el sistema colonial no permitió tanta soledad y comenzó a inmiscuirse. Serán los bandeirantes paulistas en busca de mano de obra esclava; serán las luchas fronterizas por los límites; será el obispo de Asunción Cárdenas o Antequera; será el libelo difamador; será el rumor y la crítica, hasta que, finalmente, fue la política real provista de la firma de Carlos III, los que procuraron destruir el proyecto de evangelizar sin ingerencias ni de otros ni del sistema colonial.

Con un sistema diferente, los pueblos siguieron su vida después de la expulsión de los jesuitas realizada en 1767. La obra siguió irradiando a través de los guaraníes cristianos, los pueblos y una nueva productividad que fue necesario crear para posibilitar la vida urbana de tantos miles.

## La estancia de Curupayti del pueblo de Trinidad (antecedentes históricos de los pueblos correntinos de Loreto y San Miguel)

Jorge Francisco Machón

### Las estancias de los pueblos misioneros paranaenses

Alejado el peligro de los bandeirantes, y reubicados por los jesuitas entre el Paraná y Uruguay, los pueblos misioneros de guaraníes, estos iniciarán, desde fines del siglo XVII y hasta mediados del siguiente, un período de grandeza y prosperidad, tanto en su organización económica y social, como en el desarrollo cultural y urbano.

La actividad reduccional no se limitaba únicamente a la vida y funcionamiento de los pueblos, aunque ella sea la más conocida y estudiada. *“La reducción propiamente dicha estaba constituida por una suma de espacios con funciones específicas integradas a un mismo sistema”*<sup>1</sup>, entre éstos, debemos considerar principalmente a las estancias, con sus postas y capillas, donde se guardaban y/o criaban los ganados, que abastecían a las poblaciones.

Cada pueblo poseía al menos una estancia, la que no siempre se encontraba en sus inmediaciones, como fue el caso de los paranaenses. Estos por carecer de terrenos apropiados en sus cercanías, se vieron obligados a buscarlos en la estrecha franja costera del Paraná al norte del Iberá. Las establecerán siguiendo el camino Real que va de Candelaria a Corrientes, hasta el Mbae-cua en los límites con Itatí, e incluso se internarán en el paraje Curupaytí, al este del Santa Lucía, extendiéndose después a los rincones de Santa Ana y Ayacú, llegando hasta el Caimán. Algunos mapas de José Cardiel, y de José Sánchez Labrador, entre otros, señalan estas estancias, así como los límites de la jurisdicción misionera.

### El choque entre la expansión ganadera correntina y la misionera

Los vecinos de la ciudad de Corrientes, que hasta fines del siglo XVII se habían contentado con poblar el triángulo Paraná-Santa Lucía, a mediados del siguiente buscarán expandir su frente ganadero y poblacional. Si bien al sur llegarán, hasta el río Corrientes e incluso lo traspasarán, no podrán hacer lo mismo al oeste, donde chocarán con los misioneros allí instalados. Estos habían adquirido los terrenos de Curupaytí, por merced en el año 1715, del Gobernador y Capitán General del Río de la Plata, Baltazar García Rosas, después de haberlo desocupado Diego Ruiz, vecino de Corrientes, que se había introducido y establecido sus estancias en terrenos baldíos y realengos. Al principio dichas tierras, habían pertenecido al pueblo de San Carlos y: *“luego que se apartaron los trinitarios de aquel pueblo para el de Trinidad, se les dio los terrenos de dicho Curupaytí para que allí tuvieran su estancia”*<sup>2</sup>.

El 26 de abril de 1751 el Cabildo de Corrientes, con respecto a los guaraníes que estaban poblando el rincón de Ayacú, acordaba despachar un exhorto al Reverendo P.P. Superior de Misiones, para que ordene *“...despueblen y dejen libre el citado rincón sacando de él sus ganados como de cualquier otro que esté poblado de esta banda del Río Corrientes, excepto el de Curupaytí, estancia de la Trinidad en que consentimos por ahora estén poblando los indios por el derecho que nos consta adquirieron de él”*<sup>3</sup>.

Como vemos hasta mediados del siglo XVIII, los correntinos se habían contentado en extender sus fronteras hasta el río Corrientes, no oponiéndose a la ocupación y poblamiento de la estancia de Curupaytí, y reconociendo el derecho que habían adquirido los trinitarios, no obstante ello, las controversias continuarán. Tras las guerras guaránicas, llevado el pleito ante el gobernador don Pedro de Cevallos, éste, por una providencia dada en San Borja el 15 de agosto de 1760, confirmaba la posesión que se dio al pueblo de Trinidad, del terreno de Curupaytí incluyendo el rincón de Santa Ana, por poseerlo dicho pueblo desde 1715, con consentimiento de Corrientes. A esta disposición, su Cabildo el 9 de septiembre dió obediencia: *“dejando a la ciudad su derecho a salvo, respecto a no hallarse en este archivo ni en sus libros capitulares razón de que dicha posesión hubiese consentido esta ciudad y su procurador”*<sup>4</sup>.

### La estancia de Curupaytí tras la expulsión de los jesuitas

Trás la expulsión de los jesuitas, a partir de 1768, para los 30 pueblos del Paraná y Uruguay, comenzará una nueva etapa, en la

<sup>1</sup> Platini, Santos A. y Poenitz, Alfredo J.E.: “El puesto y capilla de San Alonso, de la reducción de Apóstoles”- V Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas - Montevideo - Uruguay 1994.

<sup>2</sup> Maeder, Ernesto J.A.: “Historia Económica de Corrientes en el período virreynal”-pag. 62 - Buenos Aires 1981 y Archivo General de la Nación -Bs.As. - Sala IX -16-6-3.

<sup>3</sup> “Colección de datos y documentos referentes a Misiones”- 1º parte pag. 29/30 - Corrientes 1877.

<sup>4</sup> Martines y Cires, Isidoro: “Relación histórica de la ciudad de Corrientes”- La Revista de Buenos Aires- Tomo XXV pag. 228/229- Buenos Aires 1871.

que la primitiva provincia religiosa, sufrirá profundas transformaciones, no solo institucionales, sino también económicas-sociales.

Misiones se transformará en provincia hispánica, con un gobernador dependiendo de Buenos Aires, españoles nombrados para administrar los pueblos, y frailes franciscanos, mercedarios y dominicos, reemplazando a los jesuitas. El misionero-guaraní, se verá abruptamente incorporado al mundo colonial, y no obstante las distintas disposiciones y ordenamientos que se quisieron implantar, no se podrá evitar una lenta pero constante decadencia de sus pueblos y habitantes, e incluso en 1801, a raíz de una guerra entre España y Portugal, se perderán las misiones orientales.

Alejados los jesuitas, el patriarcado correntino creyó, que había llegado la hora, de poder extender su frente poblacional y ganadero, como así también, de hacerse de la codiciada y calificada mano de obra guaraní, de la que estuvieron privados mientras estos estuvieron bajo la tutela de los discípulos de Loyola.

Si bien estas pretenciones no se concretarán, la presencia cada vez mayor del elemento español y/o criollo, convertirá a la región comprendida entre el Iberá y el Santa Lucía, en una zona de transición, donde con mas rapidez se dará el proceso de mestización e integración con los guaraníes-misioneros

## Nuevos choques, nuevos pleitos

Ante los informes de que vecinos de Caacatí, habían formado estancias en terrenos del pueblo de Trinidad, desde Buenos Aires el 31 de agosto de 1774, el gobernador Vértiz oficiaba al Teniente de gobernador de Corrientes Juan García del Cossio, que en esa fecha había dado orden al gobernador de Misiones, "para que les haga salir inmediatamente de ella" y lo prevenía para que participe de ello "celando en lo sucesivo que sus súbditos no ocupen terreno alguno perteneciente a los referidos indios."<sup>5</sup> El 9 de septiembre el Administrador General, Juan Angel Lezcano, comunicaba al Cabildo y el Administrador del pueblo de Trinidad, la orden dada por Vértiz al Gobernador Francisco Bruno de Zabala<sup>6</sup>. Estas diligencias llevarían su tiempo, ya que el propio García del Cossio, que poseía una estancia "en la otra banda del Santa Lucía...que llaman comunmente El Caimán.." se encontraba involucrado<sup>7</sup>.

En 1776 ante la falta de noticias de las diligencias practicadas respecto a las medidas que debían practicarse, Lezcano se dirigirá a los trinitarios el 13 de agosto, por ser: "asunto de mucha consideración por cuanto los correntinos solicitan apropiarse sin mas derecho que estar poblado a su intermediación. Don Juan García de Cossio quien intenta hacer algun perjurio válido de la autoridad que hoy tiene y para desvanecer aquí cualesquiera efugio que intenten se hace indispensable que Vms. aviven la conclusión de aquellas diligencias..."

Pero el litigio continuaba, y nuevamente el 5 de abril de 1777, el Administrador General oficiará a las autoridades de Trinidad, haciéndoles saber que para seguir las instancias se hacía preciso "manden Vms. un sujeto de satisfacción a que remarquen el terreno de dicha estancia, y si subsisten o no los marcos de piedra,.. y evacuada la diligencia se me pasarán los documentos". Recién en 1779, Lezcano les podrá informar, que había remitido al Gobernador interino de Misiones Francisco Piera, "providencia favorable administrativa para su estancia denominada Curupayti"<sup>8</sup>.

## La estancia de Santa María del Curupaytí y el pueblo de Corpus.

A fines de 1768, tras la expulsión de los jesuitas, al norte de Corpus sobre el Paraná, en un campichuelo donde dicho pueblo había mantenido una pequeña estancia, se fundará la reducción de indios guayanás San Francisco de Paula. Al poco tiempo, su cura doctrinero y administrador Fray Bonifacio Ortiz, se dirigía al gobernador de Buenos Aires Francisco de Paula Bucarelli y Ursúa, no solo solicitándole vayan a su reducción, los guayanás casados que se encontraban en Corpus, sino también, que mande una providencia y se notifique al Corregidor y Cabildo de dicho pueblo "que saquen esas 1.900 cabezas de ganado que metieron en los campos de la reducción nueva". El 2 de mayo de 1770, el gobernador de Misiones Francisco Bruno de Zabala, ante el alboroto causado "por meter ganado en un terreno que está mas allá de dicha reducción, que se llama la Palma, el cual pretenden los guayanás ser terreno suyo" ordenaba y mandaba a las autoridades del pueblo de Corpus que "cesen de meter ganado en el expresado terreno"<sup>9</sup>.

Como vemos el establecimiento de la nueva reducción de indios guayanás, no solo limitó la jurisdicción del pueblo de Corpus, al norte y al oriente del Paraná, sino también lo privó de los únicos lugares aptos para establecer estancias y mantener ganado. Si bien seguían manteniendo al sur, la estancia de Santo Tomás, sus necesidades los obligarán a buscar nuevos terrenos: arrendarlos a Trinidad será la solución. Los estados de 1783, de ambos pueblos ilustrarán estas circunstancias..

<sup>5</sup> Maeder, Ernesto J.A.: "Historia..." ob.cit. pag. 69/70.

<sup>6</sup> Archivo Nacional de Asunción: Colección Barón de Río Branco - Legajo 10.

<sup>7</sup> Maeder, Ernesto J.A.: "Los bienes de los jesuitas"- pag.154 - Resistencia - Chaco 2001.

<sup>8</sup> Archivo Nacional de Asunción: Col.B.R.B. - Legajo 10.

<sup>9</sup> Machón, Jorge Francisco: "La reducción de guayanás del alto Paraná San Francisco de Paula" pag .65/66 - Jardín América- Misiones 1996.

Trinidad: *“Estancia de Curupaytí: no hay ganado ni animales respeto arrendarse al pueblo de Corpus.*

*Capilla Santa Bárbara: cubierta de palma con dos viviendas para el P.cura con sus puertas y una campana con escaño. Capilla de San Miguel: cubierta de palma, con dos viviendas para el P.cura con sus puertas y una campanilla y un algodonal.*

Corpus: *“Estancia de Santo Tomás: con 2.215 ganado vacuno, más estancia poblada en las tierras del pueblo de Trinidad (capilla de Santa María, con Nuestra Señora del Rosario)”<sup>10</sup>*

Por un informe de Juan Bautista Flores, administrador del pueblo de Corpus, de fecha 3 de septiembre de 1788, sabemos que las tierras habían sido arrendadas a Trinidad *“en nueve años a cien pesos por año”*<sup>11</sup>. Dicho arrendamiento seguía manteniéndose en 1804, encontrándose la estancia Santa María del Curupaytí, a cargo del capataz español José Bentura Godoy, asistido por el alcalde Antonio Cayú, y el procurador Mariano Aguay<sup>12</sup>.

## El arrendamiento a Juan Verón

Un nuevo pleito, se entablará a partir de 1795, cuando el Gobernador de Misiones a pedido del Cabildo y Administrador de Trinidad, comunique el 24 de abril, al Virrey Pedro Melo de Portugal, que mandó desocupar al vecino correntino Juan Verón, un terreno de cuatro leguas que éste había arrendado, desde la capilla de San Miguel hasta el monte el Caimán donde *“mantenía hasta 2.500 cabezas de ganado vacuno y una cría de 2.800 yeguas y varias sementeras”*.

Según el reconocimiento de arrendatarios que Zabala había mandado hacer, Verón había presentado un contrato simple, firmado por el anterior administrador de Trinidad Andrés Alarcón, con fecha 1º de junio de 1789, en el que se expresaba que *“tenía arrendados todos los campos del Caimán hasta la capilla de San Miguel por el precio de diez pesos plata cada año y que tenía pagado hasta el año 94”*. En dicha ocasión se había comprometido a pagar cuarenta pesos anuales. Ya el año anterior, a pedido de sus dueños que lo necesitaban, se había solicitado a Verón que desocupe los terrenos, pero éste solamente se retiró a una corta distancia de *“trescientos pasos siempre en terrenos de Trinidad pretendiéndolos usurpar”*.

Como vemos, una estancia que albergaba unas 5.300 cabezas de ganado, había sido arrendada a un particular en 10 pesos anuales, mientras que el pueblo de Corpus por otra debía pagar 100. Este accionar negligente y sospechoso de Alarcón, perjudicial para los intereses del pueblo de Trinidad, quería ser remediado por su Cabildo y actual administrador Juan José Montiel. Esto también fue advertido por Zabala, quien había pedido se deje el establecimiento *“con los corrales, respecto a que todo era hecho con las maderas de aquellos terrenos de Trinidad y con la consideración del diminuto arrendamiento que pagaba”*<sup>13</sup>.

## Un nuevo reclamo del pueblo de Trinidad

Un nuevo conflicto se planteará cuando desde Caacaty, se introduzcan funcionarios correntinos en la *“estancia nombrada Santa Barbara de Curupaytí a hacer deslindar y levantar mojones”*. Esto llevará a un nuevo reclamo del pueblo de Trinidad, del que tendrá conocimiento el Virrey Pedro Melo de Portugal el 22 de febrero de 1795, por intermedio del Gobernador de Misiones, dando vista del recurso al Fiscal.

Luego de realizar una serie de diligencias, y acopio de antecedentes, el gobernador Zabala, el 24 de noviembre, remitía en un pliego al Fiscal Protector General de Naturales, el recurso documentado que le habían remitido las autoridades de Trinidad, *“quejándose de la mensura que con perjuicio de aquella comunidad hizo el Alcalde Provincial de Corrientes, don José Ruiz Acosta, comisionado por el Juez de Tierras realengas de aquella jurisdicción a la cual en el acto de dicha mensura y deslinde pusieron contradicción”*. El 20 de diciembre el Virrey, acusando la recepción del oficio comunicaba que: *“enterado de todo quedo a la mira para librar las providencias oportunas luego que dicho señor Fiscal promueva el mencionado recurso, y lo aviso a Vs. en contestación.”*<sup>14</sup>.

## Conflicto por la jurisdicción parroquial

Los conflictos con Corrientes, no se dieron únicamente en el campo de lo temporal, sino también se darán en lo espiritual, co-

<sup>10</sup> Archivo General de la Nación – Bs.As. Sala IX – 22-8-2.

<sup>11</sup> Ibidem – IX – 17-6-3.

<sup>12</sup> Ibidem – IX – 18-3-3.

<sup>13</sup> Ibidem – IX – 18-2-1.

<sup>14</sup> Ibidem – IX – 16-3-3.

mo el planteado a partir de 1808, entre el cura de Caacaty sujeto a la diócesis de Buenos Aires, y los de Trinidad y San Ignacio-mi-ní a la de Asunción, sobre la jurisdicción parroquial de los terrenos de Curupaytí, y otros lugares confinantes. El mismo dará lugar, a un expediente de competencia, en el que los obispos respectivos y el *“Gobernador Intendente propietario de las Provincias del Paraguay y Misiones”* Bernardo de Velasco, con interesantes antecedentes históricos, expusieron sus puntos de vista. El problema derivaba de la distinta interpretación que se quería dar, a la división eclesiástica, que desde la época de los jesuitas, estaban sometidos los pueblos misioneros. Elevado a consideración del Rey, los sucesos de mayo de 1810 postergarán su solución<sup>15</sup>.

### La Revolución de Mayo y la expedición de Belgrano al Paraguay.

En mayo de 1810 en Buenos Aires, ante los sucesos que se vivían en España, a raíz de la invasión napoleónica, una Junta Provisoria reemplazaba la autoridad del Virrey Baltasar Hidalgo de Cisneros. Comunicada esta circunstancia a las provincias, las mismas adoptarán distintas actitudes. Mientras en Misiones, su gobernador interino Tomás de Rocamora, se pronunciaba a favor de la Junta, en el Paraguay Bernardo de Velasco rechazaba el reconocimiento y lo mismo que la Banda Oriental, reconocía al Consejo de Regencia. Ante estas circunstancias, Rocamora solicitará al gobierno de Buenos Aires que *“proceda a la protección y amparo de esta Provincia de Misiones”*.

La Junta dispondrá el envío de una expedición auxiliadora a la que colocará bajo las órdenes de Manuel Belgrano. El adverso resultado militar de la misma, traerá como consecuencia una nueva fragmentación del territorio misionero. Tras retirarse Belgrano, los paraguayos formarán gobierno propio, y posteriormente el 12 de octubre de 1811 en Asunción, firmarán con los representantes de Buenos Aires un tratado, donde uno de sus artículos establecía, que debían: *“quedar por ahora los límites de la Provincia del Paraguay en la forma que actualmente se hallan, encargándose consiguientemente su gobierno de custodiar el departamento de Candelaria”*. Consecuentemente con ello, la jurisdicción de Buenos Aires, quedó limitada a los 10 pueblos, de los departamentos de Yapeyú y Concepción.

Belgrano, a más del Reglamento que dictó para los pueblos misioneros, en su paso al Paraguay, sin dejar de reconocer que los terrenos pertenecían *“a los indios de Yapeyú”* basándose en que *“hoy somos todos unos”*, colocará a Curuzú Cuatiá bajo jurisdicción correntina, fijando su límite al este: *“desde las puntas del arroyo las Tunas, siguiendo el arroyo Timboy, de este a buscar la barra del Curuzú Cuatiá que entra al Miriñay, de este se seguirá hasta la laguna del Iberá...”* Al mismo tiempo le señalará a Mandisoví, una amplia jurisdicción subordinada al gobierno misionero, pero independiente de Yapeyú, que seguirá poseyendo sus tierras hasta el Mocoretá<sup>16</sup>.

### La ocupación paraguaya del departamento de Candelaria.

Desde 1811 a 1815, los paraguayos ocuparán la totalidad de los pueblos y estancias del departamento de Candelaria, gobernándolo como Subdelegado y Comandante Vicente Antonio Matiauda. Este, aparte de tener una compañía de 90 naturales, a cargo del Capitán José Antonio Aruipí, formará y mantendrá el *“Escuadrón de Misiones”* con tres compañías, de más de 50 hombres cada una. De acuerdo a los *“pie de lista”* enviada por Matiauda y aprobada en Asunción el 14 de enero de 1812: la primera en la jurisdicción de San Miguel, que comprendía desde *“Ygarapé hasta Santa Lucía”*, a cargo del Capitán y Comandante del Escuadrón Luis Tadeo Centurión; la segunda de San Borgita, desde *“el Ygarupá hasta Ygarapé”*, a cargo del Capitán y Juez Comisionado Juan Solano Caceres; y la tercera de Curupaytí, *“desde Ypucú, hasta Caimán división de Corrientes, y perteneciente al Paraguay”*, a cargo del Capitán y Juez Comisionado Gaspar B. Montañez.

La compañía de Montañez, tenía como teniente a Velerio Vera, de Alféres a Vicente Monzón, como sargentos a Juan Gregorio Fernandez y Antonio Luis Cerdan, como cabos a Antonio Luis Ramirez, Bartolomé Ramirez y Pedro Pablo Ayala, a más de cuarenta y nueve soldados. La lista terminaba con la aclaración: *“todos los oficiales y soldados, arriba mencionados, son vecinos y existentes en el partido de Curupaytí, jurisdicción del Paraguay y están alternativamente sirviendo en los piquetes de esta frontera.”*<sup>17</sup>.

En enero de 1813, el Comandante Centurión, en *“nombre de los vecinos de esta banda”* pedía un cura que les suminis-trara los sacramentos *“porque desde aquí hasta la línea no hay un solo dotrinerero que atienda en lo espiritual a tantas almas como se anotaron en el padrón”*<sup>18</sup>. Para esa misma época el subdelegado del departamento de Concepción Celedonio del Castillo, solicitaba al de Candelaria, salvoconducto para el tránsito por su jurisdicción de 300 reclutas que se disponía enviar a Buenos Aires; Matiauda no solo accederá a ello, sino que también les proporcionará auxilios. Estos habían sido pedidos por el general San Martín, para ser incorporados a su reciente creado Regimiento de Granaderos a Caballo. El 1º de febrero, desde el partido de Curupaytí, el Capitán Domingo Morales, encargado de la conducción de los naturales misioneros, agradecía al Comandante paragua-

<sup>15</sup> Ibidem - Tribunales - IX - 18-2-4.

<sup>16</sup> Cambas, Anibal, *“Historia política e institucional de Misiones”*-Buenos Aires 1945.

<sup>17</sup> Archivo Nacional de Asunción - Col.B.R.B. Legajo 171.

<sup>18</sup> Ibidem - Col.B.R.B. Legajo 188.

yo, “ por los favores y auxilios que en toda la jurisdicción de su mando he recibido , con las tropas que conduzco a la capital de Buenos Aires, de todos los generosos vecinos que la componen, incluso los señores Capitanes Don Luis Tadeo Centurión y don Gaspar Montañez”<sup>19</sup>.

Hasta el año 1814, no sabemos de problemas fronterizos y en general podemos decir que se vivía sin incidentes, salvo la enorme extracción clandestina de ganado que por Misiones, se hacía desde Corrientes con destino al Paraguay, lo que obligó a las autoridades correntinas a nombrar “reconocedores” para controlarla. Según un informe, en el año 1812 por Candelaria, pasaron más de cuarenta mil cabezas, y solo se había otorgado licencia por cuatro mil <sup>20</sup>

## Andrés Artigas y la recuperación de la banda oriental del Paraná

A principios de 1815, tras el triunfo de las fuerzas que respondían al caudillo oriental José Artigas, sobre las del gobierno de Buenos Aires, quedaba consolidada la llamada Liga de los Pueblos Libres, de la que formarán parte la Banda Oriental y las provincias del Litoral: Entre Ríos, Santa Fé, Corrientes y Misiones, quienes reconocerán a Artigas como su Protector..

Dada la situación en que habían quedado los pueblos misioneros tras un año de luchas, Artigas creyó oportuno nombrar Comandante General de Misiones, a su hijo adoptivo Andrés Guacurarí y Artigas. La designación de un guaraní, para ponerse al frente de la provincia, a más de la participación de ella en un organismo que buscaba respetar la soberanía particular de los pueblos, implicó un gran cambio socio-político-institucional. Por primera vez los misioneros iban a ser gobernados por uno de ellos.

Instalado en Santo Tomé en marzo de 1815, Andresito como cariñosamente se lo recuerda, al poco tiempo tendrá recuperados los pueblos del departamento Concepción. Luego de vencer a los paraguayos en Candelaria el 25 de agosto, ocupará los restantes de la banda oriental del Paraná: Santa Ana, Loreto, San Ignacio-Mini y Corpus, así como el vasto espacio donde estos mantenían sus estancias. El 21 de diciembre desde los límites con Corrientes, el jefe de su vanguardia, el Capitán Manuel Miño, informaba al cabildo correntino: “En cumplimiento de la orden de mi jefe, ciudadano Andrés Artigas, he hecho mi arribo a esta raya en el paraje llamado Ibiritingay con mi tropa auxiliar, para el reparo de estas fronteras y auxiliar si se ofrece, a los jefes que se acojan bajo las banderas de la libertad.” <sup>21</sup>.

## El éxodo guaraní-misionero de 1817

Andresito, luego de su malogrado intento, de recuperar en 1816 las Misiones Orientales, deberá enfrentar la contrarréplica de los portugueses. A principios de 1817, estos invadirán los pueblos situados sobre el Uruguay, saqueándolos y destruyéndolos, al mismo tiempo que los paraguayos hacían lo propio con los de banda oriental del Paraná. Los pobladores de la Cruz y de Yapeyú, que pudieron salvarse de caer muertos o prisioneros se replegarán preferentemente sobre el Miriñay, dando lugar a los nuevos emplazamientos de San Roquito y Asunción del Cambay, hoy desaparecidos; los demás buscarán refugiarse en las antiguas estancias misioneras, establecidas entre el Iberá y el Santa Lucía, en los límites con Corrientes.

El comandante de Candelaria Igancio Mbaibé, al no poder reunir sus fuerzas con las de Andresito que se encontraba en el Miriñay, resuelve correrse hasta el campamento de Ibiritingay, donde será alcanzado y derrotado el 10 de febrero, por la vanguardia portuguesa. Desde Yaguareté-corá Manuel Maidana, el día 12 informaba a su gobierno, que Mbaibé apenas pudo escapar con unos pocos, según un parte que había recibido del “Comandante Militar de Curupaytí de Misiones Fronterizo” Gaspar S. Montañez , de lo “que redundaba internarse repentinamente en este partido de mi mando muchas familias de aquel destino, y me dicen que vienen muchas mas familias, y muchas a pie todo lo que pongo a noticia de V.S. para que delibere sobre estas familias intrusas que son el resto de la provincia de Misiones, y aparecen aquí sin pase ni documento credencial de su venida, si los he de suspender a los que vienen, admitir o echar para adelante o atrás, o los interno ya desde el día de ayer 11.” <sup>22</sup>

Estas familias y otras que les seguirán, se establecerán preferentemente en las lomas de Yatebú, y en la capilla de Santa María de la estancia de Curupaytí, dando lugar a la formación de dos nuevas poblaciones: Yatebú (Loreto) y San Miguel, que al decir de Ernesto J.A. Maeder “constituyen la última manifestación en suelo argentino de aquellos guaraníes que buscaban sobrevivir conforme a sus antiguas costumbres y tradiciones misioneras.”<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Archivo General de la Nación Argentina- Bs.As. Sala X - 7-1-5.

<sup>20</sup> Archivo General de Corrientes - Actas Capitulares - Legajo 46 fol. 35.

<sup>21</sup> Machón, Jorge Francisco: “Andrés Artigas y la recuperación de Candelaria”, *X Encuentro de Geohistoria Regional*, pag. 315, Resistencia, Chaco, 1995.

<sup>22</sup> *Ibidem* - “La primera invasión portuguesa de 1817”, *XIV Encuentro de Geohistoria Regional*, pag. 257, Resistencia, Chaco, 1994.

<sup>23</sup> Maeder, Ernesto J.A.: “Los últimos pueblos de indios guaraníes: Loreto y San Miguel (1822-1854) *Anais do V Simposio Nacional de Estudos Misioneiros*, Santa Rosa, R.G.do Sul, Brasil, 1993.

## El éxodo de las imágenes misioneras

*“Marchaban con las imágenes en andas; portaban sus ropas y demás enseres, alhajas, tesoros, ect. en maletas, y bolsas a cuesta, a pié, generalmente de noche para ocultarse que no lo descubran los enemigos, en su marcha...Así marcharon muchos días y una vez, a la altura del zanjón de Santa Tecla, el baqueano dio la voz de alerta comunicando que el enemigo se encontraba a no mucha distancia e inmediatamente se ocultaron en el espeso bosque, las mujeres y niños más adentro y en la periferia los hombres armados para realizar la defensa si la ocasión se presentaba...Más tarde entrarón por la Tranquera de Loreto...traían a la patrona de Loreto...San José, San Joaquín, Santa Ana, San Isidro y San Juan,...Al fin, la columna hizo un alto definitivo en Loma Yatebú,...y se dispusieron a fundar y organizar la población con la que soñaban”* Así narraba, a principios del siglo pasado, doña Ana Chapay, el peregrinar de una de las columnas de refugiados. El valioso testimonio oral, de quien fuera hija del antiguo Secretario del Cabildo de Corpus, don Blás Chapay, y de otros descendientes de los primeros pobladores, recogidas por el docente Antonio F. Ramirez, no solamente nos ilustra, sobre la sacrificada marcha, sino también del destino de algunas de las imágenes religiosas, salvadas y que pudieron traer, entre ellas, la principal, la más venerada, la virgen de Loreto<sup>24</sup>.

Aparte de la virgen de Loreto, y de las imágenes que fueron depositadas, en una humilde capilla, y que hoy se hallan exhibidas en la nueva Iglesia, Ramirez señala, que en el paraje Timbó Paso, se encontraba una de la Candelaria, a cargo sucesivamente, de las familias Asicá, Chaveté, Areyú y ultimamente Umbert; en Corrientes, un San Carlos, entre los descendientes de Carolina Sanches de Aponte; y entre los descendientes de don Blas Chapay, una puerta de Sagrario. De estos últimos pudimos recoger, una ocurrente faceta, de quien no solo, volvería a ejercer como Secretario, en la nueva población, sino también sería su primer maestro, a Chapay no le gustaba enseñar a las mujeres, siempre solía repetir: *“las mujeres leen y escriben solamente para picardías”*.

El mismo fenómeno, aunque en menor escala, se dió, con los que poblaron la vecina San Miguel, en cuya Iglesia, se encuentra una hermosa talla misionera, de su Santo patrono, San Miguel Arcángel<sup>25</sup>.

## De la República Entrerriana al protectorado santafesino

La región y sus habitantes, no podrán sustraerse a los sucesos políticos-militares, en que se vieron implicadas las provincias que habían abrazado la causa de los pueblos libres. A fines de 1820, al ser derrotado su último Comandante General guaraní Francisco Javier Sití, la provincia de Misiones desde el punto de vista institucional ya no existía; había sido incorporada lo mismo que Corrientes, a la llamada República Entrerriana, de la cual Francisco Ramirez era el Supremo.

Con sus pueblos saqueados y destruidos, y su población anarquizada y dispersada, casi nada quedaba, solo unos humildes núcleos humanos, en el alto Paraná y Uruguay, en San Roquito, La Cruz, Yatebú y Loreto, sirviendo como peones rurales o milicianos. De acuerdo a un *“Padrón de los vecinos de Curupaytí, sujetos a la traza del pueblo de San Miguel”*, perteneciente por sus características, al censo mandado levantar por Ramirez en 1820, se encontraban registrados en San Miguel: 184 *“españoles”* y 384 *“naturales”*, figurando como *“patria”* de estos últimos: Misiones. A esta cifras faltaría agregar las correspondientes a Loreto, que no se han podido ubicar<sup>26</sup>.

Tras la disolución de la República Entrerriana, el correntino Felix Aguirre, se trasladará a Santa Fé, asistiendo al Congreso del Cuadrilátero, como *“Comandante Interino y diputado de San Miguel de Misiones”*, y celebrando el 1º de febrero de 1822, un convenio con el gobernador Estanislao López, por el cual *“el territorio y habitantes reunidos y que se reúnan de los indígenas de Misiones”*, quedaban bajo la protección de la provincia de Santa Fé. De regreso a San Miguel el 21 de febrero, convocados *“todos los Sres. caciques, con el Sr. Comandante del pueblo de Loreto y demás empleados de la Provincia”* será electo Comandante General de Misiones. De acuerdo al padrón levantado en dicha ocasión, Loreto contaba con 418 naturales, San Miguel con 881, y vecinos 443, lo que nos da un total de 1.742 habitantes. Esta última cifra es coincidente con la estimación de 1.700 familias, realizada un mes antes<sup>27</sup>.

La protección del gobernador santafesino impedirá que Corrientes, extienda su jurisdicción hasta la Tranquera de Loreto, de acuerdo a los límites señalados al firmarse el Tratado del Cuadrilátero. López ante los reclamos correntinos y la solicitud de *“prevenir al indicado Aguirre salga sin demora del pueblo de San Miguel”*, en oficio del 1º de mayo de 1822 les manifestará: *“La estancia de San Miguel siempre se ha reconocido por de Misiones. Ella (la) posee actualmente, y aún antes de la libertad de su provincia, sus indígenas. Yo ignoro por que títulos haya pasado a esa jurisdicción... (el) diputado (Goytía) consiguiendo a sus instrucciones, hizo moción repetida entre sesiones a fin de que se sujetase a la jurisdicción correntina la estancia de San Miguel, lo que fue negado por consideraciones concluyentes y actual posesión de sus verdaderos dueños de tiempo inmemorial, y si en la demarcación accidentalmente indicada se designaron por divisorios el Miriñay y Tranquera de Loreto fue una consecuencia de*

<sup>24</sup> Ramirez, Antonio F.: *“Apuntes históricos sobre Loreto”*, Trabajo inédito, Corrientes, 1967.

<sup>25</sup> Academia Nacional de Bellas Artes: *“Patrimonio Artístico Nacional-Inventario de los bienes muebles Provincia de Corrientes”*, pag. 133/144 y 183/187, Buenos Aires, 1982.

<sup>26</sup> Archivo General de Corrientes - Censos - Legajo 1 y *“Colección datos y doc.”*, ob. cit. pag. 217.

<sup>27</sup> Archivo General de Santa Fé - Tomo 2 ? folios 653 y 671/672.

la buena fe en punto que no era el ánimo del Congreso fijarlo permanentemente ni había mapa presente”<sup>28</sup>.

### San Miguel y Loreto, pueblos correntinos

San Miguel se mantendrá como capital de Misiones, hasta mediados de 1825, en que desatada la guerra con el Brasil, Aguirre con su escolta y 150 milicianos, se traslade al otro lado del Miriñay, a San Roquito, donde se encontraba el grueso de los guaraníes, que se encontraban bajo su mando. En San Miguel y Loreto permanecerán escasamente unos mil naturales y “mas de trescientos de familias blancas que se han avecindado entre los indios, y las cuales sirven de Comandantes y Oficiales, con superioridad sobre los indios”. Para ese entonces ya era considerable el número de los que se encontraban “deseminados por la provincia de Corrientes, especialmente la gente util para las armas, a procurar conchavos y medios de subsistencia”<sup>29</sup>.

Dirigidos por hombres “blancos”, sin caudillos capaces de defenderlos, lo único que lograron los guaraníes, que se refugiaron en sus antigua estancia de Curupaytí, fué prolongar por unos años más su agonía. En 1827, cuando no les quede otra solución que solicitar ser agregados a la provincia de Corrientes, el Corregidor de San Miguel Ramón Irá, recordará estas circunstancias: “*Hermanos ya-ipeà ñaderé r’esá. O po-momanduä el primer dia de desgracias, o-iqueypihagüe los pueblos de Misiones, Paraná arriba, hæ los pueblos Uruguay-cotí. O-pa catú o-cãñi ñandé tãba quince pueblos, 1817 años pype*” - “*Hermanos, abramos ya los ojos. Os hago acordar de aquel primer día de desgracias, de haber comenzado en él a entrar los pueblos de Misiones, del Paraná arriba y de hacia el Uruguay. Acabaron de sucumbir totalmente nuestros hogares de quince pueblos, en los años de 1817,...*”<sup>30</sup>

Pero no solamente, en 1817, habían sucumbido sus hogares y sus quince pueblos, sino también, esa forma tan especial y original de vivir, que aún hoy, causa admiración, tanto al estudioso, como al hombre común.

<sup>28</sup> Ibidem - Papeles de Estanislao López - Vol.II (1820-1822) pag. 132/134 - Santa Fé 1977.

<sup>29</sup> Poenitz, Edgar y Alfredo: “*Misiones provincia guaranítica*”, pag. 231, Posadas, Misiones 1998.

<sup>30</sup> “Colección ...” ob.cit I parte pag. 194.



### 1. Introdução

Torno a um tema que em abordagens anteriores procurou caracterizar o Guairá como um espaço de densa população indígena, predominantemente guarani, de generosos recursos naturais e de encontro de dois colonialismos marcados pelas suas dinâmicas internas de expansão. Os efeitos dessa expansão mereceram um tratamento visto a partir da reação das populações nativas e da atenção das autoridades coloniais, que resultaram na definição de estratégias de integração do espaço ao sistema colonial.

Manuel da Nóbrega, jesuíta de grande visão e ímpeto evangelizador, apontou para o *interland* entre o planalto de Piratininga e o núcleo colonial de Assunção como um campo missional altamente promissor, tendo em vista a densidade demográfica, a natureza e os elementos da cultura guarani. Referiu a ausência de uma estrutura eclesial viciada e as possibilidades de comunicação, através dos caminhos pré-coloniais, com fatores favoráveis para a construção de um campo religioso.<sup>1</sup>

Da vertente espanhola, dois fatores tornaram-se decisivos para a colonização do Guairá: a fundação do núcleo de povoamento de *Nuestra Señora de la Asunción*, em 1537 e consolidado em 1541, com todas as implicações decorrentes das políticas coloniais e das relações com as populações indígenas vizinhas e as missões de exploração da região, principalmente a da comitiva do enviado da corte espanhola Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, que ao atracar na ilha de Santa Catarina tomou o rumo do primeiro planalto paranaense, adentrando-se no seu território pelas cabeceiras do Tibagi e deslocando-se na direção do Ivaí, para tomar destino ao sul em direção ao Piquiri e ao Iguaçu. A descrição do percurso evidencia, além dos obstáculos da natureza, as reais possibilidades de integrar o espaço e a população da Província de Vera, assim por ele denominada, ao sistema colonial.

O olhar a partir da missão que moveu o enviado espanhol foi cruzado pelas apreensões de Irala, que, ao tomar o partido dos Guarani na luta contra o avanço Tupi, reconheceu a importância estratégica da região, em função da sua localização geográfica, da sua potencialidade humana e econômica, tendo em vista a tradição agrícola da sua gente e a existência de um produto conjuntural para a circunstâncias da época – a erva-mate. Chmyz lembra bem que os limites impostos pela coroa, desde 1552, que proibiam a organização de expedições de Assunção em direção a Serra da Prata, certamente motivaram os espanhóis de Assunção a buscar outras riquezas.<sup>2</sup> A erva-mate nativa nas imediações de Maracaju, as minas de ferro existentes na zona do Tambo, próximas do rio Cano, afluente do Piquiri, e a abundante mão-de-obra representaram a possibilidade imediata de colonização e exploração do Guairá. As estimativas firmadas em documentos da época ou aferidas pela etnografia ou pela demografia histórica dão conta de 200 a 400 mil índios guaranis residentes na região.<sup>3</sup>

A existência de rotas, que colocavam em contato a grande nação guarani com a tupi, pode ser referida como elemento importante para fundamentar a origem de um novo colonialismo, que nasceu da relação de complementaridade de dois grupos emergentes em contato – o grupo hispano-guarani e o luso-tupi. Esta relação e os câmbios que ela proporcionou intensificaram os contatos intertribais e ibero-tribais, o que permitiu a troca produtos, a introdução de culturas, a exemplo da cana-de-açúcar, existente na época da fundação das reduções nas imediações do rio Pirapó.<sup>4</sup> Moacyr Flores assegura que os espanhóis de Assunção e os soldados do Peru iniciaram um amplo comércio com os portugueses de São Vicente e de Santos para fugir das obrigações com a Real Fazenda e para abastecer os núcleos de povoamento com sal, tecidos, vinhos e azeite, provenientes dos portos de Santos e de São Vicente. Algodão, cavalos, farinha de trigo e de mandioca, carne de porco, frutas, açúcar e ferramentas integravam a rota de abastecimento, que teve a prata e os índios adquiridos no Guairá, em troca de mercadorias, como retorno principal.<sup>5</sup>

A retomada dos interesses em torno dos antigos caminhos que cruzaram o Guairá, notadamente o do Peabiru, e o intuito de trazer à população paranaense residente no espaço outrora denominado de Província do Guairá a memória da sua construção, desconstrução e reconstrução histórica, para integrar o seu mundo de referências é o objeto maior da presente exposição.

Trata-se, portanto, de desvelar aspectos que foram marcantes nos processos históricos de produção social do espaço, para situar o Guairá como parte de um vasto território guaranizado da bacia hidrográfica do Prata, como ponto intermediário e caminho natural das civilizações andinas ao Atlântico, como espaço privilegiado para o florescimento da agricultura e como terra de missão.

<sup>1</sup> NÓBREGA, Manuel da. Carta a Inácio de Loiola, de São Vicente, em 25 de março de 1555. In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Paliceae lusitana monumenta histórica*. V. II, Lisboa: Real Gabinete de Leitura, 1956, p. 61.

<sup>2</sup> CHMYZ, Igor. Arqueologia e história da vila espanhola de Ciudad Real do Guairá. *Cadernos de Arqueologia*. Curitiba, ano I, nº 1, p. 69, 1976.

<sup>3</sup> CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá*. Manuscritos da Coleção de Angelis I, Carta anua de 1620, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951; JAEGER, Luiz Gonzaga. La Compañía de Jesus en el antiguo Guairá (1585-1631). *Pesquisas*. Porto Alegre, v. 1, p. 94-121, 1957; MELIÁ, Bartomeu. La población Guarani del antiguo Guairá en la historia primera (1541-1632) *Anais* - III Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, p. 77-104; SCHALLENBERGER, Ernelo. *A integração do Prata no sistema colonial: colonialismo interno e missões jesuíticas do Guairá*. Toledo: EdT, 1997, p. 169 e seguintes.

<sup>4</sup> MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Marins Livreiro, 1985, p. 49.

<sup>5</sup> FLORES, Moacyr. Guairá: rotas de contrabando entre São Paulo e Assunção. *Anais* - VI Jornadas internacionais sobre as Missões jesuíticas. Cascavel: EDUNOIESTE, 1998, p.151-171.

## 2. O Guairá enquanto região

O Guairá começa a ser referenciado como região a partir do momento em que é visualizado pelos sujeitos da colonização como uma fronteira de conquista, situada em área estratégica que abria caminho para contato de civilizações e as frentes de penetração para o interior do continente. Terra de muita gente, da juventude ou de gente jovem, ou, ainda, lugar intransponível, numa referência ao salto de Guairá, como indica a sua etimologia, ou guayracay, terra que tem dono, como denominavam em suas anuas os jesuítas, numa alusão a um poderoso cacique – Guairacá -, que vivia na região, conforme registro do provincial dos jesuítas Nicolas Duran, em 12 de novembro de 1628: “... a província que chamamos do Guairá tomou este nome do cacique que antigamente a tinha em sua possessão”.<sup>6</sup>

O Guairá compreende a região localizada entre o rio Paraná, na vertente Oeste, o Tietê e o Anhembi, ao norte, o Iguazu, ao Sul, e, a leste, a linha imaginária do Tratado de Tordesilhas.<sup>7</sup> Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, partindo da ilha de Santa Catarina ao chegar nas cabeceiras de Iguazu denominou aquela região de Vera, cujos domínios passaram a integrar a definição dada por Nicolas Del Techo, que indica “o Guairá está situado em uma parte do Paraguai voltada para o Brasil e a leste do rio Paraná; e ao sul termina nos campos banhados pelo Uruguai, e ao norte estende-se por selvas e lagoas não bem conhecidas”.<sup>8</sup>

O olhar do geógrafo permite identificar o Guairá, porção maior do atual estado brasileiro do Paraná, como uma grande região de colinas, planícies e vales integrados pelas bacias hidrográficas do Paraná, do Paraguai e do Uruguai. Os grandes rios e seus afluentes e vales tornaram-se as principais vias de penetração e assentamento, tanto das populações indígenas quanto dos sujeitos da expansão colonial ibérica.

Nesta extensa área habitavam originariamente grupos de caçadores-pescadores-coletores, de tradição nômade como os caingangs, os gualachos, os guainás, os caingús, os guairás, os charruas, os minuanos, entre outros. Esses grupos originários dos troncos lingüísticos Gê ou Aruak foram cedendo espaço, ou sendo empurrados para as colinas ou para as áreas de vegetação gramínea, por grupos aldeões horticultores da língua Tupi-guarani, provenientes da Amazônia.<sup>9</sup> O contato, ou a submissão promoveu um processo de guaranização da cultura. O processo de homogeneização da cultura representa para a leitura contemporânea a possibilidade de referenciar a construção da territorialidade guarani na porção convergente aos rios que integram a grande bacia do Prata.

A região do Guairá integrava originalmente o território homogeneizado dos Guarani. O alto Paraná e o alto Uruguai podem ser caracterizados como corredores de ingresso de diferentes correntes migratórias pré-ibéricas e pós-ibéricas e tornaram-se, com a presença Guarani, regiões de assentamento de povos de cultura e de tradição agrícola.<sup>10</sup>

Assim como rios e os vales representaram as principais vias para a conquista ibérica da porção meridional da América, no Guairá não foi diferente, apesar da existência de caminhos terrestres pré-históricos. O índio Miguel, cristão e originário de Assunção, encontrado pela comitiva de Cabeza de Vaca nas cabeceiras do rio Tibagi, deu mostras reais do conhecimento de uma trajetória entre São Vicente e o Paraguai. As referências aos metais preciosos e a existência de um povoado de espanhóis a 100 léguas de São Vicente, onde havia grande concentração de índios, também foi anotada por Nóbrega, como indicativo para a obra evangelizadora requerida tanto pelos castelhanos quanto pelos principais da terra, que prometeram “... o fervor e ajuda necessária para bem empregar nossos trabalhos, assim com cristãos como com os gentios”.<sup>11</sup>

Montoya refere-se aos vestígios do caminho de São Tomé, encontrados tanto no Guairá, quanto no Peru, e que teria sua origem em São Vicente. “O que ouvi contar a pessoas curiosas no tocante a este curioso Santo, é ter ele vindo a estas regiões do Peru pelo Brasil, Paraguai e Tucumã”.<sup>12</sup> Além dos vestígios, o missionário aproxima a tradição em torno das ações desenvolvidas pelo santo no Paraguai e no Peru, onde teria mandado aos índios edificar um templo ao Deus verdadeiro. Estudos recentes retomam velhas discussões em torno da existência do caminho pré-colonial, conhecido como Peabiru, que colocava em contato os índios do Peru e do Paraguai como o litoral do atual território brasileiro, atravessando o território da antiga Província do Guairá. Arqueólogos e historiadores, a exemplo de Igor Chmyz e Moacyr Flores, apontam para este caminho, que oriundo da região andina, teria se bifurcado nas cabeceiras do rio Tibagi, seguindo uma trilha pelo planalto de Piratininga a São Vicente e outra a ilha de Santa Catarina.<sup>13</sup> As travessias do português Aleixo Garcia, em 1522, e do enviado espanhol Cabeza de Vaca, em 1541/1542, de leste a oeste; de Ruíz Diaz de Melgarejo, em 1553-1555, e de Ulrico Scmhidl, em 1552 e 1553, de oeste a leste; e as incursões de Domingo Martinez de Irala, em 1553 e 1554, adentrando o Piquiri na direção do Paranapanema e do Tietê, de

<sup>6</sup> CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá*, p. 209; FAGUNDES, Antônio A. Os jesuítas – Assunção e Guairá. *Anais - II Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1979, p. 120.

<sup>7</sup> SCHALLENBERGER, Ernelo. *A integração do Prata no sistema colonial*, p. 174.

<sup>8</sup> CABEZA DE VACA, Álvaro N. *Comentarios*. Curitiba: Coleção Farol do Saber, 1995, p. 28; TECHO, Nicolas del. *Historia dela provincia de Paraguay de la Compañia de Jesús*. Tomo II, Madrid: Librería y Casa Editorial A. Uribe & Cia, 1897, p. 135

<sup>9</sup> BROCHADO, José Proenza. Desarrollo de la tradición cerámica Tupiguarani. *Anais - I Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, p. 76-156.

<sup>10</sup> POENITZ, Alfredo; SNIHUR, Esteban. *La herencia misionera - identidad cultural de una región americana*. Posadas: El Territorio, 1999.

<sup>11</sup> NÓBREGA, Manuel da. Apontamentos de coisas do Brasil... In: LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas* (de Nóbrega a Vieira). São Paulo: Nacional, 1940, p. 85 (Brasileira 194).

<sup>12</sup> MONTOYA, p. 93.

<sup>13</sup> CHMYZ, p. 65 e seg.; FLORES, Moacyr. Guairá: rotas de contrabando..., p. 152 e 153.

García Rodrigues de Vergara, em 1554, e de Núfio Chaves, em 1555, que partiu de Assunção, subiu o Paraná e entrou no Paranapanema, deslocando-se pelo Tibagi até atingir o Iguaçu, retornando daí à origem, desvelaram horizontes de inestimável alcance para os interesses da colonização. A percepção de antigos caminhos conhecidos dos índios como o do Peabiru, que atravessou o Guairá ligando o litoral Atlântico aos Andes e se ramificou pela região, deu aos colonizadores maior mobilidade e possibilitou um reconhecimento mais efetivo da região.

### 3. O homem e o meio: condições socioambientais

Os fatores locais, como a confluência dos rios, as riquezas das florestas e dos solos e, sobretudo, os elementos da cultura guarani foram para os colonizadores e para os evangelizadores decisivos para o assentamento colonial no Guairá. Manuel da Nóbrega, para afirmar sua projeção missionária frente a Inácio de Loyola, assegurou que a grande nação Carijó tinha seu habitat estendido até o Peru.<sup>14</sup> Em carta ao padre Luís Gonçalves da Câmara assegura que os gentios do sertão de Piratininga “*têm grandes povoações e que têm um principal a que todos obedecem. Este reparte as mulheres aos outros e a cada dia antemanhã, de uma parte alta, manda a casa o que há de fazer aquele dia. E deve viver em comunidade*”.<sup>15</sup> Essa leitura é decorrente da receptividade dos Carijós, grupo que tinha seu habitat dominante da Lagoa dos Patos até Cananéia, que pressionados pelos Tupinambás ou por levas Guarani que se deslocavam do Paraguai ao litoral Atlântico, encontrava-se em fase de desagregação.

Os registros feitos por Pero Hernandez, escrivão de Cabeza de Vaca, também dão conta da boa receptividade dos Carijós, que conduziram o enviado espanhol e sua comitiva da Ilha de Santa Catarina até a região de Campo, ou seja, os Campos Gerais do atual Estado do Paraná, onde encontraram os primeiros povoados guaranis. A primeira impressão lavrada dá conta da grande extensão de área que ocupam, da prática de uma língua só, das suas habilidades agrícolas, verificadas através do cultivo do milho e da mandioca e da criação de galinhas e patos. Contrastando com as impressões de Nóbrega, afirma que “*é gente muito amiga, mas também muito guerreira e vingativa, que come carne humana e tanto pode ser dos índios seus inimigos, dos cristãos ou de seus próprios companheiros de tribo*”.<sup>16</sup> No curso de sua viagem foram anotadas impressões que indicam a boa receptividade dos guaranis, que não conhecendo cavalos espantaram-se ao vê-los, mas que seguros traziam suas mulheres e filhos e ofereceram-lhes mel, patos, galinhas, milho, farinha e outras coisas.<sup>17</sup>

A cruzada da comitiva do enviado da corte espanhola pelo Guairá desvelou que, em meio a abundantes rios, montanhas cobertas de “*árvores muito fechadas, que não permitiam que se visse o céu*”, a presença dos povoados Guarani por todo o território, não distantes uns dos outros, possibilitava a colonização. As matas de araucária, com “*pinheiros tão grandes por ali que quatro homens com braços estendidos não conseguem abraçar um*”, além de produzirem pinhas para serem transformadas em farinha, serviam para a construção de barcos e balsas para a travessia dos rios. Por outro lado, ostentam a fertilidade da terra que, generosa, fornecia muito frutos e, cultivada, produzia muitos alimentos.<sup>18</sup>

As dificuldades de abastecimento só foram registradas nas imediações do rio Piquiri, em virtude da menor quantidade de povoados guaranis e dos padres Bernardo de Armenta e Alonso Lebrón terem se antecipado ao restante da comitiva na coleta dos alimentos junto aos índios. Nessa região, Pero Hernandez registra a existência de uma espécie de cana e que o seu miolo teria sido a alimentação básica dos espanhóis naquelas imediações.<sup>19</sup>

Cruzando o oeste do atual Estado do Paraná de norte para o sul, o escrivão espanhol não deixou de anotar que caminhando entre os povoados guaranis a recepção era boa e que “*toda esta gente anda desnuda, tanto homens como mulheres, e têm muito temor pelos cavalos*”. O importante para os interesses da colonização é a observação das condições sócio-ambientais em torno das imediações do rio Iguaçu.

*“É muito povoado em toda a sua ribeira, estando ali a gente mais rica de todas estas terras. São lavradores e criadores, além de ótimos caçadores e pescadores. Entre suas caças estão os porcos selvagens, veados, antas, além da mandioca, milho batata, figura também o amendoim. Também colhem muitas frutas e mel”*.<sup>20</sup>

Os comentários de Cabeça de Vaca não expressam uma estimativa da população Guarani do Guairá, mas dão conta da alta densidade demográfica da região e da sua presença em todo o trajeto percorrido, o que ficou demonstrado na documentação jesuítica.

<sup>14</sup> NÓBREGA, Carta a Inácio de Loyola, em 25 de março de 1555..

<sup>15</sup> Idem. Carta ao P. Luis Gonçalves da Câmara... In: CORTESÃO, 1956, p. 42.

<sup>16</sup> CABEZA DE VACA, p. 28.

<sup>17</sup> Idem, p. 30.

<sup>18</sup> Idem, p. 32.

<sup>19</sup> Idem, p. 34 e 35.

<sup>20</sup> Idem, p. 36.

#### 4. Etapas de colonização

Embora comportando particulares em função da sua localização estratégica entre dois colonialismos internos, a efetiva ocupação colonial do Guairá insere-se na dinâmica da conquista e da colonização do território Guarani do Prata, que teve, em sua história primeira – a da conquista e ocupação –, três momentos distintos. O primeiro momento pode ser caracterizado pelas frentes de conquista, marcado pelos primeiros contatos, pela inquietude, pela insegurança e pela corrida desenfreada em busca da “Serra da Prata”. Na vertente espanhola, os marcos de referência desse período são a nomeação de D. Pedro de Mendonza, em 1535, para a tomada de posse do rio da Prata e a morte do governador Domingo Martinez de Irala, em 1556. Do lado português a tomada de posse de Martim Afonso de Souza da capitania de São Vicente, em 1532, pode ser referida como data simbólica de um período marcado pela fundação de vilas e engenhos e pela entrada de escravos negros que, com as restrições ao tráfico, a partir de 1580, foram substituídos pela mão-de-obra indígena nos engenhos, apresada nos sertões, ou adquirida das encomendas. A característica marcante dessa etapa da colonização foi uma abundante mestiçagem dos conquistadores com os nativos e/ou com os negros na vertente portuguesa. Esta mestiçagem criou relações e vínculos étnico-culturais que produziram uma pluralidade cultural e uma alteridade social antes não apreendida pelos sujeitos da conquista. Aos olhos dos guardiões da moral e dos bons costumes a relação promíscua entre os atores da colonização e os nativos mereceu desaprovação, porque era vista como geradora de vícios expressos na sensualidade, na avareza, na soberba.<sup>21</sup>

O segundo momento foi marcado pela fixação a terra e pela consolidação de uma economia de base agrícola. Na capitania de São Vicente, isto teve certa expressão com o plantio da cana-de-açúcar, a construção de engenhos, a fundação do colégio e da vila de São Paulo, em 1554. No Paraguai e no Guairá a economia agrícola e do extrativismo encontrou expressão com a implantação da encomenda e da fundação de cidades, que tiveram no mestiço importante fator humano de sustentação. O período ficou marcado pela sensibilidade de Hernando Arias de Saavedra – Hernandarias –, filho da terra e nomeado governador do rio da Prata, em 1556, exercendo esta função até 1601, que deu grande impulso ao povoamento, definindo suas políticas e buscando a integração definitiva de novos espaços, a exemplo do Guairá.

O terceiro momento da fase inicial da conquista da região platina foi marcado pela efetiva presença da igreja com instrumento de fixação da colonização. Teve seu marco referencial no Primeiro Sínodo de Assunção, realizado entre 6 de outubro a 2 de novembro de 1603, que buscou mecanismos de aproximar o potencial humano indígena dos interesses da colonização, através da relação harmoniosa entre encomendeiros e índios. No Sínodo ficou definido o modo de propor a doutrina, as maneiras de administrar os sacramentos e outras coisas referentes aos ritos e aos costumes, confirmando algumas posições assumidas no III Concílio Limense, realizado em 1582/83, no relativo aos ritos, ao acompanhamento dos indígenas batizados, à ação pastoral, ao trato dos índios pelos encomendeiros. Neste Concílio foi elaborado o Catecismo para as Américas, conhecido como Catecismo de São Toríbio, publicado em 1584 e traduzido para o guarani em 1607.<sup>22</sup>

#### 5. Assentamentos: vilas e encomendas

As incursões pelo território guarani do Guairá revelaram uma certa facilidade de contato e uma liberdade de trânsito dos espanhóis e/ou portugueses vindos do litoral Atlântico ou de Assunção. Reforçaram a existência de vias de comunicação e de relações de troca entre os Guarani e os Tupi. Estes fatores socioculturais, aliadas às condições materiais imediatas de subsistência, dadas pela abundância e diversidade de alimentos e pela existência de um produto – erva-mate, que explorado e comercializado poderia gerar o excedente necessário para a aquisição de bens de consumo e para saldar as obrigações tributárias, certamente representaram as bases para a fixação de vilas e a implementação das encomendas no Guairá pelos espanhóis.

O fator humano, caracterizado pela existência de uma cultura pré-hispânica que possibilitava abertura para fecundar os interesses dos colonizadores, a densidade demográfica, como expressão de fonte abundante de força de trabalho, e as condições ambientais e geopolíticas constituem referência básica para a investigação histórica do Guairá.

A política de aliança com os Cário e seus vizinhos, desenvolvida por Irala, foi interrompida com a chegada em Assunção, em 1542, da comitiva de Álvar Núñez. O enviado da coroa espanhola enfrentou, de imediato, a resistência dos Guaicuru, diante da tentativa de sua dominação, e o rompimento de paz dos Agace.<sup>23</sup> A agressiva política de subjugação das populações indígenas e as proibições impostas aos crioulos e aos espanhóis de que “ninguém ouse tirar um índio de suas terras sob graves penas” gerou um generalizado estado de revolta.<sup>24</sup> As hostilidades dos índios e dos mestiços e espanhóis renderam ao enviado do rei a prisão e a extradição, diante do que Domingo Martinez de Irala fez-se aclamar, pela população local, de capitão geral e governador da Província.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> AGUILAR, Jurandir Conrado. *Conquista espiritual – a História da evangelização na Província Jesuítica do Guairá na obra de Antônio Ruiz da Montoya, S. I. (1585-16520)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, nota 86, p. 114.

<sup>22</sup> DAMMERT, J. A. Bellido. *Arzobispos limenses evangelizadores*. Bogotá: CELAM, 1987.

<sup>23</sup> CABEZA DE VACA, p. 56 e 65.

<sup>24</sup> Idem, p. 136 e 137.

<sup>25</sup> Idem, p. 142.

Irala reatou a política de aliança com os povos indígenas e permitiu que mestiços e espanhóis pudessem ter mulheres índias. Atento às demandas portuguesas em torno da mão-de-obra do Guairá, o governador visitou a região em 1554, determinando, a partir daí, o seu povoamento efetivo.

Os espanhóis e os índios aliados, comandados pelo capitão Garcia Rodrigues Vergara, estabeleceram, no mesmo ano, o povoado de Ontiveros, que, pelos registros documentais, situava-se na confluência dos rios São Francisco e Paraná, a 55 km abaixo das submersas Sete Quedas, no atual Município de Pato Bragado.<sup>26</sup> Este povoado não conseguiu, contudo, estabelecer sólida aliança com os índios, diante do que Irala enviou para o Guairá uma comitiva espanhola comandada por Nuflo de Chaves, a quem ordenou que os habitantes daquela região fossem colocados em povoados fixos, para que pudessem ser dados em encomendas a quem não as possuísse ainda.<sup>27</sup> A comitiva de Chaves conseguiu estabelecer aliança com os caciques das tribos das cercanias do Paraná, do Paranapanema, e do Tibagi. Os habitantes de Ontiveros, revoltosos contra a iniciativa de Irala e temerosos de que ficariam sem encomenda, puseram-se em oposição ao seu governo.

A política de implementar o sistema de encomendas no Guairá teve desdobramento com a quebra da resistência dos habitantes de Ontiveros e o estabelecimento de um novo núcleo de apoio. Tendo como referências às apreensões da comitiva de Chaves, um grupo de espanhóis e mestiços liderados por Rui Díaz de Melgarejo dirigiu-se ao Guairá, no início de 1557, e fundou uma população na confluência esquerda dos rios Paraná e Piquiri, sob a denominação de Cidade Real.<sup>28</sup>

A fundação da Cidade Real marcou o início efetivo do povoamento espanhol do Guairá. Localizada no atual município de Terra Roxa, estabeleceram-se, de imediato, nas suas imediações em torno de 30 encomendas, onde os índios foram tirados do seu natural modo de viver e postos sob a tutela dos encomendeiros, prestando serviço temporário e/ou permanente.

A encomenda teve a sua base de subsistência fundamentada na exploração agrícola. Cultivavam-se produtos que já eram do domínio Guarani, como a mandioca e o milho, e foram introduzidos novos produtos, a exemplo do trigo, da cana-de-açúcar, da uva, do tabaco, de legumes e de frutas, além da criação de aves e de porcos. As atividades perenes da agricultura eram dadas, sobretudo, às mulheres, uma vez que aos homens cabiam, além destes, os trabalhos de extração de erva-mate ou de exploração mineral.

A existência de grande quantidade de erva-mate nativa nas imediações da serra de Maracaju e de um contingente significativo de índios nos seus arredores, que Chmyz, apoiado nas informações de Hernandarias, citado por Ramon Cardozo, estima em 150.000 nos arredores dos dois povoados e que Jaeger chega a fixar em torno de 100.000 índios tributários, ou de 400.000 para toda a região, fizeram com que Melgarejo fundasse em 1570, na foz do Corumbataí com o Ivaí, a Vila Rica do Espírito Santo.<sup>29</sup> Este povoado teria sido transferido para a margem esquerda do rio Ivaí, pouco abaixo da Foz do Corumbataí, no atual município de Fênix, após 1578.<sup>30</sup> Estrategicamente este povoado foi situado nas cercanias das minas de ferro do Tambo e em meio a um conjunto de aldeias percorridas pelas comitivas de Cabeza de Vaca e de Nuflo de Chaves. Essas aldeias, colocadas sob a influência das encomendas, tornar-se-iam, a partir de 1610, a base para a organização das reduções jesuíticas do Guairá.

O convívio entre espanhóis e guaranis desencadeou um acelerado processo de mestiçagem em virtude da grande disposição de mulheres para cada encomendeiro. Efraim Cardozo afirma que os guaranis se orgulhavam do seu parentesco com os espanhóis, uma vez que ele lhes conferia superioridade em relação às tribos inimigas. Assegura, ainda, *“que a relação entre os espanhóis e seus índios não era puramente carnal ou por interesse econômico de ajuda dos parentes varões nos trabalhos agrícolas. Há evidências que a relação do espanhol, ainda que quase nunca assumido pela igreja, baseava-se em sólidos fundamentos de amor”*. Os abusos cometidos pelos espanhóis contra os seus índios referiam-se quase sempre, segundo o mesmo autor, a crimes passionais, pelo zelo com que guardavam a suas mulheres.<sup>31</sup>

Nas imediações de Cidade Real e de Vila Rica do Espírito Santo os índios viviam esparramados em pequenos vilarejos, alguns com um número razoável de pessoas. *“Não semeiam ou não fazem plantações, mas colhem das roças dos espanhóis, furtando quanto podem”*, registrou Montoya.<sup>32</sup> Estes núcleos de índios nativos eram mantidos nos domínios dos encomendeiros e dirigidos por clérigos, basicamente franciscanos. A exploração do trabalho indígena como única fonte de geração de renda fez com que o governador do Rio da Prata, Hernandarias, por cédula real de 20 de agosto de 1602, permitisse o comércio de certos produtos da província com o Brasil e com outros mercados.<sup>33</sup> Isto fomentou a intensificação da exploração da erva-mate para fins comerciais e o estreitamento das relações com os paulistas, que, por sua vez, passaram a canalizar maior interesse em torno dos índios do Guairá, em função do desabastecimento da mão-de-obra de escravos negros para as lavouras e para os engenhos do

<sup>26</sup> CHMIZ, p. 71, discute a localização do povoado. Alguns historiadores situam a sua origem na porção oriental do rio Paraná, GARAY, Blas. *Historia del Paraguay*. Madrid: A. de Uribe y Cía., 1896, p. 50.

<sup>27</sup> GARAY, p. 53.

<sup>28</sup> Idem, p. 54; CHMYZ, p. 71.

<sup>29</sup> CHMYZ, p. 75; JAEGER, 1957, p. 105; BLASI, Oldemar. As ruínas de Vila Rica do Espírito Santo na antiga Província do Guairá. *Anais – II Simpósio Nacional de Estudos Misionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1977, p. 150-157.

<sup>30</sup> CHMYZ, p. 74.

<sup>31</sup> CARDOZO, Efraim. *Apuntes de historia cultural Del Paraguay*. Asunción: Biblioteca de Estudios Paraguayos, 1985, p. 44.

<sup>32</sup> MONTOYA, p. 45.

<sup>33</sup> GARAY, p. 86.

Brasil. Extraída das florestas da região, Vila Rica tornou-se um grande centro de exploração de erva-mate.

*“Derrubam os índios estas árvores, mas, brotando dos seus troncos rebentos bastante grossos, em questão de três anos elas voltam a ter beleza e tamanho tidos, quando se cortaram. Põem-se os galhos delas numa espécie de grelhas e a fogo lento os sapecam ou tostam. As folhas moem-nas com não pouco trabalho dos índios”.*<sup>34</sup>

A encomenda tirou os índios do seu estado natural, afastando-os da abundância que a natureza lhes oferecia e da forma natural de prover a vida. Reduziu-os, nas suas imediações, em povoados fixos, sem dar-lhes a devida assistência e proteção. O contínuo e intenso trabalho de exploração da erva-mate nas matas e o seu transporte para o local da sua transformação fez com que:

*Durante o dia inteiro estes índios não comem mais do que fungos, frutas, ou raízes silvestres, que para sua ventura se lhes oferecem nos matos, estando eles em contínua ação e trabalho.*

*O trabalho naquela erva tem consumido muitos milhares de índios. (...) Tal aspecto dói à vista, e quebranta o coração o saber-se que a maioria morreu pagã, andando perdida por aquela mataria em busca de sevandijas, sapos e cobras. E, como nem sequer encontram isto, bebem muito daquela erva, inchando-se-lhes os pés, as pernas e o ventre, mostrando seu rosto apenas ossos, e a palidez a figura da morte.*

*E que horror no fato do espanhol mais sentir não ter quem lhe carregue a própria carga, do que a morte do pobre índio!*<sup>35</sup>

O extrativismo e o trabalho nas lavouras dos encomendeiros romperam as formas de produção da auto-suficiência tribal tornaram a aldeia indígena reduzida presa fácil das demandas da dos colonos espanhóis e dos paulistas.

Os vínculos comerciais estabelecidos entre os encomendeiros e os paulistas, analisados em estudo precedente<sup>36</sup>, incluíam o fornecimento de “peças humanas” colhidas através de malocas. Se não subjugados e vendidos como infiéis pelos encomendeiros, (...) os portugueses vão ao sertão e enganam esta gente dizendo-lhe que se venham com eles para o mar, e que estarão em suas aldeias, como lá estão em sua terra, e que seriam seus vizinhos. Os índios crendo que é verdade, vem-se com eles, e os portugueses por se os índios não se arrependem lhes desmancham logo todas as suas roças. E assim os trazem, e chegando ao mar os repartem entre si; uns levam as mulheres, outros os maridos, outros os filhos, os vendem;...<sup>37</sup>

O governador Hernandarias insistiu na catequização dos índios do Guairá, por serem muito numerosos, pois desta maneira se conseguiria com maior eficiência a conquista da região e a preservação do seu potencial humano.

## 6. Missão

Se muito cedo os jesuítas manifestaram a sua desaprovação ante a conquista ibérica, dirigindo críticas aos vícios da colonização e à deturpação dos costumes e da moral cristã, tendo em vista a conquista espiritual, com mais vigor o fazem diante da dissipação e da dizimação da população nativa, fonte elementar da construção das bases materiais da organização eclesial e da ordem na América. Diogo Gonçalves registrou as diferentes formas de fazer malocas e os interesses que as movem, tendo em vista a repartição de peças para o serviço pessoal, sem que houvesse, em contrapartida, a cristianização exigida para que se pudesse fazer encomenda.<sup>38</sup> Montoya diz textualmente *“sou testemunha que na Província do Guairá o encomendeiro mais justo ou correto se servisse por mais seis meses de cada ano de todos os índios que tinha por encomenda, sem pagar-lhes coisa nenhuma. E os que eram menos detinham-nos de dez a doze meses”*.<sup>39</sup>

A liberação do comércio por Hernandarias colocou as encomendas do Guairá numa situação de extrema vulnerabilidade. De instrumentos de fixação da colonização agropastoril e da população indígena passaram a representação de instâncias de apoio às atividades ilícitas e ao abastecimento do comércio entre os dois núcleos emergentes de povoamento - Assunção e São Paulo. A sua descaracterização enquanto estrutura sociocultural e econômica emergente, fundamentada na cultura e nas potencialidades regionais, teve na exploração intensiva da erva-mate e no serviço pessoal e no comércio humano a sua face mais espúria, vitimando e desalojando as populações nativas do seu habitat natural. Cúmplices ou não, os encomendeiros do Guairá tornaram-se presas e vítimas da projeção dos interesses do colonialismo interno, fomentado inicialmente e freado depois pelo próprio sistema colonial, e alvos de combate da missão jesuítica. O próprio governador Hernandarias, que estimulou a implementação do sistema de encomendas no Guairá, percebeu a necessidade de assentar novas bases de colonização na região. Sugeriu a organização de doutrinas que, distintas da encomenda, promovessem nas aldeias reduzidas a ordenação do espaço produtivo e a disposição da força de trabalho em vista do seu desenvolvimento autônomo, mantendo presentes os interesses da coroa e da igreja.

<sup>34</sup> MONTOYA, p. 41.

<sup>35</sup> Idem.

<sup>36</sup> SCHALLENBERGER, Erneldo. As missões jesuítico-guaranis: um projeto de sociedade colonial (séculos XVI e XVII). *Folia Histórica del Nordeste*. Resistência: Universidade Nacional Del Nordeste, nº 6, p. 219-253, 1984.

<sup>37</sup> ANCHIETA, José. Carta, informações,... In: PEIXOTO, Afrânio. *Cartas jesuíticas III*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1933, p. 378.

<sup>38</sup> GONÇALVES, Diogo. Parecer sobre os diferentes gêneros de “malocas”, as suas injustiças e a maneira de restituir os índios ilicitamente escravizados. In: CORTESÃO, 1951, p. 138 e seguintes.

<sup>39</sup> MONTOYA, p. 42.

ja: tornar os índios súditos do rei e cristãos fiéis. Solicitou, para tanto, colaboração da Província Jesuítica do Brasil.<sup>40</sup> Assim, em 1589 os padres Manuel Ortega e Tomás Fields, da Companhia de Jesus, iniciaram os seus trabalhos apostólicos na região de Vila Rica, mediante o apoio dos encomendeiros, mas já sofrendo resistência indígena em vista das relações negativas decorrentes das encomendas.

A decisão efetiva de transformar o Guairá em terra de missão fez com que, em 1610, o Provincial dos jesuítas, padre Diogo de Torres, elaborasse as “Instruções para a consciência dos encomendeiros”, pelas quais recomendou que usassem moderação, recompensassem os índios e, se isto não fosse possível, pedissem perdão pelo que lhes deviam. Por outro lado, pedia que os índios livres não fossem outorgados a outros encomendeiros e que os jesuítas não contradissem a proibição do serviço pessoal.<sup>41</sup>

A organização de núcleos populacionais indígenas mais consistentes, capazes de fazer resistência aos desmandos dos colonizadores, solução que Nóbrega já havia apregoado como necessária para o planalto de Piratininga, foi atestada por Montoya para o Guairá, que, diante da exploração do trabalho pessoal e do apresamento de índios, viu crescer a miséria e decrescer a população nativa.<sup>42</sup>

Mesmo que os primeiros contatos no Guairá se deram junto aos índios reduzidos em pequenos povoados nos domínios dos encomendeiros, o modelo de evangelização começou a se separar da política usada para a colonização da região. O novo modelo de evangelização se assentou nas decisões do Sínodo de Assunção, que definiu as bases pastorais e aprovou o catecismo guarani. O sínodo nasceu de uma certa colaboração entre Hernandarias e o Bispo Martin Ignácio de Loyola. Nele foram denunciadas as injustiças e as formas de escravização dos índios. A libertação pela evangelização não deveria se dar estritamente em relação ao serviço pessoal, mas, também, no sentido da promoção humana e cristã.

Amparadas pelas Ordenações de Francisco de Alfaro, dadas em 1611, que estimularam a política de segregação étnica, as reduções tornaram-se um modelo antagônico às encomendas. Com elas pretendeu-se livrar não só o índio do serviço pessoal, mas também do domínio do encomendeiro, colocando-o diretamente ao serviço do rei. O Guairá, em virtude das possibilidades humanas e ambientais tornou-se, portanto, um espaço apropriado para a missão. Diogo de Torres afirmou que “*aquela região era muito propícia para reduções de índios, que têm abundância de víveres, e os mesmos índios prometem mais que em outras partes reduzir-se a povoados, onde aprendem o caminho do céu*”.<sup>43</sup>

A missão veio para frear o colonialismo interno, evitar a alteridade possível decorrente da miscigenação e firmar as bases da Igreja e do Estado pela conversão e pelo assentamento indígena.

## 7. Bibliografia

- AGUILAR, Jurandir Conrado. *Conquista espiritual – a História da evangelização na Província Jesuítica do Guairá* na obra de Antônio Ruiz da Montoya, S. I. (1585-16520). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002).
- ANCHIETA, José. Carta, informações,... In: PEIXOTO, Afrânio. *Cartas jesuíticas III*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1933.
- BLASI, Oldemar. As ruínas de Vila Rica do Espírito Santo na antiga Província do Guairá. *Anais – II Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, p. 150-157, 1977.
- BROCHADO, José Proenza. Desarrollo de la tradición cerámica Tupiguarani. *Anais - I Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, p. 76-156, 1977.
- CABEZA DE VACA, Álvaro N. *Comentarios*. Curitiba: Coleção Farol do Saber, 1995.
- CARDOZO, Efraim. *Apuntes de historia cultural Del Paraguay*. Asunción: Biblioteca de Estudios Paraguayos, 1985.
- CHMYZ, Igor. Arqueologia e história da vila espanhola de Ciudad Real do Guairá. *Cadernos de Arqueologia*. Universidade Federal do Paraná, Ano I, nº 1, 1976.
- CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá*. Manuscritos da Coleção de Angelis I, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.
- DAMMERT, J. A. Bellido. *Arzobispos limenses evangelizadores*. Bogotá: CELAM, 1987.
- DORADO, Antonio Gonzáles. Tradición y novedad en la evangelización de las reducciones. *Anales – VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Asunción: Universidad Católica/SEP, p. 71-80, 2002.
- FAGUNDES, Antônio A. Os jesuítas – Assunção e Guairá. *Anais - II Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1979.
- FLORES, Moacyr. Guairá: rotas de contrabando entre São Paulo e Assunção. *Anais - VI Jornadas internacionais sobre as Missões jesuíticas*.

<sup>40</sup> SCHALLENBERGER, A *integração do Prata...*, p. 196.

<sup>41</sup> SCHALLENBERGER, p. 175

<sup>42</sup> MONTOYA, p. 118-122; 125-127.

<sup>43</sup> Citado em: DORADO, Antonio Gonzáles. Tradición y novedad en la evangelización de las reducciones. *Anales – VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Asunción: Universidad Católica/SEP, 2002, p. 71-80

Cascavel: EDUNOIESTE, p.151-171, 1998.

- GARAY, Blas. *Historia del Paraguay*. Madrid: A. de Uribe y Cía., 1896.
- GONÇALVES, Diogo. Parecer sobre os diferentes gêneros de "malocas", as suas injustiças e a maneira de restituir os índios ilicitamente escravizados. In: CORTESÃO, 1951.
- JAEGER, Luiz Gonzaga. La Compañía de Jesus en el antiguo Guairá (1585-1631). *Pesquisas*. Porto Alegre, v. 1, p. 94-121, 1957.
- MELIÁ, Bartomeu. La población Guarani del antiguo Guairá en la historia primera (1541-1632) *Anais - III Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, p. 77-104, 1985.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- NÓBREGA, Manuel da. Apontamentos de coisas do Brasil... In: LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas* (de Nóbrega a Vieira). São Paulo: Nacional, 1940, (Brasílica 194).
- NÓBREGA, Manuel da. Carta a Inácio de Loiola, de São Vicente, em 25 de março de 1555. In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Pauliceae lusitana monumenta histórica*. V. II, Lisboa: Real Gabinete Português de Leitura, 1956.
- POENITZ, Alfredo; SNIHUR, Esteban. *La herencia misionera - identidad cultural de una región americana*. Posadas: El Territorio, 1999.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. *A integração do Prata no sistema colonial: colonialismo interno e missões jesuíticas do Guairá*. Toledo: EdT, 1997.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. As missões jesuítico-guaranis: um projeto de sociedade colonial (séculos XVI e XVII). *Folia Histórica Del Nordeste*. Resistência: Universidade Nacional Del Nordeste, nº 6, p. 219-253, 1984.
- TECHO, Nicolas del. *Historia dela provincia de Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo II, Madrid: Librería y Casa Editorial A. Uribe & Cia, 1897.

## El uso ciudadano del agua: una comparación entre Buenos Aires y las misiones jesuitas

Norberto Levinton

Agradezco al Padre Rafael Carbonell de Masy el permitirme acceder al libro inédito *Paraguay Natural Ilustrado* de próxima publicación.

**“dime de qué y de cuánta agua disfrutas y te diré quién eres”**

de Daisy Rípodas Ardanaz

“Las ciudades indianas”<sup>1</sup>

Durante la conquista española la elección del sitio de fundación de una ciudad siempre estaría unida a la posibilidad de contar con suficiente agua para sus habitantes<sup>2</sup>. Las Ordenanzas de población de 1573 incluirían recomendaciones al respecto; es evidente la vinculación de sus ideas con las expresiones pertinentes de la “Política” de Aristóteles. El filósofo había dicho que la ciudad debía **“contar con abundantes aguas y manantiales en su interior; y si no, esto debe procurarse mediante la preparación de muchos y grandes recipientes para las aguas de lluvia”**<sup>3</sup>; las ordenanzas de población de las Leyes de Indias precisarían **“que el terreno y cercanía sea abundante y sano”** y **“el más fértil, abundante de pastos, leña, madera, metales, agua dulce”**.

Sin embargo la ciudad de Buenos Aires hasta la segunda mitad del siglo XIX no contaría con la cantidad necesaria ni con la pureza del vital elemento<sup>4</sup>. Su ubicación arriba de una meseta para quedar protegida de las crecidas del río le impediría utilizar fácilmente las aguas del Río de la Plata. Por otro lado las características de una costa con escasa profundidad que sólo brindaría agua barrosa tampoco facilitaría las cosas; menos ayudaría su subsuelo –salvo excepciones zonales- ya que aportaría un agua salitrosa mala para la bebida y poco aconsejable para otros usos. La idea de realizar una excavación para conformar un pozo de agua se veía como un imposible; el espesor de la capa de greda hacía muy cara su ejecución. La obra de Aristóteles había dejado claramente expresado que para la ciudad debía **“tenerse en cuenta la salud de los habitantes y esto radica en que lugar se encuentre con la situación y con la orientación correcta y luego en utilizar aguas saludables”**.

Por todo ello Buenos Aires en su etapa colonial distaba mucho de acercarse a la idea de “polis”. Aristóteles había definido la ciudad como **“un conjunto de ciudadanos”**<sup>5</sup>. ¿Esa era una posible caracterización de Buenos Aires?. La accesibilidad de muchos de los habitantes al agua del río sería restringida. La gran mayoría sólo podría acceder al agua transportándola arriesgadamente desde la escarpada costa; la barranca sería **“intransitable para carretas y solamente a pié o a caballo se podía andar por ellas uno a uno”**<sup>6</sup>. Según Zabala y Gandía los pobres tendrían muchas dificultades para abastecerse del agua del río; **“las familias modestas no disponían más que de un muchacho que iba a buscar el agua en verano, pero que por los fríos y vientos no podía hacerlo en invierno”**<sup>7</sup>. Mientras tanto los ricos contratarían el poco aseado servicio de los aguateros. El agua del río se debía asentar dentro de tinajas para poder ingerirla; Herz afirma que tenía basuras y mucho barro<sup>8</sup>. Por ello se construirían aljibes; Concolorcorvo escribe que después de ver a los aguateros cargar agua de la que quedaba entre las peñas de la costa **“sólo bebí desde entonces de la del aljibe que tiene en su casa don Domingo de Basavilbaso, con tales precauciones y aseo que puede competir con los mejores de Europa”**<sup>9</sup>. Es evidente que existían por lo menos dos clases de ciudadanos. Lucio Mansilla confirmaría esta idea al resaltar que las fincas que tenían aljibes **“eran contadas, indicantes de alta prosapia o de gente que tenía el riñón cubierto”**<sup>10</sup>.

El otro aspecto pobremente resuelto era el de la evacuación de las aguas de lluvias. La escasa organización del problema determinaba el aislamiento de ciertos sectores de la ciudad durante las épocas de tormentas. Esto se vería agudizado por la ausencia de cotas de nivel en las diferentes manzanas del tejido urbano. Algunas viviendas quedarían por debajo y otras muy por encima de los niveles de la cuadra trayendo este tema dificultades al decidirse la ejecución del empedrado (el Gobernador Ce-

<sup>1</sup> Rípodas Ardanaz, Daisy. “Las ciudades indianas”. En Horacio Difrieri. *Atlas de Buenos Aires*. Tomo I. Bs. As., Municipalidad de la Ciudad de Bs. As., 1981, pág. 114.

<sup>2</sup> Rípodas Ardanaz menciona que ya figuraba el tema en las instrucciones a Pedrarias y a Cortés. Op. Cit.

<sup>3</sup> Aristóteles. “Política”. Madrid, Alianza, 1994, pág. 268.

<sup>4</sup> En Buenos Aires no había “pilas” (fuentes, recipientes de piedra con pedestales) como en otras ciudades de América. Rípodas Ardanaz dice - refiriéndose a México, Lima y otras ciudades de centroamérica- que la pila era “casi infaltable en la plaza mayor, alamedas y ciertas plazuelas”. Op. Cit., pág. 114. Torres Balbas afirma que en Madrid se construyeron fuentes públicas a partir de 1618.

<sup>5</sup> Ibidem, pág. 107.

<sup>6</sup> Declaración de Bartholomé Howel ante el Escribano Real Josep Zenzano. 7 de abril de 1770. En “Documentos y planos relativos al periodo edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires”. Buenos Aires, Municipalidad de la capital, 1910, pág. 263.

<sup>7</sup> Zabala, Rómulo y Gandía, Enrique de. “La historia de la ciudad de Buenos Aires”. Buenos Aires, Municipalidad de la ciudad, 1936-37, pág. 261.

<sup>8</sup> Herz, Enrique Germán. “Historia del agua en Bs. As.”. Bs. As., Munic. de la Ciudad de Bs. As., 1979, pág. 26.

<sup>9</sup> Concolorcorvo. “El Lazarillo de ciegos caminantes” (1773). Barcelona, Labor, 1973, pág. 148.

<sup>10</sup> Mansilla, Lucio. “Mis memorias”. Bs. As., Hachette, 1955, pág. 69.

vallos encargaría la nivelación de la ciudad tomando a la plaza mayor como punto de referencia). El obispo Manuel Antonio de la Torre mencionaría en 1768 la situación del Alto de San Pedro: era un arrabal **“desmembrado de la ciudad por una profunda zanja que muchas veces lo hace incomunicable”**<sup>11</sup>. Eran los famosos “terceros”; en algunos casos pantanos imposibles de vadear. Lafuente Machain destaca que en pleno centro de la ciudad sería necesario poner centinelas para impedir desgracias; **“los transeúntes y aún los jinetes se hundían y corrían el riesgo de ahogarse”**.<sup>12</sup> El plano de Joseph Bermúdez (1713) muestra claramente la red de desagüe integrada por estos zanjones que terminaba en el terreno pampeano o a través de la barranca en el río. Algunos de estos arroyos o zanjones llegarían a denominarse en función de los sitios por donde pasaban. Así se conocerían el “Primero” o “Tercero del Sur”, el “Segundo” o “Tercero del medio” y el “Manso”, el más importante por su dilatado trayecto. Estos reducidos cursos de agua más semejarían pantanos que arroyos. La gente tiraba basura en ellos; a ello se sumaban las deposiciones de los caballos que dejaban sus dueños sujetos a los postes de las aceras cuando entraban a las pulperías y muchas veces se veían animales muertos. Según José Antonio Wilde la ciudad tenía depósitos de inmundicias y verdaderos focos de infecciones; **“era sucia; en invierno, por el barro; en verano, por el polvo”**<sup>13</sup>. También Zabala y Gandía hacen hincapié sobre la escasa salubridad de ciertos aspectos de la ciudad; el agua salobre y áspera de los pozos a veces estaba **“contaminada por los pozos ciegos”**. No por casualidad los ciudadanos de Buenos Aires deberían soportar varias epidemias. Entre 1717 y 1718 morirían alrededor de 5000 personas. Posteriormente habría nuevos brotes en 1734, 1739 a 1741, 1747 y en 1769.

En varias oportunidades se intentaría modificar este nivel de habitabilidad. Hacia 1757 se solicitaría al Cabildo la autorización para construir un pozo para guardar escarcha en invierno; pocos años después se hablaría de traer hielo de la cordillera. Por 1783 habría una propuesta para retirar agua del río, subirla a un depósito al norte de la ciudad y luego repartirla. El mismo año Juan Francisco de Aguirre escribiría acerca de la posibilidad de construir una red de desagües por conductos subterráneos. Ninguna de estas propuestas superaría una sesión del cabildo porteño. La situación más explicativa acerca de la voluntad ciudadana sería la alameda. La apertura de esta calle, ya vista como una necesidad desde la gobernación de Cevallos, podía significar la posibilidad de integrar la ciudad y el río. Mejoraba la accesibilidad a la costa permitiendo el recogimiento de agua con carros que pudieran transportar pipas o toneles de mayor capacidad reduciéndose el precio del servicio. Sin embargo una gran parte de los **“individuos del cabildo”**<sup>14</sup> se oponían; sólo los **“hombres hijosdalgo y de noble linaje”** apoyarían al entonces Gobernador Bucarelli. Tanto Vicente de Azcuénaga como Manuel de Basavilbaso<sup>15</sup> (unidos familiarmente por varios casamientos), alcaldes de Buenos Aires, pondrían dinero y se encargarían de las primeras obras. Ninguna de las partes involucradas en este conflicto tendrían en cuenta a los sectores más pobres de la ciudad. Para Bucarelli el problema radicaba en el encono que le tenían los regidores por haberse encargado de la expulsión de los sacerdotes de la Compañía de Jesús. Por su parte los regidores opinarían que la construcción de la alameda se debía a un capricho de Bucarelli ya que había otras necesidades más urgentes. Lo cierto es que las consideraciones de los sectores enfrentados parecerían tener poca relación con la problemática de la alameda como nexo entre la ciudad y el río. Una hipótesis que hemos sostenido en un trabajo anterior podría señalar la existencia de intereses comerciales comunes entre el Gobernador Bucarelli, Basavilbaso, Azcuénaga y el Administrador de las misiones Sanginés; importantes ganancias que en desmedro de los indios del pueblo de Yapeyú podrían haber suscitado la envidia de los que no participaban en el negocio. Por eso la obra de la alameda se realizaría sin grandes discusiones durante el gobierno de Vértiz. Lo importante es que la mayor parte de los ciudadanos de Buenos Aires deberían esperar hasta la eclosión de la fiebre amarilla para poder contar con agua más saludable. La población reclamaría durante largos años un suministro de agua “pura y limpia” que aprovisionara a 100 carretillas de aguateros por día. Recién hacia 1869 comenzaría a definirse el sistema de provisión de agua corriente y los desagües para la ciudad. El informe técnico diría **“tomamos agua envenenada, comemos pan envenenado y conservamos bajo nuestros domicilios el foco de infección más maligno que jamás haya inventado el hombre, el sumidero”**<sup>16</sup>. Es importante saber que en otras ciudades de América se había avanzado mucho más sobre el tema. Se impondrían impuestos (sisa sobre la carne, el aguardiente, el vino o el vinagre) para subvencionar el trazado de acueductos, construir canales o acequias, conformar lagunas artificiales y levantar azudes (presas). Algunas de estas obras permitirían cierto desarrollo industrial: haciendo lagunas artificiales en Potosí (Bolivia), acueductos y represas en algunas ciudades de México -aparte de la capital- como Valladolid (Morelia), Puebla, Guanajuato, Chiapa de Corzo y Querétaro, el acueducto de Pínula en Guatemala, los acueductos de la Zanja Real Fernando VII y el canal de Vento en San Cristóbal de la Habana (Cuba), el acueducto en Lima, el canal sobre el río Mapocho en Santiago de Chile y hasta la acequia dispuesta por orden del Virrey Sobremonte en Córdoba del Tucumán; utilizándose el agua para el funcionamiento de molinos hidráulicos, trapiches y otras máquinas. También se harían desagües (albañales y cloacas) como el gran canal de Tequiquiac hacia el lago de México.

Con estos antecedentes es importante destacar la actitud que se mantuvo, a diferencia de la de Buenos Aires, en los pueblos misionales. El Provincial Diego de Torres les ordenó a los misioneros en 1609: **“escogieran el pueblo que tuviere mayor y**

<sup>11</sup> De la Torre, Manuel Antonio. En Lafuente Machain, R. de. *“Buenos Aires en el siglo XVIII”*. Bs. As., Municipalidad de la ciudad, 1946, pág. 38..

<sup>12</sup> Lafuente Machain, R. de. *“Buenos Aires en el siglo XVIII”*. Op. Cit., pág. 53..

<sup>13</sup> Wilde, José Antonio. *“Buenos Aires desde setenta años atrás”*. Bs. As., EUDEBA, 1960, pág. 18.

<sup>14</sup> Informe del Fiscal. En *“Documentos y planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires”*. Op. cit., pág. 117.

<sup>15</sup> Azcuénaga había realizado en Cadiz información de pureza de sangre, hidalguía y soltería. Tanto Azcuénaga como Basavilbaso llevarían gestiones en Madrid en 1781 de información de nobleza. En Siegrist de Gentile, Nora. *“Linaje e hidalguía vasca: algunos expedientes presentados al cabildo de Buenos Aires hasta 1810”*

<sup>16</sup> *“Mejoras de la ciudad de Buenos Aires”*. Buenos Aires, 1870.

**mejor comarca y de mejores caciques, y en el sitio más a propósito hagan la reducción y población ...(...) ...advirtiendo primero que tenga agua, pesquería, buenas tierras y que no sean todas anegadizas ni mucho calor sino buen temple y sin mosquitos ni otras incomodidades, y en donde puedan sembrar y mantenerse hasta ochocientos o mil indios**".<sup>17</sup> Más adelante el provincial agregó entre otras cosas que se hagan **"lagunas de pescado"**. ¿Qué es lo que quería especificar?. Responderemos esto más adelante al describir el abastecimiento de agua a los pueblos. Por ahora constataremos el cumplimiento de lo ordenado por el provincial; cuando el Padre Roque González de Santa Cruz le envía la anua de 1613 de San Ignacio Guazú dice que **"las aguas son muchas, buenas y perpetuas"**<sup>18</sup>. ¿Qué significaban estas palabras?

Desde el principio de las reducciones la concepción que determinaría la organización de los pueblos tendría que ver con una idea profundamente humanista y progresista. La civilización de la polis propuesta por los jesuitas significó la aplicación de los conocimientos europeos de la época y al mismo tiempo la continuidad de las experiencias de las culturas nativas especialmente en lo que respecta al dominio del medio y a la búsqueda de la elevación de la forma de vida para adecuarla a las enseñanzas de Jesucristo; se entendió así a una sociedad respetuosa de la salud de sus habitantes.

Para los misioneros fue una satisfacción transmitirle a los indios todos los aportes que podían provenir de su capacidad intelectual. En ese sentido el libro *"El Paraguay natural"* del Padre José Sánchez Labrador muestra en su segundo capítulo la bondad de las aguas del sistema del Plata, las diferencias entre algunas de sus aguas y origen de ríos y fuentes. Cuando salió en los diarios la cuestión del acuífero guaraní me pregunté si los misioneros pudieran haber tenido alguna consciencia del mismo. Me dirigí al INA (Instituto Nacional del Agua) y me asesoraron al respecto<sup>19</sup>. Podemos afirmar que existió un convencimiento de que la zona de los pueblos era prolífica en manantiales perennes de agua potable e inclusive se tuvo la certeza de su mantenimiento debido al ingreso del agua de lluvia en capas de roca basáltica fisurada.<sup>20</sup> Pero lo más interesante fueron los métodos de constatación de una determinada fuente. Su ubicación habrá lógicamente incidido en el planteo de los pueblos y en la proximidad de las viviendas.

El pueblo de San Francisco Xavier ... *"lo pasaron a un bosque "muy alto y vistoso puesto en donde se han hallado las comodidades que en el primero se deseaban: el agua, muy cerca y tanto que pasa por el pueblo, en nuestra huerta un manantial y aún dos..."*<sup>21</sup>.

Artur Barcelós <sup>22</sup>destaca que el fundador de San Juan Bautista -el Padre Antonio Sepp- con el objetivo de garantizar la provisión de agua para el asentamiento habría localizado un lugar de nacientes. **"Ahora me preguntará, tal vez, de donde saco el agua que necesito para mí gente. Si la recibo de un pozo artesiano o de canales y lagunas y lagunas subterráneas. O si he construido tal vez unas cisternas para recoger el agua de lluvia. Nada de eso, la Providencia Divina me ha proporcionado como mencioné arriba 4 hermosas y sanas fuentes al pie de la colonia que me dan suficiente agua para mis indios"**.

Sánchez Labrador explica, retomando al tratadista Vitrubio, que tirándose en el suelo a la mañana temprano y escudriñando horizontalmente los alrededores se podían percibir evaporaciones del agua de los manantiales<sup>23</sup>. Después mencionará otros datos como la búsqueda de humedad por nubes de insectos pero esencialmente hizo evidente la facilidad con que los misioneros solamente observando atentamente podían descubrir una fuente. Eran indicios juncos y cañas alrededor de los cuales sólo había que hacer pozos poco profundos. También se utilizó la llamada, por Sánchez Labrador, "vara adivinatoria". La radioestesia está comprobada científicamente y es posible de verificarse mediante un péndulo. Este misionero relata que los indios Mbayas *registraban "la ceja u orilla de algún bosque al sur o al poniente"* <sup>24</sup>porque las huellas de agua no se secaban.

Los indios guaraníes, que llamaban *Ybus* (agua que brota) a los manantiales, también aportaron sus conocimientos. No por nada según Schmitz el significado de Mby'a es hijo del agua. González Torres<sup>25</sup> destaca la forma de pescar de los guaraníes mediante la disposición de diques dejando agua retenida y anestesiando a los peces que quedaban prisioneros.

Hubo también otro tipo de aportes culturales que trajeron los sacerdotes de la Compañía de Jesús. Es evidente que con respecto a la provisión de agua cualquier idea de los jesuitas estaría influenciada por el tratadista Vitrubio<sup>26</sup> y los sistemas procedentes de la ciudad española de origen islámico.

Según María Jesús Rubiera Mata en la descripción coránica del paraíso la ciudad ideal era un oasis atravesado por ríos y acequias con profusión de árboles frutales. Para los jesuitas estaba claro que el concepto del acto de la purificación fue puesto por

<sup>17</sup> Sierra, Vicente. *"El sentido misional de la conquista de América"*. Bs. As., Ediciones Dictio, 1980, pág.402.

<sup>18</sup> *"Para que los indios sean libres..."* Int. y notas Fernando María Moreno, Rafael Carbonell de Masy y Tomás Rodríguez Miranda. Asunción, Santos Mártires, 1994, Pág. 35.

<sup>19</sup> Agradezco la paciente respuesta del Dr. en Geología Adrián Silva Busso.

<sup>20</sup> *...las corrientes periódicas dependen del grado de altura del agua en uno de los ramos del surtidor...*Paraguay Natural...,op.cit., pág. 551.

<sup>21</sup> Bib. Nac. de Río de Janeiro, Manuscritos de la Colección De Angelis, I, págs. 230 y 231.Citado por Rafael Carbonell de Masy en *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes*. Barcelona, Quinto Centenario, 1992.

<sup>22</sup> Barcelós, Artur H.F. *"Espacio e arqueología nas missoes jesuíticas:o caso de Sao Joao Batista"*. P. Alegre, EDIPUCRS, 2000.

<sup>23</sup> Estas ideas las tomó del tratado De Arquitectura Libro 8° Capítulo 1°de Vitrubio.

<sup>24</sup> Sánchez Labrador, Jose. *Paraguay Natural Ilustrado*. 1ª parte, Libro 2.Ravenna, 1772. Pág. 636.

<sup>25</sup> González Torres, Dionisio. *"Cultura guaraní"*. Asunción, Litocolor,1991, pág. 183 .

<sup>26</sup> Libros de la Biblioteca de Candelaria. AGN, Sala IX, 17-3-6.Ver De Arquitectura de Marco Vitrubio Polión Libro 8° Capítulo 6° "Conducción y capacitación de las aguas".

los constructores musulmanes al servicio de la salud pública. Mikel de Epalza <sup>27</sup>menciona distintos aspectos de la provisión de agua en la ciudad islámica. Primeramente la captación; si se realizaba mediante pozos, norias (rueda hidráulica), azudes (represas) o impluviums. El transporte, desde la captación a la distribución, por medio de acequias (zanja o canal), acueductos, alcántaras (acueducto subterráneo o sumidero), etc.. Después habría que considerar el almacenamiento; mediante albercas (estanques artificiales), aljibes (pozos, cisternas), azudes (presas hechas en los ríos para desviar el agua), etc.. Finalmente la distribución urbana y la eliminación. Vitrubio señala tres maneras de conducir el agua: por medio de tuberías de plomo, por cañerías de barro o por canales de albañilería. Hemos comprobado la existencia de cañerías de barro en el pueblo de Loreto y canales de albañilería en San Cosme y Jesús.

Al respecto es importante el estudio de la provisión de agua realizado para San Juan Bautista. Arno Kern (arqueólogo brasileño) describe la reducción a partir de su representación en un mapa encontrado en la Biblioteca Nacional de París. **“Em nenhum outro documento se percebe com tantos detalhes a importância do meio geográfico e a série de rios e arroios que envolve o povoado missioneiro e a sua utilização para as atividades do cotidiano. A vegetação em torno dos cursos de água está mais sugerida do que retratada em sua exuberância natural. Duas pontes facilitam a passagem dos rios, no caminho para São Miguel e não para Santo Angelo. As vertentes, transformadas em fontes de água, estão todas assinaladas. A leste do povoado duas índias parecem vir de uma dessas fontes transportando recipientes cerâmicos na cabeça possivelmente com água. A sua frente caminha um índiozinho com duas moringas uma em cada mão. Junto a fonte outras índias aparecem em posições diversas. Bosques plantados com árvores frutíferas, tanto na quinta como no entorno do povoado, complementam esse cenário ambiental. As atividades de pesca (recordar lo que decía el Provincial Diego de Torres), coleta e caca estão perfectamente caracterizadas... (...)...se ve a dois índios pescando em uma canoa monóxila, enquanto dois jacarés nadam pelo rio. Pássaros, possivelmente tucanos, voam em meio a vegetação”**<sup>28</sup>. Una cuestión para dilucidar es comprobar si las fuentes corresponden a desvíos de agua provenientes de los arroyos cercanos o surgieron a partir de manantiales y fueron conectadas posteriormente con los arroyos como vías de extracción de las aguas ya utilizadas. Barcelós explica que el plano de San Juan Bautista muestra 6 fuentes de agua en los alrededores del núcleo urbano. Según su opinión todas ellas recibirían agua del Arroyo Lajeado do Moinho. Las fuentes habrían tenido estructuras de represamiento del agua. Una de las fuentes, de 600 metros cuadrados, estaba cercada por barreras de tierra. La barrera norte tenía 44 metros de largo y la barrera sur 49,5 metros. En la extremidad oeste había 11,5 metros con una abertura de 1,5 metros ubicada en el centro de la barrera. A partir de ella se desarrollaba un canal. Sus muros tenían 0,70 metros de altura y 1,50 metros de ancho. En este caso la azud (represa) parecería haber servido para bebedero de los animales. La siguiente fuente es identificada por Barcelós como dedicada al riego. Sepp dice: **“en este mismo lugar, un valle risueño de tierra sumamente fértil cubierto de un bosque verde, donde nacen dos manantiales que riegan los retoños, planté más tarde un huerto frutal”**<sup>29</sup>. No tiene un canal sino que es el propio declive del terreno el que, una vez abierta la compuerta, llevaba el agua. Al respecto se encontraron bloques de basalto próximos a la vertiente. La fuente número tres habría sido dedicada al lavado de la ropa; así lo indica –como lo mencionamos– uno de los planos de San Juan Bautista. Esto permitiría señalar que habría existido un funcionamiento diferenciado para cada una de las fuentes. (Kern habla de provisión de agua a las oficinas artesanales y cocina, riego de la quinta y limpieza de letrinas para el colegio) Podemos mencionar otros ejemplos que certifican la aplicación de un criterio similar en otros pueblos misionales. Son evidencias documentales los comentarios del Padre Sanchez Labrador: **“no ha faltado un jesuita industrioso que cegó y allanó lagunas y pantanos que caían inmediatos a la reducción y doctrina en que era párroco. Para lograr esto formó tagueas y fosos...”**<sup>30</sup> También Azara, científico de fines del siglo XVIII, advirtió en el pueblo de Apóstoles la existencia de **“una bellísima fuente de piedra de sillería, con sus caños y un hermoso lavadero, que es la única cosa de esta especie que he visto desde el Río de la Plata acá”**<sup>31</sup>; se trataría de los famosos piletones (alberca: estanque) que dibujara Lugones en 1906. La Salvia identificó un sistema en San Nicolás llamado chafariz (pila de fuente o fuente con caños) que llevaba el agua de una fuente hasta el núcleo urbano por un sistema de aprovechamiento de la inclinación del terreno. En los asentamientos de San Miguel y San Lorenzo se encontraron fuentes y canalizaciones con sitio determinado para los cántaros (zafariche) y de donde salía el agua por la boca de unas esculturas de ángeles. Snihur, durante sus trabajos para el Proyecto Misiones Jesuíticas (Convenio Argentina- España), encontró estanques en un radio de 400 metros del pueblo de Nuestra Señora de Loreto. Afirma que se trata de tajamares que embalsaban las aguas pluviales reteniéndolas en depresiones naturales del terreno pero también podrían ser manantiales. En el caso de Santo Tomé se conoce un plano de la colección de Guillermo Furlong que muestra la ubicación de los manantiales alrededor del pueblo y de sus estancias<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Epalza, Mikel de. “Espacios y sus funciones en la ciudad árabe”. En *“La ciudad islámica”*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991.

<sup>28</sup> Kern, Arno. “História e iconografia: documentos sobre a missao de São João Batista”. En *“Missões a questao indígena”*. Anais do XI Simposio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa, UNIJUÍ, 1995.

<sup>29</sup> Ibidem, pág. 196.

<sup>30</sup> Sanchez Labrador, Joseph. “Paraguay Natural” Parte I. En Carbonell, Rafael. “Técnica y tecnología apropiadas en las misiones guaraníes”. *Estudos Iberoamericanos*. P. Alegre, 1989.

<sup>31</sup> Azara, Felix de. *“Descripción general del Paraguay”*. Madrid, Alianza, 1990.

<sup>32</sup> Furlong, Guillermo. *“Cartografía jesuítica del Río de la Plata”*. Buenos Aires, Peuser, 1936.

También un memorial del Padre Luis de la Roca menciona para el pueblo de Jesús la construcción de una acequia con el fin de evitar que agua de lluvia pase de la loma a la plaza<sup>33</sup>.

En San Cosme y Damián se han encontrado atarjeas (vía de los excrementos) conectadas con los comunes (sanitarios) y una ventilación del sótano-despensa. Son parcialidades que revelarían la prolijidad de un trazado que estaría dispuesto por el núcleo principal y por las viviendas indígenas. En Santa Ana los investigadores Carugo y Pini han encontrado un estanque ubicado en la huerta y construido con bloques de asperón. Presenta la forma de un cuadrado de 6 metros de lado y 1,8 metros de profundidad. El estanque poseía cinco salidas, dos de ellas hacia los talleres y otras dos hacia el lado opuesto. Furlong <sup>34</sup>mencionaba un Memorial del provincial en 1693: **“la acequia que pasa por los retretes necesita mayor cuidado para que nunca falte el agua”** (más que a una acequia que es un curso de agua abierto seguramente se refería a una atarjea). Carugo y Pini han encontrado otro estanque a unos 1000 metros al norte de la reducción. Se trataría de un cuadrado de 7 metros de lado y 1,1 metros de profundidad también realizado con bloques de asperón. En uno de los muros se observan tres pequeñas aberturas que para los investigadores eran bocas de entrada del manantial. Una compuerta permitía la salida del agua por una cañería subterránea de las.

En el pueblo de Nuestra Señora de Loreto <sup>35</sup>encontraron una zanja bastante extensa de 0,40 metros de profundidad. La pudieron reconocer a partir del ángulo sudoeste de los talleres y a partir de allí se extiende en línea recta unos 50 metros siguiendo la dirección del muro de estas oficinas de trabajo. Desde allí dobla en ángulo recto y sigue la dirección del muro mayor del cementerio. Llega a medir aproximadamente unos 180 metros. En el área de las viviendas de los indios encontraron trozos de piedra atravesadas por cañerías de cerámica en su centro. Los trabajos realizados han destapado algunos trozos de hasta 3 metros de largo por lo que se puede comenzar a pensar en la extensión de estas redes. A estos primeros trabajos habría que agregar las excavaciones realizadas por el arqueólogo Juan Ignacio Mujica en este mismo asentamiento. Su estudio de las letrinas revelaría una conducción de los desagües hacia el huerto.

Otros usos conexos del agua tenían relación con la ingeniería mecánica. Para las misiones Furlong <sup>36</sup>destaca que en la 16<sup>o</sup> Congregación Provincial de 1762 se pidió una cátedra de matemáticas porque las artes mecánicas<sup>37</sup>. que forman una parte de las matemáticas se utilizaron en la fundación de nuevos pueblos de indios para su arquitectura, la industria de las maderas y la hidrotécnica<sup>38</sup>. Sanchez Labrador menciona la facilidad con que se podían armar molinos o dispositivos similares debido a la cantidad y calidad de las aguas.

También la topografía tuvo que ver con la cuestión del agua. Pensamos que se realizaron estudios para delinear los niveles del terreno y proyectar el trazado de las cañerías. En la época se utilizaba el “nivel de tranco” que <sup>39</sup>constaba de dos largas patas de madera y un travesaño horizontal graduado. Del vértice superior colgaba una plomada cuyo hilo señalaba sobre la regla graduada del travesaño un desnivel existente entre ambas patas. Otro instrumento muy utilizado era el “corobate<sup>40</sup> o nivel de agua” que funcionaba con el principio de los vasos comunicantes. Su técnica se denominaba “nivelar a borneo”, el nivel de agua equidistante y alineado entre dos miras. Pero no se han encontrado menciones de estos instrumentos en los inventarios; lo que sí ha aparecido es un listado de libros técnicos de matemáticas, geometría y mecánica que habían en algunas bibliotecas de los pueblos. Podríamos mencionar a autores como Vicente Tosca, Iñigo de la Cruz, Miguel Gerónimo de Santa Cruz, P. Ramos y P. Gaspar Scotto de matemáticas; Alexandro Cappa de geometría y Guidi Ubaldi de mecánica <sup>41</sup>. Los estudios topográficos fueron decisivos para evitar o aprobar movimientos de suelos para las obras de arquitectura. En San Juan Bautista como en Santa Ana el templo y el colegio fueron elevados artificialmente (el movimiento de tierras fue importante)..

El hallazgo de todos estos elementos está anunciando la necesidad de realizar una investigación que debería ser profundizada particularmente en cada pueblo. Evidentemente cada detalle está señalando una concepción absolutamente diferente a la im-

<sup>33</sup> AGN, Sala IX, 6-9-6. Memorial del 29 de mayo de 1725.

<sup>34</sup> Furlong, Guillermo. *“Misiones y sus pueblos de Guaraníes”*. Buenos Aires, Imprenta Balmes, 1961.

<sup>35</sup> Pini, Jorge/ Carugo, Esteban. *“Las ruinas de la reducción de Nuestra Señora de Loreto”*. Posadas, UNAM, 1975.

<sup>36</sup> Furlong, Guillermo. *“El trasplante cultural”*. Ciencia. Bs. As., TEA, 1969, pág. 434.

<sup>37</sup> Ver el uso de maquinarias de arquitectura descritas por José Cardiel o para la preparación del grano y la fabricación de harina como las atahonas (molinos de trigo). AGN, Sala IX, 45-3-11. Descripción de una atahona: **“La rueda debe tener el vuelo necesario para los dientes y sus camas sólo han de ir labradas sin escopleaduras para los dientes los cuales solo han de ir en listones labrados a azuela...”**. Un documento relacionado con la expedición del Padre Rico de 1745 aporta una lista de instrumentos para los estudios del Padre Quiroga: **“dos relojes de faltriguera para la mensura del tiempo, dos telescopios uno de 8 y otro de 16, una lámina de cobre para un cuadrante, 18 pliegos de papel para mapas, un libro de las estrellas australes, dos compases, un astrolabio, un estuche matemático con reglas logarítmicas...”**. (AGN, Sala IX, 7-1-1)

<sup>38</sup> hidrotécnica: arte de construir maquinaria hidráulica.

<sup>39</sup> *“Obras hidráulicas en América Colonial”*. Madrid, Centro de Estudios Históricos de Obras Públicas y Urbanismo, 1993.

<sup>40</sup> Antiguo instrumento de topografía que servía para apreciar el nivel de las aguas. Vitrubio lo menciona en uno de sus diez libros justamente dedicado al agua. Es una regla con una longitud aproximada de 20 pies. En sus extremos posee unos brazos transversales que se corresponden con exactitud, poseen la misma medida y están fijados en los extremos de la regla formando un ángulo recto; entre la regla y estos brazos van unos travesaños sujetos por medio de espigas que tienen unas líneas trazadas en perpendicular con toda exactitud; además, lleva unos hilos de plomo suspendidos en cada uno de los extremos de la regla; cuando la regla está en su correcta posición, si los hilos rozan de manera idéntica a las líneas trazadas es señal de que el corobate está perfectamente nivelado.

<sup>41</sup> AGN, Sala IX, 17-3-6. Libros de la biblioteca de la reducción de Candelaria.

plantada en la ciudad de Buenos Aires durante la misma época. En las misiones la idea de polis configuraría a una de las experiencias culturales más preocupadas por la relación entre el agua y el hombre. Como decía el Corán el paraíso era un **“vergel por el que corren los riachuelos”**<sup>42</sup>; las reducciones quizás no llegaban a tanto pero evidentemente estuvieron organizadas por una voluntad consciente de la importancia de la salud pública para los habitantes.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Burckhardt, Titus. *“La civilización hispano-árabe”*. Madrid, Alianza, 1992.

<sup>43</sup> Láminas del trabajo: “Aguatero” (Acuarela de Carlos Pellegrini) (c. 1831) en *“Iconográfica”*. Bs. As., EMECÉ, 1964. Plano de San Juan Bautista de la Biblioteca Nacional de París, Plano de Santo Tomé de la *“Cartografía Jesuítica del Río de la Plata”* de G. Furlong. Bs. As., 19 .

### Introducción

El sacerdote jesuita español José de Acosta (Medina del Campo, 1540-Salamanca, 1600), llegó a Lima el 28 de abril de 1572 para cumplir funciones de *lector* y predicador, es decir, en la cátedra y en el púlpito, actividades en las cuales era de lo bueno que tenía su país. Tal hecho revela la importancia asignada por San Francisco de Borja al viaje de este personaje al Perú. En efecto, el General de la Orden tuvo en consideración, de un lado, los problemas generados por los conquistadores y encomenderos, y de otro, las estrategias a seguir en la evangelización de los nativos, comprendió pues la necesidad de seleccionar gente muy capaz para consolidar la Compañía de Jesús y lograr el objetivo de educar y cristianizar a los hombres oriundos de estas tierras. Así le comunicó al Padre Provincial del Perú, Jerónimo Ruiz de Portillo. Desde el primer momento, Acosta demostró ser tan brillante como sacerdote y profesor. El inicio de sus clases de teología en Lima, por su solemnidad, pareció más propio de Salamanca o Alcalá que de una ciudad de las Indias, lo cual llamó poderosamente la atención en aquel Perú aún sangrante por las guerras civiles entre los conquistadores.

En 1573, el Provincial le envió en misión hacia la sierra sur del país: a visitar el colegio del Cusco; recorrer otras ciudades, predicar y estudiar la situación religiosa y las necesidades espirituales más urgentes, de modo que también estuvo en Arequipa, Juli, La Paz, Potosí y Chuquisaca. En ese viaje aprendió el quechua y conoció sin situ la problemática de la región, particularmente el estado social, moral y político de grandes poblaciones nativas, víctimas de diversos como crueles abusos. Posteriormente desempeñó los importantes cargos de Rector del Colegio de San Pablo (Lima) y Provincial de su Orden, en cuyo ejercicio convocó a la primera congregación o concilio de la Compañía de Jesús en el Perú (1576), que acordó, entre otros asuntos, pedir autorización al General para fundar misiones y residencias en pueblos de indios, así como para crear seminarios donde se educasen los hijos de los caciques. También dispuso la elaboración de vocabularios, catecismos, confesionarios y cartillas en quechua y ayмара destinados a la evangelización de los naturales. Con motivo de dicho evento, Acosta viajó por segunda vez al Cusco. Y a los pocos años, nuevamente se dirigió al sur con el objeto de impulsar su obra misional en Juli y visitar los colegios jesuitas de esa área, o fundar otros. En el tercer concilio limense (1582), por su conocimiento de la realidad, su erudición y la consistencia de sus planteamientos, también cumplió rol protagónico. Uno de los documentos producidos entonces fue un catecismo que se convirtió en el primer libro publicado en América del Sur, el año 1584.

En su calidad de cronista, José de Acosta exhibe características singulares en relación con los demás autores de esta clase de obras. Por cierto, la crónica implica fundamentalmente narración sin opinión reflexiva; pero los escritos de él, además de relato, contienen análisis y comentario, explicación y juicio. Vale decir, no queda satisfecho con el inventario y descripción de cosas raras y extrañas de la naturaleza y de la sociedad. Su nutrida cultura clásica y humanista, su espíritu filosófico, su visión de los problemas sociales y hechos históricos, su capacidad de interrogación a que somete todo lo que ve, y la experiencia de sus viajes, le sirven para comparar las realidades de América con las teorías de Europa. Su propósito ya no es, pues, añadir una narración más a las existentes, sino explicar las causas de las novedades. Por una parte, flora, fauna, clima, relieve, recursos hídricos y minerales, y por otra, ciudades, historia, costumbres, religión, trabajo, gobierno; esto es, la tierra y el hombre, son presentados en sus páginas con tal maestría que revelan al gran naturalista y humanista que las escribió. Sus textos no se reducen a la casualidad y casuística de los hechos naturales y sociales, sino también alcanzan la causalidad y buscan la generalización.

Acosta asume una actitud diferente en el enfoque de los problemas socio-culturales del continente, lo cual repercute en su concepción y praxis respecto a la educación y evangelización. Su obra no es solo de descripción o trabajo etnográfico; de un enseñante del cristianismo o profesor de aula; su obra, además de ello, es la de un intérprete, de un precursor de ideas ubicadas hoy en los terrenos de la antropología, la pedagogía y diversas ciencias sociales. Es un adelantado de la teoría etnológica y educativa.

### La obra de Acosta

José de Acosta se nutrió de los preceptos bíblicos, obviamente, y de autores clásicos: Aristóteles, Platón y Plinio, entre ellos, así como de filósofos cristianos, sobre todo, San Agustín y Santo Tomás. Y como había nacido en 1540 -el mismo año de fundación de la Compañía de Jesús- vivió en tiempo del movimiento humanista, cuya influencia se reflejó en sus ideas, particularmente en las de carácter educativo emparentadas con las de Erasmo de Rotterdam y Juan Luis Vives. Premunido de un consistente soporte teórico emprendió su labor misionera, educativa y de estudio de la realidad del continente americano, lo cual se expresa en su rica obra escrita y en sus realizaciones directas.

Su producción de mayor importancia resulta de sus 17 años de permanencia en América, 15 de ellos en el Perú, uno en México y otro en el Caribe. Sus obras principales son dos: *De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias* y la *Historia Natural y Moral de las Indias*. Además escribió: *Concilium provinciale limense*, *De Christo revelato*, *Respuesta al corregidor de Potosí*, *Instrucciones para los que se embarcan y vienen de Indias*, *Dos memoriales al Consejo de Indias sobre la fun-*

dación del colegio San Martín de Lima, y diversas cartas como las denominadas *Anua* de 1576 y 1578.

*De Procuranda Indorum Salute*, primer libro escrito por un jesuita en América, fue publicado en Salamanca en 1588. Es la principal obra de Acosta como misionero, teólogo y moralista. Su idea central es la conversión a la fe católica, frente a lo cual exhibe gran optimismo en vista de la capacidad de aprendizaje de los naturales. En general, se refiere a las misiones, y trata especialmente de resolver los problemas metodológico-educacionales de la predicación del evangelio; asimismo crítica duramente a los españoles por los abusos cometidos contra los indios.

La *Historia natural y moral de las Indias* apareció en Sevilla en 1590. Sus páginas demuestran que, además de teólogo, moralista, exegeta y predicador, Acosta fue un gran naturalista e investigador social. Esta obra, la más conocida, es el resultado de su admiración por la naturaleza americana y su profundo interés por las culturas autóctonas, aspectos de los cuales hace un minucioso y profundo estudio. Todo fue observado, descrito, analizado e interpretado siguiendo un proyecto elaborado a semejanza de la moderna metodología de investigación científica. Si bien se refiere a las "Indias occidentales" en su conjunto, se centra en Perú y México.

¿Qué le impulsó a escribir sus libros sobre temas americanos? En *De Procuranda* dice: "La causa principal que me movió a componerlo fue ver que muchos tenían varias y opuestas opiniones sobre las cosas de Indias y que los más desconfiaban en la salvación de los indios (...) lo cual me hizo retraerme a pensar con gran diligencia en toda esta materia, e investigar ardientemente lo que hubiese de verdad". Y añade: "Los que lean estas páginas verán que nosotros con ánimo imparcial, decimos de igual manera lo bueno que lo malo, lo dulce que lo amargo"<sup>1</sup>. Y su *Historia natural y moral de las Indias* igualmente la escribe, según sus propias palabras, "para buscar la verdad" tanto "de la cualidad de la tierra de Indias" como "de los hombres y de sus hechos", vale decir, estudiar la naturaleza y la sociedad de esta parte del mundo. Pero en la segunda obra nombrada es más específico al decir que pretende lograr *dos fines*:

- 1) Deshacer la falsa opinión respecto a los indios vistos como gente bruta, bestial y con escaso o ningún entendimiento, y por eso víctimas de muchos agravios, al punto de haberse servido de ellos "poco menos que de animales", por tanto, se debe dar a conocer su modo de vida, en la cual, dice, "tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento", pero "también otras muchas dignas de admiración", por lo mismo "se deja bien comprender que tienen natural capacidad para ser bien enseñados, y aun en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas".
- 2) Ayudarlos a vivir de acuerdo con sus propias leyes y costumbres en lo que no contradigan al cristianismo, pues por ignorancia de sus fueros se han cometido muchos errores al gobernarlos y juzgarlos, agravio tan carente de razón, que los indios aborrecen a los españoles "como a hombres que en todo así en lo bueno como en lo malo, les somos y hemos siempre sido contrarios".<sup>2</sup>

## Educación y evangelización

Los dos ejes de acción de la experiencia jesuita, esto es su labor misional y educativa son inseparables, conforman un todo unitario. En verdad, la evangelización es un proceso educativo con características distintivas en relación a la educación en sentido lato. "Es sabido –escribe Manuel Marzal– que evangelizar es llevar la "buena noticia" o anunciar la palabra salvadora de Dios en Jesucristo, que debe comunicarse en el mundo cultural del oyente y abrir a éste a la verdadera libertad. En este sentido –agrega–, la evangelización debe ser *inculturada*, es decir, que esa palabra definitiva de Dios para los hombres se presente y se exprese en el lenguaje cultural de los evangelizados. Además, debe ser *liberadora*, es decir que ayude a éstos a liberarse de la esclavitud del pecado y de todas las formas de opresión". En efecto, esa acción de comunicar la palabra salvadora es en esencia una acción educativa, porque ésta implica cambio o transformación de la vida del hombre y de los pueblos de un estado cultural a otro. No es posible pues separar educación de evangelización, ambas están conectadas en forma indisoluble, particularmente, así aparece en el pensamiento y la acción de los jesuitas, como también lo sostiene el mismo autor antes citado cuando apunta que "al llegar Acosta al Perú, la evangelización de los indios por la Iglesia Católica parecía haber fracasado y, además, entrañaba la doble contradicción de ser poco inculturada, porque los misioneros creían que el mundo religioso de los indios estaba dominado por el demonio y poco liberadora, porque la cruz venía al lado de la espada".<sup>3</sup> Precisamente, Acosta elaboró un enfoque o modelo pedagógico para ejecutar el proceso educativo formal escolar y la cristianización en América, acorde con la realidad del continente, cuyos rasgos principales son expuestos sinópticamente a continuación.

## Diversidad socio-cultural

La Compañía de Jesús destacó en la tarea educativa. Su fundador propugnó que el hombre fuese íntegramente cultivado y

<sup>1</sup> José de Acosta (1954). *De Procuranda Indorum salute*. En: *Obras del P. José de Acosta*. Madrid, Ediciones Atlas, 389 y 391

<sup>2</sup> José de Acosta (1894): *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Impresor Ramón Ángeles, t 2, p. 141, 142 y 143.

<sup>3</sup> Las dos citas últimas han sido tomadas de Manuel Marzal F. (1993): *José de Acosta*. Lima, Editorial Brasa, p. 47

los beneficios de la educación alcanzaren a mayor número de personas. Consecuente con ello, para educar mejor, desde los colegios y desde las misiones, y con el objeto de introducir cambios socioculturales en las comunidades, Acosta realizó un trabajo paciente en el recojo de datos acerca de la vida de los hombres del continente y los sometió a riguroso análisis. En términos de nuestro tiempo, esa labor corresponde al campo de la *aculturación planificada*, según la cual no son científicas ni válidas las generalizaciones que, logradas en una determinada realidad, se pretende aplicar a otra completamente diferente; es decir, no se debe actuar sin estudiar sistemáticamente la problemática específica de una comunidad a la cual se destina un programa de desarrollo. Sin desconocer la importancia de las experiencias derivadas de programas de desarrollo en una comunidad, para su aprovechamiento en otra, la antropología social considera que una medida capaz de prosperar en un contexto puede fracasar en otro de características diferentes. Precisamente, Acosta al comenzar su estudio de los hombres y hechos de América, elabora una *tipología o clasificación de sociedades*, con el propósito de cumplir mejor su labor evangelizadora. Su espíritu de observación le permitió distinguir diversos grados en el desarrollo cultural de las “naciones bárbaras”, concepto utilizado para diferenciar a los hombres oriundos de Indias y los de Europa. “Pues aunque llamamos indios –anota– todos los bárbaros que en nuestra edad han sido descubiertos por los españoles y portugueses (...) sin embargo, no todos son iguales, sino que va mucho de indios a indios, y hay unos que se aventajan mucho a los otros”.<sup>4</sup> Pero también usa el calificativo *bárbaro* para referirse a los hombres de otras partes del mundo. Su tipología comprende tres *clases o categorías*:

- \* “La primera es la de aquellos que no se apartan demasiado a la recta razón y del uso común del género humano, y a ella pertenecen los que tienen república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque donde quiera que haya libros y monumentos escritos, la gente es más humana y política”. A esta categoría pertenecen los chinos, japoneses y gente de varias provincias de la India oriental.
- \* “En la segunda clase incluyo –dice– los bárbaros, que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos o civiles, sin embargo tienen su república y magistrados ciertos, y asientos y poblaciones estables, donde guardan manera de policía, y orden de ejércitos y capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso. De este género eran nuestros mejicanos y peruanos, cuyos imperios y repúblicas, leyes e instituciones son verdaderamente dignas de admiración”. También incluye aquí a los araucanos y “otros reinos y principados menores”.
- \* “Finalmente, a la tercera clase de bárbaros no es fácil decir las muchas gentes y naciones del Nuevo Mundo que pertenecen. En ella entran los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano, sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni repúblicas, que mudan de habitación, o si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras o cercas de animales”. Dentro de este tipo considera a los caribes, chunchos, chiriguano, mojos, iscayingas, la mayor parte de gentes del Brasil y la Florida, los moscas y los habitantes de las riberas del río Paraguay. Y fuera de América, los habitantes de las islas Molucas y Salomón, como también del “continente próximo”, es decir de Australia, entonces ignorada en Europa, y cuya existencia él la intuyó.<sup>5</sup>

## Pedagogía jesuita

Las órdenes religiosas, establecidas en América durante el siglo XVI, realizaron labor no solamente en el campo evangélico, sino en diferentes actividades: salud, educación e investigación de la naturaleza, la geografía, la historia, la lingüística y otras áreas. Y con el problema de la aculturación, diversos misioneros comenzaron a calar en el espíritu de los naturales por medios distintos a los usados por los conquistadores que, sesgados y cegados por la codicia, actuaron con violencia. Surgen así embrionarias ideas y prácticas educativas que poco a poco, desde el Caribe –espacio inicial del encuentro de Europa y América– se fueron acrecentando por todo el continente, hasta llegar a expresiones superiores con la obra de los jesuitas, como la realizada en las tierras del Paraguay. Al comprender los patrones culturales de las poblaciones aborígenes, al explorar y comprender el alma india, la meritoria labor educativa de entonces fue originando la llamada por Mariano Picón Salas “pedagogía de la evangelización” o “pedagogía misionera”.<sup>6</sup>

Particularmente, a los jesuitas, por vivir en el hondón de la realidad continental, no les bastó el contenido de los libros, ellos pregonaron y practicaron el método de la observación de los fenómenos naturales y sociales. De allí la amplitud de su labor: fundaron pueblos, establecieron misiones, crearon y dirigieron colegios, exploraron ríos y selvas, trazaron mapas, elaboraron vocabularios y gramáticas de lenguas nativas, escribieron libros, en fin, practicaron la aculturación planificada y realizaron fecunda labor social e intelectual. Gracias a su obra educativa, fueron formando desde el siglo XVI, también en conceptos de Picón Salas, una “pedagogía jesuita” adecuada a la realidad americana. Precisamente, egregio representante en el Perú de esa *pedagogía de la evangelización o misionera*, y con mayor precisión de esa *pedagogía jesuita* fue José de Acosta, cuya experiencia en su quehacer apostólico y docente, así como su sólida formación intelectual, la asimilación de las ideas educacionales de San Ignacio de Loyola, del humanismo y por supuesto de la *Ratio Studiorum*, lo llevaron a elaborar interesantes planteamientos sobre educa-

<sup>4</sup> José de Acosta (1954): *De Procuranda Indorum Salute*, op.cit., p. 391-392.

<sup>5</sup> Ibid., p. 392-393.

<sup>6</sup> Mariano Picón Salas (1965): *De la conquista a la independencia*, México, FCE, p. 85-86.

ción y practicar metodologías para propagar el cristianismo acordes con la realidad peruana y americana.

Acosta considera que es sumamente difícil la evangelización, no por la supuesta deficiencia intelectual imputada a los habitantes del continente, sino por múltiples variables de la naturaleza, la sociedad y la cultura de este lado del mundo. En esta perspectiva, analiza la problemática educacional-evangelizadora ubicándola dentro del contexto socio-cultural, de modo que su pensamiento contiene no solo orientaciones teóricas, sino también sentido práctico, centrado en dos grandes aspectos. Uno es demostrar que tanto la educación, en términos de formación general, y en cuanto evangelización o educación religiosa, en términos específicos de enseñanza-aprendizaje del cristianismo, son posibles de realizar en Indias, puesto que el poblador nativo tiene suficiente capacidad mental para conocer, internalizar y practicar nuevas pautas de comportamiento. El otro consiste en un intento de ordenar la forma de vida de los vencidos y vencedores, poner en ejecución normas de convivencia, que por ende conllevan procesos educacionales, obviamente según las pautas propias del cristianismo, pero respetando los valores culturales de la población aborigen. En conceptos de nuestros días, podemos decir, que el primer aspecto corresponde al “aprender a conocer” y el segundo, al “aprender a vivir con los demás”, pero también están –como se desprende del análisis de sus ideas– los otros dos “pilares de la educación” estudiados en un ampliamente divulgado libro de la UNESCO, esto es, “aprender a hacer” y “aprender a ser”.

## Diversidad de estrategias educativas

Distingue diversidad de naciones y modos de vida de los naturales, por lo mismo, para él es “un error vulgar” ver un solo “campo o aldea” en las Indias. Aunque para todos se generaliza el nombre de indios, estos son diferentes en su nivel cultural y costumbres, lo cual habrá de tenerse en cuenta en la obra educativa. La siguiente cita es, al respecto, sumamente significativa:

“Cosa harto difícil es tratar con acierto el modo de procurar la salvación de los indios. Porque en primer lugar, son muy varias las naciones en que están divididos, y muy diferentes entre sí, tanto en el clima, habitación y vestidos, como en el ingenio y las costumbres; y establecer una norma común para someter al evangelio y juntamente educar y regir a gentes tan diversas, requiere un arte tan elevado y recóndito que nosotros confesamos ingenuamente no haberlo podido alcanzar (...) Por lo cual es *asunto arduo, y poco menos que imposible, establecer en esta materia normas fijas y durables*; porque como es uno el vestido que conviene a la niñez, y otro el que requiere la juventud, así no es maravilla que, variando tanto la republica de los indios e instituciones, religión y variedad de gentes, *los predicadores del evangelio apliquen muy diversos modos y procedimientos de enseñar y convertir*”.<sup>7</sup>

Como se ve, sus observaciones son sumamente nítidas respecto a la pluralidad de costumbres de los pueblos de América y de los diferentes grados de evolución socio-cultural. De allí la necesidad de emplear diversas estrategias en el proceso de educación y evangelización, lo cual implica la adecuada actuación de los predicadores. A este problema le concede especial y reiterada atención. Por eso añade: “*No se deben señalar unas mismas normas para todas las naciones de indios, si no queremos errar gravemente. No hagamos, es verdad, a la codicia y tiranía maestra de la introducción del evangelio; o lo que es menos dañoso no antepongamos las ociosas cavilaciones de algunos inexpertos a la experiencia y verdad que enseñan los hechos*”. Es terminante al sentenciar que *la población nativa debe “ser instruida de modo distinto”* a lo que se hace con grupos humanos de otros espacios del mundo, según su propia realidad, de lo contrario los errores serán inevitables. Y es honesto en declarar que sus estudios sobre educación y evangelización se refieren principalmente al Perú, cuya gente le es más conocida. Por tanto, su pensamiento y su práctica son la expresión de una situación vivida y de una problemática concreta sobre la que realiza su acción.<sup>8</sup>

Para cada uno de los tipos de sociedades que él señala, propone métodos diferenciados de evangelización. En tal sentido, las naciones de la primera categoría: India oriental, China y Japón, deben ser tratadas de modo análogo a como los apóstoles lo hicieron en la antigüedad con griegos, romanos y otros pueblos de Europa y Asia, es decir, evangelizarlos por el convencimiento, “por su misma razón”. Porque si se quiere hacerlo con las armas se los volvería enemigos de los cristianos. Los hombres de la segunda categoría, mexicanos y peruanos, deben ser “constreñidos a un poder superior”, a cargo de gobernantes cristianos, para recibir la enseñanza del evangelio y “costumbres dignas de hombres”, pero respetando su fortuna, sus leyes y modos de vida que no sean contrarios a la fe. Las gentes del tercer tipo, carentes de ley y república: caribes, chunchos y otros grupos menos evolucionados, necesitan aprender “a ser hombres” y conviene instruirles como a niños, atrayéndolos con halagos para que voluntariamente se dejen enseñar, pero si resisten y se “enfurecen contra los médicos y maestros” no se los debe abandonar, sino contener obligándolos a renunciar a la selva y a reunirse en poblaciones.

El modelo educativo de Acosta comprende, pues, estrategias que van desde el convencimiento por libre decisión, pasando por el paternalismo, hasta el uso de medidas compulsivas en casos excepcionales. Todas ellas responden a los rasgos culturales típicos de cada sociedad.

Cada cultura tiene sus privativas pautas de vida formadas en el devenir de su tiempo histórico. Las ciencias sociales -particu-

<sup>7</sup> José de Acosta. *De Procuranda Indorum Salute*, op. cit., 391. Los resaltados son nuestros, ERO.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 393-394. Los resaltados son nuestros, ERO.

larmente la antropología- consideran que los valores culturales de la gente de otras épocas y lugares no deben ser considerados como inferiores, solo por el hecho de ser diferentes a los nuestros. Consiguientemente, la educación por su carácter normativo, es decir, por considerar pautas socio-culturales específicas, debe utilizar estrategias que respondan a la realidad de cada conglomerado humano. Forzar enfoques, modelos o estrategias de educación surgidos de acuerdo a una determinada problemática, donde conducen a resultados positivos, para ponerlos en práctica en un espacio educativo diferente puede conducir a resultados contraproducentes. La educación es un proceso orientado a ayudar a los hombres a vivir según las normas de una determinada cultura. Se realiza en todas las sociedades humanas, y en las más diversas manifestaciones culturales. Por ende, el educador consciente de esta situación será sumamente respetuoso del cuadro de valores culturales del grupo social donde ejerce su labor.

Acosta, no obstante su procedencia europea, occidental y cristiana, de una u otra forma, supo aquilatar -para decirlo con sus propias palabras- esta *"verdad que enseñan los hechos"*, y defendió una educación según los valores culturales privativos de cada sociedad, de cada tipo de pueblos, valores que varían de un grupo a otro conformando su personalidad básica o identidad. En este sentido, entendió la educación como un proceso orientado a *"aprender a ser"*. Y desde un punto de vista cultural, sustentado en la antropología y la educación comparada, podemos sostener que aparece aquí como precursor del relativismo cultural según el cual la naturaleza humana formada en la escuela es un producto de cada espacio y cada tiempo en el proceso de la historia, por lo mismo, de elementos culturales y objetivos educativos múltiples.

### Educación con dulzura y benevolencia

Acosta reflexionó sobre la igualdad esencial de los hombres y, por ende, la aptitud mental o capacidad de aprendizaje de los aborígenes americanos, así como su derecho a tener presencia histórica en el mundo. Y siempre con sentido crítico de los hechos sociales y con un atisbo de relativismo cultural, pero lógicamente dentro de la perspectiva europea y cristiana, se esfuerza por encontrar los mejores medios que permitan hacer cambiar lo que, en su concepto, era falsa y perjudicial opinión difundida acerca de los aborígenes, y por dar a entender el orden y procedimientos existentes *"cuando vivían en su ley"*. Si bien acepta la existencia entre ellos de *"muchas cosas de bárbaros y sin fundamento"*, también valora *"otras muchas dignas de admiración"* por las cuales se traduce su natural capacidad para recibir enseñanza y aprender, a veces en forma ventajosa respecto a los europeos. Numerosas de aquellas cosas admirables -organización social y política, agricultura, vialidad, arquitectura y demás artes, sistema de contabilidad, metalurgia- son observadas, descritas y analizadas por él con riguroso sentido de investigación. Igualmente, la capacidad mental de los aborígenes se puso en evidencia mediante el aprendizaje de los elementos culturales traídos de España: religión, idioma, sistema de numeración, artes, instrumentos musicales y otros artefactos, nuevas especies animales y vegetales y tantas cosas difíciles no vistas ni oídas antes en Indias, incorporadas con el transcurso del tiempo al acervo cultural del mundo andino, con los efectos consiguientes en el modo de vida. Formula al respecto diversas preguntas muy elocuentes:

*"¿No los oímos muy buena música, tanto de voces como de instrumentos de cuerda y viento? ¿No vemos que algunos llegan hasta componerla con arte?" "¿Quién ignora que son muy buenos artifices de escribir, pintar y modelar? ¿Y no los vemos ya litigar con mucha astucia, y mover pleito a sus amos y aun vencerlos? ¿De dónde aprendieron estas artes?, pregunto. ¿Quién se las enseñó? ¿Para esto han de ser prontos e ingeniosos y para solo el negocio de la salvación, tardos y rudos? ¿O no es, por el contrario, que si como los nuestros han cuidado de enseñarles lo que no es del todo necesario, con igual diligencia les hubieran instruido en las cosas de la fe, no habrían sido discípulos tan cortos ni quedado tan ignorantes? Así lo pienso yo"*<sup>9</sup>

En esta misma línea de la capacidad de aprendizaje, manifiesta haber visto a mexicanos y a peruanos representar por medio de imágenes algunas oraciones cristianas, y repetirlas oralmente tal si estuviesen leyéndolas, habilidad e iniciativa, en su concepto, propias de los habitantes oriundos de estos suelos, y no de la enseñanza de sus catequizadores. *"No tengo duda -anota-, que si a muchos de los muy estirados españoles les dieran de hacer memoria de cosas semejantes, por vía de imágenes y señales, que en un año no acertaran, ni aun quizá en diez"*.<sup>10</sup>

Sus conclusiones acerca de la falsedad de las razones para explicar la falta de propagación del evangelio y, por lo mismo, respecto a las dificultades de educar a los naturales, son terminantes, y pueden resumirse con las tres citas siguientes:

Primera: *"Dejemos, pues, tanto de acusar la infidelidad de los bárbaros y su perversidad de costumbres, y reconozcamos alguna vez nuestra negligencia y que no conversamos dignamente en el evangelio, y más nos afanamos en buscar dinero, que en ganar el pueblo de Dios"*.

Segunda: *"Yo, ciertamente, hace tiempo que estoy firmemente persuadido que la escasez de mies espiritual en las Indias se debe a vicio de los operarios, no a esterilidad de la tierra"*.

Tercera: *"Para un maestro malo, todos los discípulos son estúpidos. He recorrido todo este reino del Perú mucho más y con mayor diligencia que lo que de aquí digo pueda extenderse a las otras naciones de las Indias, pero los indios del Perú, ciertamente, no los he hallado en ninguna manera cortos de ingenio, antes en gran parte sutiles y agudos y con no poca sensibilidad para fingir o disimular cualquier cosa"*.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Ibid., 508.

<sup>10</sup> Véase *Historia natural y moral de la Indias*. En: *Obras*, op. cit., p. 189

<sup>11</sup> Véase *De Procuranda*, op. cit., p. 418, 507 y 508

Es contrario al uso de la violencia en la propagación del evangelio porque al actuar de esa forma solo se logrará hacer más odiosa la religión cristiana y se acrecentaría el aprecio de los naturales a sus ídolos. Según su pensamiento, la guerra es opuesta al evangelio, o lo que es lo mismo, la violencia es contraria a la fe; son dos cosas entre sí tan dispares: por un lado, difundir el evangelio de la paz, y por otro, extender la espada de la guerra; entonces, es absurdo querer imponer a los hombres por la fuerza y atentando contra su libertad, la fe que es don de Dios. Abundando en este tema escribe: “Nada hay tanto que se oponga a la fe como la fuerza y la violencia”. “Siendo, pues, voluntario y libre a cada uno obedecer el evangelio (...) claramente se ve que a los indios no hay que arrastrarlos por la fuerza, sino conducirlos con dulzura y benevolencia”.<sup>12</sup>

No fueron pocos los misioneros empeñados en la *extirpación de idolatrías* o erradicación violenta de ritos paganos, en cambio, para Acosta el punto de partida es la persuasión a los naturales; comprender su cultura, demostrar simpatía, brindar confianza; actuar con buenas maneras; dar buen ejemplo; mostrarse pacientes y humildes. Con firmeza, pide a los misioneros evangelizar alejados de la codicia, guiados por una prudente caridad y con mucha perseverancia en su actuación. Son sus palabras: “dejemos claramente establecido que es fundamento principal de todo: que al disputar del modo de predicar el evangelio a los bárbaros, no hay que oír en modo alguno a la codicia, porque sería poner en peligro la fe; y al contrario, hay que tomar siempre por maestra a una prudente caridad”.<sup>13</sup>

El jurista Juan de Solórzano Pereyra, al ocuparse del comportamiento de los misioneros en el sentido de que debían abstenerse de aceptar bienes materiales, dice que “con graves y elegantes palabras les dejó advertido el Padre Joseph de Acosta (...) que siguiendo el consejo de San Agustín, lo obren y perfeccionen todo, más con amonestaciones que con amenazas; y ayudando más que mandando”<sup>14</sup>

Los problemas inherentes a la evangelización, según el jesuita, no deben, pues, imputarse a la supuesta incapacidad de los indígenas, sino a su educación y costumbres ancestrales y, fundamentalmente, a los métodos inadecuados empleados por los misioneros que, además, no pusieron el debido empeño, más por el contrario, actuaron con negligencia. En efecto, algunos sacerdotes se quejaban de las dificultades de los naturales para entender el evangelio, y los acusaban, además de idólatras, de rudos, lentos y hasta llegaron a afirmar -según palabras recogidas por el propio Acosta- que “se pierde inútilmente el tiempo en enseñarles nada de esto” porque “son torpes, estúpidos, unos troncos (...) no son capaces de entender nada y para conocer las cosas celestiales y del espíritu son totalmente brutos y animales (...) son más bien cuadrúpedos que hombres racionales”.<sup>15</sup> Acosta rechaza enfáticamente tales imputaciones procedentes de sacerdotes pesimistas e ineficientes en la propagación del evangelio; que no seguían métodos adecuados; no estaban bien preparados para cumplir su función educadora, y se guiaban más por la codicia que por la fe. Dice que tales religiosos se quejaban porque los naturales no comprendían nada, sin embargo, no consideraban que su enseñanza era realizada de modo tan ajeno y poco acomodado a la vida de los indios, cuya amistad y confianza deberían ganar; su trabajo quedaba entonces muy distante de las características personales y peculiaridades de su contexto socio-cultural.

Discrepa con la enseñanza del evangelio mediante el castellano, lengua extraña a los hijos del país, y pide a los misioneros aprender los idiomas nativos. Y precisamente él conoció la “lingua india” o quechua, que utilizaba en su prédica con los naturales, lo cual le permitió comprobar la atención y deleite frente al sacerdote, a quien lo sentían más cerca de ellos y le profesaban un gran cariño. En este problema lingüístico existe un claro reconocimiento del trauma psíquico experimentado por el niño de comunidades hablantes de lenguas autóctonas, cuando la escuela ofrece la enseñanza en un idioma distinto al materno. Esta cuestión ha sido dilucidada en tiempos contemporáneos, entre otras, por las investigaciones de Aguirre Beltrán sobre la educación indígena en México y la experiencia misionera durante el periodo de dominio hispano, las cuales demuestran que el aprendizaje de la lecto-escritura es más sólido y rápido en la lengua materna, y “que -nótese aquí la semejanza con Acosta- el maestro no indígena, para inducir con eficiencia el cambio cultural, debe identificarse con la comunidad, con su lengua y sus costumbres”. Y en relación al obstáculo lingüístico actual que sufren los escolares de aquellas poblaciones afirma que “ha quedado sólidamente establecido como evidente axioma refrendado por la experiencia mundial, que la educación impartida en un idioma que no es el materno adolece de una grave superficialidad y conduce inevitablemente al semianalfabetismo”.<sup>16</sup> La castellанизación y educación realizadas sin valorar la lengua del grupo es, pues, un impulso primario, un criterio simplista observado hace siglos y plenamente confirmado en los tiempos actuales, aunque todavía ahora se actúa, en ciertos contextos escolares de las regiones alto-andinas y selváticas, como los misioneros que motivaron la repulsa de Acosta, un adelantado en este como en otros aspectos de la tarea educativa.

Sus ideas, emparentadas con el humanismo del siglo XVI, revelan en Acosta un educador con el cual coinciden en líneas importantes diversas teorías psicopedagógicas paidocéntricas y humanistas de amplia repercusión en nuestro tiempo.

En sus textos también encontramos algunos aportes que ahora se ubican estrictamente en el diseño y ejecución del proceso de enseñanza-aprendizaje, en cuanto a principios, etapas o actividades, tales como: trato cordial a los alumnos, propósitos, motivación, fijación de la atención, métodos, medios y evaluación del rendimiento. Expresamente, indica a los sacerdotes no ense-

<sup>12</sup> Ibid., p. 420. Los resaltados son nuestros, ERO.

<sup>13</sup> Ibid., p. 430.

<sup>14</sup> Juan de Solórzano Pereyra. (1739): *Política indiana*, 3ª imp., Madrid, Gabriel Ramírez, editor, t II, p. 160.

<sup>15</sup> Ibid., p. 507.

<sup>16</sup> Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán (1973): *Teoría y práctica de la educación indígena*. México, Secretaría de Educación Pública, SepSetentas, p. 64 y 226.

ñar muchas cosas difíciles, sino pocas y repitiéndolas varias veces con palabras de uso familiar; proponer ejemplos y comparaciones; formular preguntas de modo agradable; entablar discusiones sencillas con los alumnos más avanzados; asimismo: halagarlos, estimularlos con premios, persuadirlos, ofrecerles sermones y conversaciones particulares, pero además atemorizarlos con amenazas, si fuere necesario. Otras veces, los elementos didácticos se encuentran implícitos, así lo revela la siguiente cita:

“¿Qué doctrinero pidió jamás cuenta a los indios de lo enseñado? ¿Quién usando del diálogo, les enseñó por lo conocido lo ignorado? ¿Cuándo oyó el indio de su sacerdote palabras como estas: Mira, acuérdate lo que te digo; te doy esta tarea para que aprendas en tres días (...) si respondes bien llevarás premio y alabanza; si mal, sufrirás público castigo y afrenta? ¿Cuándo se ha hecho cosa semejante? Finalmente a los indios se enseña la doctrina como cantan los mendigos sus oraciones o cantinelas para pedir limosna, que solo atienden al llegar al fin, y recibida la limosa no cuidan si alguien escucha o no con atención”.<sup>17</sup>

Como las respuestas a tales preguntas son negativas y las objeciones fundadas, todo el modo de enseñanza, según Acosta, es ficticio y parecido a algún juego o pasatiempo. De tal maneja que ni las personas más ingeniosas, inteligentes y ávidas de aprender conseguirán superarse; por el contrario, continuarán ignorando el contenido de dicha enseñanza.

Por la valía de sus aportes, Acosta ha sido incluido en la antología sobre pensamiento pedagógico de los grandes educadores de los países del Convenio Andrés Bello, en la sección correspondiente al Perú.

## La reducción de Juli

Los primeros jesuitas llegaron al Perú en 1568 y desde entonces se dedicaron a la empresa educadora para cuyo efecto fundaron el Colegio de San Pablo en Lima ese año, y el de la Transfiguración en Cusco en 1578. Después abrieron otros colegios en Lima y sobre todo en el sur. Y ya en el siglo XVII dieron vida a uno en Trujillo. Durante doscientos años desplegaron los jesuitas intensa labor en sus colegios. Acosta informa oportunamente a sus superiores sobre dicha labor. Así, en su *Carta Anua de 1576* comenta el rendimiento de los alumnos del Colegio de San Pablo, no regatea elogios y los compara con los de España, diciendo que “van procediendo en sus exámenes de tal manera que en Alcalá y Salamanca pudieran ganar honra”.<sup>18</sup> Por su calidad educativa, dicho plantel atraía a estudiantes de diversas cátedras de la Universidad de San Marcos, lo cual motivó queja del Rector de ésta ante el virrey Francisco de Toledo, quien dictó una provisión para prohibir, bajo severas sanciones, a los alumnos universitarios abandonar sus clases para asistir a las aulas de los jesuitas.

También informa sobre los demás colegios de la Compañía ubicados en el sur en poblaciones mayoritariamente indígenas. Respecto al colegio del Cusco dice que “los muchachos como son tan vivos y hábiles, saben catecismo breve y largo en su lengua”, y repitiéndolo en sus casas y calles, lo enseñan a los adultos en español y quechua. “Han cobrado estos indios -anota- a los de la Compañía un amor y respeto cual nunca se ha visto en parte alguna”.<sup>19</sup>

Pero queremos enfatizar en la obra misionera realizada en Juli. Tanto en la *Carta Anua de 1576* como en la de 1578, alcanza información atinente a la fundación y desarrollo inicial de “la doctrina de Juli”. Desde el primer momento, el jesuita medinense observó en los muchachos del lugar mayor habilidad intelectual de la que imaginó, en contraste con las advertencias y recomendaciones hechas por algunos españoles para los cuales “no había más remedio” que emplear la fuerza de alguaciles para reunir e instruir a la gente. Dice en su testimonio sobre la educación en esa ciudad:

“La escuela de los indios es la casa que más fruto promete en Juli. Hanse puesto hogaño muy en orden; son trescientos muchachos los de la escuela, tienen cuidado dellos un Hermano, gran lengua y muy siervo de Dios. La habilidad de estos muchachos es admirable. Toman con facilidad todo lo que se les enseña. Han representado este año dos o tres coloquios o comedias en su lengua, de cosas muy útiles a la edificación de los indios; yo me hallé a una que me causó gran consolación”.<sup>20</sup>

Comenta los efectos multiplicadores de la educación escolar en el seno del hogar y de la comunidad, manifestando que los alumnos son una barrera contra la hechicería, el alcoholismo y el comportamiento deshonesto, a punto que cuando los sacerdotes preguntan a los padres de familia si han practicado tales actos, responden: No, porque “me reñiría mi hijo”.

Según la *Crónica anónima de 1600*, los principales frutos de la experiencia de Juli son tres: 1) la profunda vivencia cristiana, porque allí los indios habían abandonado sus antiguas idolatrías, de las cuales no dejaron rastros, de manera que ellos eran verdaderos creyentes de la nueva religión; 2) el modo de vida civilizado, es decir, la existencia cotidiana de los indios y sus relaciones interpersonales, entre ellos y con los españoles, transcurrían de acuerdo a normas sociales convencionalmente aceptadas; 3) la ausencia de relaciones coloniales en la vida comunitaria, esto significa que los padres de la Compañía defendieron a los naturales de todas las formas de explotación impuestas por los españoles en el vasto territorio, al punto de no permitir que éstos

<sup>17</sup> De *Procuranda*, op. cit., p. 507-508.

<sup>18</sup> Véase **José de Acosta**. *Escritos menores. Carta Anua de 1576 al P. Everardo Mercuriano, Prepósito General de la Compañía de Jesús*. Lima, 15 de febrero de 1577. En: *Obras*, op. cit., p. 261. En la *Carta Anua de 1578* reitera estos conceptos y añade que los alumnos expresaban entera satisfacción por el trabajo docente y el método de enseñanza.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>20</sup> *Ibid.*, *Carta Anua de 1578*, op. cit., p. 197. En la *Carta de 1576* dejó constancia de un consejo que no aceptó por ser una invitación a la violencia: “Cuando llegamos aquí (se refiere a Juli) nos decían los españoles que no habría remedio de traer los indios a la doctrina sino con alguaciles”. *Escritos menores*, op. cit., p. 286.

ni siquiera vivieran allí, por todo eso, en Juli no disminuyó la población como en otros lugares.

Estos resultados, según Marzal, basado en la crónica antes citada, fueron posibles gracias a las siguientes líneas pastorales: 1º) la enseñanza diaria del catecismo a niños y adultos por el mismo sacerdote de cada una de las cuatro parroquias establecidas en el lugar; 2º) la vigilancia y visita diaria del pueblo por los padres jesuitas con el objeto de impedir la adicción al alcohol, las prácticas de hechicería y otros pecados públicos; 3º) la educación en dos escuelas, en las cuales se enseñaba a leer, escribir, contar, música y doctrina cristiana; además algunos oficios de acuerdo a la capacidad, vocación y género de los alumnos; 4º) atención de la salud en el hospital levantado en el pueblo, al que también dotaron de una botica; 5º) la ayuda en alimentos y de carácter económico proveniente de las limosnas de las parroquias y de las estancias de la reducción.<sup>21</sup>

La obra de los jesuitas en Juli, gracias a décadas de paciente trabajo, alcanzó mucha resonancia y larga duración. El núcleo humano dejado por Acosta –iniciador de la obra– se convirtió en una *reducción* o asentamiento comunitario indígena de considerable influencia en el altiplano del Collao. De Juli salieron misioneros que, en diferentes lugares del sur, actuaron como elementos de contención de los abusos cometidos por los españoles contra los indígenas. Basados en la ancestral agrupación de los *ayllus*, organizaron a la población en torno al trabajo comunitario para las faenas agropecuarias y demás actividades económicas. Los jesuitas fueron responsables no solo de las funciones religiosas, educacionales y sanitarias, sino también del gobierno de toda la comunidad. Por eso, algunos han hablado de teocracia. Con su expulsión de los dominios hispanos, la reducción entró en colapso. Los juicios históricos sobre esta obra son diversos; tiene defensores y detractores. Pero, de todos modos, importa resaltar que fue una experiencia en la cual jugaron papel destacado las variables sociales, educacionales y evangelizadoras hábilmente manejadas para mejorar las condiciones de vida de un conglomerado humano nativo.

## Bibliografía

- Acosta, Joseph de. (1894): *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Ramón Ángeles, 2 t.
- \_\_\_\_\_ (1954): *Obras del P. José de Acosta*, Madrid, Atlas.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1973): *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, Secretaría de Educación Pública, SepSetentas.
- Bastide, Roger. (1970): *El próximo y el extraño; el encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (1971): *Antropología aplicada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Brameld, Theodore. (1971): *Bases culturales de la educación*, Buenos Aires, Eudeba.
- Convenio Andrés Bello, Secretaría Ejecutiva. (1995): *Pensamiento pedagógico de los grandes educadores de los países del Convenio Andrés Bello*, Santafé de Bogotá, Editorial Voluntad.
- Crónica Anónima de 1600. (1944): *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, Madrid, editado por Francisco Mateos.
- Delors, Jacques y otros. (1996): *La educación encierra un tesoro*, Madrid, Ediciones UNESCO.
- Elliot, J. H. (1970): *El Viejo Mundo y el Nuevo (1592-1650)*, Madrid, Alianza Editorial
- González Carré, Enrique y Virgilio Galdo Gutiérrez. (1981): *Historia de la educación en el Perú*. En: *Historia del Perú*, Lima, 3ª ed., Juan Mejía Baca, t X.
- Kneller, George. (1974): *Introducción a la antropología educacional*, Buenos Aires, Paidós.
- Marzal, Manuel. (1981): *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- \_\_\_\_\_ (1993): *José de Acosta*, Lima, Editorial Brasa.
- Moreno, Juan Manuel, Alfredo Poblador y Dionisio del Río. (1978): *Historia de la educación*, 3ª ed., Madrid, Paraninfo.
- Nieto, Armando. (1981): *La Iglesia en el Perú*. En: *Historia del Perú*, 3ª ed., Lima, Juan Mejía Baca, t XI.
- \_\_\_\_\_ (1989): *El padre José de Acosta y su comprensión del mundo indígena*, 2ª ed., Lima, Ediciones Vida y Espiritualidad. (Apareció en revista *Vida y Espiritualidad*, Año 1, N° 1, mayo-agosto, 1985)
- Palerm, Angel. (1967): *Introducción a la teoría etnológica*, México, Instituto de Ciencias Sociales.
- Picón Salas, Mariano. (1965): *De la conquista a la independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Porras Barrenechea, Raúl. (1962): *Los cronistas del Perú*, Lima, Sanmartí y Cia.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. (1970): *José de Acosta, un humanista reformista*, Lima, Universo.
- Robles Ortiz, Elmer. (1990): *Educación y ciencias sociales en el pensamiento de José de Acosta*, Trujillo, Editorial Libertad.
- Solórzano Pereyra, Juan de. (1739): *Política indiana*, 3ª imp., Madrid, Gabriel Ramírez, editor, t II.
- Valcárcel, Carlos Daniel. (1975): *Breve historia de la educación peruana*, Lima, Educación.
- Vargas Ugarte, Rubén. (1951): *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*, Lima
- \_\_\_\_\_ (1966): *Historia general del Perú*, Lima, Carlos Milla Batres, t III.
- Woodrow, Alain. (1986): *Los jesuitas; historia de un dramático conflicto*, Buenos Aires, Planeta.

<sup>21</sup> Manuel Marzal F, op. cit., p. 85 y 86.

### Introdução

Cada uma das cartas ânuas da província jesuítica do Paraguai, desde 1609 a 1762, reserva considerável espaço à descrição das atividades desenvolvidas pelos colégios nas cidades da colônia espanhola, fundadas no século XVI, na bacia do Rio da Prata. Estas cidades costumavam ter um convento de franciscanos, um de mercedários e um de dominicanos, e também não dispunham de um colégio de jesuítas. As instalações e o número desses colégios da Companhia de Jesus foram crescendo, chegando a somar onze instituições, as quais ocupavam grande número de sacerdotes e de irmãos, dedicados ao atendimento da população da colônia e à formação de novos sacerdotes jesuítas e diocesanos.

Quando lemos o termo colégio facilmente nos imaginamos uma instituição de ensino como na sociedade atual, com predomínio de atividades de ensino e educação formal. De fato, em cada um dos colégios jesuítas da colônia havia um sacerdote, irmão ou estudante avançado, dedicado em tempo integral ao ensino de primeiras letras (ler, escrever, contar e cantar) e um sacerdote ensinando gramática latina, muito necessária para que as pessoas em geral e o clero de uma forma especial pudessem entender e acompanhar os rituais da Igreja Católica. Nos colégios maiores (Córdoba, Buenos Aires, Santa Fe e Asunción) foram sendo instaladas, sucessivamente, cátedras de Humanidades, depois de Filosofia Aristotélica e de Teologia, Sagrada Escritura e Direito Canônico, que, bem cedo, constituíram em Córdoba uma estrutura completa de formação superior, correspondente à das universidades da época, cujo título de doutor valia em todo o império espanhol. Mas estas atividades ocupavam, em média, apenas uma terça parte dos sacerdotes da instituição. Os demais estavam dedicados ao atendimento religioso da população colonial, composta por espanhóis e seus descendentes, índios de serviço e independentes e africanos escravos, que formavam uma estrutura social mal consolidada que se foi desenvolvendo e modificando através do século XVII e XVIII.

Para se entender o que era e o que representava esta atividade é necessário mostrar em que consistiam estas ações e qual o contexto social e religioso em que elas se desenvolviam.

Para as atividades dos colégios me servi dos relatórios que os provinciais jesuítas periodicamente enviavam a Roma (as Cartas Anuas da Província do Paraguai); as do século XVII estão parcialmente publicadas, as do século XVIII ainda estão inéditas. Para reconstituir o contexto social e religioso dentro do qual atuavam os colégios usei os primeiros cinco volumes da obra de Cayetano Bruno SDB: "Historia de la Iglesia en la Argentina", Editorial Don Bosco (1966-1969).

### Cidades, estâncias, aldeias de índios

Os jesuítas foram chamados para a Bacia do Rio da Prata quando a estrutura colonial já se encontrava estabelecida em suas principais cidades. Asunción fora fundada em 1536, Santiago del Estero em 1553, San Miguel del Tucuman em 1565, Córdoba em 1573, Santa Fé também em 1573, Buenos Aires (segunda fundação) em 1580, Salta em 1582, Corrientes em 1588, Jujuy em 1593. Um ano depois, em 1594, os jesuítas criaram sua primeira residência em Asunción do Paraguai.

As cidades coloniais foram implantadas no meio de um território ocupado por populações indígenas de desenvolvimento desigual: ao longo do rio Paraná, onde surgiram as cidades de Buenos Aires, Santa Fé, Corrientes e Asunción, os índios eram predominantemente cultivadores semi-sedentários, vivendo em tribos bastante independentes; no Chaco e nos campos meridionais eles eram caçadores nômades pouco numerosos e com estrutura social frouxa; no Noroeste da Argentina e na Puna eram agricultores estáveis muito organizados, que haviam pertencido ao império incaico. Estas populações, na medida em que vinham sendo dominadas, eram incorporadas como força de trabalho, inicialmente a única mão-de-obra dos espanhóis, instalados nas cidades.

Ao mesmo tempo em que se criava a estrutura civil e administrativa, foi também estabelecida a estrutura religiosa, indissociável daquela, através de dioceses, com seus bispos e seu clero próprio. Elas passaram a ser três: a do Paraguai, com sede em Asunción, a do Rio da Prata, com sede em Buenos Aires e a de Tucumán, com sede em Santiago del Estero.

A diocese era administrada por um bispo que na sede tinha sua catedral; nas outras cidades havia as paróquias (curatos) para os espanhóis e nos campos as paróquias (curatos) para os índios cristianizados.

Os conventos dos religiosos e os colégios dos jesuítas não faziam parte da administração eclesial centrada no bispo, embora membros individuais dessas instituições pudessem ser indicados e nomeados para assumir cargos na estrutura diocesana, tanto como bispos como na administração de missões. Sendo auxiliares da administração hierárquica a instalação dessas comunidades religiosas e suas atividades precisavam da aprovação da autoridade constituída.

A população colonial era, pois, constituída por espanhóis e seus descendentes diretos que formavam os vecinos (munícipes); moravam no centro administrativo, mas tinham suas estâncias distribuídas pelo distrito; só espanhóis pobres costumavam morar nessas estâncias. A mão-de-obra era constituída por índios conquistados, convertidos ao cristianismo. Sua gradativa insuficiência fez que se requeresse a colaboração de africanos, na forma de escravidão, mais importante em Buenos Aires e menos em Asun-

ción, mas sempre muito presente.

Os dados de 1596, quando os principais núcleos urbanos já estavam constituídos, podem dar-nos uma idéia da composição social da colônia. O distrito de Córdoba tinha, neste tempo, 300 pessoas espanholas e mais de dez mil índios, quase todos batizados. Santiago del Estero tinha 700 pessoas espanholas e mais de sete mil índios quase todos batizados. La Rioja tinha 200 pessoas espanholas e mais de dez mil índios. San Miguel del Tucuman tinha 130 pessoas espanholas e dois mil índios quase todos cristãos. Esteco tinha 300 pessoas espanholas e três mil índios quase todos batizados. Villa de las Juntas tinha 100 pessoas espanholas e mil e duzentos índios, a maioria batizados. Salta tinha 150 pessoas espanholas e mil e quinhentos índios não batizados. O vale do Calchaqui tinha 100 pessoas espanholas ou menos e um número grande de índios, organizados, que já tinham pertencido ao império incáico.

Os índios registrados são aqueles a serviço dos espanhóis. Ao menos até meados do século XVIII ainda existiam áreas periféricas em que a população indígena era numerosa, não cristianizada, resistente ao avanço colonial e agressiva com relação a este; a resposta espanhola era incorporá-los através da ação militar e da missão religiosa.

Córdoba de 1627, cinquenta anos depois de sua fundação, pode dar-nos uma idéia da distribuição espacial da população: com um pouco mais de 300 pessoas espanholas na cidade, tinha na sua jurisdição ao redor de 700 estâncias. Toda esta população era extremamente pobre, na cidade e no campo, tanto vecinos, quanto o clero diocesano e as casas religiosas.

A população de origem espanhola cresceu rapidamente no século XVII, de modo que em 1699 a cidade de Córdoba atingia 300 casas e 500 vecinos e o distrito correspondente já teria ao redor de 1000 casas e 2000 vecinos. O distrito de Santiago del Estero teria, neste tempo, 808 espanhóis. San Miguel del Tucuman 491, Salta 416, Jujuy 233, La Rioja 159.

As nove paróquias (curatos) de espanhóis das sete cidades da diocese de Tucuman correspondiam agora 27 paróquias de índios cristianizados, mas eles não passariam de 10% dos que teria havido um século antes; grande parte deles não vivia nas sedes dos seus curatos, como estava previsto, mas dispersos pelas estâncias e os descampados, ignorantes, mal atendidos por seus curas, que eram poucos e mal conseguiam sobreviver.

O serviço pessoal tornara-se ainda mais duro, sendo comum os encomenderos retirarem os índios de suas terras e curatos e levá-los a fazendas e estâncias afastadas e servir-se deles e de suas famílias, tanto para o serviço doméstico, quanto para o cultivo do campo e ofícios mecânicos, como carpinteiros, ferreiros, ou peões de carretas e condutores de mulas, trafegando dentro e fora da província.

Os africanos, trazidos como escravos, constituíam no final do século XVIII uma parte considerável da população de Buenos Aires, 64% da população de Tucumán, 54% de Santiago del Estero, 52% de Catamarca, 46% de Salta, 44% de Córdoba (Daniel Schavelzon, "Buenos Aires Negra", emece, 2003, p. 18)

É esta, em grandes linhas, a situação da colônia em que os jesuítas vão trabalhar. Os primeiros chegam, a pedido do bispo de Tucumán e em 1594 fundam a primeira residência em Asunción do Paraguai. Em 1607 se organizam como província. Em 1614 já possuem quatro colégios: Um em Córdoba com 9 padres, 26 estudantes superiores, 18 noviços e 6 irmãos. Um em Santiago del Estero com 2 padres, 1 estudante superior e 1 irmão. Um em San Miguel del Tucumán com 2 padres e 2 irmãos. Um em Asunción com 3 padres e 3 irmãos. Em Santa Fé têm uma residência com 1 padre e 1 irmão. Em Buenos Aires, também uma residência, com 2 padres e 2 irmãos.

O crescimento da província foi rápido e em 1649, quarenta e dois anos depois da fundação, já havia 8 colégios com o seguinte pessoal: em Córdoba com 13 padres, 12 estudantes superiores, 3 noviços e 16 irmãos. Em Asunción já são 10 jesuítas. Em Santiago del Estero 12 jesuítas. Em Buenos Aires 11 jesuítas. Em Salta 7 jesuítas. Em La Rioja 6 jesuítas. Em San Miguel del Tucumán 8 jesuítas. Em Santa Fé 6 jesuítas.

Este número foi crescendo, de forma irregular, por recrutamento local e contribuição européia, de modo que ao tempo da expulsão da ordem, em 1767, havia em Córdoba 130 jesuítas (37 padres, 52 estudantes superiores, 11 noviços e 30 irmãos). Em Buenos Aires, entre o colégio e a residência havia 52 jesuítas (22 padres, 6 estudantes superiores e 24 irmãos). Em Santa Fe 13 (7 padres e 6 irmãos). Em Corrientes 15 (10 padres e 5 irmãos). Em Salta 14 (9 padres e 5 irmãos). Em Montevideo 4 (2 padres e 2 irmãos) e assim nas outras cidades. Não falamos aqui das missões entre os índios, que também tinham aumentado, porque não fazem parte direta de nosso tema. Nesse tempo havia mais de 450 jesuítas na Província do Paraguai.

Convém lembrar que os jesuítas não são os únicos religiosos que, junto com o bispo e seu clero diocesano, atuam no meio do povo, nessa área. Em 1743 os franciscanos tinham 11 conventos, com um noviciado em Córdoba e outro em Buenos Aires, mais 9 doutrinas, num total de 355 freis. Os mercedários tinham 10 conventos, com 200 religiosos. Os dominicanos tinham 6 conventos e uma residência, com 140 frades. Os jesuítas neste tempo tinham 10 colégios, um noviciado, 3 residências, 1 internato, reduções entre os Guaranis, os Chiquitos, os Chaquenhos, os Pampas e outros. Além das ordens clericais ainda existia um mosteiro de Santa Teresa de Jesus (carmelitas) e um mosteiro de Santa Catarina.

Este é o quadro em que os colégios jesuítas atuam. As instalações se constituíam das acomodações dos padres, irmãos e estudantes jesuítas, de espaços destinados ao ensino e educação, depósitos e oficinas, mas entre todos os prédios sobressaía a igreja, grande e vistosa, que era o centro de toda a atividade. A fundação das instituições se baseava sobre doações de particulares e a manutenção das obras era garantida basicamente pelas fazendas administradas pelos colégios; onde também a igreja ou capela tinha lugar destacado; nem o governo contribuía, nem as atividades tinham ônus para a população atendida.

### **Os colégios e o atendimento religioso da população**

Nas cidades em que estavam estabelecidos os colégios tinham estratégias e ações diferenciadas para os espanhóis e seus descendentes, para os índios de serviço e para os negros escravos ou livres. E usavam estratégias ainda diferentes para atender a população dispersa pelas estâncias e aldeias de índios cristãos. E quando o avanço colonizador chegava aos redutos de índios hostis, ainda não incorporados, eles aceitavam missioná-los, embora geralmente com um mínimo de resultados.

Para atender religiosamente a numerosa mão-de-obra indígena dispersa, desagregada e abandonada havia, desde o começo, em cada colégio, um jesuíta encarregado da "confraria dos índios". Todos os domingos eles eram reunidos na igreja do colégio para serem instruídos, batizados se ainda pagãos, confessados e para assistirem à missa e comungarem. No primeiro domingo de cada mês a celebração era pelos seus falecidos, a que eles assistiam com velas acesas nas mãos e, assim, depois desfilavam pela cidade em procissão. Como nas cidades se foram reunindo índios de origens e procedências diferentes, era preciso falar-lhes na sua língua, o que era difícil para o clero diocesano. Mesmo quando a população indígena tinha diminuído drasticamente através do século XVII e XVIII, a necessidade de lhes falar na sua língua nunca desapareceu totalmente. Havia também muita miséria material que o encarregado da confraria, muitas vezes, era convidado a minorar.

Mais abandonada ainda estava a crescente população de escravos africanos, que foi substituindo mais e mais o serviço indígena nas cidades do Rio da Prata, com exceção de Asunción, onde ela foi sempre escassa. Os documentos pouco falam dessa mão-de-obra, que movimentava as fazendas, inclusive as dos colégios jesuítas, onde era numerosa. Por isso, também, desde o começo, havia em cada colégio, um sacerdote responsável pela "confraria dos morenos", que tinha atividades e ações semelhantes às da confraria dos índios, com sua reunião dominical na igreja para instrução, batismo dos ainda pagãos, participação nos sacramentos e atendimento religioso e material. Muitos desses negros vinham diretamente da África e apenas compreendiam suas línguas de origem, exigindo que ao menos alguns jesuítas as aprendessem para poderem atendê-los. O problema era mais sério em Buenos Aires, onde, depois de longa viagem, os negros eram despejados enfraquecidos, doentes e desorientados, precisando urgentemente de apoio material e espiritual, mas o atendimento era importante em todas as cidades. Embora os resultados não sempre fossem ideais, muitos escravos conseguiam identificar-se bem com a nova religião, dentro das confrarias. Assim, numa carta ânua, ao lado dos longos necrológios dos jesuítas mortos no período, constam dois, igualmente minuciosos, de um homem e de uma mulher, vindos como escravos, que se identificaram de tal modo com a vida cristã, que foram considerados verdadeiros modelos da mesma. A atuação com os negros era considerada pelos jesuítas como uma exclusividade da ordem, a ponto de surgir sério conflito com o convento de uma outra ordem religiosa, quando esta, sem combinação, resolveu assumir o atendimento numa das cidades.

Mas também a população espanhola, que formava os "vecinos", mereceu cuidadoso atendimento dos jesuítas. Afinal, seus filhos estavam na escola do colégio, onde aprendiam as primeiras letras e muitas vezes estudavam gramática latina. As ações principais eram as celebrações eucarísticas, a confissão, a orientação espiritual individual, os "exercícios espirituais" de Santo Inácio e as congregações marianas de homens e mulheres.

A pregação, por ocasião da celebração eucarística, em todos os domingos e nas numerosas festas era um dos instrumentos mais importantes para a manutenção da vida religiosa. Durante todo a quaresma ela era reforçada, pregando-se duas vezes por semana longos sermões de conversão. Em outros dias, ainda, se contavam exemplos de aceitação ou rejeição da graça divina, de pecado e virtude, como podem ser vistos às centenas nos relatórios mandados para Roma. Anualmente se festejava o jubileu da doutrina, na festa de São José, um dia em que o cristão podia conseguir a remissão de suas culpas se assistisse a missa, confessasse, comungasse, participasse da procissão e de outros atos religiosos. Outras oportunidades para grande afluência à igreja e fortes pregações eram as freqüentes epidemias, os ataques de índios, os terremotos e as missões populares. Em todas estas oportunidades havia numerosos sacerdotes confessando na igreja, o dia todo, e participavam da eucaristia às vezes mais pessoas que na própria páscoa. A pregação, o atendimento de confissões e a orientação espiritual individual ou através dos "Exercícios Espirituais" de Santo Inácio, mais que outras atividades, ocupavam os sacerdotes dos colégios. Suas igrejas eram muito procuradas, especialmente pelas mulheres e as moças de origem espanhola, porque muitas vezes os homens estavam impedidos de receber os sacramentos por não cumprirem as severas prescrições relativas aos índios de serviço. Também as numerosas mestiças, por sua condição social ambígua, mereciam atenção especial.

Aos poucos os homens se foram livrando de seus impedimentos e para eles, e para suas esposas, se organizaram as congregações marianas, destinadas a quem desejasse uma vida espiritual de mais alto nível.

Decorrente desta, uma outra assistência era muito requisitada dos jesuítas: o atendimento aos moribundos. Como o jesuíta era o confessor por excelência, "vecinos", índios e negros, na cidade e no campo, requeriam sua presença ao pé do leito na hora do desenlace e para isso não havia hora do dia ou da noite, bom ou mau tempo, nem distância que se tornasse empecilho.

Também no campo, onde estavam dispersas as estâncias, com espanhóis, índios de serviço e negros escravos, os jesuítas foram auxiliares indispensáveis dos bispos. Estes, inicialmente, pensaram atender a população com seu reduzido clero diocesano, mas logo se deram conta da impossibilidade, pedindo, então, o auxílio dos jesuítas, que assumiram a tarefa por ordem do padre geral. Durante toda a existência dos colégios, nas cidades da província, anualmente dois sacerdotes de cada colégio saíam a percorrer o distrito correspondente ao menos durante dois meses, oferecendo assistência espiritual através das chamadas "missões campestres".

Eles levantavam um pobre toldo junto a uma estância ou aldeia indígena, pregavam, instruíam, confessavam, oficiavam a eucaristia, batizavam as crianças, celebravam e regularizavam matrimônios, reconciliavam os desentendidos e inimigos, promoviam a justiça social, numa palavra davam à população do campo a possibilidade da prática religiosa, ao menos uma vez ao ano e

com isso também criavam um elo para que estas pessoas quando se aproximava a morte pudessem chamar um sacerdote jesuíta que os reconciliasse e acompañasse o seu desenlace, por mais longe que estivessem da cidade.

Muitas vezes o próprio bispo acompañava esses missionários e cumpria pessoalmente as funções de administrador superior, outras vezes autorizava os missionários a praticarem os atos que a ele estariam reservados.

Como essas missões se moviam pelo distrito e voltavam todos os anos, ninguém que não quisesse, ficaria privado de assistência religiosa, fosse ele espanhol, mestiço, índio ou negro. Foi a maneira que se encontrou para manter a religiosidade das pessoas, na solidão e confusão dos campos, apesar da ausência de capelas, curas e assistência regular. E foi, certamente, uma das mais importantes atividades que os jesuítas desenvolveram nas áreas povoadas por espanhóis na província.

No século XVIII estas missões campestres, aos cuidados dos colégios das diferentes cidades, foram reforçadas por missões populares amplas que, partindo de Córdoba, durante muitos anos, sacudiram as cidades da província e os respectivos distritos, atingindo todos os moradores e todas as classes sociais. A população tinha crescido e o atendimento religioso normal já se tornara insuficiente. Seu pregador principal era o Pe. Ignacio Oyarzábal, que muitas vezes era acompañado pelo bispo da correspondente diocese e contava com a colaboração não apenas dos jesuítas dos colégios locais, mas também com o auxílio dos religiosos dos outros conventos. Esta colaboração era necessária, especialmente, para as numerosas confissões que resultavam da pregação e das demais atividades da missão. Esta se estendia, em cada lugar, por uma semana ou duas conforme a necessidade e as circunstâncias. Ela seguia um modelo espanhol, tinha passagens estabelecidas para causar impacto e abalar mesmo o coração mais endurecido. O resultado que se esperava era uma conversão profunda, acompañada de uma confissão geral de toda a vida, a correção de todos os erros, injustiças, inimizades, matrimônios irregulares. Era o início ou reinício de uma vida religiosa exemplar. Todas estas atividades vinham acompañadas de rigorosas penitências públicas, tão ao gosto do tempo, praticadas não só pelos homens, mas também pelas mulheres e até por crianças.

A descrição de aspectos de uma missão, como se lê na Carta Anua de 1735 a 1743, pode ilustrar isso.

"El día 27 de Mayo de 1738 fue dado principio a la misión de Córdoba, del modo siguiente: A la caída de la tarde, después del toque del *Angelus*, salió el Padre Ignacio con el santo Cristo crucificado, entre dos faroles. Le acompañaron dos jóvenes alumnos del Real convictorio de Monserrate, cantando devotamente las estrofas propias a las misiones, interrumpiendo el canto periódicamente en lugares determinados donde el Padre Oyarzábal intonaba con voz sonora las llamadas saetas, como se las acostumbra cantar en España, invitando al mismo tiempo encarecidamente a todos, a que acudiesen a nuestra iglesia, para oír la Palabra de Dios. Animados por este llamamiento, seguía toda la gente, compuesta de todas las clases y condiciones, al Santo Cristo, el cual les invitó por la voz de su ministro, dejando ellos sus negocios y ocupaciones, para dedicarse únicamente al negocio más importante, que es la salvación de sus almas. Llegó esto a tanto, que las siervas y criadas, las cuales a esta hora estaban sacando agua del río, que pasa por la ciudad, a toda prisa dejaron el cántaro en su casa, para juntarse a la multitud que seguía al Santo Cristo, repitiendo devotamente los estribillos de los versos que se suelen cantar. Se componía cada noche este devoto cortejo de Cristo crucificado de mil y más personas de ambos sexos, por lo cual se aumentó el número de gente, que se había apresurado a ocupar a tiempo un sitio en nuestra iglesia, de tal manera que no sólo se llenó de bote en bote el templo, sino también su espacioso atrio, y buena parte de la calle.

"Acto seguido, explicó el Padre provincial Jaime de Aguilar por espacio de media hora la doctrina cristiana, procediendo de este modo cada noche con ardiente celo, y con su acostumbrada claridad y fuerza persuasiva. Después, los dos mencionados convictores de Monserrate disponían los ánimos con devotos cánticos alusivos a la materia de que iba a tratar aquella noche en el púlpito el Padre misionero Padre Ignacio Oyarzábal, para que todos oyese con atención la predicación de la Palabra de Dios. Entre tanto había subido al púlpito el Padre misionero, vestido de roquete, teniendo en la mano derecha el Santo Cristo crucificado, y, habiéndose acabado el canto, casi siempre por espacio de una hora predicaba las verdades eternas, sin ambages, hiriendo lo más profundo de los corazones, como por una espada de dos filos.

"Tantos eran los gemidos del auditorio, tantas sus lágrimas, tantos sus lamentos que levantaron al cielo, ya desde los comienzos de la misión, que el mismo orador se veía obligado a advertir a los oyentes, que moderasen sus lágrimas y lamentos, para que no confundiesen sus palabras. Pero, algunas veces no bastaba esta advertencia, para hacer callar a la multitud, demasiado conmovida, así que el orador forzosamente tenía que interrumpir el hilo de su exposición, callando hasta que se habían calmado un tanto las manifestaciones de dolor y arrepentimiento de la concurrencia. Que estas no eran superficiales, sino venían del más profundo del alma, esto probó su efecto posterior; porque, acabado el sermón quedaban tan penetrados de los que habían oído, que no pensaban ya, sino en servir a Dios, y salvar sus almas, echándose a los pies del confesor, para confesar sus culpas con señales de extraordinario sentimiento de contrición. Alcanzaron a 2.000 las confesiones generales, y las particulares, oídas en la iglesia de nuestro colegio, no se pudieron calcular. Las comuniones, que se ha repartido en nuestra iglesia, eran 6.000."

"Pusose fin a la misión con una edificante procesión nocturna, en la cual se llevaba la imagen del Niño Jesús, la del Ecce Homo, la de Cristo crucificado, y la de la Virgen de Dolores, llevada esta última en andas puestas a hombros de distinguidas damas españolas. Los Padres de la Compañía salieron en forma de penitentes, entre ellos el Padre provincial Jaime de Aguilar, todos con una corona de espinas a la cabeza, y una soga al cuello, y así todos los demás participantes en la procesión, que no tenían otro cargo en ella. Además, seis Padres, que eram distinguidos oradores, con las mismas señales de penitencia, juntamente con seis señores canónigos, y otros extraños, usaban diferentes modos de mortificación, menos la sangrienta, la cual estaba prohibida a todos. Ocupó el primer lugar de la procesión el Padre José Echague con los niños de su escuela: Todos estaban vestidos de blanco, a modo de los llamados Nazarenos, cada uno con una corona de espinas en la cabeza, y una cruz en la mano. El prime-

ro de los Padres que dirigió la palabra al pueblo delante el pórtico de la catedral, era el Padre Oyarzábal, llenando la muchedumbre la espaciosa plaza. Exhortóla a perdonar las injurias, y a guardar la paz cristiana. Hizo despues abrir las puertas de la iglesia, y sacar a Cristo sacramentado. Llevólo el rector de la iglesia, el cual había esperado este momento adentro, y al comparecer él con la custodia en la mano, prorumpió toda la multitud en lágrimas, abrazándose mutuamente, y pidiendo perdón a voces. En seguida continuó la procesión hasta el colegio de la Compañía. Allí concluyó el Padre provincial la misión, predicando con su acostumbrado entusiasmo el sermón de la perseverancia."

Esta é uma pequena amostra do que na carta ânua de 1735 a 1743 se registra sobre as missões em Córdoba, Buenos Aires, Montevideo, Asunción, Corrientes, Santa Fé, La Rioja, Valle de Catamarca, Santiago del Estero, San Miguel del Tucuman, Salta, Jujuy e Tarija, realizadas todas naqueles anos.

A missão popular era um instrumento áspero que se destinava a provocar a conversão e a liberação do pecado. Para quem, depois, aspirasse a uma vida religiosa mais perfeita, o instrumento eram os "Exercícios Espirituais" de Santo Inácio. Eles consistem numa série de meditações e práticas que se estendem normalmente por oito dias, durante os quais a pessoa procura distinguir qual é o melhor caminho para alcançar a perfeição no estado de vida e profissão em que se encontra ou que venha a escolher.

Estes exercícios eram procurados de forma muito competitiva por homens e mulheres, tanto espanhóis e suas famílias, como pelos índios de serviço e escravos, não excetuando governadores, bispos, o clero diocesano e os religiosos de outros conventos masculinos e femininos.

Os exercícios eram feitos em casas especiais, de retiro ou de "exercícios", que todos os colégios passaram a ter junto ao prédio principal, ou num lugar adequado, onde os "exercitantes" ficavam recolhidos com a assistência de um diretor espiritual.

Geralmente os padres do colégio dedicavam dois meses do ano a estes exercícios, atendendo 8 turmas sucessivas de aproximadamente 40 pessoas em cada turma.

Este era o melhor instrumento de que dispunham os jesuítas para criar, nas pessoas que freqüentavam sua igreja, um elevado espírito religioso, não puramente sentimental, mas refletido, fundamentado e consciente.

Havia, ainda, as missões dos padres dos colégios entre os índios da periferia, que se opunham ao avanço da colonização espanhola, mas este assunto já ultrapassa o espaço permitido para uma conferência.

## Conclusão

Os numerosos estudos feitos sobre as reduções entre os índios Guaranis e Chiquitos podem induzir-nos a pensar que este foi o trabalho principal dos jesuítas da Província do Paraguai, fazendo-nos esquecer as atividades dos colégios nas cidades dos espanhóis. Mesmo focando o trabalho dos colégios muitas vezes se prioriza o certamente pioneiro ensino em todos os níveis, desde a escola de primeiras letras e gramática latina até o doutorado universitário.

As cartas ânuas do século XVIII, entretanto, nos apresentam um panorama muito mais rico e variado, mostrando como a ação dos jesuítas, uma ordem nascida junto com as grandes navegações, descobertas e conquistas territoriais, procurou prestar serviço lá onde ele se mostrava mais necessário.

Nas áreas da Bacia do Rio da Prata, em que o povoamento era predominantemente de espanhóis, a atividade realizada pelos colégios era a ação adequada à estrutura da sociedade, composta por espanhóis, mestiços, índios e negros, que provoavam as cidades e os campos. Era um trabalho de acordo com o espírito universalista e pragmático da ordem, buscando auxiliar a população lá onde fosse mais necessário, sempre com o beneplácito, a coordenação, ou comando das autoridades civis e eclesiásticas, e lado a lado com as outras ordens religiosas, que com espírito e carisma próprios, atendiam outros segmentos e outras necessidades da população.



# Un anciano cacique guaraní unido al martirio de los santos Roque González de Santa Cruz y de Alonso Rodríguez, s. j.

Rafael Carbonell de Masy, S.J.

## Introducción

La *Positio super introductione causae* (= PSIC) de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, mártires jesuitas, presentada en 1932, tanto en su conjunto de documentos como en su disertación escrita, iba encaminada a introducir el proceso de beatificación de estos tres mártires, ya canonizados por S. S. Juan Pablo II en Asunción del Paraguay, el 16 de mayo de 1988<sup>1</sup>.

La misma *Positio*, con perspectiva del contexto histórico de los tres mártires, incluyó tres referencias a un anciano cacique guaraní, fiel catecúmeno, que celosamente colaboró con los Padres Roque González y Alonso Rodríguez, durante la fase previa, tan delicada, de fundar el 1 de noviembre de 1628 la reducción de *Todos los Santos*, en el *Cairó*, al nordeste del actual estado de Río Grande del Sur (Brasil) y a casi cien kms de la frontera con la provincia de Misiones (Argentina).

Para la provincia jesuítica del Paraguay como para la enorme provincia del Perú, de la que provenía, el nombre de *Todos los Santos del Caaró* incluía a tres mártires jesuitas y a otros franciscanos y seculares del Japón, beatificados en 1627, unos ejemplos alentadores para seguir las huellas de S. Francisco Javier y de sus compañeros en el Oriente, modelos y patronos: sin protección de armas evangelizaron, con riesgo de la propia vida, evitando la confusión de las armas con la Cruz en perjuicio del Evangelio. Tales actitudes exigían suma prudencia a fin de evitar muertes innecesarias, incluso de indígenas convencidos y empeñados en favorecer la entrada de los misioneros; así sucedió en Caaró a un anciano cacique, no obstante tantas precauciones de los Padres Roque González de Santa Cruz y Alonso Rodríguez. Junto a éstos compartió el riesgo de una misma muerte violenta; como guaraní iniciado en la fe, evangelizó con su palabra y el sacrificio de su vida.

A los tres breves relatos sobre este cacique dentro de la *Positio* de 1932, añadimos dos: uno del P. Diego de Boroa y otro del P. Antonio Ruiz de Montoya, jesuitas destacados en santidad y celo apostólico como también en conocimiento y comprensión de los guaraníes; y estrecha colaboración con el santo P. Roque González.

## Contexto histórico

Sin estar sellado un acuerdo general de paz, en la cuenca del Paraná y en la del Uruguay la innovación del P. Roque consistió en ofrecer a los indígenas oportunamente la posibilidad ponerse bajo autoridad del Rey. Si iniciaba el diálogo sobre un tema agradable a los guaraníes, capaces de distinguir entre el Dios, Creador de cielo y tierra y el diablo. No cabía asociar ese concepto de Dios con tantas arbitrariedades que habían sufrido (o al menos, conocido por relatos) como la caza de indígenas en la cuenca del Uruguay para venderlos en Buenos Aires (en el caso de Yapeyú) o en ciudades de Brasil; caso que les justificaba cerrar la navegación por el Uruguay, al igual que había ocurrido en el Paraná en los casos de frustradas relaciones familiares entre los provenientes del continente europeo (en mayoría, jóvenes solteros) y las hijas de caciques asentados en un lugar que sería llamado la Asunción del Paraguay.

Sin generalizar la atribución de virtudes (o vicios) a una etnia, máxime si las etnias de distintos continentes comparten relaciones familiares y una misma lengua indígena, esas tensiones existentes explicarían la buena acogida y la popularidad, entre los españoles y los indígenas, de fray Luis de Bolaños, diácono, y fray Alonso de Buenaventura, cuando en 1575 iniciaron las reducciones del Paraguay. Y el mismo fray Luis de Bolaños influyó en el joven Roque González de Santa Cruz, años antes de que éste decidiese entrar en la Compañía de Jesús; y éste, ya jesuita, mantuvo comunicación con fray Luis, de quien aprovechó bien el primer catecismo escrito en guaraní<sup>2</sup>.

Mas en contextos geográficos e históricos diferentes, ambos afrontaron opciones bien distintas: como primeros evangelizadores y fundadores de reducciones, los franciscanos decidieron residir en ellas para proteger los guaraníes ante los abusos de encomenderos, y cesaron de fundar reducciones cuando no podían atenderlas; los jesuitas, ya en el Guayrá y en otras zonas más distantes de Asunción, iniciaban reducciones de guaraníes reacios a sujetarse a encomenderos y aprovecharon una alternativa ofrecida en 1611: la de que los indígenas se pusiesen bajo encomienda del Rey; al igual, que en el Guayrá fue acogida la oportunidad de encomenderos que por motivos éticos cedieron todo trabajo que debían prestarles sus propios indios a fin que estos contribuyesen al bienestar de la reducción<sup>3</sup>.

La diferencia de oportunidades explica las actitudes distintas de fray Luis de Bolaños y del P. Roque González de Santa Cruz cuando D. Francisco de Alfaro, el Visitador de la Audiencia de Charcas, entra en Asunción del Paraguay, capital de la gobernación del Río de la Plata, a lo largo de un recorrido de más de 1500 leguas entre el 19 de diciembre de 1610 y el 13 de marzo de

<sup>1</sup> *Positio super introductione causae* ....(Insulae Liri, MCMXXXII)

<sup>2</sup> Fray Luis de Bolaños fue ordenado sacerdote por el obispo fray Alonso Guerra en 1585; y el P. Roque González en 1598 por el obispo fray Fernando Trejo en 1598.

<sup>3</sup> Rafael CARBONELL DE MASY, *Libertad a los indios puestos bajo los jesuitas para bien y utilidad de los propios indios en el Guairá (1594-1617)*, en la revista *Pesquisas-Historia*, Instituto Anchietano de Pesquisas, S. Leopoldo (Río Grande do Sul) número 30, págs 39-88.

1612, deteniéndose en varias ciudades del Tucumán y del Río de la Plata con provincias entonces demasiado extensas y diversas en sus relaciones entre indígenas y encomenderos, como para promulgar ordenanzas orientadas a eliminar abusos cometidos contra los indígenas<sup>4</sup>.

Por el contrario, el P. Diego de Torres, el Provincial de la Compañía de Jesús, apoyó al Visitador. Y el P. Roque González de Sta Cruz, que había participado en la reunión que D. Francisco de Alfaro convocó en Asunción del Paraguay, a fines de 1611, llegaba más alentado a la reducción llamada S. Ignacio del Paraná, distante 8 leguas del Tebicuary hacia el Sur, y 12 del Paraná.

Aparte de eliminar un servicio personal, supeditado a la moral de cada familia, y de moderar el poder de los encomenderos, las ordenanzas de Alfaro, y con pocos cambios, abría un horizonte alentador a los aborígenes no dispuestos a servir encomenderos, mas prontos a ser vasallos del Rey. El mismo P. Roque hizo un resumen de esta alternativa, lo tradujo al guaraní, y lo portó consigo en sus arriesgados itinerarios por la cuenca del Paraná y por la del Uruguay, hasta que en el Caaró, tras su martirio, fue quemado junto con otros libros, imágenes y objetos religiosos. Pero resumen acogido por un viejo cacique, fiel a los Padres Roque González y Alonso Rodríguez hasta el martirio<sup>5</sup>.

Pese a una política oficial de entendimiento con indígenas que aceptaban la autoridad del Rey bajo condiciones de respetar la autonomía de los indígenas en sus propias tierras, no hubo una interpretación correcta de esa autonomía. En 1626, el gobernador Francisco Céspedes envió a Hernando Zayas y a dos españoles como regidores de Concepción y demás pueblos no reducidos aún. La indignación creció cuando un español abofeteó a un guaraní, provocando en los guaraníes la expulsión de esos intrusos. Un informe directo al gobernador F. Céspedes repercutió en el retorno inmediato de los tres culpables a Buenos Aires. Mas la noticia del comportamiento incorrecto corrió por la cuenca del Uruguay<sup>6</sup>.

Ya en 1625 el Padre General de la Compañía de Jesús, Mucio Vitelleschi, al decidir la creación de la viceprovincia de Chile (referida a la provincia del Perú) había recortado la extensa provincia jesuítica del Paraguay, permitiendo a su P. Provincial, Nicolás Duran Mastrilli, visitar las reducciones del Guayrá, del Paraná y del Uruguay. Un año después, incumbe la tarea de fundar reducciones en la cuenca del Uruguay al Padre Rector del Colegio de Compañía de Jesús en Buenos Aires, entonces P. Juan Bautista Ferrufino<sup>7</sup>.

Tarea igual a la del Rector del Colegio de la Compañía en Asunción, Padre Diego de Boroa, en la gobernación del Paraguay, quien asume responsabilidades respecto a las nuevas reducciones del Uruguay, cuando convenía delegar facultades en él; máxime cuando aun faltaba precisar la figura del Superior de Misiones del Paraná y del Uruguay o éste, el P. Roque González de Santa Cruz, martirizado en 1628.

Aparte de estas aclaraciones sobre las diversas autoridades citadas en la *Positio*, el contexto histórico de cada documento nos explica su particular contenido con referencia al anciano cacique o sin ella; sea en un documento extenso, o en los *billetes*, o mensajes breves, hallados o presupuestos, reclamando ayuda urgente a fin de organizar la defensa de las reducciones más amenazadas o de orientar la oportuna huida ante clara superioridad de adversarios listos para el ataque<sup>8</sup>.

Urgía notificar las crueles muertes de los tres misioneros al P. Diego de Boroa, Rector del Colegio de Compañía de Jesús en Buenos Aires; al Gobernador del Río de la Plata, Hernando Arias de Saavedra, al P. Provincial Nicolás Durán Mastrilli y al P. General de la Compañía P. Mucio Vitelleschi. Pero más urgía enviar *billetes* a las reducciones próximas y al capitán Manuel Cabral, con sede en Corrientes (gobernación del Río de la Plata) que podía contar con guaraníes armados de reducciones franciscanas para apoyar a las jesuíticas ante ataques previstos por los dos muchachos acólitos huidos del Caaró a Candelaria, donde superado un primer enfrentamiento, aguardaban revanchas. Que en este contexto, algunas breves relaciones de lo ocurrido en Caaró no aludan al anciano cacique unido a los jesuitas martirizados, no indica olvido de este gesto; menos aún, indiferencia.

En 1627 la Compañía de Jesús contaba "con cinco reducciones" en el Paraná (S. Ignacio, Encarnación de Itapúa, Corpus Christi, Natividad de Ntra Señora del Acaray y Sta María del Iguazú) y cuatro en el Uruguay (desde Ntra Sra de la Concepción, en 1619, hasta S. Nicolás del Piratini y S. Francisco Javier en 1626, y Ntra Señora de los Reyes de Yapeyú en febrero de 1627), después de trabajar "incansablemente por reducirlos, sacándolos de los montes e islas de los ríos como por las [cartas]anuas de aquel año consta".

El P. Roque, por no hallar la aceptación deseada al internarse por la margen oriental del Uruguay más cercana a la reducción de Yapeyú donde con el P. Pedro Romero ya habían iniciado contactos con diversos grupos indígenas<sup>9</sup>, prefirió remontar el río

<sup>4</sup> En Asunción, el 22 del XII de 1611, D. Francisco de Alfaro suscitó quejas "no sólo de los encomenderos, sino también de los indios": "ni querían tasa, ni la habían de pagar, ni podían pagarla". Y el 19 de marzo de 1614, Fr. Luis de Bolaños, custodio de la provincia franciscana del Paraguay, figura entre el clero y religiosos críticos a esas ordenanzas que solicitaban fuesen corregidas y adecuadas a la realidad. Véase . BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, II (1600-1632), págs.180-188

<sup>5</sup> Informe del P. Francisco Díaz Taño, S.J., para los Oidores de Chuquisaca en *Jesuitas e bandeirantes no do Uruguai (1611-1758)*, Manuscritos Coleção de Angelis (edição Cortesão, Rio de Janeiro 1970, volumen IV, pág.. 465.

<sup>6</sup> Carta anua del P. Durán Mastrilli, al 12, XI, 1628. Cfr. CA (Cartas anuas de la Provincia del Paraguay,II, págs. 360-362).

<sup>7</sup> ABNRJ (Archivo de la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro) , ms De Angelis (I-29, 1,26) Aceptación hecha por el Rector de Buenos Aires de la obligación de fundar reducciones en el Uruguay, 1626

<sup>8</sup> La llegada relativamente pronta del capitán Manuel Cabral con soldados e indios de Corrientes y de Itatí supone rápido desplazamiento de mensajeros desde Candelaria, que resistió a los ataque de indios unidos a los culpables de la masacre en Caaró.

<sup>9</sup> ABNRJ (Arc, ms De Angelis (I-29, 7,16), Carta del P. Pedro Romero.

Uruguay hacia Concepción y desde allí intentar fundar nuevas reducciones en tierras más hacia el norte y hacia la costa atlántica para lograr la comunicación con las últimas reducciones fundadas desde el Guayrá hacia el Oriente<sup>10</sup>.

Fracasado el avance desde Yapeyú hacia el mar, el P. Roque, desde Concepción, decidió fundar reducciones capaces de complementarse en la ayuda y en la defensa:

*“Tomada pues esta reducción de la Candelaria, pareció al Padre Roque González que se encargase de ella el Padre Pedro Romero poniendo en la de los Reyes al Padre Andrés de la Rúa y en la de San Francisco Javier al Padre Miguel de Ampuero, y en la Concepción al Padre Diego de Alfaro y Padre Tomás de Ureña, y finalmente en la del Piratini al Padre Alfonso de Aragón, y Padre Juan del Castillo quedando” el P. Roque “libre para poder acudir a todas las reducciones conforme al orden que para ello tenía de los superiores. No daban poco cuidado en este tiempo algunos indios del Yjuí que juntos con otros que el año antes se habían huido de la reducción de San Francisco Javier se iban poblando cerca de este río tres leguas de San Nicolás y otras tres de la Candelaria. Era el principal de esta población un grande hechicero llamado Ñezú el cual con sus amenazas y grande elocuencia que tenía, había atraído así toda aquella gente, y como todos le iban dando tanto crédito se temió el grande mal que por allí podía venir a nuestras reducciones, y así se le envió varias veces a hablar para que recibiese el santo Evangelio disponiéndolos con esto para cuando Nuestro Señor fuese servido traer los Padres que se esperaban de Europa. La misma diligencia se hacía con los indios del Caaró que están seis leguas de la Candelaria la tierra adentro hacia la mar, y con los demás indios que están el Uruguay arriba principalmente con los del Yucán ocho leguas de la Concepción. Pero no contento el Santo Padre Roque con esta diligencia fue en persona a los tres puestos dichos del Caaró, Yjuí, y Yucán y en todos le recibieron muy bien, y principalmente los de Caaró y así viendo su buena disposición les prometió Padres, y ellos en esta conformidad le hicieron su casita y le aguardaban para hacer casas y chácaras [= chacras].”* Aquí, en comparación con los otros puestos, el P. Vázquez Trujillo, Provincial, destacó la acogida del P. Roque en el Caaró: *“decía estaba aquella reducción cual se podía desear”. “Pero habiéndose vuelto a la reducción de San Nicolás del Piratini, supo el buen estado de los del Yjuí donde estaba Nezu, y como deseaban tener Padres, y pensando bien la importancia del negocio cuánto importaba llevar las espaldas seguras de un tan grande hechicero que se tenía por dios, habiéndolo consultado con los Padres que allí estaban y principalmente con Nuestro Señor se determinó fundar primero en el Yjuí por la razón dicha y porque como eran más de cuatrocientos indios podría ser diesen sobre alguna reducción de las cercanas y la destruyesen, y así sacando al Padre Juan del Castillo de la reducción de San Nicolás le llevó consigo al Yjuí a dar principio a aquella reducción y habiendo llegado a ella a los 14 de agosto de 1628, halló que le tenían hecha casa los indios, y viendo la buena disposición que mostraban enarboló el estandarte de la santa cruz el día mismo de la Asunción de la Santísima Virgen cuyo título y advocación dio a aquella reducción por cuya fundación se dieron muchas gracias a Nuestro Señor en todas las reducciones por la seguridad y aumento que en ellas se prometía y por la conversión de aquel tan grande hechicero mostrando todos estar quietos con el Padre Juan del Castillo.*

*Habiendo pues asentado las cosas el santo Padre lo mejor que la brevedad del tiempo dio lugar, por haber llegado con esta sazón los Padres que el Padre Gaspar Sobrino trajo de España, y haber de ir a recibirlos al Paraná para distribuirlos según la necesidad de los puestos, se puso en camino. Llegado a Itapúa donde estaba el Padre Alonso Rodríguez le hizo grandísima instancia para que le trajese a una de las reducciones del Uruguay y así se lo concedió y le trajo para llevarle consigo a la del Caaró, y al Padre Francisco Clavijo a la de San Nicolás en compañía del Padre Alonso de Argón y así habiendo dado una vista al Yjuí y hallado que estaba todo quieto, pasó a la Candelaria y de allí al nuevo puesto del Caaró a los últimos de octubre del mismo año; y a primero de noviembre levantaron una cruz y bautizaron tres criaturas con gusto y consuelo de los Padres y de los que allí se hallaron intitulado esta nueva reducción de todos los Santos en cuyo día se había dado principio y desde este día hasta los quince del mismo fueron juntándose los caciques comarcanos a ver los Padres y tomar cuñas [instrumentos de hierro para cortar y cavar] (que es con lo que se prendan) porque recibida la cuña se obligan a reducirse o si se quieren ir, volverla”.[= a devolverla]*

*“Era cosa para alabar a Nuestro Señor ver el aumento con que iba esta reducción y era con tanto consuelo de los dos Padres, que este mismo día habiendo acabado de repartir doscientas cuñas antes de decir misa, escribió un billete el Padre Roque González al Padre Pedro Romero (que fue el último que escribió en esta vida) en que decía estaba aquella reducción cual se podía desear y que si tuvieron cuñas vinieran más de quinientos indios, y ya comenzaban a coger algún fruto, pues le trajeron tres criaturas para que las bautizase, y la misma prosperidad llevaba la del Yjuí pues le traían al santo Padre Juan del Castillo muchos niños para que los bautizase”.*

<sup>10</sup> “Y viendo la grande suma de gente que había por el río de Ibiqiti”, “casi a lo último del río Uruguay hacia la parte de Buenos Aires, habiéndose primero considerado muy bien y encomendado a Nuestro Señor, partió el Santo Padre Roque González de Santa Cruz de la reducción de Nuestra Señora de los Reyes (que casi está a la boca del mismo río Ibiqiti cuando entra en el Uruguay) para la conquista espiritual de aquella innumerable gentilidad, que había sobre este río, y fue muy bien recibido la primera vez, que le fue a visitar; pero la segunda se vio en manifiesto peligro de la vida, y así se volvió a la reducción de los Reyes, y de allí por el Uruguay arriba a la de la Concepción, que está apartada del río Uruguay dos leguas hacia el Paraná, donde se informó y supo de los indios que por la reducción de San Nicolás del Piratini (que está a cinco leguas de la Concepción la tierra adentro hacia la parte del mar) era muy fácil la entrada a la gente del Ibiqiti, Tapé, y Biasa, y que por allí estaba más bien dispuesta para recibir la semilla del Santo Evangelio y así se puso en camino y habiendo andado seis o siete leguas de tierra entre otros dos ríos muy grandes”, Piratini, e Yjuí [Yjuí], hacia la mar, o tierras del Ibiqiti, asentó una reducción de Nuestra Señora de la Candelaria en un puesto cual se podía desear, para hacer escala a la entrada que se pretendía del Ibiqiti porque parecía que se le habían cerrado del todo las puertas a su conversión por el otro camino así por la terquedad que los indios habían mostrado”, y “la gran distancia que había por aquel río a las reducciones hechas, pues sólo desde la reducción de los Reyes” “a la entrada del río Ibiqiti era necesario casi caminar cincuenta leguas sin encontrar pueblo ninguno, y por acá de una en otra reducción esperaba llegar muy en breve al Ibiqiti.” Carta del Vázquez Trujillo, Buenos Aires, a 21 del XII, 1629, en BLANCO, págs. 483-487.

*“Sólo el maldito Nezá se despechaba barruntando que se le había de quitar toda su autoridad, porque como he dicho él era la cabeza de toda aquella reducción, a quien por medio de sus embustes y hechicerías se le había juntado toda aquella gente, solo con enviarles su habla, porque le temían como a la misma muerte, y le reverenciaban como a su deidad, a lo cual ayudaba mucho el natural de los indios tímido y su grande ignorancia, pues con manifiestos engaños les cegaba, y persuadía lo que quería, como se vio por la experiencia, porque luego que vio que comenzaban a bautizar los niños envió sus hablas a los del Caaró, para que luego matasen a los dos Padres Roque González y Alonso Rodríguez, como a enemigos de sus ritos y malas costumbres, y lo principal porque les bautizaban sus hijos, y les persuadían a que dejaran las muchas mujeres lo cual todo obedecieron los indios del Caaró, y determinaron quitar la vida a los Padres..”<sup>11</sup>.*

El 2 de febrero de 1628, ya el P. Pedro Romero había fundado la reducción de Candelaria ayudado del P. Roque González”, Superior de misiones jesuíticas del Paraná y del Uruguay, quien, con el P. Juan del Castillo funda Asunción del Yjuí el 15 del VIII de 1628; y con el P. Alonso Rodríguez, Todos los Santos del Caaró, el 1 del XI. Mas lo hecho pareció llegar a su fin..

*“Viendo pues el santo Padre Roque tan buena disposición en la gente del Caaró nos llevó consigo a mi y al santo Padre Alonso Rodríguez para que viésemos el puesto y disposición de la gente, y a todos nos pareció que era todo lo que se podía desear, y a la gente que allí se juntó a oír nuestra palabra les señaló el santo Padre Roque sitio donde hiciera una choza de dos lances: uno que sirviese de capilla, y otro para su vivienda, lo cual todo hicieron de su voluntad para el día de todos los Santos, en el cual dio principio a aquella reducción el santo Padre Roque con el santo Alonso Rodríguez”. Distaba “esta reducción del Caaró seis leguas de muy lindo camino de esta mi reducción del Caaró” “y de la mar y vías”, muchas leguas”<sup>12</sup>*

Su relato indica aspectos peculiares del anciano cacique del Caaró como su generosidad e insistencia en fundar la reducción allí antes que en Asunción del Yjuí. Un orden alterando con miras a fortalecer esos grupos predispuestos de Yjuí frente al influyente cacique Ñezú, que todavía suscitaba sospechas, asumiendo funciones de hechicero, y reiterando que tenía sólo una sola mujer, hecho falso, y cuestión que los misioneros jesuitas, al igual que ordenes religiosas más antiguas en el nuevo continente solían postergar, según la pastoral aconsejada por las propias Leyes de Indias.

El capitán Santiago Guarecupí, el cacique principal de Concepción, *“y presente en las averiguaciones”* sobre los tres Padres mártires, declaró que los indios hechiceros *“que se hacían dioses entre indios siempre tuvieron odio mortal a aquellos Padres”*: *“les quitaban el ser adorados y sus muchas mujeres y vicios carnales”* y *“lo que les predicaban era contrario a sus malas costumbres”*; *“... no era bien dejar el ser de sus antepasados y el dios que ellos sabían ser verdadero por el que los Padres predicaban”*, *“dios de españoles”*<sup>13</sup>.

El Dios Creador del cielo y tierra que el P. Roque anunciaba primero estaba muy por encima de toda diferencia étnica o político- social. Con gran cuidado supo en contar con los propios guaraníes para evangelizar, sin apresurarse en perjuicio de la libre comunicación y aceptación. Tanto en el Paraná como en el Uruguay, los Provinciales Padres Oñate y Durán Mastrilli le ordenaron fundar nuevas reducciones en zonas de alto riesgo. Siete años que transcurren entre la fundación de Concepción (1619) y la de S. Nicolás (1626) indican paciente espera del momento más conveniente ante Dios y los hombres, sin ceder al sueño de conquistas temporales:

Tras una entrada muy arriesgada por el Ibicuí hasta llegar al Jacuí, que desemboca en la costa atlántica, en su informe de interés para las autoridades españolas sugiere fundar un ciudad con la finalidad de frenar el tráfico de indios esclavizados que acababan en ciudades portuguesas o españolas, igual que ocurriera en Yapeyú (una reducción iniciada con indígenas de grupos diversos cautivados y vendidos en Buenos Aires, donde habían sido bautizados y luego consiguieran escaparse)<sup>14</sup>.

Los fortines o ciudades con defensas, sirvieron a pacificar el Reino Chile, protegiendo a personas inocentes de cualquier raza, mientras los misioneros afrontaban riesgos sin ayuda de armas, evangelizaban. A tres jesuitas muertos así cuando catequizaban a mapuches, el P. Roque los consideró mártires e igual los demás jesuitas de la provincia del Paraguay<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Según escribió el P. Pedro Romero, colaborador del P. Roque<sup>12</sup> *“el autor de esta revolución y traición fue un ministro de Satanás, cacique de Yjuí llamado Ñezú, grandísimo hechicero”*: *“por medio de embustes y hechizos y por el grande miedo que le tenían los indios”, “decía que si no le obedecían, o le daban lo que él quería, o gustaba, haría que los comiesen los tigres”; y que “era verdadero dios criador de todas las cosas”, “había de oscurecer el sol y la luna, causar hambres, pestes, etc.”* Y mientras tanto *“se juntaron de la otra parte del río Yjuí 400 indios en un muy lindo puesto, tres leguas de la reducción del Piratini [ S. Nicolás] y otras tres, de esta reducción de Candelaria”*. Así *“con gusto del maldito Ñezú y de los que estaban con él entraron el santo Padre Roque y el santo Padre Juan del Castillo y podemos decir que entraron a fundar una reducción ya hecha”*. Y con las cuñas que los santos Padres repartieron iban haciendo muy aprisa sus chacras y estaba aquella reducción casi tan corriente como una de las antiguas”. Pero *“al santo Padre Roque y a todos nos pareció, que debía acudir a la gente del Caaró”, ya “muy bien dispuesta y hablada y señalado puesto mucho antes que a la del Yjuí”; por “la muchedumbre de gente que había en el Yjuí y por temer no se hiciera allí una ladronera que fuese destrucción de esas otras (...), la tomó primero que al Caaró, aunque los caciques le habían pedido fuesen los Padres a hacer reducciones a sus tierras porque no habían querido venir a la Candelaria, como yo pretendía”* Carta del Vázquez Trujillo, citada en nota 5, págs. 483-487.

<sup>12</sup> La carta del P. Pedro Romero en PSIC, pág. 196-197.

<sup>13</sup> BLANCO, págs. 200-201.P

<sup>14</sup> Nos remitimos a la carta del P. Pedro Romero ABNRJ, ms Colección De Angelis (I-29, 7,16),.

<sup>15</sup> La documentación sobre ellos fue hallada con junto con la de los mártires de Caaró e Ijuí, con miras a iniciar el proceso de beatificación, fue encontrada a principios del siglo XX)

## Cinco relatos sobre el anciano cacique defensor de dos mártires

Los cinco relatos destacan el valiente testimonio de un anciano cacique en favor de dos de tres jesuitas entregados a evangelizar de palabra y obra hasta el sacrificio de sus vidas, los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, que en 1934 fueran beatificados y, el 16 de mayo de 1988, canonizados por S.S. Juan Pablo II en Asunción (Paraguay).

**El primer relato**, muy sobrio, se halla en la carta del P. Pedro Romero desde Candelaria, reducción a cinco leguas del Caaró, con sólo fecha de 1629 (probablemente a los inicios de enero) y transcrita tres veces: para el P. Mucio Vitelleschi, Padre General de la Compañía de Jesús, para Hernán Arias de Saavedra, hacia un año Gobernador del Río de la Plata en cuyo ámbito los jesuitas fundaban las reducciones del Uruguay) y para el Padre Provincial, Francisco Vázquez Trujillo.

*“Estando las cosas en esta prosperidad (...) el Cacique Ñezú, gran hechicero, “persuadió al cacique Caruperá, uno de los principales del Caaró que matase al santo Padre Roque y a su compañero; y para que no dudase de hacerlo le dijo que matando a los santos Padres le avisasen luego para que él matase también al santo Padre Juan del Castillo que estaba en su tierra, y que luego acudiesen a esta reducción de la Candelaria que los de ella les ayudarían a matarme a mi como cosa hecha, y que él y su gente irían a dar sobre la reducción del Piratiní, y matarían al Padre Alonso de Aragón y a su compañero, y que luego los de la Concepción matarían a sus Padres y así de los demás Padres del Uruguay, y que hasta los paranás habían de matar a los suyos, y que no había de quedar sacerdote con vida, con lo cual vivirían ellos a sus anchuras conforme al ser y costumbres de sus abuelos.”*

*“Con esta falsa seguridad y generalidad el pobre Caruperá y los suyos como gente tan nueva y boba le creyeron..(..), y así a los 15 de noviembre habían estado allí, sin ningún recelo de la traición que les tenían armada, porque aquella misma mañana me escribió el Padre Roque un billete, en que me decía que aquello iba todo lo que se podía desear y que por falta de cuñas [instrumentos de hierro que el P. A. Ruiz de Montoya envió al P. Roque] no estaban ya allí reducidos más de quinientos indios; el día en que escribió y murió era miércoles. Acabado de despachar este billete se puso a decir misa, y dicha y dadas gracias salió a levantar un palo que su compañero con más de doscientos indios había sacado aquella mañana del monte con gran contento y algazara, para campanario; y mientras un muchacho del Paraná, que estaba con los Padres hacía los agujeros en el palo para ponerla se bajó el santo Padre Roque a atar la cuerda de la lengüeta de la campanilla para tocarla y alegrar la gente. Pero los matadores viendo el santo tan seguro y con la disposición del cuerpo que ellos podían desear, dos indios con dos porras de piedra llamada itaizá descargaron a una dos tan grandes golpes sobre la sagrada cabeza que se la abrieron y derribaron muerto haciéndole añicos la cara y cabeza que se la abrieron y derribaron muerto haciéndole añicos la cara y cabeza con las porras. El santo Padre Alfonso Rodríguez que trataba de decir misa salió al ruido, y dieron los enemigos tras de él dándole algunos golpes, pero viendo su santo compañero muerto, se retiró a su choza, y luego le dieron tantos golpes en la mollera y cabeza con las porras de piedra que le derribaron muerto junto a la iglesia. Desnudaron a los santos de sus vestidos y al santo Padre Alonso le partieron por la cintura. Arrastraron los santos cuerpos buen trecho alrededor de la casa y metidos en la iglesia les pegaron fuego..(..) e hicieron otros muchos desacatos, y a un viejo cacique en cuyas tierras estaban los santos Padres pareciéndole mal que los trataran de aquella suerte, dijo a los matadores que para qué trataban así a los sacerdotes, y luego allí le quebraron la cabeza, y le mataron con grande rabia y coraje”<sup>16</sup>.*

Dos datos merecen nuestra atención: el “viejo cacique”, suegro de Guarobay, uno de los primeros caciques que recibieron a los misioneros jesuitas en el Uruguay, había contribuido con su tierras a iniciar la reducción y, al censurar el cruento trato de los sacerdotes, expresa su respeto y agradecimiento a dos sacerdotes evangelizadores. Y, como reacción espontánea siente “grande rabia y coraje” ante quienes aprueban esos hechos o, atemorizados, guardan silencio<sup>17</sup>.

En **el segundo relato**, con fecha del 21 del XII de 1629, el P. Francisco Vázquez Trujillo, a cargo de la Provincia del Paraguay cumple lo prometido al P. General de la Compañía de Jesús ya en “febrero pasado de 1629 escribí a V.P. [= Vuestra Paternidad] la breve noticia que pude tener de la muerte gloriosa de los tres Padres nuestros que los indios dieron en el Caaró y Yjuí” y “por ser entonces tan fresca y estar las cosas muy alborotadas, prometí a V.P. enviar una relación más copiosa después de mi visita de las reducciones”.

Esa visita a las reducciones del Uruguay no sólo ha permitido acopiar más información sobre el martirio de los tres jesuitas misioneros entre guaraníes. También ha comprobado los frutos de la evangelización en territorios de vanguardia y de alto riesgo, ponderando a la vez el heroísmo apostólico de quien favorecía la evangelización hasta el sacrificio de su vida:

*“A los 15 de este mes de noviembre, habiendo dicho misa el santo Padre Roque y en el ínterin su santo compañero el Padre Alonso Rodríguez traído del monte un horcón con más de doscientos indios para levantar una campana pequeña que tenían para juntar la gente al catecismo, el Padre Roque se inclinó para atarle le lengüeta y el Padre Alonso se entró en su pobre aposento a rezar las horas menores, y prepararse para decir misa, cuando de repente dos indios de los que tienen por esclavos, con dos itaizás, que son sus armas al modo de un huso de palo de poco más de media vara, o a lo más tres cuartas, que por contera tiene una piedra esquinada y redonda, con ellas dieron a una al santo Padre Roque González dos tan crueles golpes en su sagrada cabeza que se la abrieron, con que cayó allí muerto sin menearse, ni chistar. Lo cual visto por*

<sup>16</sup> La carta del P. Pedro Romero en PSIC, pág. 196-197.

<sup>17</sup> BLANCO, ob.cit. pág. 519-520.

*un muchacho del Paraná, de los que había llevado consigo que estaba haciendo los encajes para la campana fue luego a avisar al Padre Alonso de lo que pasaba el cual salió con grande presteza a ver lo que era, y al salir de la puerta le dieron algunos en el cerebro y con estar tan lastimado y medio aturrido mostró su paciencia y entrañas de caridad con aquellos indios diciéndoles ¿qué hacéis hijos, qué hacéis? - Y como quien quería morir junto a su compañero se iba acercando al cuerpo muerto cuando alcanzándole con otros golpes con grande algazara y gritería le dieron dos en la mollera con otras dos itaizás, con que le derribaron muerto junto a la iglesita y como catorce pasos del lugar a do estaba su compañero. Luego volvieron los patricidas al santo Padre Roque y con una rabia infernal le dieron muchos golpes en la cabeza y rostro de suerte que se la deshicieron, y desnudándolos a entrambos de sus pobres vestidos, al Santo Padre Alonso le partieron por la cintura y arrastrándolos los metieron en la iglesia, adonde dando saco en el ornamento y pobreza de los Padres habiéndolas repartido entre sí pegaron fuego a la iglesia y casa que todo estaba junto para que allí se consumiesen.*

*Y no paró aquí el furor y odio de aquellos bárbaros contra nuestra santa fe católica, (...). porque manifestando que contra ella era la rabia, a una devotísima imagen de Nuestra Señor hermosísima, hecha del H. Bernardo, que tenía en gran veneración el Padre Diego de Torres y como presea de tanta estima dejó a estas reducciones, y así podemos decir que ella ha sido la Conquistadora de tantas almas, porque con ella se comenzaban a entablar, la rasgaron con sacrilega impiedad, el ara la quebraron, el cáliz abollaron e hicieron pedazos, que horadados colgaban al cuello por despojos. El misal y breviario deshicieron, todos los sagrados ornamentos repartieron entre sí, y con la misma rabia deshicieron todos los demás libros y papeles sembrando y esparciendo sus hojas por los campos, y lo que más quiebra el corazón y no se puede decir sin lágrimas, fue, que dos Santos Crucifijos compañeros de los santos los maltrataron y hicieron injurias tales, cuales su odio infernal les enseñó. Al del santo Padre Roque, era de marfil, le desclavaron de la cruz, y le quebraron los brazos echándolos donde nunca más han aparecido, y al del santo Padre Alonso”, “de estaño da muestras de haber sido echado en el fuego, sin haberse derretido, estando solamente pendiente por los clavos de las manos, en el travesaño de la cruz, porque lo que falta de ella debieron deshacer: el uno y el otro Santo Crucifijo hallaron con este tan triste espectáculo entre la tierra y basura renovándose el dolor por lo que este piadosísimo Señor ha padecido por su criaturas. Finalmente todas las cosas de los santos, y muy en especial las sagradas trataron como ellos son y no como ellas merecen, y sería nunca acabar, el querer contar uno por uno los desacatos que con ellas usaron*

*“...Pero no es razón pasar en silencio la muerte de un buen viejo cacique infiel, el cual pareciéndole mal lo que los indios habían hecho, les dijo, que por qué trataban así a los sacerdotes, pero los enemigos llenos de furor llevaron mal ser reprendidos de su maldad, y así luego embistieron con él y con sus itaizás [porras con piedras afiladas] le quebraron la cabeza y lo mataron: dichoso él si mereció que con el conocimiento natural que de aquella maldad tuvo, la divina misericordia le realizase al ser de sobrenatural, haciéndole con eso partícipe de la corona, de los que poco antes él había recibido en sus tierras, para que le hiciesen hijo de Dios, y heredero del cielo: lo cual podemos esperar que goza por la muerte que padeció, por defender los predicadores del Evangelio: lo cierto es que con lo que dijo, y con su muerte nos dejó un claro testimonio, de que no eran cómplices todos los que allí estaban de tan gran maldad, y conjura<sup>18</sup>.*

Así lo indica el P. Provincial, Francisco Vázquez en su “relación del Viaje y visita” que envió al M.R.P. [Muy Reverendo Padre] General, desde Itapúa a 30 de Octubre de 1629<sup>19</sup>:

*.. cuando llegué al puerto de los Ángeles (= en Concepción), que está hacia la banda del Piratiní hallé al capitán don Nicolás y más de treinta indios sus vasallos que se querían ir conmigo acompañándome a las demás reducciones. Allí supe cómo los indios del Caaró me estaban esperando, para recibirme con grande alegría, y no me la causó a mí pequeña en hallar allí unos indios infieles, que enviaba el cacique Tucán, que está ocho o nueve leguas de allá el río arriba, pidiéndome encarecidamente fuese a su pueblo, y le cumpliese a él y a todos el deseo que tenían de tener Padre en su tierra, pues ellos habían sido fieles en tiempo de la guerra sin tenerlos; no habiendo querido dar ayuda ni recoger en su tierra al hechicero Nezá; el lance era forzoso por muchas razones, que no digo en esta a Vuestra Paternidad las cuales desde la Asunción vine consultando con los Padres, y todos fueron de parecer, que era forzoso en concedérselo. Porque ¿quién puede, Padre mío, cerrar la puerta a la luz del Evangelio cuando Nuestro Señor la abre tan visiblemente o qué otras señales o milagros se pueden esperar, cuando tantos infieles claman por el sustento de sus almas, y por el agua del santo bautismo! Yo les di la palabra, que a la vuelta del Caaró iría a su tierra, y les dejaría Padres, con que fueron tan contentos como si les hubiera dado la vida”.*

También hubo un Cacique ausente, que lo lamentó en el Caaró: “... Todos llegaron a besarme la mano y el principal que se llamaba Carofái, el cual (según dicen) no se halló a la muerte de los Padres; antes le pesó mucho; me hizo un breve razonamiento<sup>20</sup>.

Ante este y otros casos similares, entendemos cuánto aprecio mereció la fidelidad del último cacique amigo del P. Roque Gon-

<sup>18</sup> *Relación de la gloriosa muerte de los santos Padres Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo. Y lo sucedido en ella por el P. Francisco Vázquez Trujillo, Provincial de la Compañía de Jesús en la provincia [jesuítica] del Paraguay a nuestro M.R.P. Mucio Viteleschi, Prepósito General de la Compañía de Jesús, PSIC, pág. 261.*

<sup>19</sup> BLANCO, Historia Documentada de los Padres Roque González, ..., pp. 639-657 ( Ex Arch. Gen. S.J., Paraq. 11-226-231)

<sup>20</sup> Cfr. *Relación de la visita del P. Vázquez*, pág. p.647. Este cacique, al saber la muerte del Roque “salió con sus indios en compañía del capitán Manuel Cabral” en socorro de los Padres y guaraníes amenazados y, como testigo se halló presente a las “averiguaciones” que dicho capitán hizo.

zález de Santa Cruz.

El **tercero relato** dentro de la “Relación del martirio de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, padecido en el Paraguay [ la provincia jesuítica con tal nombre] a 16 de noviembre [ con exactitud, el 15 y el 17 de noviembre] de 1628 al Rey Felipe Nuestro Señor” escrita por el P. Juan Bautista Ferrufino, Rector del Colegio de la Compañía de Jesús en Buenos Aires, responsable en la fundación de reducciones en la cuenca del Uruguay, y Procurador General de la Provincia del Paraguay, contrasta con los otros relatos previos: aparece el anciano cacique con una retórica guaraní muy peculiar, expresada en el castellano barroco de la época, quizás mas adecuada a la realidad histórica, sin el afán de resumir los hechos y los discursos.

*“No se debe pasar sin honrosa memoria un viejo suegro de Carobay (cacique de quien arriba se dijo dio entrada a los Padres en Uruguay y quien no tuvo culpa ni noticia en la conjura referida), que llegando a la plaza adonde había sido el palenque [lugar para actuar] de la victoria de los mártires y, ahora, el infame trofeo de sus matadores. ¿Por qué, bárbaros, les dijo, les habéis intentado tan atroz alevosía? ¿Qué hazaña es de la que os gloriáis, digna de humana alabanza? ¿Matar a dos pobres desarmados sacerdotes aun en sus mismos agravios amorosos? Infame victoria la que os ha dado más la paciencia de los vencidos que el esfuerzo de los vencedores. ¿Qué visteis en estos Padres amantísimos que os irritase, sino su propia mansedumbre digno empleo de vuestra vergonzosa cobardía? ¿No son estos, por ventura, los que os dieron el ser que no pudieron daros vuestros padres, que estos os engendraron fieras y en manos de estos difuntos renacisteis con razón divina y humana? Y cuando ya vuestra crueldad os hubiese persuadido a quitar la vida a quien debíades tantos beneficios, ¿por qué pasasteis a encruelceros con estos venerables cadáveres, pudiendo contentaros con matarlos y dejar en duda si era impiedad o justa venganza este insulto?; Oh viles pechos a quien enfurecieron los beneficios y embraveció la mansedumbre! ;Oh! ;Nunca estas tierras os hubieran dado nacimiento! ;Nunca de vosotros recibirán ejemplo tan abominable!*

*“..Con tal espíritu habló este indio que obligando a los amotinados a que olvidasen el respeto que enseña la naturaleza tener a las canas, cerraron con él y le mataron. Dichosa muerte; según creemos, pues, aunque no estaba bautizado, tan grande celo no parece que pudo ser sin sobrenatural impulso y luz de fe; pues le obligó en defensa de la verdad a atropellar el peligro que evidentemente conocía. Y semejantes circunstancias han bastado para dar la Iglesia el título de mártires a muchos que venera, porque iguales represiones las pagaron con la vida”<sup>21</sup>.*

El **cuarto relato**, del P. Diego Boroa, Provincial, en sus cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, de 1632 a 1634. Parece completar la omisión del cacique mártir en su anterior carta, del 24 de enero de 1629, cuando era Rector del Colegio de Ntra. Sra. de Belén en Buenos Aires y tuvo que resumir los hechos en pocas páginas<sup>22</sup>.

Su relato parece corregir una omisión involuntaria: tras visitar la reducción de Santos Mártires de Caaró, quedó impresionado ante un espacio de tierra acotado donde el viejo cacique, el fiel amigo de los dos jesuitas martirizados, también vertió su sangre<sup>23</sup>: “.....Y en Caaró antes de llegar al pueblo, después de haber besado aquellos sagrados lugares teñidos con la sangre del Santo P. Roque González y Santo P. Alonso Rodríguez diciendo misa adonde cayó muerto el Santo viejo, exitando [= saliendo] la devoción de todos una muy devota letra que cantaron los niños industriados del [= enseñados por el]

P. Joseph Oregio; señalé sitio y tamaño al Hermano Bartolomé Cardeñosa que es muy diestro maestro de obra prima [e] de carpintería para que echando el resto de su primor haga dos capillitas mientras su Santidad da licencia para venerarles con público rito por mártires como esperamos y cada día por medio de V. P. nuevos socorros..<sup>24</sup>

Del **quinto relato** es autor el P. Antonio Ruiz de Montoya, S.J.:

*“...El P. Roque González, celebrada la misa y “dadas gracias, salió a levantar un palo que su compañero [= P. Alonso Rodríguez] con más de doscientos indios había sacado aquella mañana del monte con gran algazara para campanario; y mientras un muchacho del Paraná, que estaba con los Padres, hacía los agujeros en el palo”, “...se bajó el santo P. Roque a atar la cuerda de la lengüeta de la campanilla para tocarla y alegrar la gente. Pero los matadores viendo al santo tan seguro y con la disposición del cuerpo que ellos podían desear, dos indios con dos porras de piedra descargaron, a una, dos tan crueles golpes sobre la sagrada cabeza que se la abrieron y derribaron muerto haciéndole añicos la cara y cabeza con las porras.*

*El santo Padre Alfonso Rodríguez que trataba de decir misa salió al ruido, y dieron los enemigos tras de él, dándole algunos*

<sup>21</sup> Cfr. PSIC, pág. 417- 419. El P. Juan Bautista Ferrufino elaboró su relación sobre el martirio de los tres jesuitas, usando distintos documentos y hasta consultando a quienes les pudieron esclarecer hechos y circunstancias. Y al viajar a Europa, como procurador de la provincia jesuítica del Paraguay (1632-1636), la presentó al Rey Felipe IV en 1633.

<sup>22</sup> Relación del martirio de los tres Padres Roque de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan de Castillo, muertos en la provincia [jesuítica] del Paraguay en Uruguay, escrita por el P.e Diego de Boroa, R.or que fue de [del colegio] Buenos Ayres al P.e Julián López procurador general de las Indias, fecha en 24 de enero de 1629 y llegó a Sevilla [Sevilla] un año después. Cfr. Pablo PASTELLS, *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 II, págs. 425-426.

<sup>23</sup> PSIC, págs. 186-189.

<sup>24</sup> ..V.P [Vuestra Paternidad = P. General de la Compañía de Jesús] nuevos socorros envidiosos de semejantes coronas y nuevas empresas; que para volver a enderezar y disponer, (y se aumente su regno omni et lingua et populo et natione). Cfr. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1632 a 1634, Introducción del Dr. Ernesto J.A. Maeder (Buenos Aires, 1990), págs.213-214. Dichas Cartas Anuas enviadas al P. Juan López, Procurador General de las Indias, tardaron un año en llegar a Sevilla.

*golpes, pero viendo su santo compañero muerto, se retiró a su choza, y luego le dieron tantos golpes en la mollera y cabeza con las porras de piedra que le derribaron muerto junto a la iglesia”; los desnudaron “de sus vestidos y al santo Padre Alonso le partieron por la cintura; arrastraron los santos cuerpos buen trecho alrededor de la casa y metidos en la iglesia les pegaron fuego”. Y “..en el fuego habló, dentro del pecho, el corazón del santo Padre Roque clara y distintamente y les dijo en la lengua que él había venido a sus tierras por el bien de sus almas. Y añadió, aunque me matáis, mi alma va la cielo, y no tardará el castigo. Esto lo han confesado los matadores y a una voz lo dijeron cincuenta y tres indios”.. ...”y lo declararon delante de cinco religiosos y los soldados españoles y otros muchos indios.. ..”<sup>25</sup>.*

El **quinto relato**, del P. Antonio Ruiz de Montoya, en su *Conquista Espiritual*, donde describe lo ocurrido y destaca la mayoría inocente de la conjura junto con la valentía del venerable viejo, cacique y suegro de Carobay:

*“...Muchos del pueblo inocente de esta conjura y libre de delito, sintieron, y con dolor grave este destrozó; el amor de sus religiosos Padres les pedía venganza, que rehusó el miedo que causó la furia de los parricidas. Un venerable viejo y principal cacique, a quien tenía preso el amor de ser cristiano, con palabras graves y afrentosas los reprendió de aqueste atroz delito, poniéndoles delante la afabilidad, el amor, las dádivas y la mayor la de la fe católica, con que los quería enriquecer los Padres. Perdió el respeto la ira y el furor a sus venerables canas; cerraron con él, y a crueles golpes lo mataron; dichosa muerte, pues con cristiano despecho, en ocasión de tan conocido peligro de su vida, si bien gentil, volvió por la verdad católica, y, a lo que juzgamos, no sin sobrenatural impulso de la fe. La misma reprensión hicieron dos muchachos atravesados de filial dolor de ver el destrozó que en brevísimo tiempo hicieron en sus queridos Padres; tuvieron los por matar, pero escaparon la vida, y aún la dieron a los Padres de otras reducciones, yendo por ocultos caminos a avisarles del fin del P. Roque y su compañero”<sup>26</sup>.*

El P. Antonio Ruiz de Montoya considera la mayoría del pueblo “inocente de esta conjuración”, “con grave dolor” por lo ocurrido, pero dominada por “el miedo”. Lo que ayuda a ponderar el comportamiento del viejo cacique por su valentía para reafirmar una fe aceptada en el Caaró.

Tampoco cabe exagerar la presencia de los indígenas del Caaró. Lo de inaugurar la campana intentaba “entretener” con algo inusitado con miras a invitar a la catequesis. La mayor parte de los habitantes estaba dispersa. Reunir esos grupos familiares dispersos en un pueblo era un proceso lento, pues los indígenas no podían abandonar sus cultivos y vigilarlos a la vez, sin una organización todavía inexistente. No podemos olvidar que Concepción consiguió reunir sus habitantes junto al pueblo a lo largo de doce años. Por tanto, nada sorprende que los ausentes del Caaró lamentasen lo ocurrido.

## A modo de conclusión

El relato del viaje del P. Provincial, Francisco Vázquez Trujillo, mientras recorría las reducciones del Uruguay, deteniéndose en los lugares de Todos los Santos Mártires del Caaró y Asunción del Yjuhi las reducciones más afectadas, completa la perspectiva de una atención concentrada más en la muerte que la *Positio super introductione causae* de 1932, así como diversas biografías anteriores o posteriores a la beatificación de estos tres mártires de las misiones guaraníes; a lo más, aluden a quien no encajaba en la perspectiva inmediata del autor, ni significa negación del hecho relevante: este anciano cacique que facilitó la entrada de dos misioneros evangelizadores, porque testimonió en favor de los dos primeros jesuitas mártires entre guaraníes en el Caaró, y se unió a estos en la misma cruel muerte, contribuyendo así a una consciente reacción en la mayoría dolorida por lo ocurrido y a un arrepentidos, tanto de quienes con actitud meramente pasiva en perjuicio grave de la evangelización, dividiendo y creando confusión, como del grupo minoritario que activamente participó en los hechos nefastos, presentes o ausentes en el lugar. Una documentación fehaciente atestigua bien la conversión mayoritaria de los culpables y los frutos de los trabajos y de la sangre derramada. Baste este ejemplo que el P. Boroa dio a conocer en las cartas anuas de 1632- 1634, cuando, ya P. Provincial, recorrió reducciones de la margen oriental del Uruguay:

*Quien fue “antiguamente otro Saulo, enemigo de los cristianos, cómplice de la muerte de los Padres Roque González y Alonso Rodríguez”, herido por “un rayo de la luz de la fe y se convirtió en Pablo. Ya que era de ingenio agudo, pudo promover eficazmente la causa católica por su palabra y por su ejemplo”. Y “... contagiado ya al principio” de una “epidemia, al ayudar al Padre Jerónimo en la asistencia de los enfermos. Al darse cuenta que iba a morir.(..)hizo una confesión general y recibió el Viático. Postrado en su lecho, se deshacía en lágrimas y sollozos, invocando la misericordia de Dios y la intercesión de los mártires que él había hecho morir. Es verdad, decía, que soy indigno del perdón. Pero tanta es tu misericordia, Dios mío, que no puedes despreciar a un pobre arrepentido... ¡Cuánto me pesa, Dios mío, por haber perseguido a la Iglesia!*

*“..(..)..aprovechamiento espiritual que es el fundamento sólido del mucho fruto que con la divina gracia se ha cogido y cogida desta fértil haza [= tierra] de la gentilidad a que ha ayudado mucho el riego de sangre que la dieron nuestros tres mártires”*

<sup>25</sup> Carta del P. Pedro Romero (el primer jesuita informante, superior en la reducción más próxima, de Candelaria, en PSIC (*Positio super introductione cause*, Insulae Liri, MCMXXXII), págs, 194-195.

<sup>26</sup> *Conquista Espiritual*... (primera edición en Madrid, año 1639), capítulo LVIII, (Bilbao, 1892), pág.232. Notamos que la expresión cerrar con él equivale a cerrar contra él.

tires; habiendo costado inmensos trabajos y peligros de la vida, así en el Paraná como en el Uruguay fundar las primeras reducciones, saliéndonos muchas veces a impedir el paso con las armas en las manos y haciéndonos malos tratamientos y pasándose los 4 y seis años sin poder arribar con una reducción, después del martirio de estos Santos Padres, los mismos Indios nos buscan y solicitan y previenen a hacer casa e Iglesia asiendo fuerza a los Padres que se queden en sus pueblos y les den el remedio y sustento de vida a sus alma, como se ha visto en lo que queda dicho. En cuyo reconocimiento y especial amor de que soy deudor al Santo Mártir Roque; por la comunicación y compañía de muchos años y a sus compañeros. Pasando el Río Yjuy llegué a venerar la tierra consagrada con el ilustre martirio del Santo Padre Juan del Castillo ..(...).. y dije misa sobre el fogón y cenizas adonde fue quemado y molidos los huesos con piedras, oficiándola con muy buena música los niños y besando todos aquel santo lugar dejé trazada una pequeña capilla para memoria de tan insigne mártir. Y en el Caaró antes de llegar al pueblo, después de haber besado aquellos sagrados lugares teñidos con la sangre del Santo P. Roque González y Santo P. Alonso Rodríguez, diciendo misa adonde cayó muerto el Santo viejo, exitando [saliendo] la devoción de todos una muy devota letra que cantaron los niños industriados [instruidos] del P. Joseph Oregio..."<sup>27</sup>.

Otro documento refiere la conversión de "muchos de los vasallos del cacique Ñezú", principal responsable de la muerte de los tres jesuitas y del cacique anciano, "se pasaron a San Xavier" y se incorporaron a ella"<sup>28</sup>.

Ambos documentos ratifican el optimismo que corona la relación del P. Vázquez que antes hemos mencionado. "Dos cosas muy importantes se han sacado de esta victoria: la una el crédito del nombre español, pues diez soldados pusieron tanto ánimo a los nuestros y dieron tal pavor a los enemigos, que se entiende no se atreverán más a rebelarse; la segunda, que han echado de ver el amor que nuestros indios nos tienen, y la estima y veneración que hacen a los sacerdotes los españoles con que los mismos del Caaró se hallan corridos y avergonzados de haber dado tanto crédito a Nezá, el cual está de todo punto desacreditado con los indios y con él todos los demás hechiceros, reconociendo ser embusteros. Todo esto fueron publicando dos caciques de los que habían preso, a quienes se dio libertad por ser de los menos culpados para que fuesen a ofrecer la paz a los rebeldes, de lo cual ha surtido muy buen efecto, pues hoy están todos quietos y piden Padres y yo se los he prometido para su tiempo como en otra ocasión escribo a V.P."<sup>29</sup>.

En su conjunto, la metodología que el mismo P. Roque González de Santa Cruz fuera aprendiendo y mejorando a lo largo de su vida, muchos años antes de que llegar a ser el Superior de las Misiones del Paraná y del Uruguay (1626-1628), suponía siempre una libre aceptación de los indígenas, a través de una gradual comunicación con sus caciques o autoridades propias; a ellos correspondía aceptar o no la presencia del misionero, en cuanto venía en nombre del Rey, respetándoles sus tierras, a fin de hablarles del único Dios creador del cielo y de la tierra.

Las primeras biografías del P. Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo a inicios del siglo XX, siguiendo la tradición eclesiástica romana con mártires anónimos no dudaron en llamar al anciano cacique del Caaró, Adaucto, es decir, el agregado a los otros mártires jesuitas.

"Dichosa muerte según se cree, pues aunque todavía no estaba bautizado, tan grande celo no parece que pudiese darse sin impulso sobrenatural y luz de la fe; pues le llevó a defender la verdad y a despreciar el peligro que evidentemente conocía. Y semejantes circunstancias han bastado a la Iglesia para dar el título de mártires a muchos que venera, llamando tal martirio bautismo de sangre"<sup>30</sup>.

La reacción suscitada contra Ñezú y sus secuaces, la valentía de tantos niños, jóvenes y adultos de las reducciones del Uruguay junto con el apoyo de guaraníes de misiones franciscanas supuso un testimonio colectivo de fe. Una respuesta al anciano cacique del Caaró, ejemplo inolvidable: "aunque todavía no estaba bautizado, tan grande celo no parece que pudiese darse sin impulso sobrenatural y luz de la fe; pues le llevó a defender la verdad y a despreciar el peligro que evidentemente conocía. Y semejantes circunstancias han bastado a la Iglesia para dar el título de mártires a muchos que venera, llamando tal martirio bautismo de sangre"

<sup>27</sup> Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1632 a 1634 (introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder), Buenos Aires, 1990, págs. 213-214.

<sup>28</sup> Cfr. Referentes a la reducción de S. Francisco Xavier en CPA I-29-3-43 (documento de 1699, pero con referencia al pleito de tierras de esta reducción), en BNR (Biblioteca Nacional de Rio).

<sup>29</sup> "Esta concluiré con el triunfo y fiesta que se hizo en la Concepción a la vuelta del ejército por llevar consigo las reliquias de los santos que se habían depositado en la Candelaria: recibiéronse con extraña fiesta y regocijo de danzas y repiques, y otras muestras de alegría, hubo misa cantada y sermón refiriendo algunas de las muchas virtudes de los santos esperando que Nuestro Señor que los ha comenzado a honrar en estas tierras del Paraguay los ha de honrar en adelante mucho más por toda la Iglesia universal porque todos los tienen generalmente por mártires gloriosos como tienen declarado en una información jurídica que por mi orden y petición se ha hecho ante el juez ordinario de la Asunción, y otras partes donde se pudo declarar y en estas informaciones se han declarado muchas virtudes de estos santos Padres como V.P. verá por los traslados auténticos que enviaré por el Padre Procurador, porque vayan seguros, con algunas cartas de los Cabildos eclesiástico y seglar en que suplican a Su Santidad envíe las remisorias para que se hagan las informaciones auténticas; remitiéndome en el interín a esta relación que a V.P. envié, en cuyos santos sacrificios me encomiendo y juntamente todos los hijos de esta provincia de V.P. ( Final de la relación del P.Vázquez, desde Buenos Aires y diciembre 21 de 1629).

<sup>30</sup> TESCHAUER, Carlos, *Os venerais martyres do Rio Grande do Sul* (Porto Alegre. 1925, edición popular, pág. 72)

## Bibliografía

- 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 y de Yjuhi*, (Buenos Aires, 1929)
- BRUNO Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, tomo Cayetano BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, II (1600-1632), (Buenos Aires, 1967).
- CARBONELL, Rafael, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*, (Barcelona 1922)
- *Cartas anuas de la provincia del Paraguay 1632-1634* (edición preparada por Dr. Maeder, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1991)
- *Jesuitas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, Manuscritos de la Coleção de Angelis (edição Cortesão) Rio de Janeiro 1970, volumen IV
- *Positio super introductione cause de los Padres Roque González...*, Insulae Liri, MCMXXXII)
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual...*, (primera edición en Madrid, año 1639), capítulo LVIII, (Bilbao, 1892).

La lengua guaraní, la lengua general hablada en el Paraguay colonial, tanto por la población española como por la indígena, la lengua en la que se vivía la historia de ese país llamado Paraguay, ¿habría estado fuera de la historia? A juzgar por el aparato crítico de fuentes documentales que figura en los trabajos historiográficos convencionales, no hay historia paraguaya en guaraní. Hay guaraníes en la historia, pero no historia guaraní. Sin embargo, en el Paraguay hablamos en guaraní y muchos sabemos leer guaraní. ¿Por qué los escritos en esta lengua han sido olvidados de manera tan constante?

Los españoles del Paraguay, aun los que hablaban el guaraní como única lengua, delegaron al parecer la documentación de sus hechos y de su vida a sus representantes políticos y culturales. Los escritores de sus documentos y piezas justificativas fueron los gobernantes de turno, civiles o eclesiásticos, sus secretarios, sus eventuales cronistas. Por otra parte, sus escritos generalmente no tenían en el país a sus destinatarios. Y los destinatarios de fuera no sabían la lengua del país. Sin embargo, la lengua guaraní hacía historia y escribía historia.

No me detendré en numerosos escritos en guaraní en los cuales se plasman mentalidades y fenómenos sociales. Tal sería, por ejemplo, la alusión que el *Catecismo* de Bolaños hace a ciertas características de la religión guaraní, aun hoy sólo inteligibles desde una lectura antropológica. El *Tesoro de la lengua guaraní*, de Montoya (1639), a la manera del *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Santiago de Covarrubias (1612), así como toda la obra del padre Pablo Restivo y el cacique y músico Nicolás Yapuguay, están salpicados de notas culturales que ilustran y atestiguan la gran transformación histórica y cultural de aquellos tiempos. Libros que tratan de la lengua y libros de carácter religiosos -catecismos, sermonarios, rituales- no están fuera de la historia, pero no los consideramos como fuentes documentales de historia.

### 1. La asamblea de los trabajadores de la yerba mate (1630)

El primer documento al que me referiré es el que encontramos entre los *Manuscritos de la Coleção de Angelis*, actualmente en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. El documento lleva por título: *“Respuesta que dieron los indios a las Reales Provisiones en las que se manda no sirvan los Indios de las Reducciones más que dos meses como S.M. lo manda y no sean llevados a Maracayú en tiempo enfermo”*. Esta fechado a 25 de agosto de 1630<sup>1</sup>.

Simplemente entresacaré de este documento frases y párrafos que me parece contribuyen a una visión histórica del momento.

*Mucho nos alegramos -Ore rory katu- y nos consolamos, al escuchar las palabras de Nuestro Gran Superior -Ñande Rubichabete- [neologismo para significar El Rey]... Antiguamente cuando nos veíamos pobres y maltratados por los españoles -kairai-, nos parecía que Ñande Rubichabete nada sabía... Hace tiempo que habíamos escuchado esa palabra: No vayan al Mbaracayú, contra su voluntad..., pero los españoles no hacían caso...*

*Aquellos yerbales del Mbaracayú están de todo llenos de los huesos de nuestra gente. La casa de Dios sólo tiene los huesos de nuestras mujeres; los huesos de nuestra gente muerta encuentran al Mbaracayú como lecho. Nuestro Gran Superior, ciertamente, no va a escuchar nuestras palabras si ustedes los Padres no se lo cuentan. Los españoles son nuestros enemigos -Kairai niã ore amotare'ÿ-. Hablando de corazón -ore py'a guive-, vosotros también sois sus enemigos por nuestra causa, y no solo vosotros, sino también vuestras cosas, y hasta los papeles todos.... De aquel Mbaracayú no traemos la más mínima cosa. Nada pagan los españoles por el cansancio de nuestra gente. Lo único que traemos es cansancio; enfermedad es lo que traemos... Y el Capitán grande, Duiy [en la traducción: Gobernador don Luis de Céspedes (Jería)] que vino el otro día, también delante de nosotros a un indio que acababa de llegar de Mbaracayú, le dio de palos él mismo con sus propias manos queriéndolo llevar a Mbaracayú.*

*Es por eso por lo que queremos que vosotros mismos hagáis escuchar, por favor, nuestras palabras al Rey. No hay otro que vaya a tomar cuidado de nosotros, no hay escribano, y aunque lo hubiera, no lo va a querer hacer de ninguna manera, o hará sentir sus propias palabras, diciendo sin ninguna razón que esas son palabras de indio [de Mbyá].*

*Todo lo cual en nuestra lengua castellana, dice así...*

Es particularmente dramática la certificación del padre Antonio Ruiz de Montoya, adjunta al documento:

*Ha veinte años que veo estas y peores cosas de agravios de Indios que fuera (si se hubieran de referir) hacer una larga historia principalmente en materia de Mbaracayú y su infernal yerba<sup>2</sup>.*

Con este documento el Mbaracayú se inscribe en esa larga historia de explotación que se prolongó hasta ayer. “¡Lo que son

<sup>1</sup> En *Manuscritos da Coleção de Angelis, I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640)*. Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 352-361. Original colacionado sobre microfilm.

<sup>2</sup> Ibid. p. 360.

los yerbales!”, mostrará con no menor dramatismo un autor del siglo XX<sup>3</sup>. Un solo documento no hace toda la historia, pero con este documento se entiende mejor la práctica de la encomienda en el Paraguay, lo que era el beneficio de la yerba la personalidad del gobernador Luis de Céspedes, la función del Teniente Saavedra, la presencia de los españoles en la región del Guayrá, la historia de las incipientes Misiones jesuíticas, el papel que los mismos padres se atribuyen en la defensa de los indios, su oficio de testigos, el contexto de las *Ordenanzas* de Alfaro, los *Memoriales* de Montoya de 1638<sup>4</sup> y ciertos capítulos de su *Conquista Espiritual*, como el VII, que “trata de la yerba que llaman del Paraguay”.

## 2. Un diario de guerra

El siguiente escrito es de un indio guaraní que quedó en el anonimato. Es una pieza menos pesada, divertida incluso, de episodios emocionantes y novelescos, a pesar de que su tema es uno de esos peligrosos juegos de guerra, en el que, junto a las aventuras y hazañas no faltan desdichas y muertes.

Estamos ante un documento inédito y nunca, que yo sepa, citado en bibliografía o inventario alguno. Su valor histórico, y también lingüístico, es extraordinario, por su originalidad, por la calidad de observación y la propiedad de escritura. Se trata del *Diario hecho por un indio de lo que sucedió en el segundo desalojamiento de los Portugueses [de la Colonia de Sacramento] en 10 de septiembre de 1704 [hasta el 18 de marzo de 1705]*.

Es un manuscrito de 52 páginas<sup>5</sup>. El documento se presenta con una escritura prolija y esmerada, propia de los secretarios de los pueblos guaraní-jesuíticos, avezados pendolistas. Está todo él escrito en guaraní, y por cierto por manos de quien sabe usar la lengua con propiedad, claridad y elegancia.

Este diario como reza su título es la crónica de la expedición que los indios guaraníes hicieron hasta la Colonia de Sacramento, entonces en poder de los portugueses.

El Rey de España en abril de 1704 declaraba la guerra al Rey de Portugal, al Archiduque Carlos de Austria y a sus aliados. En consecuencia se dio la orden de atacar la Colonia del Sacramento y apoderarse de ella, desalojándola de portugueses.

Se movilizaron unos 4.000 Guaraníes de las Misiones y unos 700 españoles. El cerco de la Colonia del Sacramento duró de noviembre de 1704 hasta el 15 de marzo de 1705.

El título de “diario” le cabe perfectamente, ya que se trata de una “relación histórica de lo que ha ido sucediendo por días, o día por día”. Día a día el reportero guaraní da cuenta de lo más relevante: del movimiento de los ejércitos, en tierra y por mar; la actividad de la artillería –cuenta con minuciosa exactitud todos los tiros diarios de cañones y arcabuces–; los trabajos en las trincheras; los ataques de las naves de entrambos lados y las brechas abiertas en las murallas de la fortaleza. Pero, a la manera de un cronista clásico, se hace eco también de las consultas entre los militares; de las arengas dirigidas a los combatientes; de las mañas de los portugueses para ganar tiempo.

Sin el *Diario* de este indio se tendría una visión bastante externa de los mismos episodios. Pero sobre todo estaríamos privados de una pieza original de literatura guaraní en la cual está presente no solo un buen escritor y un excelente periodista, sino un indígena y su reacción frente a esas guerras coloniales.

La tal crónica o reportaje comienza con estas palabras:

*El Año de 1704. A 1º de septiembre pype Corpusyguára osê guetãhegui Guarinihápe ohóvo. A 12 de septiembre pype oje-se'a tetã ambueygu tetiro rehe Aguapey Mirime S. Carlos rovake.*

*El año de 1704. a 1º de septiembre, la gente de Corpus salió de su propio pueblo yendo a la guerra. El 12 de Setiembre se juntaron con todos los de los otros pueblos en el Aguapey Miri en frente de San Carlos.*

Y sigue el relato en el que no falta anécdotas con detalles curiosos y cierta ingenuidad. Así el día 14 de octubre anota:

*El 14 de octubre los indios Guaraníes llegaron a una serie de islas; y allí también los del Uruguay. Allí, al contarse juntos los indios que habían muerto por el camino, resultaron ser seis: de Concepción murieron cuatro cuando su balsa chocó contra una piedra en un salto; de Santiago murió uno, mordido por un perro; uno de San Lorenzo murió desnucado cuando al enlazar una vaca el caballo tropezó y cayó; allí los indios se entretuvieron ocho días hasta que no hubieron hecho pasar todos los caballos.*

El 1º de noviembre comenzaron propiamente las hostilidades y los tiroteos.

*El primero de noviembre proseguimos camino a San Gabriel, llegando de tarde. Los españoles ya estaban todos allí; y allí lo primero que vieron fue a tres españoles lastimados; uno tenía el hueso de la pierna quebrado; otro se arrastraba apenas sobre el trasero; otro de la misma manera, pero de más consideración; después lo llevaron a Buenos Aires; (...) allí siendo ya oscuro la gente se desplazó; y de noche escucharon por primera vez cuatro disparos de cañón; el tercer tiro quebró el hor-*

<sup>3</sup> Rafael Barret, *Lo que son los yerbales*. Montevideo, O.M. Bertani ed., 1910. También: *El dolor paraguayo*. Caracas, biblioteca Ayacucho, 1978, p.121-136.

<sup>4</sup> Ver Bartomeu Melià, “Los dos primeros memoriales de Montoya en Madrid”, *Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa, RS - Brasil, 1985, p. 85-89.

<sup>5</sup> Este documento me fue acercado por el Sr. Alejandro Largaía, de Posadas, a fin de que fuera traducido y de esta manera pudiera pasar al dominio público. Agradezco de público su diligencia tan deferente y confiada.

*cón del toldo del Padre Juan de Anaya mientras estaba durmiendo, que casi lo mata...*

Como lo haría un escritor clásico nuestro Guaraní no sólo relata hechos de guerra sino que reporta también los propósitos vertidos por el gobernador presente en una especie de consejo de guerra:

*Aquel día (era el 5 de noviembre) se empiezan las trincheras. Aquel día también el Gobernador convoca a todos los capitanes de los españoles preguntándoles, uno a uno su voluntad, y algunos respondiendo a su vez a la palabra del gobernador, esto dicen: lo que es yo -dice uno-, vine solamente queriendo cumplir la palabra del Rey; y otro dice: estaré cumpliendo lo que tú mandes; y otro; al mismo punto en que escuche tu palabra la cumpliré; si dices vamos a guerrear, lo cumpliré con presteza; otro: entremos luego no más, no nos atardemos más aquí, que sea reducida a cenizas esta desgraciada maldita ciudad; y otro dice así: ataquemos primero a cañonazos...*

Nuestro periodista describe, con donaire e ironía, una de esas simulaciones que hacían parte de la estrategia de los portugueses.

*los Portugueses habían hecho esa especie de Castillo solamente para engañar!; ahí están todo el día de ordinario; ahí solamente hacen ruido con los arcabuces; pero de noche lo cierto es que había sido que entraban todos en su plaza; allí dejan solamente sus propias figuras y espantajos de cuero, y les ponen sombreros en la cabeza, y en una y otra mano un arcabuz, hasta un simulacro de cañón ponen ahí.*

*19 de nov. El domingo de mañana, acabada la misa del Padre, los Portugueses hicieron 8 disparos. Aquel día el Pa'í Hno. José estaba rezando a la orilla del mar. Entonces los Portugueses le dispararon, pero los tiros cayeron cerca de él, a veces a su lado, a veces delante, pero, porque Dios no quiso, no sufrió daño.*

El final es contado con sencillez y austeridad expresiva.

*A 16 de marzo, lunes, los portugueses van saliendo de su ciudad, dirigiéndose al mar; entonces los Guaraníes van luego todos a destruir la plaza abandonada.*

*A 17 de marzo, martes, los portugueses se fueron del todo de su lugar...*

*Los Guaraníes fueron despedidos inmediatamente para volver a sus pueblos de origen.*

Nuestro reportero registra, rápida y objetivamente, los muertos y heridos.

*Los españoles que murieron fueron 10.*

*Los indios del Paraná que murieron fueron 33.*

*Los indios del Uruguay que murieron fueron 37.*

*Los que murieron después por daños sufridos, solamente se contaron 14; otros no se contaron.*

El documento bien merece una traducción completa, que por cierto tengo avanzada y espero pueda ser publicada en breve.

### 3. El guaraní diplomático e insurrecto (1753-1756)

En tercer lugar está un conjunto de escritos, en parte ya conocidos en versión española de la época, pero en sus textos guaraníes todavía inéditos.

#### 3.1. Entre la lealtad, el estupor y la rebeldía

Por razón de sus fechas y de sus circunstancias, podemos designarlas como cartas relativas al Tratado de Madrid (1750).

Las cartas y escritos varios de los Guaraníes entre 1752 y 1756 que he podido colacionar son más de 57 piezas, la mayoría depositadas actualmente en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, en el Archivo de Simancas, en el Archivo de Ministerio de Relaciones Exteriores, en Montevideo, y, sólo en traducciones, en el Archivo General de Indias (Pastells-Mateos VIII, 1: 246-247).<sup>6</sup>

Traducidas al castellano, un buen número de estas cartas fueron enviadas a la Corte de Madrid, con el convencimiento de que ellas mismas, con su lenguaje directo y claro, eran la mejor representación de la voluntad y el sentir de aquellos pueblos.

La presentación por escrito de la posición de los Guaraníes frente al Tratado de Límites está documentada desde 1752.

El padre Juan de Escandón, secretario del provincial, contextualizó adecuadamente todo esa historia en su todavía inédita *Relación de lo que la Compañía de Jesús ha hecho y padecido en el Paraguay en cumplimiento de las órdenes de su Majestad*<sup>7</sup>, donde se incluye la traducción de varias cartas de indios.

*"Señor:-dice una de ellas- Nosotros tenemos muy bien entendido que somos vasallos de Nuestro Santo Rey, y como tales*

<sup>6</sup> Dejo de lado la notable cantidad de cartas, informes y billetes, siempre en guaraní, ya posteriores al período de 1750 a 1756 de la Guerra Guaranítica, con que el investigador se topa continuamente en el Archivo General de la Nación, de Buenos Aires. Antes de 1969 ya podía citar unos 19 documentos (muchos de ellos manuscritos todavía inéditos) en los que se recogen memoriales, cartas y circulares, algunos en versión bilingüe. Estos documentos prueban que la lengua guaraní era un instrumento de uso ordinario en la vida política de los Pueblos (Melià 2003, p. 362-368).

<sup>7</sup> AHN, Leg. 120j, num. 7(d) In-fol, 64p.

*veneramos y cumplimos sus mandatos en correspondencia de las promesas que desde los principios nos tiene hechas. Pero de ningún modo podemos creer, ni aun sospechar que lo que vosotros intentáis sea voluntad suya. Nuestro Santo Rey no sabe (ciertamente lo que) es nuestro pueblo, ni lo mucho que nos ha costado. Mirad, Señor: más de 100 años hemos trabajado nosotros, nuestros padres y nuestros abuelos para edificarlo... La Iglesia está fabricada de piedra de sillería, consta el pueblo de 72 grandes hileras de casas, tiene yerbales muy grandes y seis algodonales de mucha extensión. Las chacras de los indios de todas suertes de semillas son como mil y quinientas<sup>8</sup>.*

Los argumentos y razones esgrimidos se repetirán una y otra vez.

### 3.2. Las siete cartas

Desde su publicación en castellano, han llamado la atención siete de esas cartas, que corresponden a seis de los Siete Pueblos que debían transmigrar, pues el de San Borja se inhibió, pero hay una carta del cacique Nicolás Ñe'engrú, cacique de la Concepción, nieto del indio Guaraní que introdujo al Padre Roque en tierras del Tape. Esta documentación original en guaraní y sus correspondientes traducciones también originales se encuentra hasta hoy en el Archivo Nacional de Madrid (Leg. 120j.).

Cada una de ellas parece estructurada en torno a cuatro argumentos principales, que cada pueblo toca a su manera, desde su memoria y circunstancias particulares, como ya advierte el padre Escandón:

*Que no creían ni jamás podían convencerse de que un rey, tan bueno, santo y justo, mandase que ellos, siendo vasallos tan fieles, diesen ahora sus propios Pueblos y tierras a enemigos tan terribles. Concordaban en esto las seis cartas, y lo mismo, en sostener que los Pueblos estaban determinados a defenderse...<sup>9</sup>*

En su versión castellana uno de los textos reza así:

*Los caciques e indios del pueblo de San Juan del Uruguay, al gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui. San Juan, 16 de julio de 1753.*

*Señor Gobernador Don José Andonaegui: Recibimos ya tu carta nosotros los caciques y todos los indios del pueblo de San Juan, estimándola y besándola por el grande amor que nos tienes.*

*Ves aquí lo que nuestro santo Rey Felipe V nos avisó el año 1716: Cuidad muy bien mi tierra y también de vosotros mismos, que no os hagan mal vuestros enemigos mis enemigos... Nosotros no hemos sido conquistados por español alguno, por razón y palabras de los Padres nos hicimos vasallos de nuestro Rey; Siempre hemos ido a Buenos Aires a hacer el fuerte; fuimos también a Montevideo a hacer el fuerte, cumpliendo y venerando sus palabras. Después de esto fuimos hacia el Paraguay a sosegar a los del Paraguay y hacerlos fieles vasallos, como nosotros.*

*Y después de esto, ¿por ventura nuestro Rey ha mudado su voluntad santa, que era la misma con la voluntad de Dios? Por tanto, ni queremos creerlo y no nos mudaremos.*

*Mas siendo voluntad de Dios, señor gobernador, bien puedes tú venir a echarnos de esta tierra en donde Dios nos puso. Y ¿hemos de abandonar de balde, por ventura, nuestra grande y hermosa iglesia, que Dios nos dio con el sudor de nuestro cuerpo?... Señor gobernador, en ninguna manera es bien que nos mudemos, y así nosotros, pobres indios, no hemos hecho mal alguno a nuestro santo Rey. Los portugueses sí que el año de 1744 nos hicieron mal a nosotros: en primer lugar nos mataron cinco estancieros y seis llevaron vivos; éstos, aun hasta ahora, los tienen por sus esclavos, tres muchachas, dos muchachos y una mujer; después de esto destrozaron la estancia: llevaron vacas y yeguas, tres rodeos... Fuera de esto también tenemos en la memoria que pelearon contra nuestros abuelos y que mataron a muchos, y después de esto, a nosotros, que somos sus hijos, nos quieren echar y apartar de nuestra tierra.*

*Aun los animales se hallan y aquerencian en la tierra que Dios les dio, y queriéndolos alguno echar, acometen; ¿cuánto más nosotros, aunque forzados y contra nuestra voluntad, acometeremos!*

*Esto te decimos y escribimos los caciques y todos los indios de San Juan, hoy 16 de julio de 1753 años<sup>10</sup>.*

El conjunto de las siete cartas llegaron a Buenos Aires y el gobernador las entregó al padre Juan Delgado, rector del Colegio de los jesuitas, para que las tradujese del guaraní al castellano. Este lo hizo con la mayor fidelidad, palabra por palabra, con una prolijidad poco amena y nada imitable, según el mismo Escandón<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Bartomeu Melià, "Quand les indiens guaranis ont fait entendre leur voix", Journal de la Société des Américanistes, LVI-2, Paris 1967, p. 623-625.

<sup>9</sup> Juan de Escandón. *Relación de cómo los indios guaraníes de los pueblos de San Juan, San Miguel, San Lorenzo, San Luis, San Nicolás, El Angel y San Borja fueron expulsados de estos a consecuencia del tratado que sobre límites de sus dominios en América celebraron las Cortes de Madrid y Lisboa en el año de 1750*, Escrita en 1760. Este largo texto ha sido publicado en versión portuguesa -la española continúa inédita- bajo el título de "História da transmigração dos Sete Povos orientais", *Pesquisas*, História nº 23, São Leopoldo, 1983. 438p: p. 135-136. Un documento similar es el que tiene como autor al padre Bernardo Nudorffer: "Relación de todo lo sucedido en estas doctrinas en orden a las mudanzas de los siete pueblos del Uruguay...", publicada por Carlos Leonhardt (*Estudios*, ts. 19-25, Buenos Aires, 1920-1923) y Carlos Teschauer, *História do Rio grande dos duos primeiros séculos*, t. III, Porto Alegre, 1922.

<sup>10</sup> AHN, 120j, num 32; Mateos, op. cit. (1949), p. 551-553).

<sup>11</sup> Escandón, op. cit., p. 138.

### 3.3. Papeles de día y de noche

El cura del pueblo de San Juan, padre Luis Charlet, escribía en 1753: *Sé que estos pueblos se envían ya cartas unos a otros. Poco antes, ya había escrito: los caciques, sin que lo sepamos, y sin hacer caso de nosotros, envían su gente, se avisan con sus papeles de día y de noche.* Por lo visto el comunicarse por papeles se había hecho habitual por lo menos en este tiempo. Si sabían escribir, sabían leer, y así interceptaban las cartas que suponían hostiles y desfavorables. El padre Limp, anota: *“en leyendo en la firma o sobrescrito sus nombres [del Padre Comisario, vicecomisario y su compañero] bastaba para condenarla al fuego diciendo Cone quatia añanga, toçay mburu: “al fuego con ella que ésta es carta diabólica o del diablo, quémese con la maldición, o con la trampa”.*

Lo inesperado de la escritura guaraní fue que ella también se puso al servicio de la transmisión de mensajes y noticias entre los mismos indios. Esto exasperaba a las autoridades militares españolas que veían en ello una prueba de rebeldía y clandestinidad. Tenemos así, entre otras, la "copia de la traducción original que queda en la Secretaría del Gobierno de Buenos Aires del cargo del Pedro Medrano, de 16 papeles de Guaraníes relativos a la guerra de los indios de las siete Misiones rebeldes"<sup>12</sup>. Otras muchísimas cartas de esta contienda están conservadas en múltiples archivos, que el lector encontrará en la publicación de este trabajo.<sup>13</sup>

Recogen otros escritos guaraníes del período de la Guerra Guaranítica, conservados en el Archivo de Simancas, tanto el historiador Guillermo Kratz<sup>14</sup> como el ensayista escocés Robert B. Cunningham Graham, en *A Vanished Arcadia (La Arcadia perdida)*<sup>15</sup> De los documentos de Sevilla, da cuenta el padre Pablo Pastells<sup>16</sup>.

Las voces guaraníes a propósito de la guerra todavía se escucharon hasta 1759, como consta en un largo *Testimonio*<sup>17</sup>, por donde pasan 75 testigos indios.

Las cartas de los Guaraníes no fueron olvidadas y hasta fueron copiadas, algunas de ellas, en los libelos que en varias lenguas se difundían en aquel tiempo contra los jesuitas, a veces con sin lugar de edición, siendo uno de los más divulgados la *Relação Abbreviada*<sup>18</sup>

Estos papeles, cuando eran interceptados y descubiertos, eran rápidamente traducidos para que sirvieran de piezas de acusación. Tenemos así, entre otras, la "copia de la traducción original que queda en la Secretaría del Gobierno de Buenos Aires del cargo del Pedro Medrano, de 16 papeles de Guaraníes relativos a la guerra de los indios de las siete Misiones rebeldes"<sup>19</sup> Otras cartas secuestradas por el coronel José Joaquín de Viana fueron hechas traducir por su orden<sup>20</sup>. También un "Índice de papeles"<sup>21</sup>

Aunque no tengamos su original guaraní, tenemos que hacer una alusión especial a la "Traducción de un libro mediano de diez hojas en pergamino escritas en guaraní que se halló entre le despojo de los Indios de Yapeyú que vinieron a presentar batalla el día 3 del corriente, y de orden del gobernador se saca en castellano"<sup>22</sup>.

La documentación relativa a la tal guerra es considerable y bien merecería que se formara un corpus especial con ella<sup>23</sup>.

<sup>12</sup> Pablo Pastells y Francisco Mateos, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, t. VIII, 1ª (1751-1760). Madrid, 1949, p. 182-184.

<sup>13</sup> *Documentos relativos a la ejecución del Tratado de Límites de 1750*. publicados por el Instituto geográfico militar (del Uruguay). Montevideo, 1938, p. 229-241. Estos documentos parecen ser los mismos que se encuentran en Simancas, Estado, leg. 7450.

<sup>14</sup> Guillermo Kratz, *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*. Roma, Institutum Historicum S.I., 1954.

<sup>15</sup> Robert Cunnigham Graham, *A Vanished Arcadia, being some account of the Jesuits in Paraguay, 1607 to 1767* (Londres, 1901), en el capítulo IX trae no pocas referencias a documentos del Archivo de Simancas. Traducción al castellano: *La Arcadia perdida* (Buenos Aires, Emecé, 2000, p. 231-250). La carta de la estancia de San Luis, del 28 de febrero de 1756, Simancas, Leg. 7385, f. 13, es impresionante por su nobleza y decisión: "moriremos todos ante el Santísimo Sacramento; pero hágale gracia a la iglesia, que pertenece a Dios y ni siquiera los infieles le harían daño". Ver *Ibid* (2000), p. 203-204. Simancas, Estado, leg. 7450.

<sup>16</sup> Pastells-Mateos VIII, 1, p. 219-222.

<sup>17</sup> *Testimonio del proceso que hizo formar don Pedro de Cevallos, de orden de Su Majestad... sobre si los Padres de la Compañía de Jesús influyeron de algún modo en la desobediencia de los indios contra la ejecución del Tratado de Límites celebrado el año de 1750 entre las dos Coronas de España y Portugal*. En: Pastells-Mateos, p. 502-615.

<sup>18</sup> *Relação Abbreviada da Republica que os Religiosos Jesuitas das Provincias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos dominios ultramarinos das duas Monarquias: e da Guerra que nelles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes e Portugueses; formada pelos registros das Secretarias dos dous respectivos Principaes Comisarios, e Plenipotenciarios; e por outros documentos authenticos*. 85 p. (sin lugar, sin autor, sin año. Pero atribuida con fundamento a Sebatião Carvalho, Marqués de Pombal, en Lisboa, 1757). Sólo en éste y en el año siguiente se hicieron 6 ediciones y traducciones (Ver Efraim Cardozo, *Historiografía Paraguaya. I. Paraguay indígena, español y jesuita*. México, 1959. Robert Streit, *Bibliotheca Missionum*, III. Aachen, 1927, p. 194 [conforme a los años de edición de las obras]). La editada en París en 1758, 68p., tiene texto pareado en francés y portugués. La *Relação abbreviada* tiene su respuesta en la *Declaración de la verdad contra un libelo infamatorio impreso en portugués contra, Buenos Aires, 1900. los P.P. Jesuitas Misioneros del Paraguay y Marañoñ*, de José Cardiel, editado después por Pablo Hernández, Buenos Aires, 1900.

<sup>19</sup> Pastells-Mateos VIII, 1, p. 182-184.

<sup>20</sup> Archivo del Min. Rel. Ext. Montevideo. *Documentos relativos a la ejecución del Tratado de Límites de 1750*. Montevideo, 1938, p. 228-241. Pastells-Mateos VIII, 1, p. 219-222.

<sup>21</sup> Pastells-Mateos VIII, 1, p. 297-298.

<sup>22</sup> Pastells-Mateos VIII, 1, p. 194-198.

<sup>23</sup> Francisco Javier Brabo, *Colección de Documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*. Madrid 1872, p. 277-289. Por otra carta de 1771, aquí transcrita, sabemos que Nicolás y su familia se habían quedado en Buenos Aires y eran atendidos de los fondos de Misiones. Para la historia de Nicolás ver todavía la carta de Bucareli al Conde de Aranda, de 1º de octubre de 1768 (*ibid.*, p. 478-80), en la que dice que el cacique está desterrado por los Padres por no haberse prestado a secundar sus planes. Cf. *Revista de la Academia de Entre-Ríos*, año 1, nº 1, Paraná, 1946, p. 29-37; Este artículo abreviado, en: Marcos A. Morínigo, *Raíz y destino del guaraní*. Asunción 1990, p. 141-156; Bartolomé Mitre, *Catálogo razonado de la sección Lengua americanas*, II. Buenos Aires 1910, p. 23; Bartomeu Melià, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*. Asunción, 2003, p. 362-368. Una descripción del códice de la Biblioteca de Museo Mitre, titulado: "Misiones del Uruguay. Documentos manuscritos autógrafos en guaraní. Año 1758-1763", está en *Documenta iesuitica*, octubre 2000, año VI, nº 24, (Documento 0124) Praha. Ver la catalogación de estos escritos en *Documenta iesuitica*, abril 1996, año II, nº 6 (Documentos 0017-0041) Praha. Morínigo 1946, p. 31.

La historia de los Guaraníes construye en este tiempo su propia visión sobre temas claves; una mentalidad que les es tan propia, que los portugueses y españoles no entienden. Curiosamente se la endilgan a los jesuitas, cuando estos mismos jesuitas a su vez, tienen también enorme dificultad en comprenderla, aunque la adivinan justa y la sospechan acertada. Los Guaraníes dicen y escriben que otra colonia es posible. Dicha en su lengua la historia es otra.

#### 4. Loros del Paraguay para Su Majestad

Entre la fecha de expulsión de los jesuitas decretada el 27 de febrero de 1767, y su ejecución real en los pueblos de las Misiones y partida de los jesuitas en julio y agosto de 1768, se abre un nuevo tema en la correspondencia de los caciques y cabildos guaraníes, que nos pone delante de tristes incoherencias, por otra parte muy lógicas.

Antes de ejecutar el extrañamiento en los Pueblos, el gobernador de Buenos Aires acudió al vulgar y habitual recurso de ciertos políticos, que fue invitar a caciques y corregidores a ir a Buenos Aires, para así alejarlos de sus pueblos, teniéndoles contentos con honores, promesas y buena comida. Es lo que sin rubor se transparenta en una carta que envían a Carlos III<sup>24</sup>, los caciques y corregidores "secuestrados" en jaula de oro.

*Muchas y repetidas gracias damos a V.M. por habernos mandado al Sr. Bucareli, quien ha cumplido bien, vistiéndonos con vestidos y tratándonos como a Señores Caballeros... ore moñemondévo Bestidos pype S.res Caballérosramo ore renóivo ore moangapyhy katúvo.*

*A 4 de noviembre, día de San Carlos, nos cantó misa el obispo en la catedral... y acabada la misa, nos llevó al Fuerte, y le-gada la hora de comer nos sentó a la mesa, a darnos de comer... estamos muy contentos de que nuestros hijos han de merecer el estado sacerdotal. Todos nosotros hemos de aprender la lengua castellana y después de haberla aprendido bien, con la voluntad de Dios hemos de procurar ver a V.M.*

El documento trae los nombres de cada uno de los 59 caciques y corregidores de los treinta pueblos que estuvieran en la "fiesta".

Estando los Caciques y Corregidores en Buenos Aires, no se le ocurre al Rey -aunque no habrá sido sino ocurrencia del obsequioso Bucareli- enviar a pedir de los pueblos loros y otras aves. Para ello se sirvió de los mismos Corregidores y Cacique como aparece muy claro en la respuesta de los pueblos de San Luis y de Loreto.

Humildad, enojo, ironía y firme coraje están magistralmente reflejados en la carta del pueblo de San Luis, que les es ocasión de protestar por el extrañamiento y salida de sus "queridos padres", decretada por Carlos III.

*Dios te guarde a ti que eres nuestro padre, te decimos nosotros, el Cabildo y todos los caciques, con los indios e indias y niños del pueblo de San Luis.*

*El Corregidor Santiago Pindó y D. Pantaleón Cayuarí con el amor que nos profesan, nos han escrito pidiéndonos ciertos pájaros que desean enviarnos al Rey. Sentimos mucho no podérselos enviar, porque dichos pájaros viven en las selvas donde Dios los crió, y huyen volando de nosotros, de modo que no podemos darles alcance. Sin que eso obste, nosotros somos súbditos de Dios y de nuestro Rey, y estamos siempre deseosos de complacerle en lo que nos ordene; habiendo ido tres veces a la Colonia como auxiliares, y trabajando para pagar el tributo, y pidiendo como pedimos ahora que Dios envíe la más hermosa de las aves, que es el Espíritu Santo, a ti y a nuestro Rey para iluminaros y que os proteja el Santo Ángel.*

*Ah, señor Gobernador, con las lágrimas en los ojos te pedimos humildemente dejes a los santos Padres de la Compañía, hijos de San Ignacio... Esto pedimos con lágrimas todo el pueblo, indios, indias, niños y muchachas, y con más especialidad todos los pobres. (...)*

*Los Padres de la Compañía de Jesús saben conllevarnos, y con ellos somos felices...*

*Además, que nosotros no somos esclavos, ni tampoco gustamos del uso de los españoles, los cuales trabajan cada uno para sí, en lugar de ayudarse uno a otro en sus trabajos de cada día. (...)*

*De San Luis, a 28 de Febrero de 1768.*

*Tus pobres hijos, a saber, el pueblo y Cabildo entero.*

(Siguen las firmas)" <sup>25</sup>

El horno no estaba para bollos, y no están los indios para loros.

La carta del pueblo de Loreto es más obsequiosa y amable.

*... con más confianza que suficiencia de unos pobres indios, nos atrevemos, Excel.mo Sr., remitir en esta ocasión, con el pro-*

<sup>24</sup> Archivo Nacional de Chile - Fondo Jesuitas. Vol. 159. Colacionado sobre el original. Copia en Francisco Brabo, *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*, Madrid, 1872, p. 102-106. Fue también parcialmente publicada por Moisés Santiago Bertoni, "La lengua guaraní como documento histórico", *Anales Científicos Paraguayos*, Serie II, num. 6, Puerto Bertoni, 1920, p. 458-460.

<sup>25</sup> Pablo Hernández, *El extrañamiento de los jesuitas del Río de la Plata...* Madrid, 1908, p. 367-369. Se hizo con estos papeles el plenipotenciario británico en Buenos Aires, Sir Woodbine Parish, y hoy están en el British Museum. En copia, este documento está en la Biblioteca del Museo Mitre (Documenta iesuitica, VI, 24, 2000, p.6).

*fundo respeto a manos de V<sup>a</sup> Excel<sup>a</sup> un loro colorado de la mayor especie, cinco verdes de los medianos, que hablan, y nueve pequeños también verdes, a los cuales acompañan dos de otro género pájaros azulescos. Por todos son 17... Reconocemos, que nada es lo que presentamos, con estos pájaros; pero mucho el ánimo, con que con el mayor los ofrecemos.*

Loreto y Marzo 13 de 1768<sup>26</sup>..

Del mismo año, cuando ya los jesuitas habían sido expulsados de los pueblos, hay todavía otros papeles<sup>27</sup>.

Es cierto que poco a poco los hábitos de la escritura incluso en los cabildos caen en la desidia. Incluso la letra acusa los golpes de la dejadez y de la incorrección. Los temas mismos se hacen triviales; cuentas de almacén, quejas, alguna que otra información particular. La cultura guaraní escrita desaparece incluso de los archivos, aunque una investigación sistemática todavía se depara con agradables y frecuentes sorpresas. No hace mucho no hicieron el honor de poder presentar una pequeña muestra de diez documentos escritos en guaraní del Archivo Nacional de Asunción<sup>28</sup>, fechados entre 1783 y 1850. No son todos.

En la Biblioteca del Museo Mitre, en Buenos Aires, en el codicilo ya citado<sup>29</sup>, hay también un conjunto de documentos “encontrados entre los papeles de Lescano”. Un oficio de 1777 del cabildo de Candelaria, contiene la queja del pueblo contra los nuevos administradores<sup>30</sup>. El último de origen capitular que tenemos es de 1827, y contiene la proclama que los corregidores de los pueblos de San Miguel y San Carlos dirigen a los pueblos del Paraná dando cuenta de su incorporación a la provincia de Corrientes<sup>31</sup>. Esta circular es una patética muestra que anuncia la nueva lengua de los políticos, lengua “bastardeada y desnaturalizada”, pero que todavía es la lengua que mueve los ánimos de las poblaciones guaraníes y hace historia.

*Opa catu ymboyerobia catupy, humildemente aytybo co che ñee Circularpype al grito al momento ahecháramo ñacañymba pota petei mocói paisano culpa rehe<sup>32</sup>.*

## 5. Las huellas borradas

Toda escritura es una huella de la voz, que nos permite ver y escudriñar el grito, el canto y el susurro. Pero también la huella puede ser borrada cuando sobre ella avanzan las olas de un mar embravecido. Es significativo, por ejemplo, que en el Archivo General de Sevilla, donde tantas referencias hay a papeles escritos en guaraní, casi sólo se encuentren traducciones de los documentos. Pero también es significativo que esa lengua marque su presencia en grandes archivos de la política y de la cultura, como el Archivo de Simancas, el Archivo Histórico Nacional, el Archivo General de la Nación en Buenos Aires, la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, y algún privilegiado archivo particular. El guaraní, que en realidad era la lengua española del Paraguay, la lengua en la que se había defendido tantas veces el territorio y el dominio español, aun en contra de españoles revoltosos, poco a poco, aunque no tan de repente, dejó de ser lengua política y de la política. Los pueblos-ciudades del Paraguay se perdían al mismo tiempo que perdían su lengua. El monumento escritural se erosionaba y se desmoronaba como las paredes de las casas de los pueblos y los muros y piedras de sus templos.

No es cierto que el pueblo guaraní sea un pueblo de sola tradición oral. La tradición de un escritura histórica en guaraní tiene una amplia documentación, aunque demasiado escondida y casi nada conocida.

Una categorización sistemática de la pragmática que se deduce de tanta documentación escrita en guaraní y que tiene como autores a los mismos Guaraníes, nos introduce a otra historia, que no duplica sino recrea los hechos desde otra visión. La historia del guaraní es una historia guaraní que en su lengua y escritura nos da una nueva historicidad. En estas acciones, como reconocen hoy los etnohistoriadores, hay nuevas culturas que se afirman, se transforman y buscan su futuro<sup>33</sup>. Estas historias nos obligan a salir de nuestro centro; la lectura ex-céntrica de esas fuentes nos llevan, como en un torbellino, en movimiento concéntrico, al centro de una nueva historia, en la no podrá ya faltar la voz y el eco guaraní.

<sup>26</sup> AGN, Sala IX, 6-10-7. No he conseguido ver el original en guaraní. El documento presenta cierta dificultad hermenéutica, pues al mismo tiempo que refleja muy bien el sentir propio de los cabildantes, hay expresiones, que por lo menos, en la versión castellana, no parecen responder a un original guaraní. En artículo de divulgación había ya comentado estos tres documentos: Bartomeu Melià, “Loros del Paraguay para Su Majestad”, *Acción*, 165, 1996, p. 20-23.

<sup>27</sup> Todas ellas en AGN, Sala IX, 6-10-7.

<sup>28</sup> 1. Carta de San Joaquín. 27 de junio de 1783. [El Protector de Naturales sacará una traducción fiel a la letra de esta carta y hecho agréguese ambas al expediente obrado sobre asignación de tributos a los naturales del Pueblo de San Joaquín. Melo de Portugal; Asunción, octubre 7 de 1783]. SNE, Vol. 227 Año 1783; 2. Carta de San Estanislao. 23 de septiembre de 1783. [El Protector de Naturales sacará una traducción fiel de esta carta y hecho agréguese ambas al expediente. Melo de Portugal]. Sobre tributos a pagar al Rey. Vol. 227 Año 1783 - SNE; 3. Entradas y salidas de los Almacenes y Cuentas de Candelaria (?). SNE, Vol. 218. Año 1788. ff. 108-115 (desordenados); 4. Carta de San Joaquín. Quejas sobre el médico que llegó. Febrero 3 de 1789. SNE Vol. 600. Año 1789; 5. Lista de los Cabildo, Corregidor y Teniente. [sin lugar]. SNE, Vol 525. Año 1792. Pag. 8; 6. Carta del Cabildo de Santa María al Gobernador Alós. Recibida en Asunción, el 19 de setiembre de 1788. SH, Vol 152, N 5. 2 f.; 7. Carta de María Rosa Arypyi, de Corpus. 20 de setiembre de 1803. SCJ, Vol. 1388. 1806. fol. 64. (parece que hay traducción al castellano); 8. Carta de Santa Rosa de Lima, al subdelegado de Santiago. 21 de marzo de 1808. SNE, Vol. 2900. Año 1808. fol. 118-120; 9. Carta de José Antonio Aripuy, capitán de milicias de naturales del departamento de Candelaria, al Presidente de la Junta y Vocales de la Asunción del Paraguay. SCJ, Vol. 1385, N.1 Año 1813; 10. [Frasas en guaraní, dichas contra el gobierno por un pardo borracho, según testimonio de sus acusadores]. Papel timbrado de 1850. SCJ, Vol. 1392, n. 1. Año 1850.

<sup>29</sup> Ver nota 26.

<sup>30</sup> Morínigo 1946, p. 32.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 33-34.

<sup>32</sup> En: *Colección de Datos y Documentos referentes a Misiones como parte integrante del territorio de la Provincia de Corrientes. Hecha por una Comisión nombrada por el Gobierno de ella.* Corrientes 1877, p. 193-96. También en Morínigo 1946, p. 34-36; 2000, p. 151-155.

<sup>33</sup> Ver B. Melià, “Del Guaraní de la historia a la historia del Guaraní”, en: *El Paraguay inventado.* Asunción, Cepag, 1997, p. 31-39.



# **SIMPOSIOS**



**TIEMPO, ESPACIO Y VIDA COTIDIANA EN LAS  
MISIONES JESUÍTICAS DE AMÉRICA.  
DIÁLOGOS ENTRE ESTRUCTURA Y AGENCIA INDÍGENA.**

***Coordinadores***

**Dr. Arno Alvarez Kern**

(Departamento de Historia, Pontificia Universidade Catolica de Rio Grande do Sul)

**Ms. Eduardo Neumann**

(Departamento de Historia, Universidade Federal de Rio Grande do Sul)

**Dr. Guillermo Wilde**

(Instituto de Ciencias Antropológicas Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires)



Em 7 de junho de 1767, chegava a Buenos Aires a ordem para o cumprimento do Real Decreto de 27 de janeiro do mesmo ano, a *Pragmática Sanción* de Carlos III, o qual determinava a expulsão de todos os jesuítas dos domínios espanhóis na América. Exercia o poder como Governador de Buenos Aires o Tenente-General D. Francisco de Paula Bucareli y Orsua, que substituíra D. Pedro de Cevallos desde agosto de 1766. A ordem deveria ser repassada a todas as cidades sob sua jurisdição. Os primeiros a serem atingidos foram os padres do Colégio de Santo Ignacio, de Buenos Aires. A eles seguiram-se os outros jesuítas residentes nos colégios e casas da Companhia de Jesus nas cidades da *Gobernación de Buenos Aires*. Foi preciso praticamente um ano para que a expulsão se concretizasse também nas trinta Reduções de guaranis e demais Reduções de outras parcialidades indígenas que estavam a cargo dos Jesuítas. (PORTO,1954:242-47) De norte a sul da América espanhola; do México ao Chile, os inicianos foram paulatinamente sendo retirados de seus encargos religiosos. Era o capítulo final de uma longa trajetória da Companhia de Jesus na América, iniciada em 1549, quando o Padre Manuel da Nóbrega e seus cinco companheiros chegaram ao Brasil juntamente com o Primeiro Governador Geral, Tomé de Souza. Foram 218 anos de atividades evangelizadoras na América.

Quando os últimos jesuítas partiram do continente rumo ao exílio, deixaram para trás muito mais do que pregações e conversões ao cristianismo. Sua presença ficou marcada através de uma expansão da fé católica, acompanhada pelo crescimento dos domínios ibéricos, em uma combinação de religião e geopolítica jamais vista até então. Além de milhares de indígenas convertidos ao catolicismo e feitos vassallos da Coroa espanhola, restava na América um considerável número de colégios, seminários, reduções, fazendas, estâncias, chácaras, moinhos, e outras propriedades, as quais, após a expulsão da ordem passaram a compor as *Temporalidades*, deixadas nas mãos da administração civil colonial. Eram o resultado de dois séculos de explorações, conquistas, conversões e colonizações que levaram a profundas alterações na organização espacial de inúmeras parcialidades indígenas.

Pode-se valorar a ação da Igreja em geral, e da Companhia de Jesus em particular, sob qualquer princípio político, cultural, econômico, social, moral, etc. Mas não é possível negar-lhes seu papel na exploração, conquista e colonização da América. Papel este que extrapolou largamente a função evangelizadora. Entre os múltiplos aspectos da ação jesuítica na América, um sempre esteve presente, direta ou indiretamente, perpassando todos os demais. Refiro-me aqui, a marcante atuação dos jesuítas como exploradores e organizadores do espaço físico sobre o qual se deu a conquista e a colonização de diversas áreas do Império espanhol no continente americano.

A temática da presença jesuítica na América caracteriza-se por uma amplitude de abordagens que atuam ora de forma fragmentária ora de forma complementar. Isto se deve, sobretudo, pela dimensão física e temporal do processo histórico que emerge desta presença. A fragmentação das análises é fruto da diversidade temática, que abre possibilidades de intervenção aos mais diferentes campos do conhecimento. A complementaridade ocorre quando estes campos aproximam-se, buscando uma visão que, por vezes, assume formas generalizantes. Longe de esgotar a temática, as análises parciais continuam cada vez mais demonstrando uma capacidade de geração de questionamentos e novas hipóteses. Desde as primeiras sínteses históricas organizadas pelos próprios jesuítas em seu exílio europeu, até os mais recentes trabalhos da atualidade, encontram-se consolidados alguns segmentos de pesquisa. Áreas como a história política, demografia histórica, antropologia, história regional, economia e arqueologia, tem dado origem a uma grande quantidade de estudos, cujos resultados definiram linhas de pesquisas amplamente exploradas<sup>1</sup>.

Todas estas abordagens dirigiram suas atenções para problemáticas específicas. No entanto, a questão do “espaço”, sua ocupação, utilização, transformação, apropriação, sempre esteve presente. É esta a perspectiva buscada no presente trabalho. Para tanto, e longe de esgotar a questão, aponto alguns elementos que podem auxiliar na interpretação da conquista e colonização de amplos territórios pelos jesuítas na América colonial.

Inicialmente, foram as residências e os colégios da ordem que demandaram a aquisição de propriedades urbanas e rurais como forma de viabilizar a instalação dos inicianos. Tanto, que esta foi a razão de um amplo debate entre o Provincial do Brasil, Manuel da Nóbrega e o Padre Luis Da Grão no século XVI. Este debate foi qualificado como uma oposição entre uma corrente pragmática, encabeçada por Nóbrega, e uma corrente ascética, tendo Da Grã como porta voz<sup>2</sup>. Basicamente, o que estava em questão era a legitimidade ou não de uma ordem mendicante, como a Companhia de Jesus, possuir propriedades e bens móveis. Nóbrega, defensor da legitimidade e embora enfrentando forte resistência, viu prevalecer sua linha de raciocínio. Diante do impasse, e com vistas a deliberar sobre a situação dada, foi conclamada uma congregação provincial em 1568. Nela, os congregados reafirmaram as necessidades tão claramente argumentadas por Nóbrega. Decidiram ainda, autorizar aos superiores de todos os estabelecimentos da Companhia a aquisição de escravos para as propriedades ao seu encargo. O Visitador defendeu a

<sup>1</sup> Refiro-me aqui, apenas para exemplificar, à alguns títulos básicos, como os trabalhos de Lugon (1968), Freitas (1983) e Kern(1982), para a questão do caráter político das missões; os trabalhos de Maeder (1992), referentes a demografia histórica; os trabalhos de Meliá (1986) sobre os Guarani reduzidos à vida missional; os trabalhos de Rissoto (1989) sobre a inserção do território uruguaio no processo missionário; as recentes hipóteses de De Masy (1992) sobre aspectos econômicos das Reduções; e as investigações arqueológicas ocorridas sobretudo no Brasil (RS) e na Argentina (Misiones).

<sup>2</sup> COUTO, Jorge. As estratégias de implantação da Companhia de Jesus no Brasil. In: AZEVEDO, F.L.N. & MONTEIRO, J.M. Confronto de Culturas: Conquista, Resistência e Transformação. São Paulo, EDUSP, 1997, pp.187-198.

posição da Província junto ao Padre Geral e este, convencido, acabou por consentir aos Colégios do Brasil a posse de gado e escravos, subentendida ai também, embora não fosse o centro do debate, a posse de terras, doadas ou compradas. Em 1577 José de Anchieta tornava-se o terceiro Provincial do Brasil. Seguidor das idéias de Manuel da Nóbrega, Anchieta admitiu a impossibilidade de manterem os jesuítas seu trabalho missional sem o recurso à criação de animais e ao trabalho escravo. Em 1590, o Padre Geral Cláudio Aquaviva autorizou a construção de engenhos de açúcar pelos jesuítas no Brasil. Era a consolidação da linha "pragmática" sobre os "ascéticos". (COUTO:1997, p.195-197) A partir deste vitória, pode-se considerar que os jesuítas que, na seqüência, chegassem à América não encontrariam entraves morais para investir na aquisição de bens de raiz, passando a Companhia de Jesus a condição de proprietária. A expansão dos bens jesuíticos na América nos séculos seguintes só veio a confirmar a força dos argumentos de Nóbrega.

Ora, possuir propriedade significa, entre outras coisas, agir sobre o espaço, ocupá-lo, transformá-lo, administrá-lo. Na medida em que as propriedades aumentavam, crescia também a experiência dos jesuítas na gestão dos recursos materiais e humanos para sua manutenção e desenvolvimento. Ao assumir em definitivo o encargo de reduções, não sem a ocorrência de um outro amplo debate<sup>3</sup>, os jesuítas tiveram que lidar com uma forma de ação sobre o espaço significativamente diferente daquela presente em suas propriedades urbanas ou em suas estâncias, fazendas e chácaras ligadas aos colégios. Era preciso intervir em áreas onde, muitas vezes, os espanhóis não possuíam uma presença efetiva. Aprender a conviver com as formas das comunidades indígenas se relacionarem com o espaço. Explorar territórios desconhecidos para os europeus. Aportar recursos iniciais para as primeiras instalações. Garantir a posse sobre amplas áreas. Cooptar os indígenas e, na seqüência, alterar suas pautas no tocante a sua organização espacial. Enfim, expandir-se sobre as "dilatadas terras", em um processo de colonização novo, diferenciado daquele praticado pelos colonos espanhóis. O espaço passa a ser assim, uma variável cada vez mais importante a ser considerada. Espaço este, visto geralmente como uma realidade inerente ao processo histórico em questão, desde a ocupação indígena anterior a catequização, até a consolidação de uma "região" ou "território", sobre o qual instalaram-se e atuaram as missões da Companhia de Jesus.

Tratar da ocupação do espaço na América colonial, e do papel da Igreja católica neste processo, é tratar de um tema tão vasto quanto a própria dimensão geográfica do continente. Daí a necessidade de um recorte que permita abstrair alguns elementos do *todo*, para chegar às *partes*<sup>4</sup>. Que permita um aprofundamento em alguns pontos básicos de um fenômeno tão amplo no tempo e no espaço. É justamente este aspecto de ocupação do espaço que cobra cada vez mais a atenção sobre a Companhia de Jesus, seus membros, e as comunidades indígenas com as quais atuaram, espalhados por todas as partes da hispano-américa, sobretudo ao longo dos séculos XVII e XVIII.

A impossibilidade prática de um estudo que dê conta de todas as formas adotadas pela Companhia de Jesus nos mais distintos pontos da América onde estiveram presentes obriga a outro recorte. Assim, toma-se como objeto a Antiga Província Jesuítica do Paraguai. Mas não apenas pelo fato alegado das dificuldades de um estudo macro, abarcando a ação jesuítica em toda a América. Centra-se o foco sobre a Província Jesuítica do Paraguai, por ter sido esta a responsável pelo surgimento e desenvolvimento das Reduções com indígenas guaranis. De fato, as Reduções de guaranis alcançaram uma dimensão geográfica, política e econômica em sua época, que acabaram por destacar-se sobre as demais experiências reducionistas dos jesuítas com outros grupos indígenas americanos. Por outro lado, esta Província religiosa desenvolve-se no contexto da colonização espanhola da região platina, colonização esta, que não pode ser compreendida sem levar em consideração a participação da Companhia de Jesus. Por quase 150 anos, e, sobretudo na primeira metade do século XVIII, as Reduções de guaranis participaram ativamente da economia local na região, da defesa interna e externa dos interesses coloniais espanhóis e na garantia, ao menos temporária, dos domínios meridionais hispânicos frente às investidas de Portugal a partir do Brasil.

Se, imiscuir-se pelos meandros da ocupação de tão extensas áreas do Império Colonial espanhol já consiste por si só um desafio, faz-lo tão somente desde o ponto de vista da história é, no mínimo, temeroso. A princípio, trata-se de "terreno alheio". Campo de um vizinho poderoso, a geografia. De fato, história e geografia há muito tem estabelecido uma relação comparável àquela existente entre Portugal e Espanha. Duas nações vizinhas, cujas histórias correram paralelas ao longo do tempo, sobre um mesmo espaço, a península Ibérica e, mais tarde, a América meridional, mas cujo diálogo entre ambas foi, no mais das vezes, difícil, quando não, conflituoso. Da mesma forma, o diálogo entre história e geografia, desde o momento em que estas áreas começaram a consolidar-se dentro do campo dos conhecimentos científicos, tem sido marcado por aproximações e distanciamentos constantes. Porém, é forçoso reconhecer que uma interpretação das formas de conquista e colonização aplicadas pelos jesuítas na América colonial passa, necessariamente, por uma aproximação com métodos e conceitos próprios da geografia.

Adentra-se em um cenário diferente, em grande medida, inexistente na atualidade. Uma natureza que foi alterada ao longo do tempo. Redes de comunicações que não mais são evidentes. Fronteiras e limites que se moveram, em um processo de avanços e recuos que partiam de ações oficiais em alguns momentos, e em outros, por interesses particulares. Núcleos populacionais que deixaram, em muitos casos, apenas seus contextos arqueológicos. Áreas de produção agrícola que há muito deram lugar a outros cultivos. Extensas propriedades rurais que foram fragmentadas, expropriadas, alienadas, usurpadas, ou bem pelo poder públi-

<sup>3</sup> A opção de assumir também a administração direta de povoados, para além de suas atividades urbanas e missões volantes, deu-se após uma querela entre os membros da ordem. A experiência em Juli, no Peru, parece ter tido grande importância nas decisões tomadas a partir do final do século XVI e início do XVII. Ver BARCELOS, Artur H. F. *Espaço e Arqueologia nas Missões Jesuíticas: o caso de São João Batista*. Col. Arqueologia, vol. 7, EDPUCRS, Porto Alegre, 2000.

<sup>4</sup> LENCIONI, Sandra. *Região e Geografia*. São Paulo, EDUSP, 1999, p.27.

co, ou bem por capitais privados. De tal maneira que, para reconstituir as formas de atuação sobre o espaço, levadas a cabo pelos jesuítas e guaranis na região platina, sobretudo do ponto de vista político e econômico, torna-se necessária uma reflexão sobre o papel do "espaço" enquanto categoria de análise do passado, pois *"O passado passou, e o só o presente é real, mas a atualidade do espaço tem isto de singular: ela é formada de momentos que foram, estando agora cristalizados como objetos geográficos atuais;..."*<sup>5</sup>

Estes objetos geográficos são as formas-objetos, que abrigam uma essência no tempo presente, estando o momento passado morto como *tempo*, mas não como *espaço*. O passado está assim, presente enquanto "espaço"<sup>6</sup>. Porém, não se trata de um espaço estático, pois o espaço, assim como o tempo, é dinâmico. E sua dinâmica está relacionada aos elementos que o compõe e são compostos por ele. Os elementos do espaço tornam-se inteligíveis através de conceitos geográficos que *"...expressam níveis de abstração diferenciados e, por conseqüência, possibilidades operacionais também diferenciadas."* Sendo que *"...o campo de atuação da Geografia está balizado pelo conceito de espaço geográfico. Constitui este, o conceito mais abrangente, por conseqüência o mais abstrato."* (SUERTEGARAY, 2000:01-02)

Em ocasião anterior, apresentei uma discussão inicial sobre a validade de alguns conceitos geográficos para a interpretação do "espaço missionário".<sup>7</sup> Naquele momento, esboçavam-se as linhas gerais para tal proposta. O próprio conceito de espaço missionário é passível de questionamentos. Percebe-se a necessidade de uma precisão. Seria ele um conceito válido? Seria uma construção historiográfica que se afirmou com o tempo, em um caminho que leva de um termo largamente utilizado até um conceito sobre o qual há um frágil consenso? Diante destas questões, cabe uma reflexão que aproxime postulações presentes entre os geógrafos daquelas com as quais os historiadores vêm lidando, com consideráveis dificuldades. Termos como paisagem, ambiente, lugar, território, limites, etc., são freqüentes quando se trata de uma tentativa de reconstituição de realidades pretéritas. A própria geografia oferece um arcabouço de definições, debates, análises destes conceitos. Voltar ao caso das reduções jesuíticas e das implicações espaciais que estas apresentam, significa aprofundar conceitos geográficos, para, a partir destes, ampliar o panorama da ação jesuítica sobre o espaço.

Como ponto de partida, e sempre somos forçados a estabelecer um, estão as estratégias adotadas pelos jesuítas em suas etapas iniciais na América. Após o debate de Nóbrega e Da Grã, referido acima, parecem ser os colégios as "pedras de toque" para a implantação das reduções. É neles que ocorrerá, no mais das vezes, a preparação dos homens que irão, depois, converter-se em exploradores e gestores de novas áreas. Também serão os colégios que irão prover os recursos iniciais. Portanto, estas unidades urbanas necessitavam antes de tudo, consolidar sua própria manutenção. Daí a importância do pragmatismo de Nóbrega e daqueles que com ele concordaram. As fazendas, estâncias e chácaras que supriam as necessidades das residências e colégios jogavam um papel fundamental para que os missionários auferissem recursos, ainda que parcos, para promover as ações concretas de expedições e de instalação de novas reduções.

Foram as comunidades indígenas que promoveram sua re-organização espacial ao aceitar o sistema de reduções. Mas era preciso chegar até elas. Era preciso oferecer elementos pacíficos de coerção. Apenas a título de exemplo, temos as cunhas de metal, de grande importância nos primeiros contatos, e que eram fornecidas com recursos próprios da Companhia. E na origem destes recursos, contava-se com uma série de instrumentos, entre eles os ganhos oriundos da comercialização de gêneros produzidos nas propriedades dos colégios. Estudos recentes têm demonstrado as práticas da Companhia de Jesus para a ampliação de suas propriedades ligadas aos colégios e residências, da mesma forma que apontam para o vínculo entre os colégios e a fundação de reduções.<sup>8</sup> Conforme Blumers, os colégios colaboraram com as Reduções, sobretudo no início das fundações e nos percalços ocorridos durante a primeira metade do século XVII. Com a estabilidade alcançada, as reduções passaram favorecer a economia dos colégios com preços reduzidos em seus produtos em períodos em que estes últimos estivessem enfrentando dificuldades. (BLUMERS, 1992: p.32)

A colaboração e a combinação de ações entre os colégios e as reduções inserem-se entre as estratégias jesuíticas para sua expansão e para a realização de sua forma de colonização. Outro caminho para chegar-se a uma compreensão das práticas jesuíticas diz respeito ao diálogo estabelecido com os indígenas. Ainda que marcado por inúmeras visões negativas sobre as sociedades indígenas, na contramão do discurso jesuítico chegavam as informações destas sociedades sobre o espaço o qual pretendiam transformar. Foram muitas as ocasiões em que os missionários necessitaram do conhecimento indígena para conhecer, intervir, e mesmo no limite, sobreviver em ambientes que ofereciam mais barreiras do que facilidades. As próprias expedições exploratórias levadas a cabo pelos padres Falkner, na Patagônia, Link na Califórnia, Fritz na Amazônia, Patino no Rio Pilcomayo e Sánchez Labrador, entre outras, deixam antever que, sem a presença de indígenas locais, conhecedores das rotas e caminhos e dos recursos naturais, o fracasso seria uma possibilidade mais que provável<sup>9</sup>. Também a escolha dos locais para o estabelecimento das

<sup>5</sup> SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. ED. HUCITEC, São Paulo, 1986, p.10

<sup>6</sup> *Idem*, p.10

<sup>7</sup> BARCELOS, Artur H.F. *O Espaço Missionário: a integração urbano\rural das missões jesuíticas nos séculos XVII e XVIII*, Anais das VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, IIGH-Resistencia, Argentina, 1999.

<sup>8</sup> BARAVALLE, María del R., PEÑALBA, Nora L., BARRIERA, Darío G. La expansión de las haciendas jesuíticas en el área santafesina: las tierras del Salado - región de los Cululú - Santa Fe la Vieja, 1660-1640. Anales de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, IIGH, Resistencia, 1999, pp. 29-44. GONZÁLEZ, Ricardo. El Colegio jesuítico de Tarija y las Misiones entre los Chiquitos (1689-1718). Anales de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, IIGH, Resistencia, 1999, pp. 261-280.

<sup>9</sup> OLLERO, Héctor Sainz. *et al. José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuítas del Río de la Plata*. Madrid, MOPU, 1989.

reduções contou, invariavelmente, com decisões tomadas por lideranças indígenas, que definiam as condições que julgavam necessárias para tal<sup>10</sup>. Explorar, colonizar e administrar territórios tornava-se assim uma ação conjunta de jesuítas e indígenas na América. Mesmo que estas ações fossem realizadas com o apoio dos segundos, cabia aos primeiros a tarefa de gestão das áreas anexadas a ampla rede de colégios e reduções.

Abrem-se assim, outras duas possibilidades de aproximação com as práticas jesuítas sobre o espaço. Uma delas diz respeito ao conjunto de instruções criadas ao longo dos séculos XVII e XVIII para as comunicações, defesa, exploração econômica, definição de jurisdições, etc, específicas para as reduções de guaranis da antiga Província Jesuítica do Paraguai. Dispersas entre cartas, relatórios e informes trocados entre o Padre Geral, seus Provinciais e os missionários das reduções, estas instruções apontam, uma vez mais, para um lento processo de aprendizado, ensaio e erro, da Companhia de Jesus, na tentativa de estabelecer o controle sobre as possessões sob seu encargo<sup>11</sup>. Outra pode ser encontrada nos inúmeros pleitos registrados entre algumas reduções, relativos a disputas de áreas cujos direitos de exploração se considerassem exclusivos de um ou outro povoado. Também os pleitos estabelecidos entre as reduções e as vilas e cidades espanholas por áreas de exploração agrícola ou pastoril demonstram a busca por uma organização do espaço e as práticas utilizadas para tal. É justamente um destes casos envolvendo a defesa de recursos naturais e a disputa por uma área específica que permite uma breve apreciação com as práticas jesuítas ligadas ao espaço e seus recursos. Embora não se trate de um caso envolvendo diretamente as reduções de guaranis, através dele pode se inferir um conjunto de ações e o uso dos trâmites vigentes no período colonial pelos membros da Companhia de Jesus na defesa de uma fração do espaço que julgavam sob sua jurisdição.

Dois anos antes da expulsão dos jesuítas, o Colégio da Companhia em Asunción buscava auxílio junto às autoridades do Conselho das Índias para resolver uma disputa por ervais nativos entre colonos espanhóis e índios Tobatines. Estes indígenas foram reduzidos entre os anos de 1723 e 1724 por missionários do Colégio de Asunción. Os primeiros assentamentos foram efêmeros, pois os solos não eram adequados aos cultivos e o acesso era dificultado por *lo pantanoso de los caminos, y fragoso de los montes, que median entre las Misiones de Guaranis y su nativo suelo, y que esta comunicación fuera casi impracticable*.<sup>12</sup> Os jesuítas persuadiram os Tobatines a se transferirem para a redução de Nuestra Señora de Fé, de Guaranis, localizada próxima a Asunción. Ali, conviveram Guaranis e Tobatines até o ano de 1733, quando a crise de abastecimento provocada pelas epidemias do início da década de trinta do século XVIII<sup>13</sup> levou os Tobatines a abandonar a redução e voltar ao seu local de origem. Em 1747 foram novamente contatados pelo Padre Sebasthian de Yegros. Apesar das tentativas do P. Yegros de convencê-los a retornar para as Reduções, os Tobatines negaram-se a aceitar tal proposta. No esforço de reduzi-los, os jesuítas decidiram então se fixar junto aos Tobatines, em sua própria região. Para tanto, seguiram os procedimentos cabíveis, solicitando autorização ao Padre Superior, ao Bispo do Paraguai e ao Governador D. Raphael de la Moneda. Foram então fundadas as Reduções de San Joaquin e San Estanislau.

A carta enviada ao Rei, através do Conselho das Índias, em 1766, denunciava uma tentativa do Cabildo da Vila de Curuguati de apropriar-se de um erval nativo que segundo os jesuítas havia sido entregue pelo Governador Raphael de la Moneda aos Tobatines das Reduções para que o explorassem e comercializassem os frutos de sua extração. Contradizendo um informe do Cabildo igualmente enviado ao Rei, os jesuítas apresentavam seus argumentos em defesa da posse efetiva dos Tobatines sobre o erval em questão. Os *vezinos* de Curuguati procuraram fazer crer que os Tobatines eram Guaranis que haviam sido transmigrados para o local onde se fundaram as duas novas Reduções. Esta tentativa tinha como objetivo retirar dos Tobatines o caráter de habitantes naturais da região, princípio básico para justificar a posse de áreas com recursos naturais. Este era o princípio legal vigente com base na *Recopilación de Leyes de las Indias*, onde constava no Livro 6<sup>o</sup> a garantia de permanência e direitos de títulos de posse aos indígenas com ancestralidade comprovada em determinada região. Diante disto, esforçavam-se os jesuítas em comprovar junto ao Conselho os direitos dos Tobatines, denunciando a farsa dos cabildantes de Curuguati.

O Padre Sanchez Labrador, ao relatar a expedição que fez em 1766 para encontrar um caminho entre as Reduções de Guaranis e de Chiquitos, dava a entender que os Tobatines eram oriundos das Reduções que os jesuítas haviam constituído no Itatin<sup>14</sup>. Após o colapso destas, em decorrência dos ataques das Bandeiras de São Paulo, alguns indígenas teriam se instalado na região onde, por volta de 1724, teriam sido contatados pelos jesuítas. Provavelmente era a estes grupos que se referia o Cabildo de Curuguati para considerá-los Guaranis e, desta forma, não terem direitos sobre as terras e os recursos onde se instalaram as duas Reduções. A carta em defesa dos Tobatines foi produzida no mesmo ano em que o P. Sanchez Labrador encontrava-se em plena expedição. É possível que a idéia de que os índios de San Joaquín e San Estanislau tivessem origem no Itatin fosse uma opinião

<sup>10</sup> Ver, por exemplo, o caso da fundação da redução de São João Batista, em 1697, relatada pelo Padre Sepp. SEPP, Antônio. *Viagem às Missões Jesuíticas e Os Trabalhos Apostólicos*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia Limitada Brasil, 1980.

<sup>11</sup> Para este caso, ver as diversas recomendações presentes nas cartas remetidas pelo Padre Geral aos Provinciais do Paraguai. In: *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. Biblioteca Nacional - Madrid, Signatura: Mss6976

<sup>12</sup> In: *Cartas de la Provincia del Paraguay (1548-1765) - Leg.97, num.5-25. Num 10/ doc. 95 - Carta sobre la disputa de yervales entre Assumpcion y las Misiones de Tobatines*. Archivo Histórico Nacional - Madrid.

<sup>13</sup> AMABLE, Maria Angelica & ROJAS, Liliana Mirta. Una década aciaga para las reducciones jesuíticas del Paraguay (1730-1740). Anais do VIII Simpósio Nacional de Estudos Misioneiros, Santa Rosa, Editora Faculdade Dom Bosco, 1990, p.264)

<sup>14</sup> "Oriundos de estos Itatines son los indios de estos pueblos de San Joaquín y San Estanislau de Tamusa, sacados de los bosques por los misioneros jesuitas del año 1746 y 1747 hasta el presente del 67." P. Sanchez Labrador. *Exploración de ruta entre Guaranis y Chiquitos (1766)*. In: MARZAL, Manuel M. *La Utopía Posible: indios y jesuitas en la América Colonial*. Lima, Fondo Editorial, T.I, 1992, p.529.

isolada do missionário. No entanto, a transmigração dos índios do Itatin era um fato bastante conhecido entre os membros da Companhia na Província Jesuítica do Paraguai. Dificilmente haveria algum engano com relação aos Tobatines. Pois se tivessem passado por uma experiência reducional anterior a 1724, com certeza isto seria motivo de destaque nos relatos dos primeiros contatos. Porém, não é possível descartar a hipótese de que os jesuítas tenham omitido informações para contrapor àquelas do Cabildo de Curuguati.

Maeder, ao analisar as etapas pelas quais passaram as fundações de reduções na Província Jesuítica do Paraguay, também parece concordar que os Tobatines em questão eram na realidade guaranis:

*“A partir de esta fecha [1740] la expansión se detuvo. Sólo se registra el último traslado de San Cosme y San Damián y el fracaso de la fundación de San Antonio en el Iberá. Y aunque la actividad misional de los jesuitas de la provincia paraguaya se incrementó en esta época con la reducción de los guaraníes monteses del Taruma y la fundación de los pueblos de San Estanislao y San Joaquín, así como el inicio de las misiones en el Chaco austral y la consolidación de las misiones de Chiquitos...”<sup>15</sup>*

Uma vez mais eram os missionários da Companhia que possuíam credibilidade para definir a ancestralidade de uma parcialidade indígena em uma região. Para tanto, faziam alusão a informes e memoriais anteriores<sup>16</sup>, onde davam conta das ações junto aos Tobatines, bem como buscavam reportar novamente todos os passos seguidos desde os primeiros contatos até o definitivo assentamento dos Tobatines em San Joaquin e San Estanislau.

Afirmava ainda o Cabildo de Curuguati que os Tobatines estavam estabelecidos no caminho entre a Vila espanhola e os ervais aos quais os *vezinos* exploravam. Segundo o autor da defesa dos Tobatines, nesta questão:

*“...no dice bien el Cabildo; pues sus hierbales estan en Curuguati mui distante al Oriente de dichos Pueblos. Estos tienen un Hierval propio que les señalo el Gov.<sup>or</sup> Don Raphael de la Moneda, como consta del tit.<sup>o</sup> que se conserva en el Archivo del Colegio de la Assumpcion, y jamas mostrara el Cabildo otro tal, por donde este Hierval le pertenezca: y el querer quitar a estos pobres Indios esse unico fondo para su subsistencia, perteneciendoles por [derecho] natural por estar en su nativo suelo, como lo declara las Leyes, y estandoles aplicado expressamente por dicho tit.<sup>o</sup> que les dio vuestro Governador a nombre de V.M...”<sup>17</sup>*

O registro do direito concedido pelo Governador encontrava-se no arquivo do Colégio de Asunción. Para os jesuítas, a guarda dos títulos de posses territoriais era uma regra definida pelas constituições da Ordem<sup>18</sup> e um instrumento a mais para exercer a defesa dos interesses econômicos de seus Colégios e Reduções e o controle efetivo sobre os territórios de sua ação missionária. Além dos títulos que confirmavam a posse do erval para San Joaquin e San Estanislau, os jesuítas apresentavam ainda outros argumentos para garantir que os Tobatines não fossem prejudicados. Três eram as razões pelas quais os índios não deveriam ser privados de seu erval. O comércio realizado com a erva-mate contribuiria para os tributos da Fazenda Real; a existência das duas Reduções auxiliaria na defesa do território contra os índios “infiéis”; e, finalmente, os próprios Tobatines, uma vez reduzidos, não ofereceriam resistência à colonização.

Mas os jesuítas, além da defesa dos interesses territoriais de seus neófitos, ainda tinham algumas denúncias a fazer. Segundo o autor da carta, o erval em questão estava assinalado com cruces. Estes, como costume adotado pela Companhia, serviam para demarcar a posse legal de determinada parcela do solo e seus recursos. O Intendente teria mandado derrubar as cruces, não reconhecendo seu valor como símbolo de posse. Isto demonstra que esta forma de demarcação provavelmente serviria apenas como advertência, não constituindo qualquer medida reconhecida pelas esferas oficiais da administração. Sua retirada implicaria mais em uma ofensa, do que uma transgressão legal.

Além desta atitude, o Intendente de Curuguati estava associado à particulares no comércio de erva-mate. Excedendo suas competências, o Intendente teria ainda feito uma doação, a título de *Merced*, para um colono de Curuguati, o que, segundo os jesuítas, não poderia ter sido feito mesmo no caso de serem estas terras realengas. Referiam-se aqui, ao fato de que todas as doações de terras só poderiam ser feitas por autoridades que representassem diretamente o monarca espanhol, como era o caso dos Vice-reis, Governadores de Províncias e Ouvidores das Audiências Reais. Os Intendentes não possuíam poderes legais para tais fins. Os jesuítas esgrimiam assim seus conhecimentos sobre a Legislação vigente. Uma dificuldade a mais encontrada para a defender os direitos dos Tobatines encontrava-se no fato de que, após quase vinte anos, ainda não haviam sido organizadas as instâncias políticas das duas Reduções. A primeira eleição para o cargo de Corregidor e demais membros do Cabildo deveria ocorrer ainda no início de 1766.

Todos os argumentos apresentados pelos jesuítas apontam para uma atitude de reorganização da exploração do espaço, com as etapas de ensaio e erro que caracterizaram a ação missionária na região. Inicialmente, a tentativa de fixação dos Tobatines

<sup>15</sup> MAEDER, Ernesto J. A. De las Misiones del Paraguay a los Estados Nacionales. Configuración y disolución de una región histórica: 1610-1810. In: GADELHA, Regina. *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo, EDUC, 1999, p. 123.

<sup>16</sup> Referiam-se ao informe do Governador D. Manuel de la Torre, onde constava a notícia de sua visita aos Tobatines e ao informe do Provincial do Paraguai ao Vice-rei do Peru, e deste ao Conselho das Índias, dando notícia da Redução dos Tobatines e solicitando a licença oficial, como de fato obtiveram. Idem, op cit. In: Cartas de la Provincia del Paraguay ...ff.05-6.

<sup>17</sup> Idem, op cit. In: Cartas de la Privíncia del Paraguay ...ff.02.

<sup>18</sup> Em carta do Padre Geral Francisco Retz de 13 de dezembro de 1732 enviada ao P. Provincial do Paraguai havia a recomendação expressa de que todos os títulos e papéis relativos a posses das Reduções deveriam ser arquivados para prevenir futuros pleitos. In: 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. Biblioteca Nacional - Madrid, Signatura: Mss6976

em uma região da qual não eram originários e em convivência com outra parcialidade indígena. Mais tarde, o assentamento definitivo em áreas onde os Tobatines estariam mais dispostos a aceitar a Redução. Todos os procedimentos legais foram tomados, desde a licença para a fundação das duas Reduções, até a garantia, através de títulos de direitos, para a posse de um erval, o que permitiria a participação e integração ao mercado interno.

O conflito com o Cabildo de Curuguati também se insere entre os elementos que permitem questionar quais os limites do efetivo controle jesuítico sobre as áreas onde estabeleciam suas reduções. Sobretudo por tratar-se de um fato ocorrido apenas um ano antes da expulsão da Companhia de Jesus das possessões espanholas, longe, portanto, dos períodos iniciais. Mesmo com uma forte presença na região, e com a instalação de trinta povoados guaranis totalmente inseridos na dinâmica colonial local, os jesuítas ainda enfrentavam a resistência dos colonos espanhóis a sua forma de colonização. Por outro lado, após a crise desencadeada pelo Tratado de Madrid e a resistência oposta a este pelos guaranis, a posição dos jesuítas na região encontrava-se politicamente bastante fragilizada. No entanto, a análise, ainda que sucinta, deste pleito, abre uma janela a mais para a compreensão das práticas jesuíticas na administração territorial e na ação direta sobre o espaço.

Um estudo que busque relacionar os diversos aspectos aqui esboçados permitiria uma melhor aproximação com espaço enquanto categoria de análise. Sendo o espaço uma instância da sociedade, que contém e é contido por esta, infere-se que todas as ações dos jesuítas e das sociedades com as quais entraram contato implicam em uma relação dialética entre o viver e o construir uma espacialidade. Aqui, buscou-se apenas por em relevo está variável, que, ainda que não determinante para os êxitos e fracassos dos jesuítas na América, abre um leque de possibilidades interpretativas para as quais faz-se necessário um aprofundamento que rompa o dique que insiste em separar tempo e espaço nos estudos sobre a Companhia de Jesus no período colonial.

## Referências Bibliográficas

- AMABLE, Maria Angelica & ROJAS, Liliana Mirta. *Una década aciaga para las reducciones jesuíticas del Paraguay (1730-1740)*. Anais do VIII Simpósio Nacional de Estudos Missionários, Santa Rosa, Editora Faculdade Dom Bosco, 1990.
- AZEVEDO, F.L.N. & MONTEIRO, J.M. *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência e Transformação*. São Paulo, EDUSP, 1997, pp.187-198.
- BARAVALLE, María del R., PEÑALBA, Nora L., BARRIERA, Darío G. *La expansión de las haciendas jesuíticas en el área santafesina: las tierras del Salado – región de los Cululú – Santa Fe la Vieja, 1660-1640*. Anales de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, IIGH, Resistencia, 1999, pp. 29-44.
- BARCELOS, Artur H.F. *O Espaço Missionário: a integração urbano\rural das missões jesuíticas nos séculos XVII e XVIII*. Anais das VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, IIGH-Resistencia, Argentina, 1999.
- BARCELOS, Artur H. F. *Espaço e Arqueologia nas Missões Jesuíticas: o caso de São João Batista*. Col. Arqueologia, vol. 7, EDPUCRS, Porto Alegre, 2000.
- BLUMERS, Teresa. *La contabilidad en las Reducciones Guaranies*. CEADUC, Asunción, 1992.
- DE MASY, Rafael C. *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaranies (1609-1767)*. Barcelona, Antoni Bosch Editor, 1992.
- FREITAS, Décio, *O socialismo do tipo missionário*. Anais do V SNEM, Fac. Dom Bosco, Santa Rosa, 1983, p. 59-77.
- GADELHA, Regina. *Missões Guaraní: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo, EDUC, 1999.
- GONZÁLEZ, Ricardo. *El Colegio jesuítico de Tarija y las Misiones entre los Chiquitos (1689-1718)*. Anales de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, IIGH, Resistencia, 1999, pp. 261-280.
- KERN, Arno A. *Missões uma utopia política*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982.
- LENCIONI, Sandra. *Região e Geografia*. São Paulo, EDUSP, 1999.
- LUGON, Clovis. *A República comunista cristã dos guaranis (1610-1768)* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- MAEDER, Ernesto J. A. *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madrid, Ed. MAPFRE, 1992.
- MARZAL, Manuel M. *La Utopía Posible: indios y jesuitas en la América Colonial*. Lima, Fondo Editorial, T.I, 1992.
- MELIA, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido*. Assunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.
- OLLERO, Héctor Sainz. et al. *José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata*. Madrid, MOPU, 1989.
- PORTO, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Porto Alegre, Ed. da Livraria Selbach, 2 vols., 1954.
- RISSOTTO, Luis Rodolfo G. *Importancia de las Misiones Jesuíticas en la Formación de la Sociedad Uruguaya*. In: Estudos Ibero-Americanos-Revista do Departamento de História. Pós-Graduação em História. Porto Alegre, Vol. XV, no. 1, PUCRS, Junho, 1989.
- SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. ED. HUCITEC, São Paulo, 1986.
- SEPP, Antônio. *Viagem às Missões Jesuíticas e Os Trabalhos Apostólicos*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia Limitada Brasil, 1980.
- SUERTEGARAY, Dirce M. et alii (orgs.) *Ambiente e lugar no urbano: a grande Porto Alegre*. Porto Alegre, EDUFRGS, 2000.

## Documentos:

- 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. Biblioteca Nacional - Madrid,
- Cartas de la Provincia del Paraguay (1548-1765) - Leg.97, num.5-25. Num 10/ doc. 95 - Carta sobre la disputa de yervaes entre Assumpcion y las Misiones de Tobatines. Archivo Histórico Nacional – Madrid.

## Sobre as práticas guaranis nas reduções

Maria Cristina Bohn Martins

“*No hay rosas sin espinas*” escreveu Francisco Lupércio de Zurbano, Provincial da Companhia de Jesus no Paraguai, em Ânuas assinada em 13 de dezembro de 1643 e que se reportava aos acontecimentos do triênio 1637 – 1639. Logo a seguir, o religioso afirmava ser “*por lo contraste [que] se aprecia más lo bueno que hay al lado de la maldad. Esto se había notado durante la relación de lo acaecido entre los indios de esta clase. También entre ellos hay buenos y malos*”. (MAEDER, 1984, p. 123).

A afirmação abre os comentários sobre a Redução<sup>1</sup> de *San Nicolas* onde, de acordo, com Zurbano, “*abundan desgraciadamente estos últimos*”, “*gente agreste, fiera, indômita*”. (MAEDER, 1984, p. 123) Historiadores que consultam este tipo particular de documentação – as chamadas Anuas – sabem bem que avaliações desta ordem não são comuns no que se refere a índios já reduzidos. As Cartas, embora agreguem informações de outra ordem, tendem a centrar-se na prestação de contas do “*estado espiritual*” da Província e, por isto, costumam ressaltar exemplos piedosos e acontecimentos extraordinários que ponham de manifesto a presença do sobrenatural e o caráter exemplificador das suas intervenções.

O próprio Ernesto Maeder, editor da Ânuas citada, nos adverte sobre as características desta escrita que objetivava manter e desenvolver o conhecimento mútuo entre os membros da Ordem (especialmente daqueles que se encontravam distantes), a fim de renovar e revigorar o entusiasmo pela vocação religiosa e apostólica. Além de servir de estímulo para novas vocações, as notícias sobre o trabalho desenvolvido deveriam, também, dar ciência dele aos benfeitores da Companhia, e estimular a benevolência para com ela.

Desde 1574, e na legislação subsequente, se insiste em que seja registrado nas cartas, apenas o que for matéria edificativa. Assim o expressou o próprio Zurbano:

“*Confieso (...), no es posible referir extensamente todos estos acontecimientos tan importantes, y juzgo ser mejor restringirme lo más posible (...) en lo que voy a contar, y referir sólo algunos rasgos selectos y bien comprobados, (...). Me haré semejante a un viajero que va apresuradamente adelante y no tiene tiempo de recoger todas las flores del campo, y sólo puede agarrar una que otra, que le parece más hermosa.(...).* Siempre quedará corto en lo que refiero (...) pues, como lo hemos hecho hasta ahora, lo haremos en lo adelante: Referiremos en lo restante de esta Carta sólo lo edificante” (MAEDER, 1984, p.71).

Desta forma, via de regra, referências concernentes a condutas que os missionários consideravam reprováveis por parte dos índios que haviam já recebido o batismo, aparecem, como afirmou o Provincial, apenas no sentido de contrastar a excelência das demais. São, portanto, registros não só dispersos, como, também, arbitrários.

Outra particularidade das Ânuas corrobora para reafirmar esta avaliação. Elas são, de fato, extratos de outras cartas, produzidas pelos próprios missionários, a fim de informar sobre assuntos de cada povoado. A eles os superiores agregavam notícias recolhidas em suas viagens de visita às reduções, bem como de cartas particulares. Relatores classificavam e ordenavam o material, muitas vezes transcrevendo os informes individuais. Redigidas, as Cartas passavam por um “*sensor de estilo*”, sendo, em seguida, submetidas ao exame dos Consultores da Província que julgavam a qualidade do relato. O original definitivo era assinado pelo Provincial e enviado ao Geral da Companhia. Podemos assim observar em ação nesta escrita, vários níveis de “*decantação*”, desde o relato dos missionários até o formato final, o que deveria garantir uma certa “*qualidade*”<sup>2</sup> da informação que se pretendia publicizar acerca da atuação missionária da Companhia.

Por sua vez, Fernando Torres Londoño lembra-nos que as próprias *Constituições* da Ordem “*estabeleciam responsabilidades para a geração das informações e destinatários destas. Foram fixados prazos, determinada a produção de cópias, definida a circulação destas, consideradas as línguas e apontados os temas a serem tratados nas cartas*”. Conclui Londoño que, escrevendo para que “*outros lessem, copiassem, difundissem e guardassem*”, os inicianos contribuíram ativamente para estabelecer uma memória sobre sua atuação missionária, bem como acerca das populações indígenas que dela foram alvo. (TORRES LONDOÑO, 2002, p. 15)

<sup>1</sup> O termo “*redução*” pode ser entendido em três acepções: significando o processo de congregar-se os índios em povoados, o próprio povoado ou, ainda, um conjunto de povoados considerados unitariamente por razões geográficas ou missionais. A partir de 1655, considerando-se haver sido ultrapassada a etapa inicial de atração das populações indígenas e estar constituído um conjunto de paróquianos, as reduções guaranis foram transformadas em “*doutrinas*”, sob a jurisdição diocesana local. Diferentemente das paróquias de espanhóis que conservaram este nome, ou o de “*curatos*”, as paróquias de índios denominaram-se “*doutrinas*”. No entanto, embora a rigor a redução fosse o povoado de índios em inícios de conversão, e doutrina, a paróquia de índios já estabelecida, esta distinção acabou esmaecendo-se, chamando-se indiferentemente de reduções ou doutrinas aos povoados de índios guaranis cristãos. Aqui, os termos “*missão*”, “*redução*”, como ainda “*povoados*” e “*aldeias missioneiras*”, serão utilizados num sentido mais amplo, para designar as povoações jesuítico-guaranis.

<sup>2</sup> Certamente que as advertências quanto à qualidade das informações que a escrita eclesiástica quer publicizar, poderiam ser estendidas a outros casos que não unicamente ao das Ânuas. É assim que, por exemplo, Juan Carlos Estenssoro nos lembra do risco de uma leitura ingênua dos textos eclesiásticos peruanos dos séculos XVI e XVII, nos quais os clérigos admitem recorrentemente a superficialidade e incompletude da conversão dos indígenas. Ali onde se poderiam ver testemunhos sinceros dos religiosos sobre a insuficiência de seu próprio trabalho, o autor encontra “*uma justificativa ideológica da Igreja colonial que, no Peru, jamais reconhecerá o caráter de conversos dos índios em seu conjunto*”. Contrariando interpretações presentes em trabalhos de diversos historiadores e antropólogos no sentido de identificar aí formas de resistência ao catolicismo, Estenssoro acredita que a presença continuada de elementos das tradições religiosas pré-hispânicas nas crenças indígenas, seria mais “*um alibi necessário que uma realidade palpável*”. (ESTENSSORO, 1999, p. 181 – 184).

Esta memória, pelas circunstâncias apontadas, costuma ressaltar a liderança, a capacidade de organização e gestão eficiente das leis do Império por parte dos jesuítas, bem como – superadas as dificuldades iniciais da “missão” –, a aptidão dos guaranis<sup>3</sup> para receber o selo de todas as virtudes.

*“El concepto que han formado de la confesión y demás sacramentos es grande; en el de la comunión se esmeran tanto que no se puede fácilmente creer los prodigiosos concursos que hay los días que tengo (...) señalados para llegarse a comer aquel pan de ángeles, que lo hacen con tal devoción como si lo fueran. (...) Ni tienen menor estima de la misa según las muchas que oyen con las medallas, agnus y reliquias; se ve en ellos gran fe; ésta les asienta tan bien como si fueran ya cristianos viejos, y de muchos años de religión, y andando ayer como fieras silvestres entre las breñas y montes, los tienen hoy nuestros Padres tan domesticados y reducidos a la policía humana que quien los ve no puede dejar de admirarse, y dar gracias a Dios”.* (Carta Anua de 1641 a 1643. In: MAEDER, 1996, p. 78)

O testemunho dos padres da Companhia de Jesus, neste particular, faz eco a outros, em outras áreas das Índias de Castela, e Motolinia, por exemplo, também se encantava com a piedade dos índios mexicanos: *“O exercício e a ocupação de muitos destes naturais aparentam-se mais aos religiosos do que ao de pagãos recentemente convertidos, pois ocupam-se muito de Deus”.* (Cit. por BERNARD & GRUZINSKI, 1997, p. 430)

Nosso intento nesta reflexão é, mais do que responder, partilhar e traduzir para a situação das reduções, a inquietação levantada por Bernard e Gruzinski quanto à receptividade que dispensaram aos freis mendicantes e sua proposta de conversão, as populações do planalto mexicano: *“¿Que buscaban obstinadamente esas muchedumbres indias ávidas de bautizos o esos apasionados de la confesión que, según dice Motolinia ‘andan de un confesor en otro, y de un monasterio en otro, que parecen canes hambrientos que andan buscando y rastreando la comida’?”* (BERNARD & GRUZINSKI, 1997, p. 431)

O que buscariam, por exemplo, aqueles guaranis que, conta-nos Diego de Boroa, na oportunidade em que o povoado de *Nuestra Señora de la Asunción del Acaragua* foi assolado por episódio de peste, celebraram a Semana Santa do ano de 1632 *“haziendo mucho sentimiento de sus culpas y vengandolas en si mismos con crudos azotes”*, e que aproveitaram a solenidade do momento para solicitar, em grande número, o sacramento do batismo? (Carta Anua de 1632 – 1634. In: MAEDER, 1990, p. 146-147) Ou o que buscavam, ainda, aqueles 7.100 que se apresentaram para comungar pelas mãos do Provincial Lupércio de Zurbano quando de sua visita à *Reducción del Ytapua* no ano de 1641<sup>4</sup> Ou mesmo os que, em *San Nicolas del Piratini*, segundo a Anua de 1640, reagiram a uma epidemia participando de uma procissão com mais de 400 cruces, *“disciplinadose com rrosetas de puas, derramando arroyos de sangre q. (...) causava devoçion”*. (MCAIII, 1969, p. 178)

Para os missionários, possivelmente, tais episódios se revelassem como evidências de um retrocesso das tradicionais crenças indígenas na medida em que progredia a sua aceitação do cristianismo. Por sua vez, interpretações historiográficas recentes, entendem que os índios poderiam aí estar atribuindo a certos sacramentos (como a confissão ou o batismo) ou a certas práticas rituais, (como as procissões), virtudes mágicas capazes de trazer-lhes benefícios espirituais excepcionais.

Reflexões desta ordem envolvem, num primeiro momento, a consciência de que este era um mundo de construção e reconstrução de fronteiras étnicas e identitárias, de rápidas mudanças que atingiam de forma aguda, embora não exclusivamente, as sociedades indígenas e suas crenças. Elas se inserem numa agenda de pesquisas que têm procurado rever o papel e o lugar do índio no período colonial<sup>5</sup>, percebendo-os como agentes capazes de dar respostas ativas e criativas aos constrangimentos impostos pelas novas situações que então se impunham, respostas que não esgotavam na resistência ativa ou na assimilação progressiva e na irremediável descaracterização étnica e cultural. Elas finalmente, ao colocarem em primeiro plano os “guaranis das reduções”, permitem levantar novas questões e, ao nosso ver, talvez, uma melhor compreensão das “reduções dos guaranis”.

Para o Império, as reduções fizeram parte de uma estratégia de ocupação do território; constituíram-se em um instrumento de controle de certas áreas de fronteira, especialmente em regiões onde os poderes coloniais não tinham *“mediações para ejercer a hegemonia sobre a população indígena”*. (DUSSEL, 1982, p. 10) Os aldeamentos foram, assim, em última instância, um meio de *“reducir la confrontación y el conflicto, tanto militar como social que oponía indios y españoles”*. (MELIÁ, 1988, p. 176)

Já para os religiosos, a partir de um espaço onde se pudesse produzir vida “política e humana” entre os índios, a Redução foi essencialmente um método de missão, estando esta ligada ao trabalho de conversão do gentio. Para os guaranis, ao que sabemos, ela apresentou-se quase que como uma alternativa limite diante do avanço constante das frentes de colonização. Afinal, às promessas de proteção, entre outras vantagens, acenadas pelos jesuítas, contrapunha-se a voracidade dos interesses - quer dos encomendeiros, quer dos paulistas<sup>6</sup>-, e suas conseqüências desastrosas. Pode-se mesmo dizer, como Meliá, que as reduções jesuítico-guaranis haviam nascido sob a condição muitas vezes explicitada por seus caciques, de que não haveriam de

<sup>3</sup> Apesar da normatização feita nos anos 50 pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) quanto a grafia do nome das etnias indígenas, optamos por seguir as regras gramaticais da norma culta, escrevendo-as em letras minúsculas e seguindo as devidas concordâncias.

<sup>4</sup> *“Plega a Nuestro Señor que sanen estos infieles como están sanos los que moran ya fieles en estas reducciones, a las cuales me partí la primera vez el año de 41 para ver y coger aquellos frutos de vida y los cogi copiosísimos con mis manos em 509 infieles adultos que bauticé, y en siete mil y cien comuniones que di con gran consuelo de mi alma después de haber llegado a la Reducción del Ytapua”.* (Anua de 1641-1643. In: MAEDER, 1996, p. 76)

<sup>5</sup> Exemplo recente encontramos na obra de Maria Regina Celestino de Almeida acerca das aldeias coloniais no Rio de Janeiro. (Ver: ALMEIDA, 2003)

<sup>6</sup> Embora desde 1585 os paulistas já houvessem começado a praticar aberta e decididamente a captura de índios como mão-de-obra escrava (tendo o capitão Jerónimo Leão entrado nas terras do cacique Taubici no Parapanema entre 1585-1586), é sobretudo a partir de 1607 que as bandeiras de apresamento se intensificam. (Ver: MELIÁ, 1988, p. 82 – 87).

servir aos espanhóis. (MELIÁ, 1988, p. 123) Nem todos os grupos indígenas acolheram a idéia da mesma forma e, em certas circunstâncias, os esforços dos padres acabaram frustrados; também nem todos os guaranis fizeram-no<sup>7</sup>.

Os primeiros povoados foram instalados em 1609-1610; ao longo do século e meio seguinte eles multiplicaram-se, sendo 30 na época da expulsão dos jesuítas. Em meio a diversas vicissitudes, muitos prosperaram, desenvolveram uma sólida base econômica e agregaram um número expressivo de índios. A partir daí entendemos ser pertinente interrogarmo-nos: como viveram os guaranis a sua redução? Como imprimiram as suas marcas na organização deste espaço? Como reelaboraram crenças e costumes, aprenderam novas práticas culturais e políticas e, quando possível, manejaram-nas em função de seus interesses? Se não concordamos com a concepção de que os índios eram “cera facilmente moldável”, “páginas de papel em branco”, uma vez que “*as mentes das pessoas estão abastecidas de idéias*”, e que os “*modos tradicionais de percepção e inteligência formam uma espécie de crivo que deixa passar algumas novidades e outras não*” (BURKE, 1989, p. 86), podemos nos inquirir sobre as “*artes do fazer*”, (de tirar partido das regras, costumes e conceitos, de imprimir suas próprias marcas), das quais puderam se valer os guaranis diante da redução. (DE CERTEAU, 1994)

A avaliação com a qual iniciamos este texto acerca dos registros históricos dos quais dispomos, aponta para as dificuldades envolvidas no exercício de leitura a que estamos nos propondo neste ensaio: qual seja, o de intentar perceber aquilo que Michel de Certeau identificou como “*as marcas das mãos ativas e dos corpos laboriosos*” que imprimem seus próprios “*modos de fazer*”. Mais especificamente, interessa-nos identificar o que ele chamou de a “*liberdade gazeteira das práticas*”. (DE CERTEAU, 1994)

Para superá-las, nossa opção conduziu-nos a realizar uma observação quase microscópica dos documentos, buscando neles os indícios do que chamamos, na falta de uma qualificação talvez melhor, de comportamentos em “desvio” dos guaranis reduzidos, inscrições acerca de práticas que revelam uma certa tensão entre o que normatizavam os padres, e a vida que se queria viver. Ou seja, buscamos encontrar, na fala dos missionários, os sinais de que a norma podia (no sentido de haver espaço para tanto) e era transgredida, e de que certas práticas eram ressignificadas:

*“Había un cacique principal, el cual, para vivir com más libertad, astutamente se había hecho un sembrado muy distante del pueblo. Así nadie le podía obligar a oír misa y la palabra de Dios. (Ánua de 1637 - 1639. In: MAEDER, 1984, p. 123) Outro, na Redução de Nuestra Señora de la Asunción del Acaragua embora catecúmeno, continuava “todavía (...) miserablemente detido con las cadenas de 7 concubinas con quien avia vivido en su ciego jentilismo toda su vida y tenía en ellas las prendas de 14 hijos, y si bien acudía con diligencia y continuación al catesimo no acabava de soltarse destas prisiones, ...”. (Ánua de 1641 - 1643. In: MAEDER, 1996, p. 147-148)*

Já Diego de Boroa não nos informa quais foram os “*maus exemplos*” dados por aqueles mais de 20 índios que padeceram mortos por tigres no ano de 1632 na Redução de *Santa María del Iguasu*, fulminados pela justiça divina<sup>8</sup>, mas podemos supor que, na “fronteira” entre a recusa a um novo modo de vida que se impunha, e a consolidação de estratégias que permitissem suportá-la, elaborou-se um repertório de práticas que constituiriam estas “*engenhosidades do fraco*” das quais fala De Certeau. Sem ter de se deixar o lugar onde se tem de viver e que impõe uma lei, este repertório implicaria em “*cem maneiras*” de “*conservar a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante*”. (DE CERTEAU, 1994, p. 94 - 95).

Assim como aquele habitante de *San Ignacio de Yavevirí* que, tendo faltado a uma cerimônia religiosa para ficar na mata caçando, e diante das repreensões que lhe foram dirigidas, contestava: “*¿Quién me da de comer en la iglesia?*” (Ánua de 1637 - 1639. In: MAEDER, 1984, p. 98-99). Outro, na Redução de *N. Señora de la Asunción de Acaragua*, também mostrava “*poco respecto a las fiestas y en una de ellas estava para ir a pescar [quando] amonestaronle los suyos que diesse la vuelta con tiempo pues era fiesta y le obligava la misa, mas el respondió colérico en desacato de los misterios sagrados que no le avian de dar de comer ni a la fiesta ni a la misa y assi no hizo caso y se fue...*” (Ánua de 1637 - 1639. In: MAEDER, 1984: 98-99) No mesmo povoado “*otra mozueta de hasta 17 años solía también faltar en la guarda de fiestas y de la iglesia cuando las demás acudían, reprehendiola varias veces el Padre sin fructo*”. (Ánua de 1632 - 1634. In: MAEDER, 1990, p. 149)

Adverte-nos De Certeau para o fato de que já faz muito tempo que se estudam as “*inversões discretas e no entanto fundamentais*” provocadas pelo consumo em diversas sociedades. “*Assim o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia: mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro, não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo.*” (DE CERTEAU, 1994, p. 94-95)

<sup>7</sup> De acordo com Eduardo Neumann, podemos distinguir os guaranis das reduções dos guaranis “provinciais” - integrantes de “*pueblos*” que não estavam sob orientação dos jesuítas -, e dos chamados “*caaiguas*” (gente da floresta) que, buscando refúgio em territórios inacessíveis, conservaram sua autonomia durante muito tempo. (NEUMANN, 1996, p. 78).

<sup>8</sup> “*Desde el año de 26 (...) esta reducción floreció siempre con la copiosa gracia de Nuestro Señor y amparo de su patrona(...) que lo tuvo muy favorable, motivo fue a todos los que vian estos nuevos cristianos de dar a Señor afectuosas gracias por las mercedes señaladas que les hacia.(...) Y porque no le faltase nada a esta tentación y prueba para ser de tan horrible como la de acaray también infesto a este pueblo la plaga de los tigres y mucho más cruel y sangrienta. Mas de 20 personas se tragaron con una hambre insaciable y ravisosa pero para mostrar Nuestro Señor que eron fieros verdugos de su justicia todos los que perecieron con estas muertes miserables y atrosos fueron personas que abian dado mal exemplo*”. (Ánua de 1632 1634. In: MAEDER, 1990, p. 133-135)

Assim é que, mesmo quando uma conquista irrompe abruptamente em uma área cultural determinada, transtornando sua evolução natural, os grupos atingidos por este processo desenvolvem mecanismos de resistência, defesa e acomodação à nova situação, precisamente como resposta ao desafio a que são submetidos (ALBERRO, 1994). Sob este ângulo, consideramos que estas "práticas gazeteiras" - o não atendimento a certas regras ditadas pela vida em redução no âmbito de situações cotidianas e/ou corriqueiras - podem ser vistas como estas estratégias de acomodação. Elas evitariam o conflito decorrente da negação direta ou ostensiva da autoridade dos padres e de seus ensinamentos, em favor de atitudes que, pelas margens, acabavam por dar algum espaço de manobra, quanto às posturas individuais, para os índios aldeados.

Passagens relatadas pelos missionários, são um convite para pensar-se em que tipo de registro os indígenas situavam parcela dos ensinamentos que recebiam, mesmo quando envolviam elementos centrais do cristianismo. Muitas vezes o que elas sugerem é que os guaranis associavam-nos a práticas mágicas, capazes de trazer conforto ou socorro em momentos de especial aflição<sup>9</sup>.

É uma exceção, lemos na Ânua de 1637, que *"entre tanta gente, (...) alguien no quiera saber nada de confesión pues, los más son muy aficionados a ella, y no soportan la dilación cuando, por ejemplo, el confesor no acude pronto, retenido por un asunto importante que en aquel instante le ocupa. Temen la muerte imprevista y urgen para que sean oídos en confesión luego, aunque a veces no tienen nada de importancia que confesar, o lo hayan confesado ya varias veces, haciendo esto, para ganar más gracias sacramentales. Dicen ellos ya que no tuvieron vergüenza de cometer aquellos pecados, menos vergüenza tienen para confesarse repetidas veces y a varios confesores, para mejor satisfacción delante del justo Dios, (...)"* (Ânua de 1637 - 1639. In: MAEDER, 1984, p. 96).

*"Hubo outro que no se atrevió a pelear antes de haber hecho buena confisión, alegando por motivo que aliviado de las molestias y del peso de los pecados, no temería el combate, y saldría al encuentro del enemigo con valor. Cada vez, antes de tirar el proyectil, se hincan de rodillas y se persignan."* (Ânua de 1637 - 1639. In: MAEDER, 1984, p. 79-80)

Perceber a estas práticas e inquirir sobre seus significados, implica no esforço de concentrar a atenção aos minúsculos espaços de jogo, de táticas que, pensamos. podem ajudar-nos a perceber microdiferenças onde uma avaliação menos atenta apenas vê obediência e uniformização. O mesmo vale para as referências em relação aos comportamentos que afastam-se da norma, das atitudes valorizadas e consideradas acordes com as pautas que deviam reger a vida em redução.

Muitas vezes estes "desvios" estão ligados a relacionamentos desaprovados por envolverem infidelidade ou relações sexuais fora do matrimônio. Também as orientações quanto à continência e castidade aparecem sendo contestadas na prática, uma vez que as várias observações sobre homens e mulheres virtuosos que se sacrificam<sup>10</sup>, ou até mesmo se imolam para guardá-las, indicam-nos que outros tantos desafiavam os preceitos indicados. Boa parte dos apontamentos acerca das confissões que se podem encontrar nas Cartas, evidenciam as dificuldades neste sentido.

*"Solo dire um casso entre otros, avia un moço q. aunq. En lo exterior vivia bien, em lo interior no procedia bien. diole la enfermedad y una noche le apreto de manera q.le paresia se moria. el se levanto de su cama deçiendo q. queria venir a confesarse. (...) y vino en busca del p<sup>e</sup>. toco a n<sup>ra</sup> puerta como a las diez de la noche (...) llorando arroyos de lagrimas (...) y confeso con grandes muestras de una mui gran contriçion (...) [que ha ] cometido cosas p. no conviene que las diga a Pe."* (MCAIII, 1969, p. 184)

As normas estritas que procuravam impor uma rigorosa separação entre os sexos - até mesmo na igreja homens e mulheres postavam-se separadamente - não conseguiam impedir situações de contato. Neumann, analisando a questão da disciplina nas aldeias, refere-se ao fato de que, entre outras infrações cometidas pelos índios, as mais preocupantes aos olhos dos padres, eram as relativas ao adultério. Daí a prescrição para que *"se le den a el Índio 25 açotes en el rollo y se añaden 15 dias de carsel con grillos (...) a los que entran a la casa de las recogidas para trato ilícito con ellas o las sacan para el mismo fin se les castigaran en el rollo con 25 azotes e se les llevara a la vergüenza a los pueblos mas vezinos"*. (apud: Neumann: 1996, p. 68<sup>11</sup>)

Referências às infrações relacionadas à moral sexual não são infreqüentes, podendo ser encontradas de forma especial nos relatos acerca de confissões. Elas dizem respeito especialmente ao adultério e à castidade:

*"O questionário provocado pelo sexto mandamento, 'Não fornicarás', provocava uma liberação de desejos, de pulsões realizadas ou não, que obrigavam o penitente a procurar em sua memória gestos, contatos, impulsos, respostas de seu corpo, e a lançar sobre eles a rede de uma mesma culpabilidade"*<sup>12</sup>. (BERNARD & GRUZINSKI, 1997: 428) A confissão provocava ainda outro elemento de desestabilização, implicado na noção de uma responsabilidade pessoal estranha às sociedades nas quais o peso do grupo sempre havia sido preponderante *"O índio era obrigado a examinar sua vida pelo prisma dos valores cristãos, da autono-*

<sup>9</sup> *"El concepto que han formado de la confesión y demás sacramentos es grande; en el de la comunión se esmeran tanto que no se puede fácilmente creer los grandiosos concursos que hay los días que tengo de nuevo señalados entre año para llegarse a comer aquel pan de ángeles, (...). El de la extema unción aun sin estar sin peligro lo piden. Del bautismo tienen aprecio singular, haciendo bautizar a sus niños en sus casas habiendo el menor peligro"*. (Ânua de 1641 - 1643. In: MAEDER, 1996, p. 77)

<sup>10</sup> *"Por medio de la congregación de la Virgen se há seguido notable fruto y han alcanzado del demonio y del pecado sus congregantes, muchas y muy ilustres victorias, y algunas indias se han dexado arrastrar y ensangrentar con golpes y puñadas, por no manchar sus almas con la topeza del pecado"*. (Ânua de 1632-1634. In: MAEDER, 1990, p. 123)

<sup>11</sup> Ordenes del P. Provincial Luis de la Roca para las Doctrinas del Parana y Uruguay en la visita de 1724.

<sup>12</sup> Pode ser este o caso de índios como aquele que, *"vencido de vergonha, (...) veio a calar na confissão um pecado de impureza"*. (MONTROYA, 1639; 1985, p. 252)

*mia do eu, do confronto permanente de seus próprios atos com os dos outros*". (BERNARD & GRUZINSKI, 1997, p. 428) Segundo a Ânuia de 1640, os índios da redução de Ytupaã del Paraná, que no "*principio em materia de mugeres*" haviam sido motivo de muitas preocupações entre os padres, eram inquiridos em confissão "*si les a venido algun penssam.<sup>10</sup> o deseo de aquel estado antiguo*" (MCAIII, 1969, p. 188)

Apesar de todos os cuidados, são justamente desta ordem que emanam vários dos relatos de comportamentos "em desvio": admitidos em confissão, purificados com graves mortificações ou punidos severamente pela Providência Divina.

*"Había un joven congregante que se dejó vencer por la pasión, causando deshonra a la congregación. Le impusieron una grave penitencia: fué borrado de la lista de congregantes con gran vergüenza suya. Para alejarlo de la ocasión del pecado, um Padre le llevó de compañero en una excursión al campo. Al volver los dos al pueblo los sorprendió una terrible tempestad eléctrica, com una lluvia torrencial y espantosos rayos y tronos. El Padre buscó algún abrigo en un cercano bosque. Apenas llegado allá, se le avisó que Marco, aquel ex-congregante, había sido herido por un rayo. Acude inmediatamente el sacerdote, no obstante la lluvia, al lugar del siniestro, y manda llevar Marco a la casa más cercana. El joven ya no dió senäl de vida. Todos se echaron a rezar (...). Después de un buen rato volvió a sí el enfermo. Y se confesió convencido del justo castigo de Dios...".* (MAEDER, 1984, p. 108 - 109)

Os ensinamentos dos padres portavam mensagens que diziam respeito ao próprio corpo social, alterando os tradicionais papéis familiares e introduzindo entre os índios um modelo de família cristã, fundada sobre a união livremente consentida, monogâmica e indissolúvel. "*Así, la Iglesia, saliendo del dominio de los ritos y de las creencias, deshacía y rehacía la urdindumbre social que los invasores y los estragos repetidos de las epidemias ya habían dañado consideravelmente*" (BERNARD & GRUZINSKI, 1996, p. 346). Extirpar os "maus costumes" implicava em penetrar no espaço da carne, do desejo e do prazer, que também os missionários, nem sempre com sucesso, pretenderam controlar. As várias precauções que eram tomadas no caso de uniões matrimoniais entre índios forasteiros, bem como a existência do *cotiguaçu* (casa das recolhidas), sugerem que o abandono de esposas e a busca de outras em povoados que não os de origem, continuaram existindo. (MARTINI, 1987, p. 203)

Kern avaliou bem o quanto a poligamia, campo em que os padres percebiam mostras de luxúria e imoralidade, envolvia, para os índios, importantes dimensões sociais. "*Os corpos indígenas não eram pois apenas os corpos concebidos e preparados para as festas, os rituais ou para as manifestações de sexualidade, mas eram também usados socialmente para a produção de bens ou para alianças militares. (...)*" *O uso social dos corpos dos indígenas pelos caciques, era fato usual e símbolo de sua importância*". (KERN, 1999, p. 270 e 272 respectivamente)".

Se esta era uma questão de primeira ordem a ser resolvida, era também um tema espinhoso, que os jesuítas trataram cuidadosamente nos primeiros tempos da ação missionária. Segundo informa Montoya, nos momentos iniciais de pregação, os padres tinham cuidado em não esclarecer imediatamente acerca do sexto mandamento: "*Era para que não murchassem aquelas plantas ternas e para que não se tornasse odioso o Evangelho*". (MONTROYA, 1639; 1985, p. 56) Ele relata, também, as dificuldades que encontraram ele e seus companheiros, em harmonizar seu voto de castidade e a prática, comum entre os índios, de presentear com mulheres, como forma de reafirmar ou restabelecer laços de amizade e parentesco.<sup>13</sup>

A fim de evitar os contratempos advindos de uma convivência mais estreita com as mulheres do povoado, os jesuítas trataram de "*cercar um pequeno espaço com paus, para impedir a entrada de mulheres em nossa casa: medida esta [com] que ficaram tomados de espanto e admiração. Mas, sendo bárbaros, não a julgaram honrosa, pois eles faziam consistir a sua autoridade e honra em ter muitas mulheres e criadas: o que, aliás, vem a ser uma fato não pouco comum entre os gentios*". (MONTROYA, 1639; 1985, p. 56)

As manifestações de desinibida sexualidade dos índios eram, pois, fonte de inquietação para os padres, não apenas por entendê-la expressão de imoralidade, como pelos próprios problemas de consciência que ela poderia suscitar aos religiosos. Por isso os jesuítas impuseram-se como norma não se encontrar com mulheres a não ser em público. Procuravam, por outro lado, casarem aos jovens assim que atingissem a idade considerada adequada, "*para que a carência deste remédio não os prejudique*". (MONTROYA, 1639; 1985, 252).

Menos graves, mas também inquietantes, outras "práticas gazeteiras" podiam apresentar-se na relutância em comparecer às missas e ofícios religiosos, em respeitar os dias de festa, em comparecer ao trabalho agrícola<sup>14</sup>, etc. Para os índios que faziam parte da Congregação Mariana<sup>15</sup>, dos quais eram esperadas sempre as atitudes mais exemplares, uma forte sanção social consistia na sua exclusão desta. Quase sempre as referências aos comportamentos tidos como inadequados aparecem como "relatos

<sup>13</sup> "*Duro esse nosso silêncio dois anos, e muito necessário era tal proceder, como o comprova o fato que vamos expor. É que procurou o demônio tentar a nossa pureza (...), oferecendo-nos os caciques algumas das suas mulheres, sob a alegação de que eles consideravam como coisa contrária a natureza a circunstância de homens se ocuparem em trabalhos domésticos, quais os de cozinhar, varrer e outros deste tipo*". (MONTROYA, 1639; 1985, p. 56)

<sup>14</sup> "*un día se encontraba el Padre en el campo, inspeccionando los trabajos de la siembra, cosa muy necesaria, dada la inclinación de esta gente a la flojera ...*" (Carta Anua de 1637-1639. In: Maeder, 1984, p. 133). "*Certo moço de nenhuma devoção fugia invariavelmente da assistência á missa, mesmo nos dias em que a Igreja o manda*". (Montoya: 1639; 1985, p. 195).

<sup>15</sup> Escolhidos por suas virtudes, os membros das congregações eram agraciados com o privilégio de ocupar as primeiras filas nas igrejas e posição de destaque nas procissões; recebiam um funeral mais elaborado e um lugar em separado para seu sepultamento. Eram agraciados com indulgências e com imagens devotas, "*agnus-dei*" e outras reliquias distribuídas regularmente. Especialmente considerada pelos índios era a distinção de usarem, junto ao pescoço e presa a um colar, uma cópia da carta em que o padre geral lhes participa as graças especiais e uma certidão em que são declarados "escravos da virgem", a qual perdiam em caso de exclusão.

exemplares" da ação da Divina Providência, através da qual os faltosos são punidos e os demais índios advertidos do que estava reservado aos infratores.

Ao buscarmos refletir como experienciaram os guaranis a vida em redução, em práticas cotidianas que apenas colateralmente podemos encontrar numa documentação que nos fala prioritariamente de dóceis catecúmenos, não queremos pensá-las como atitudes de resistência à ocidentalização e cristianização. Exatamente por isto, não nos interessou refletir sobre os casos de evasão que, de acordo com Neumann (1996) foram constantes<sup>16</sup>. Entendemos que, fora da polaridade expressa pelas atitudes submissão passiva ou de resistência em defesa de tradições ancestrais, outras soluções, através das quais os indígenas puderam sobreviver, podem ser encontradas. Regina Celestino de Almeida (2003), estudando as aldeias indígenas do Rio de Janeiro, sugere o termo "resistência adaptativa" para a compreensão deste processo que implica em tentar viver nestes espaços que a situação colonial reservava aos nativos. Os guaranis que permaneciam nas reduções não recusavam definitivamente a ordem colonial e a catequese, não se opondo abertamente às novas formas de viver que elas implicavam, mas não deixavam de impor a elas a sua marca e as suas vontades. Concordamos com a autora para quem "não se trata de negar os males e prejuízos imensuráveis que a colonização significou para os índios", mas de entender que "ao participarem dela, eles não se tornaram massa amorfa simplesmente levada pelas circunstâncias ou pela prepotência dos padres, autoridades e colonos". (ALMEIDA, 2003, p. 281)

A redução foi o lugar por excelência para a produção do que os jesuítas entendiam como "vida política e humana" para os índios, mas foi também o espaço que estes ajudaram a construir, e isto não apenas ao elegerem com os padres os locais mais adequados de instalação das aldeias, tal como determinavam as Instruções de Diego de Torres Bollo<sup>17</sup>. Ela foi, também, um espaço de rearranjos e adaptação, de construção de estratégias que permitissem aceitá-las como um espaço possível de vivência. Não se trata de duvidar de que, como concluiu Meliá, eles tenham chegado a internalizar a fé cristã e tenham-na vivido com sinceridade, mas sim de refletir sobre as diversas facetas envolvidas neste processo. (MELIÁ, 1988, p. 176)

Mesmo uma índia já batizada podia, em momento de especial aflição, recorrer a antigas práticas religiosas em busca de conforto: "Otra india sintiendose enferma hizo llamar um hechicero que la curase" (MAEDER, 1990, p. 32). Referências ao fato de que os membros da Congregação Mariana, e que estavam, portanto, entre os "mais virtuosos", tinham entre suas obrigações, atender aos moribundos e zelar por funerais adequados, sugerem que estes eram momentos delicados, nos quais os riscos de ocorrerem "práticas gentílicas", deveriam ser controlados. Da mesma forma, situações de guerra - também ocasiões limite - poderiam remeter, a revelia dos padres, à tradições condenadas: "Mas como el vicio de la embriaguez los tiene tan miserablemente cautivos y mas tiempo de guerras no pudieron impedir con su presencia los Padres que no hiziesen sus juntas y convocatorias para algunas borracheras solemnes ..."<sup>18</sup> (Carta Anua de 1632 - 1634. In: MAEDER, 1990, p., 53).

A proposta de que pensemos a estas práticas "infratoras" como parte de um repertório que, no conjunto, estaria sinalizando estratégias de acomodação antes que de rejeição à redução, repousa em dois pressupostos. Um deles reside no que entendemos ser a necessidade incluir-se na análise os dois parceiros do encontro sem, é claro, desconhecer a desigual relação de forças aí estabelecida. De outra parte, na perspectiva de entender a história das reduções a partir do *convívio intercultural* em contraposição ao *confronto cultural* e a uma história de vencedores e vencidos (THEODORO, 1996).

Neste sentido, aquilo que Janice Theodoro definiu como a possibilidade de "*conjugação de acervos*" (THEODORO, 1996) apresenta-se como muito útil para definirmos a situação que vimos aqui estudando, uma vez que permite, justamente, entendermos o processo de convívio e escapar da noção de confronto. Por outro lado ela nos remete à percepção da cultura como um produto histórico e, portanto, dinâmico, contribuindo para desfazer a crença na existência de comportamentos tangíveis que comporiam um "núcleo duro" e inalterável. Como lembra Serge Gruzinski, "*basta examinar a história de qualquer grupo humano para perceber que esse arranjo de práticas e crenças, admitindo-se que possua uma autonomia qualquer, mais se aparenta a uma nebulosa em eterno movimento do que a um sistema bem definido*" (GRUZINSKI: 2001, p. 51-52).

Ela ainda nos convida a reler o passado colonial fora das bases redutoras de resistência, ou aculturação, fazendo-o a partir de conceitos que cada vez mais insistentemente têm freqüentado as páginas da literatura especializada, tais como hibridação, negociação, acomodação ou tradução. Convida, também, a romper com um conjunto de dicotomias estabelecidas numa de relação de opostos entre natureza e cultura, sociedades frias e quentes, pureza originária e contaminação, na operação de reconstrução dos processos históricos coloniais. (BOCCARA, 2001, p. 01)

Os registros fragmentários com os quais contamos, talvez possam permitir uma aproximação apenas cautelosa ao universo das questões que orientaram esta análise e que nos remete, em última instância, ao tema dos contatos e das trocas culturais. Por outro lado, não acreditamos que seja do âmbito do historiador a tarefa de preencher lacunas através do que já se chamou de a "imaginação histórica". Neste aspecto, há muito de frustrante no manejo com informações evasivas como aquelas provenientes das Anuas. Contudo, o fragmento é uma das formas de entrar-se na totalidade, e a articulação entre o que é particular, de um lado, e as regularidades de outro, pode elucidar facetas relevantes da história.

<sup>16</sup> Segundo o autor estes casos de evasão constituem-se de fato, menos em fugas do que em "saídas", posto que os guaranis não tinham qualquer obrigação em permanecer nos povoados. Ainda segundo ele, estas evasões pouco se faziam notar no século XVII marcado pelo aumento populacional decorrente do próprio crescimento vegetativo. No século seguinte, o incremento econômico observado na região platina, com o afluxo de novos agentes sociais e novas opções de ocupação para os índios, os casos de evasão se intensificam (Ver: NEUMANN, 1996, pp. 67 - 73).

<sup>17</sup> Primeiro Provincial da Companhia no Paraguai. Para consultar o teor das Instruções (1609 e 1610), Ver: RABUSKE, 1978, pp. 21 - 49.

<sup>18</sup> Os dois casos dizem respeito às notícias que o P. Diego de Boroa apresenta sobre o Colégio de Santiago del Estero no ano de 1632.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERRO, Solange. La aculturación de los españoles en la América Colonial. In: BERNARD, Carmen. (org.) *Descubrimiento, Conquista y Colonización de América a quinientos años*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 249 - 265.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas. Identidade e Cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- BERNARD, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo. Da descoberta à conquista, uma experiência européia (1492 - 1550)*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- BOCCARA, Guillaume. Mundos novos en las fronteras del Nuevo Mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje em tiempos de globalización. In: *Nuevos Mundos. Mundos Nuevos*. Revista Electrónica de CNRS- CERMA. [www.ehess.fr/cerma](http://www.ehess.fr/cerma). Acessado em 06/04/2001.
- BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 2003.
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY. 1637 A 1639. Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: FUNDACIÓN PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA - FECIC - , 1984.
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA JESUITICA DEL PARAGUAY. 1632 A 1634. Introducción del Académico de Número Dr. Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA JESUITICA DEL PARAGUAY. 1641 A 1643. Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder. Documentos de Geohistoria Regional n. 11. Resistência: Instituto de Investigaciones Geohistóricas; Conicet, 1996.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano. As artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DUSSEL, Enrique. As reduções: um modelo de evangelização e um controle hegemônico. In: HOORNAERT, Eduardo (org.) *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982, pp.10 - 21.
- ESTENSSORO, Juan Carlos. O símio de Deus. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1999, pp. 181 -200.
- HOORNAERT, Eduardo (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. In: *IX SIMPÓSIO LATINO-AMERICANO DA CEHILA*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- KERN, Arno Alvarez. *Missões. Uma Utopia Política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- \_\_\_\_\_. Tradição e transformações históricas nas fronteiras coloniais: jesuítas, guaranis e sexualidade. In: NODARI, Eunice. PEDRO, Joana Maria, IOKOI, Zilda M. Gricoli. *História: Fronteiras*. XX Simpósio Nacional da Associação Nacional de História. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1999, pp. 261 - 279.
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS III. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape*. (1615-1641). Introdução e notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.
- MARTINI, Monica P. Los Guaranies y los Sacramentos. Conversión y malas interpretaciones (1537-1767). *Teologia*. Las Misiones Jesuíticas de Guaranies como Experiencia de Evangelización. Buenos Aires, tomo XXIV, n. 50, 1987, pp. 175-228.
- MELIÁ, Bartomeu. *El Guarani. Conquistado y Reducido*. Ensayos de Etnohistoria. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1988. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5)
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual. Feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1985.
- \_\_\_\_\_. *Conquista Espiritual. Hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*. Estudio preliminar y notas Dr. Ernesto J. A. Maeder. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.
- NETO, Edgar. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro F., VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. pp. 313-328.
- NEUMANN, Eduardo. *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata Colonial (1640/1750)*. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1996.
- PRATT, Mary Louise. Os Olhos do Império. *Os olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.
- RABUSKE, Arthur, S.J.. A Carta-Magna das Reduções do Paraguai. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, Unisinos, ano XIII, v. 14, n. 47, p. 21 - 39, 1978.
- THEODORO, Janice. *América Barroca. Temas e Variações*. São Paulo: Nova Fronteira, 1996.
- TORRES LONDOÑO, Fernando. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: *Tempos do Sagrado. Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Humanitas Publicações, v. 22, n. 42, 2002, pp. 11 - 32.



## El ejército guaraní en las reducciones jesuitas del Paraguay

Mercedes Avellaneda

Las reducciones jesuíticas del Paraguay permitieron con su ejército de indios guaraníes hacer frente al avance territorial de los portugueses, luchar contra los indios infieles y poner fin a las aspiraciones de los españoles de conseguir piezas de captura en sus entradas punitivas. A partir del permiso otorgado para portar armas de fuego, los guaraníes se convirtieron en las milicias al servicio del Rey y debieron prestar numerosos servicios a la Corona.

Las milicias han sido estudiadas por Pablo Hernández<sup>1</sup> quien las considera parte del vasallaje que los guaraníes pagaban al Rey además de un peso de tributo.

Arno A. Kern<sup>2</sup> investigó la creación del ejército en el marco de una frontera conflictiva, y consideró que los jesuitas fueron los responsables de organizar un ejército de indios al estilo español con sus diferentes compañías convirtiéndolos en los soldados del Rey de España. Todos estos trabajos consideran las milicias una creación de los jesuitas y no toman en cuenta las características específicas de la cultura guaraní que se cristalizaron en la estructura social de las reducciones.

En el presente trabajo nos proponemos tener en cuenta la organización social de los guaraníes, el poder de los caciques y los tratos realizados con los jesuitas para la defensa del territorio, para abordar el proceso de creación y de consolidación de las reducciones, a través de la formación de una sociedad de carácter militar que se arraigó desde sus inicios en la vida cotidiana de las misiones. A partir de las fuentes documentales y de las acciones emprendidas por las milicias, nos proponemos analizar la función militar, política y social en la vida cotidiana de las misiones para comprender la importancia excepcional que adquirieron en la defensa del territorio, en la organización social de las doctrinas, y en la defensa de sus privilegios..

En primer lugar, abordaremos la organización de la sociedad guaraní, luego el proceso de creación de las milicias al origen de las reducciones para luego analizar la función social, militar y político que cumplieron.

### Organización social de los guaraníes

Desde la época prehispánica la provincia del Paraguay se encontraba poblada por grupos aborígenes provenientes del sur de Amazonas pertenecientes a la gran familia de los Tupiguaraní. Luego de la catástrofe ecológica que provocó la desertificación de esa región hace 2500 años aproximadamente, los guaraníes junto con los tupí migraron hacia el sur y el este, por la extensa red fluvial que comunicaba la cuenca del Amazonas con la del río Paraguay. Los primeros se desplazaron con facilidad por los afluentes de este último y alcanzaron los territorios circundantes al río Uruguay y Paraná. Los tupíes por su parte se dispersaron más al este hasta llegar a la costa atlántica, asentándose en territorios que más tarde pertenecerían a la corona portuguesa. Al igual que los tupíes, los guaraníes conformaban grupos seminómades, constituidos por valientes guerreros que vivían en disputa con las tribus circundantes. Practicaban la antropofagia ritual con los prisioneros de guerra y también se alimentaban algunas veces de carne humana para suplir la falta de proteínas<sup>3</sup>

Según Branislava Susnik, a la llegada de los españoles las diferentes parcialidades se hallaban repartidas en territorios geográficos bien definidos denominados *guára*, delimitados por ríos que conformaban provincias designadas con sus nombres propios: Cario, Tobatín, Guarambaré, Itatín, Mbaracayú, gente del Guayrá, del Paraná, del Uruguay, los del Tape.<sup>4</sup> Todos ellos compartían una misma lengua, el guaraní, que terminó por prevalecer sobre las denominaciones particulares. Vivían en aldeas llamadas *teko'á*, constituidas por varios linajes emparentados entre si y una organización social más compleja que el *teyí'í* original o casa grande..

Todo el espacio territorial externo fuera de la Guara estaba atravesado por la violencia interétnica, la resistencia intertribal defensiva y la antropofagia en una ritualización mágico-religiosa de la animosidad que instauraba la sed de venganza y la reciprocidad negativa como forma de relación social. Por ello las parcialidades guaraníes se organizaban políticamente para la defensa del territorio en jefaturas. Cada jefe de *teyí'í* o casa familiar se subordinaban al cacique de la aldea y este a su vez respondía al cacique general que tenía el poder de convocar a varios linajes para las incursiones armadas. Por lo tanto las alianzas políticas constituían un aspecto importante para la vida de estos linajes y una estrategia exitosa para defender, por medio de la guerra, el territorio y la vida de la aldea.

Al interior de la Guara reinaba una reciprocidad positiva, es decir las relaciones sociales se establecían en base a la ayuda mutua para la defensa territorial. En las épocas de abundancia las comunidades organizaban importantes fiestas para agasajar a

<sup>1</sup> Hernández Pablo J.S. 1913 *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, G.Gill, p.167-193.

<sup>2</sup> Ver Arno A. Kern 1982 *Missoes: una utopía política*. Porto Alegre, p.149-206.

<sup>3</sup> Jorge Couto, quien investigó esta temática afirma que aunque los antropólogos reconocieron sólo la antropofagia ritual entre los guaraníes y tupíes, existen suficientes evidencias entre los primeros cronistas españoles y portugueses de que también la practicaron para alimentarse en determinadas oportunidades. Ver: Couto Jorge, *Portugal y la Construcción de Brasil*, Edit. Mapfre, España, 1996.

<sup>4</sup> Branislava Susnik, *El rol de los indígenas en la formación de la vivencia del Paraguay*, Asunción, IPEN, 1982, pág.

sus parientes lejanos con objeto de consolidar los lazos sociales y renovar las alianzas políticas. Las mujeres, quienes representaban el bien máspreciado de estas comunidades, permitían por medio de los matrimonios instaurar nuevas alianzas que establecían una serie de deberes y obligaciones entre los parientes.

A la llegada de los religiosos a principios del siglo XVII, los guaraníes vivían rodeados de otros grupos guerreros como ellos. Al oeste del río Paraguay en la región del Chaco, se encontraban los temidos Guaycurues, cazadores nómades, que periódicamente asaltaban las aldeas en búsqueda de alimentos y de mujeres. Al norte, dominando el curso superior del río Paraguay vivían los Payaguás, hábiles canoeros que se desplazaban con gran facilidad entre los innumerables riachos y tomaban por sorpresa las teko'á produciendo numerosas pérdidas. En la región oriental, a lo largo de la costa atlántica, en territorio portugués se encontraban los tupí que regularmente incursionaban entre los guaraní para guerrear y esclavizarlos con objeto de realizar intercambios ventajosos con los blancos. Además existían conflictos intergrupales suscitados por el robo de mujeres y por la invasión de los territorios de caza.

Inmersos en un estado conflictivo de guerras con las tribus vecinas, conformaban una sociedad de valientes guerreros, donde la destreza y el coraje constituían los valores máspreciados. La antropofagia ritual practicada con los prisioneros de guerra les permitía al igual que los tupí, impregnarse del valor de las víctimas sacrificadas para alcanzar mayor prestigio social. Los banquetes grupales en donde se servía la carne de los enemigos despertaban el rencor de los parientes de las víctimas, quienes por sed de venganza reiniciaban los conflictos bélicos perpetuando así la reciprocidad negativa y el ethos guerrero de estas comunidades. El poder político recaía según Branislava Susnik en los *mburuvichá* quienes se distinguían de los demás por su prestigio como guerreros y debían organizar continuamente incursiones de guerra y ofrecer verdaderas fiestas ceremoniales para mantener un importante grupo de seguidores.<sup>5</sup>

Sus propios poblados constituían espacios sociales muy bien defendidos contra los asaltos de sus enemigos. De acuerdo con la descripción de Ulrico Schmidl<sup>6</sup>, sus aldeas se encontraban rodeadas de dos empalizadas circulares conformadas por gruesos postes de madera de gran altura y entre ambas una fosa recubierta por ramas y tierra contenía numerosas lanzas clavadas con sus puntas afiladas para reforzar la defensa del poblado.

Por todas estas características podemos decir que la sociedad guaraní se estructuraba de acuerdo a una organización social para la guerra en defensa de su propio territorio, cuyos líderes poseían un poder indiscutible al poder garantizar con una fuerza importante de seguidores, el éxito en la lucha defensiva. Poseían un verdadero ethos belicoso definido por Susnik como: *una categorización sociomental de la violencia, una agresividad como conducta cultural pautada y una exaltación anímica de los guerreros como la garantía de la vivencia sociocomunal*.<sup>7</sup> La reciprocidad negativa existente fuera de la guara perpetuaba a través de la guerra el poder de los caciques y la importancia de sus alianzas. Al interior de sus territorios la reciprocidad positiva permitía establecer entre las personas una serie de deberes y de obligaciones mutuas, de emprendimientos comunes que aseguraban la reproducción de grupo y la convivencia pacífica intratribal.

## Acomodación de la sociedad guerrera en la estructura social de las reducciones.

Al igual que la alianza defensiva establecida entre los carios y españoles que permitió la creación de Asunción, los jesuitas celebraron con los caciques guaraníes un pacto militar defensivo al fundar sus primeras reducciones. En una investigación sobre los orígenes de la alianza jesuita/guaraní vimos que los caciques del Paraná y del Guayrá mantenían aún un fuerte poder de negociación y a cambio de convertirse en vasallos del Rey y dejar instalar las reducciones en su territorio, exigieron la garantía de mantener su libertad, su autonomía territorial y obtener la ayuda de las milicias con sus armas de fuego para defenderse de las tribus vecinas.<sup>8</sup> Sabemos que las primeras dos reducciones San Igancio y Loreto en el Guayrá, se realizaron con la ayuda de los vecinos de Villa Rica que cedieron a los religiosos cuatro pueblos de encomienda situados al norte de la ciudad sobre el río Paranápanema. Los caciques deseosos de liberarse de la mita en los yerbales y de las entradas punitivas de españoles y de las tribus enemigas se aliaron con los jesuitas para mantener su libertad. También en el Paraná fundaron la reducción de San Ignacio Guazu con caciques encomendados de palabra. De acuerdo a la información de 1677,<sup>9</sup> utilizada en un pleito por los jesuitas, sabemos que los caciques del Paraná se confederaron varias veces para atacar la reducción recién fundada y finalmente fueron vencidos con la ayuda de las milicias españolas. Sin duda una de las condiciones de la alianza inicial fue exigir a los religiosos el derecho de ayuda de las milicias armadas para defenderse con armas de fuego de los caciques enemigos. Por lo visto la alianza con los religiosos consistió, al igual que con los primeros españoles en un pacto defensivo para contar con la ayuda de las armas de fuego. Si bien desde sus inicios consistió solo en una alianza defensiva contra los caciques mas poderosos, con el tiem-

<sup>5</sup> Idem, pág. 52

<sup>6</sup> Schmidl Ulrico, quien llegó con el primer grupo de españoles al mando de Juan de Ayolas describe por primera vez las aldeas de los guaraníes en su *Crónica del viaje a las regiones del Plata, Paraguay y Brasil*, Buenos Aires, ediciones de la Veleta, 1993, p.68.

<sup>7</sup> Ver Branislava Susnik, 1990 Guerra, Transito, Subsistencia, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, p.7.

<sup>8</sup> Declaración de dos caciques de Yapeyú ordenada por el gobernador del Río de la Plata, don Pedro de Baigorri, sobre los sucesos ocurridos con los portugueses cerca de esas reducciones en 1653. Biblioteca nacional de Río de Janeiro, Colección Pedro de Angelis N° 392.

<sup>9</sup> Información de 1677, en Archivo General de la Nación, Archivo y Colección Andrés Lamas, leg. 6.

po se convirtió en una alianza ofensiva gracias a la ayuda de las milicias para defender las primeras reducciones y de los indios amigos, luego para realizar entradas en territorios vedados a los españoles bajo el poder de los grandes cacicazgos. El éxito de la guerra inicial contra los indios que se resistían a su entrada permitió a los religiosos extender la alianza defensiva con los caciques derrotados para expandir el sistema de reducciones tanto en el Guayrá como en el Paraná y Uruguay.

Sabemos que los jesuitas lograron negociar con el oidor Alfaro las condiciones impuestas a Lorenzana por los caciques del Paraná para garantizar la autonomía de las reducciones. La ordenanzas liberaban por 10 años a los pueblos encomendados convertidos en reducciones, del servicio personal y de la mita, y por 20 años a las nuevas poblaciones que se aviniesen a reducirse con los religiosos. Si bien sabemos que los guaraníes gracias a las gestiones del padre Diego de Torres con el oidor Alfaro accedieron sin dificultad a liberarse del servicio personal y sustentarse de los recursos producidos en las reducciones donde residieron con los religiosos, existen ciertas dudas y ciertos interrogantes con respecto al aspecto defensivo de las mismas. ¿Tuvieron las reducciones desde un principio armas de fuego para defenderse de los enemigos? ¿Fueron los neófitos instruidos en el manejo de ellas bien antes de obtener la autorización de la Corona en 1642? Un documento del Cabildo de Asunción de 1618 nos ayuda a develar un poco el misterio que existe sobre este punto. En él, los cabildantes se quejaban al gobernador que el superior de la Compañía de Jesús había retenido del embarque destinado a la ciudad de Asunción, cien bocas de fuego en el puerto de Santa Fe, y protestaban por la gran falta que existía de ellas en esa provincia.<sup>10</sup>

De lo expuesto podemos pensar que los guaraníes se avinieron a reducirse con los jesuitas y conformar nuevos espacios sociales mejores defendidos, para verse libres de las imposiciones de la sociedad colonial, aumentar su poder defensivo contra las tribus enemigas y defenderse con armas de fuego de las entradas de los bandeirantes.

Sin duda antes de la llegada de los jesuitas, las incursiones de los españoles y los enfrentamientos intertribales habían mermado el poder de los cacicazgos y la nueva alianza con los religiosos les permitía alejar estos peligros, al confederarse un mayor número de caciques en una reducción. Por lo visto los antiguos tekoa se juntaron en un mismo espacio social, y sus caciques al aceptar la superioridad de los jesuitas lograron acceder a una mayor reciprocidad positiva que se extendía al resto de las reducciones para mejorar la defensa de todo el territorio y mejorar con el tiempo sus condiciones de subsistencia por medio de una organización productiva orientada al mercado.

Un carta anual del padre Antonio Ruiz de Montoya dirigida al padre Nicolás Duran, provincial de la Compañía de Jesús de 1628, nos señala que los religiosos aceptaron y también promovieron las incursiones guerreras contra los indios enemigos para satisfacer la necesidad de los caciques de demostrar su valor en la guerra y realizar los despojos que eran sin duda la recompensa más importante de estas incursiones armadas:

*“El orden que V.R. nos envió de que en las reducciones hubiesen ruido de armas ha sido conforme a la necesidad y deseo de todos. Y así se ha puesto en practica y seguidose muy buenos efectos porque la gente de esta reducción (San Francisco Javier) y la de Encarnación han hecho muy buenas presas en los Tupíes cautivándolos y quitándoles las presas que llevaban y despojos de muchas cuñas, machetes, rodela y otras armas con que van cebando y deseando que haya más arrebatos por los despojos.”*<sup>11</sup>

Encontramos en una Carta Anua anterior la mención de un cacique enviado por los padres del Guayrá al Paraná que *“venía vestido de español, y que traía su arcabuz”*<sup>12</sup>.

Y también una referencia en el mismo documento de la vestimenta del cacique Pindoviu, quien se unió a Montoya en su segunda entrada a la tierra de Tayaoba: *vestía un escaupil o peto fuerte de algodón acolchado y portaba una espada y rodela.*<sup>13</sup> Es probable que como parte de las condiciones pactadas desde un principio los religiosos aceptasen que los caciques en misiones especiales o en el campo de guerra hicieran alarde de su estatus diferencial al vestir como los colonizadores y al hacer uso de sus mismas armas. Por lo visto las armas de fuego fueron utilizadas desde bien temprano en las reducciones y resultaron una estrategia exitosa para la defensa del espacio reduccional, para proporcionar a los caciques signos de un estatus diferencial y aumentar su prestigio de guerreros con la posesión los despojos realizados.

Sabemos por lo sucedido en la batalla de Mbororé en 1639, que los hermanos legos jesuitas, veteranos de la guerra de Flandes o de la Conquista de América, se ocupaban de su entrenamiento y de la fabricación de armamento<sup>14</sup> Tenían en sus misiones del Paraná más de 200 arcabuces, que fueron utilizados junto con una fuerza defensiva de 4 mil hombres armados para enfrentar a los bandeirantes que junto con los tupíes sobrepasaban los 3 mil individuos. Fueron superiores en la batalla librada en el río gracias a la fabricación de sus cañones de tacuara y obtuvieron luego de 5 días de enfrentamientos una victoria contundente sobre los portugueses quienes alcanzados en su huida fueron despojados de más de 400 arcabuces y 300 canoas. Pode-

<sup>10</sup> *Manuscritos da Colecao de Angelis* op.cit, doc.XXX,

<sup>11</sup> Carta Anua del padre Antonio Ruiz de Montoya dirigida al padre Nicolás Duran provincial de la Compañía de Jesús, de 1628, en Jaime Cortesao, *Manuscritos da Colecao de Angelis*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951, doc XL, p.271-272.

<sup>12</sup> Carta Anua del Padre Nicolás Duran año 1626 y 1627 en Jaime Cortesao, *Manuscritos da Colecao de Angelis*, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951, doc. XXXVIII, pág. 236.

<sup>13</sup> Op. Cit. Pág. 236.

<sup>14</sup> Ver L. Tomo y Ricardo R. Blanco 1989, *“Montoya y su lucha por la libertad de los indios batalla de Mbororé”* Eveloart, San Paulo p.231.

mos pensar que los dos ejércitos se enfrentaron con las mismas armas e hicieron uso de las mismas tácticas de guerra alcanzando el mismo nivel de profesionalismo en la guerra. Sin duda este fue el resultado de un entrenamiento bien temprano en las tácticas españolas de guerras y de una ejercitación permanente en las incursiones armadas en defensa del espacio reduccional.

La declaración de dos caciques de la reducción de Yapeyú nos revela que las milicias estaban comandadas por los caciques que oficiaban de capitanes y mandaban a su gente en la guerra. Estos se diferenciaban entre sí de acuerdo al tipo de armamento utilizado por su escuadrón; “arcabuces, flechas, alfanges y rodela, piedras, machetes según la distinción de su milicia.”<sup>15</sup> Conforme Pablo Hernández “el cacique 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”.<sup>16</sup> Además de los capitanes estaban los oficiales, el Maestro de Campo encargado de supervisar las armas de todos los escuadrones y su Sargento Mayor. Todos ellos se subordinaban a un cacique principal nombrado corregidor. Estos títulos eran confirmados por los gobernadores en sus visitas y en todas las celebraciones vestían ropas de gran lujo de acuerdo a su rango. Según Lozano cuando la guerra era más seria y abarcaba un territorio muy dilatado, dejaban ese sistema y acataban las órdenes del cacique más poderoso y lo obedecían como a un general. Las decisiones importantes que tomaban los jesuitas con respecto a la guerra las realizaban con todos los caciques presentes y los jefes principales. Estos últimos tomaban parte en las deliberaciones y eran los encargados de ejecutar lo resuelto en el parlamento.<sup>17</sup> Si bien las decisiones de los jesuitas debieron prevalecer en estos parlamentos al ser considerados la autoridad máxima en las reducciones, podemos ver como los caciques supieron imponer una institución tradicional y tomar parte de las decisiones importantes con respecto a la guerra antes de ejecutar lo convenido.

Por lo visto la formación de milicias dentro de las reducciones con sus rangos diferenciales, respondió a la necesidad de respetar el estatus diferencial entre los caciques confederados. Aunque la mayoría debió portar armas de fuego haciendo gala de su rango superior, los más importantes debieron conducir a sus indios con arcabuces y espadas y los de estatus menor con sus armas tradicionales. Por lo visto la formación de las milicias no sólo permitía reforzar la alianza defensiva y mantener vivo el poder de los cacicazgos sino también trasladar a la reducción las jerarquías políticas y el poder de decisión de los caciques confederados. Por lo expuesto podemos ver como los jesuitas supieron mantener y respetar en las reducciones la organización social de la jefatura y cumplieron con la alianza concertada al brindarles los recursos necesarios para mejorar su eficacia en la defensa territorial. Podemos pensar que la alianza establecida entre los religiosos y caciques guaraníes garantizó entre ellos la reciprocidad positiva al interior del sistema de reducciones que establecía al igual que en la organización social guaraní derechos y obligaciones entre sus miembros. Y también que el espacio exterior al seguir atravesado por la dinámica de los enfrentamientos y de la guerra defensiva reforzaba también el poder de los caciques reducidos y confederados al perpetuar la organización social para la guerra en defensa del espacio reduccional.

## Primeras quejas por las milicias guaraníes y gestiones realizadas por los jesuitas

Las primeras quejas formales sobre la constitución de estos nuevos espacios sociales militarizados, las realizaron los pobladores de Villa Rica al nuevo gobernador del Paraguay llegado desde San Paulo en 1628. En sus peticiones los vecinos denunciaban la desertión de más de 500 indios de encomiendas refugiados en las reducciones de las tierras del cacique Tayaoba para huir del servicio personal<sup>18</sup>. Por su parte el gobernador D. Luis Céspedes Xeria al visitar de paso en su viaje algunas reducciones, se extrañaba en una carta enviada a Madrid a fines de 1628 que los religiosos ejercitasen a los indios en el uso de armas de fuego y prohibió que se les vendiese escopetas, arcabuces, pólvora y municiones.<sup>19</sup> Unos años más tarde cuando los jesuitas trasladaron las dos primeras reducciones al Paraná por los ataques de los Portugueses en 1632, los vecinos al no conseguir detener el éxodo de sus mitayos denunciaron en un informe que los religiosos se abrían paso por la fuerza de más de 100 arcabuces en manos de los guaraníes. Ante estas denuncias que dañaban la imagen de la Compañía, y los pedidos del Consejo de Indias de averiguar lo sucedido, los religiosos tuvieron que hacer una Información para acallar las calumnias en la cual consignaron que sólo algunos caciques llevaban unos viejos arcabuces.<sup>20</sup>

Ante el peligro siempre latente de nuevas incursiones de los portugueses, y la negativa de los españoles a auxiliarlos, los religiosos junto con los guaraníes se dedicaron en las reducciones del Uruguay y del Paraná a la fabricación de armas y al entrenamiento militar. Una carta de un ex-jesuita al gobernador de Tucumán, revela que los religiosos tenían cuatro fraguas y personal especializado que trabajaban en la fabricación de arcabuces a partir de la década del 30. 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

<sup>15</sup> Declaración de dos caciques de Yapeyú, ordenada por el Gobernador del Río de la Plata Don Pedro de Baigorri sobre los sucesos ocurridos con los portugueses cerca de sus reducciones en 1653, en Biblioteca nacional de Río de Janeiro, Colección Pedro de Angelis N°392.

<sup>16</sup> Ver Hernández, Pablo 1913 *Organización Social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, edit. Gustavo Gil., Tomo I p.183.

<sup>17</sup> Ver Lozano Pedro Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, Madrid, 1873-75, vol. V, cap. XX, n°11

<sup>18</sup> Relación de los sucesos del viaje del Gobernador desde Madrid hasta llegar a Asunción fechado en Asunción el 23 de junio de 1629. Archivo general de Indias, estante 74, caja 4 legajo 15. Publicado en *Annaes de Museo Paulista*, Tomo II, San Paulo 1925.

<sup>19</sup> *Annaes do Museo paulista*, Tomo I. San Paulo 1925, segunda parte, p. 202-205 y 235.

<sup>20</sup> La información realizada por los padres de las reducciones del Guayrá transmigrados al Paraná en la que se niegan las acusaciones recibidas se puede ver en Jaime Cortesao, *Manuscritos da Colecao de Angelis*, Biblioteca Nacional, 1951, Tomo I. doc.LIX.

los barcos portugueses. Todo ese material bélico y el hierro que adquirían se las ingeniaban para llevarlo con su propia gente hasta las reducciones del Paraná.<sup>21</sup> Estas prácticas de público conocimiento tenían un justificativo inmediato, la seguridad de las reducciones expuestas a las entradas de los portugueses y muy alejadas del auxilio de las milicias españolas.

A fin de la década del 30 los religiosos ya no podían ocultar las acusaciones de la existencia de milicias bien entrenadas en las reducciones por los informes del Gobernador de Asunción y del Río de la Plata enviados al Consejo de Indias. En 1639, ante la información levantada por los vecinos de Asunción que denunciaba la tenencia de armas en las reducciones,<sup>22</sup> los jesuitas debieron realizar las primeros gestiones formales para obtener una autorización excepcional de la Corona. Ruiz de Montoya fue enviado a España en 1639 como procurador de los jesuitas ante el Consejo para conseguir remedio contra los portugueses, con la importante misión de obtener algunos privilegios extraordinarios que asegurasen la continuidad de las misiones. En la década del 30 las misiones fundadas en el Tapé habían sido arrasadas por la bandera de Antonio Raposo y las de Uruguay a duras penas habían sobrevivido a sus embates. Los guaraníes de las reducciones en permanente pie de guerra no estaban dispuestos a aceptar ningún tipo de imposiciones externas. Ante la inminente obligación de los neófitos de tributar vencido el plazo de diez años, Montoya debía conseguir liberarlos de tales cargas para cumplir con lo pactado y mantener la autonomía de las reducciones. Tenía que lograr que todos los individuos reducidos fuesen puestos en Cabeza de su Majestad ya que muchos de los que se encontraban en el Paraná se habían refugiado en las reducciones para huir de la obligación de prestar servicio personal y sus encomenderos no cesaban con sus reclamos.

Pero lo más difícil de obtener era sin duda el permiso excepcional para los guaraníes de portar armas de fuego. Primero presentaron 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 presentaron 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 hacían mención de todos los daños causados por los portugueses en las diferentes provincias, 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 Perú.<sup>23</sup> Por lo visto los religiosos debieron recurrir a la elaboración de documentos jurídicos y presentar argumentos decisivos para conseguir que no se quitasen las armas de las reducciones y que el Consejo de Indias junto con el Rey tomaran decisiones oportunas para legislar a su favor.

A pesar de los informes sobre la victoria de la batalla de Mbororé, la Corona no estaba decidida a otorgar plenamente el permiso de las armas y lo dejaba a consideración del Virrey en una cédula de 1642. Si bien Montoya consiguió que la Corona concediera 20 años de gracia a los neófitos extendiendo por otros 10 años tal privilegio y que prohibiera el servicio personal y la mita en Corpus Christi e Itapuá, no pudo alcanzar la supresión del tributo. El Consejo de Indias ordenaba realizar al gobernador de Buenos Aires y al Obispo una visita para determinar el monto que las reducciones deberían tributar. De regreso Montoya fue enviado a Lima y una vez que consiguió que las reducciones fueran munidas con armas para su defensa, debía negociar ante el Virrey la exención del tributo a cambio de la participación de las milicias en la defensa de la frontera. En el entretanto el Procurador General de los Jesuitas lograba en 1643 que el tributo fuera dejado en suspenso y el Provincial ordenaba que las milicias fueran puestas al servicio de los gobernadores que así lo dispusieran.<sup>24</sup> En 1649 Montoya presentó un memorial en Lima en el que pedía que se relevase a los guaraníes de las reducciones de la mita y de tributar por sus leales servicios ya que el Rey en una cédula había dejado este tema al arbitrio del Virrey. Cuando el Conde de Salvatierra mandó al fiscal Gerónimo de Mansilla juntar todos los papeles y dar su parecer, éste protestó de eximirlos de sus obligaciones. Con el Acuerdo General de la Real Hacienda y los oidores de la Real Audiencia reunidos, se determinó que los indios no mitasen y que sólo pagasen un peso de a ocho reales por año, como recompensa por desempeñarse en la tarea de defender la frontera y de construir y vigilar un presidio.<sup>25</sup>

Por lo expuesto podemos decir que las reducciones conformaron un espacio social bien defendido por las armas de fuego y constituyeron una alternativa para los indios encomendados que querían escapar de la mita y del servicio personal. Sin embargo las quejas del Gobernador del Paraguay y de los vecinos del Guayrá a principios de la década del 30, obligaron a los jesuitas a presentar informaciones y minimizar las acusaciones sobre la posesión y ejercitación de los guaraníes con armas de fuego. Las nuevas acusaciones a fines de esa década obligaron a los jesuitas a gestionar por medio del padre Ruiz de Montoya ante el Consejo de Indias el permiso excepcional para portar armas y también para prorrogar los privilegios alcanzados que permitían la con-

<sup>21</sup> Declaración de quien estuvo en la Compañía de Jesús desde 1627 hasta 1642: fray Gabriel de Valencia, franciscano, exjesuita a pedido del Gobernador de Tucumán para que le consigne cierta información secreta por escrito para dar conocimiento al Virrey Conde de Alba Liste, en Jaime Cortesao, *Manuscritos de Colecao de Angelis*, Biblioteca Nacional, 1952, Tomo II, doc. XXV.

<sup>22</sup> Los vecinos denunciaban que los guaraníes de las reducciones de San Ignacio en el Paraná que acudieron con ellos contra los portugueses manejaban 150 mosquetes y arcabuces y que en las reducciones se labraban bocas de fuego. Información de los vecinos de Asunción que acompañaron al gobernador del Paraguay Pedro Lugo y Navarro en Colección García Viñas, doc. 4921, Biblioteca Nacional de Buenos Aires, sección reservados.

<sup>23</sup> La mención de la presentación de estos documentos y su contenido se encuentran en la relación de 1677 sobre los privilegios obtenidos por los jesuitas para las reducciones, en Archivo general de la Nación, Archivo y Colección Andrés Lamas, leg. 6.

<sup>24</sup> Francisco Lopez de Zurbano, señalaba en un documento a los padres de las doctrinas que frente al pedido del virrey de dar socorro a los gobernadores del Paraguay y del río de la Plata que así lo requiriesen, estaban obligados por la fuerza a obedecer salvo que existiera peligro de los portugueses por los cual los religiosos debían levantar una información y excusarse de no poder cumplir. En Jaime Cortesao, *Manuscritos de Colecao de Angelis*, Biblioteca Nacional, 1970, tomo IV, doc. LIV.

<sup>25</sup> Información de 1677, Op. Cit.

tinuidad de la alianza concertada. Recién con las gestiones de Montoya ante el virrey Castelfuerte para reducir el tributo, las milicias guaraníes fueron elevadas al estatus de milicias al servicio del Rey y fueron muy requeridas por las autoridades coloniales.

## Función Militar

En las primeras dos décadas las reducciones representaron una avanzada de la frontera española en territorio ocupado por grandes cacicazgos y a medida que fueron expandiéndose y confederando en su interior un número cada vez más grande de caciques representaron al principio un obstáculo y un freno para las aspiraciones de los bandirantes al constituirse en espacios sociales defendidos por un número muy importante de guerreros.

De acuerdo a Alfredo Ellis <sup>26</sup> una de las primeras bandeiras que se abrió paso por el Guayrá fue la de Nicolás Barreto cuyo objetivo era penetrar en el territorio próximo a Perú. Partió de San Paulo el 18 de septiembre 1602 y duró dos años. Junto a él iban indios amigos y treientos mamelucos entre los cuales Manuel Prieto, quien asolaría en un futuro a las reducciones del Guayrá. Pasaron cerca de la Villa Rica al volver por el Piquiry, afluente del Paraná Según Ellis entraron por el río de las 7 cascadas que se precipita desde lo alto de Sierra de Maracayú, otros investigadores sostiene que probablemente pasaron por el Aguapehy o Guabibi, y que atravesaron el Paraguay y llegaron hasta los contrafuertes andinos. Esta bandeira fue probablemente la primera que permitió a los portugueses entrar al territorio español despoblado por los ríos navegables y descubrir el inmenso caudal de indios que vivían en el Guayrá, dispuestos en aldeas, fáciles de atacar con armas de fuego para esclavizarlos.

En 1606 la bandeira de Diego de Quadros entraba al Guayrá y hacía prisioneros a los indios carijós. En 1607 La bandeira del Capitán Manuel Preto traía indios capturados para su hacienda del camino de Villa Rica. En marzo de 1607, el mameluco Belchior Dias Carneiro salió en busca de los indios Ibirayas, localizados al sur del curso del Tieté, los mismos encontrados por Ulrico Shimit. y luego de su muerte en 1608 asumió el mando de la expedición Antonio Raposo Tavares. Después de esta partida problemática la bandera se separó y Martín Rodrigues Tenoiro de Aguiar fue por el Anhemby abajo dirigiéndose a los Ibirayas y fueron víctimas de la feroz tribu de los Tocatinés. Antes del año de 1611 Joaon Pereira iniciaba otra entrada entre otra tribu los pie Chatos (biobebas). Como vemos todas estas bandeiras asolaban la región del Guayrá. Sus expediciones duraban varios años, construían sus fuertes desde donde atacaban a las tribus desprevenidas y los iban esclavizando. Luego de juntar un número importante de esclavos, emprendían el regreso a la vez que recogían nueva información sobre las características del territorio y de sus poblaciones muy valiosa para la realización de futuras entradas redituables. Por lo visto a la llegada de los religiosos los grupos indígenas de las inmediaciones de Villa Rica ya habían sufrido las consecuencias de sus ataques. Sabemos que la única defensa posible era el abandono de sus aldeas y la dispersión en el monte lo que debilitaba el poder de los caciques que no podían hacer frente a las armas de fuego.

En 1611, Pedro Vez de Barros dirigió una bandeira en el Guayrá, llega hasta el Paranapanema saqueando el pueblo del Mburuvicha Taubiú arrebatando cerca de 800 familias. <sup>27</sup> También se encontraba otra bandeira internada en el Guayrá. En 1612 Sebastian Preto también llegó por el norte cerca de Ciudad Real y apresó del pueblo del cacique Parapanbu 900 indios, pero a su regreso fue alcanzado por las milicias españolas de los habitantes de Villa Rica que lograron recuperar cerca de 500 indios capturados. Regresa a San Paulo a fin de 1613. Todas estas bandeiras explican porque la mayoría de los caciques del Parapanema querían reducirse con los padres de la Compañía de Jesús que no daban abasto a todos los pedidos. Por las Cartas Annuas de 1612,<sup>28</sup> sabemos que llegaban a San Ignacio otros caciques de pueblos más distantes para pedir que los religiosos visitasen sus comunidades para hacer una reducción. Como muestra de buena voluntad dejaban a sus hijos para que fuesen catequizados mientras aguardaban la llegada de otros padres para que ayudasen en nuevas fundaciones. Esta actitud revela la voluntad de los caciques de establecer con los religiosos una alianza política duradera. Sabemos que los dos únicos misioneros, José Cataldino y Simon Masseta, no daban abasto para fundar otras reducciones. Las Annuas señalan que algunas veces realizaban jornadas río arriba y regresaban con pueblos enteros sujetos a la encomienda deseosos de agregarse a las nuevas poblaciones. Estos grupos a diferencia de los del Paraná habían perdido su autonomía territorial a causa de las entradas de los portugueses en su territorio. Sin duda la razón más importante por la cual se formaron las reducciones de San Ignacio y Loreto fue el organizar una fuerza guerrera suficiente para contrarrestar el poder bélico de los banderantes

Los caciques debieron comprender rápidamente la ventaja de negociar con los religiosos una alianza defensiva a cambio de reunirse varias parcialidades en un sólo poblado. Por lo visto el éxito inicial de esta alianza tuvo una repercusión favorable en otros grupos que vivían más retirados por temor a los portugueses y a la explotación de los españoles.

Instaladas las reducciones en el norte que constituían fortalezas bien defendidas, los banderantes decidieron realizar sus entradas más al sur. En mediados de 1615 parte hacia el sur contra los indios Carijós, Lázaro da Costa con gran acompañamiento. El territorio de los Carijós se extendía desde el sur brasileño hasta la Laguna de los Patos en Río Grande. Regresó recién en abril de 1616. En 1618 salió otra bandeira hacia el norte. Vimos que para esa época los jesuitas consiguieron comprar en el puerto de

<sup>26</sup> Alfredo Ellis J. *O bandeirismo paulista* San Paulo, editorial Nacional, 1934.

<sup>27</sup> Esta entrada fue estudiada por Basilio de Magaljaes y Gentil de Assis Moura, en Revista del Instituto Histórico Brasileiro. Tomo especial Vol. II.

<sup>28</sup> Carta Anua del P. Diego de Torres en Documentos para la historia Argentina, Tomo XIX, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1927.

Buenos Aires muchas armas de fuego para mejorar su defensa. En 1620 se hicieron muy frecuentes las expediciones al Guayrá por la laguna de los Patos, y una de ellas se realizó al mando de José Preto. En 1623 nuevamente partieron muchas bandeiras, una se encontraba en el Guayrá entre los Carijós al mando de Henrique da Cunha Gago y Sebastian Preto. Otra bandeira gobernada por Manuel Preto penetraba en el Gauyrá donde atacaba varias reducciones jesuíticas capturando cerca de 1000 indios. Se demoraron más de un año y volvieron solamente en abril de 1624. A causa de estas entradas y de la destrucción de las reducciones jesuíticas se desata una crisis político-militar. Sabemos que a raíz de estos ataques Ruiz de Montoya fundó también las reducciones de San Antonio y de San Miguel, en 1625 en el río Ivianguí o Ibitiruna, la primera a tres kilómetros de Encarnación hacia el este, en territorio de los indios camperos enemigos de los guaraníes. Las primeras noticias de estas fundaciones se encuentran en la Carta Anua del P. Nicolas Mastrillo Durán correspondiente al año 1627. En su entrada a los indios camperos, Montoya cuenta que las milicias de la reducción de la Encarnación rescataron del cautiverio, una población superior a las doscientas personas que había sido sorprendida por los bandeirantes y que a raíz de esos sucesos, una delegación de diez caciques solicitaron la fundación de una reducción en su territorio. La primera de ellas sabemos que fue San Antornio.<sup>29</sup> Nuevamente aquí vemos que los caciques afectados por las entradas de los bandeirantes solicitan confederarse con los religiosos para acceder a la protección de las milicias de las reducciones para defender su territorio de las entradas de los portugueses. Por lo visto la fundación de nuevas reducciones en el Guayrá coincidió con el incremento de la violencia por la entrada de numerosas banderas y con la necesidad de los caciques de aliarse entre si para asegurar la defensa del territorio. Podemos por lo tanto pensar que las reducciones en sus inicios conformaron espacios sociales defendidos por un importante numero de guerreros confederados y por las armas de fuego que los jesuitas pudieron reunir y constituyeron una respuesta acertada para hacer frente a la violencia cada vez mayor por las sucesivas entradas de los portugueses.

A partir de la fundación de numerosas reducciones para extender la capacidad defensiva territorial y la mayor concentración de caciques en su interior, los portugueses cambian su estrategia y deciden conformar bandeiras mas grandes y atacar directamente esos espacios que reúnen una cantidad muy grande de indios. En 1628, Raposo Tavares y Manoel Preto se proponen avanzar sobre el Guayrá. Tardan 3 meses en recorrer 600 km. Deben sortear obstáculos naturales y navegar otros 400km. por el Tibajiva y el Paranapanema. Destruyen las reducciones del Tibajiva, San Antonio, San Miguel, Jesús María, Encarnación, San Xavier, San José y las situadas en el Paranapanema. En 1630 Manuel Preto muere flechado en un encuentro con los guaraníes de las reducciones.

En 1631, salen mas bandeiras, remontan el río Ivahy y destruyen Villa Rica y por el norte del río Apa arrasan con las reducciones de los Itatines recién fundadas, estas son San Pablo, Concepción de los Gualachos, San José, Angles, Santa María la Mayor, Natividad de Acaray, San Ignacio Loreto. Tomaron prisioneros guaycurúes payaguas y guaraníes. Por lo visto mientras los portugueses se limitan a hacer entradas de capturas con una fuerza bélica menor las reducciones constituyen una respuesta acertada para la defensa de los cacicazgos pero cuando los portugueses aumentan su poder bélico estas se convierten en una trampa mortal y son abandonadas para buscar refugio en el monte.

Los jesuitas transmigraron el grueso de las primeras dos reducciones, al Paraná donde la mayor concentración de reducciones y el territorio circundado por los ríos constituyen un territorio mejor defendido que el anterior.

Sin embargo la acción de los bandeirantes proseguirá más al sur y seguirá atacando las reducciones de los jesuitas que se encuentran mas desprotegidas. En 1635 agotado el manantial de indios apresados en el Guayrá, las bandeiras se extendieron hacia el Tapé y el Uruguay. Comandada por Aracambi parte una gran bandera conformada por 200 hombres blancos en dirección al puerto de San Vicente y de ahí por barco hasta la Laguna de los Patos y de allí por tierra hasta el río Jacuy. En 1636 la bandeira de Raposo Tavares, con 120 paulistas, 1000 indios amigos tarda 10 meses en llegar al Tapé y el 3 de diciembre asaltan la reducción de Jesús María en la margen izquierda del río Jacuy. Cubiertos por sorazas de algodón que los hacían inmunes a las flechas, los portugueses juntaron una fuerza de 1500 indios tupíes y algunos guaraníes que también obligaron a pelear desde las 8h. de la mañana hasta las 2h. de la tarde. También atacaron San Cristobal y luego regresaron a San Paulo a mediados de 1637.

Entre 1637 y 1639 otra bandeira comandada por Francisco Bueno avanza por el río Taquary afluente del Jacuy y ataca a los indios Caamos y Caaguas, las reducciones de San Carlos, Apóstoles, Candelaria y Caaré donde entablan una lucha con 1500 indios armados al mando de Alfaro. Más tarde la misma bandeira combatirá con Nicolás Nhiengiurú y con 1500 indios traídos por el padre Pedro Romero y serán derrotados regresando a San Paulo en 1639. En 1641 Jerónimo Pedroso de Barros llegará hasta el paraje de Mbororé donde se entablarán en combate y serán derrocados por 4 mil indios de las reducciones, que contarán con 300 arcabuces y artillería de bambú. Por lo visto las reducciones resultarán nuevamente un freno estratégico al avance de los portugueses en la medida que puedan contar con una fuerza importante de armas de fuego y de guerreros confederados para hacer frente a la superioridad bélica de los portugueses.

Para ello deberán renunciar a expandir su sistema de reducciones en territorios tan alejados como el Guayrá, los Itatines y el Tape por volverse blancos vulnerables al mayor incremento bélico de los portugueses. Finalmente lograrán conformar una buena defensa con las reducciones concentradas sobre el río Uruguay y Paraná y quedarán concentradas a partir de entonces en ese territorio.

A partir de la constitución de las milicias guaraníes en milicias al servicio del Rey, los guaraníes deberán cumplir con la defensa de un vasto territorio que no solo abarca la gobernación del Paraguay pero también la del Río de la Plata. De esa mane-

<sup>29</sup>Carta Anua de 1627 del P. Nicolás Mastrillo Duran en *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XX Iglesia, F.de FyL. Buenos Aires, 1929, p.336-339.

ra se convertirán en la fuerza militar mas importante al servicio de la Corona en defensa de las ciudades de Buenos Aires, Santa Fe, Corrientes y Asunción. Desde 1636 hasta 1735 serán requeridos por la gobernación de Buenos Aires para realizar entradas entre los indios infieles, reprimir los ataques efectuado contra las haciendas de Corrientes y Santa Fe y Concepción, lucharán contra los portugueses que atacan algunas reducciones, desalojarán a los portugueses de Colonia del Sacramento en dos oportunidades, recorrerán la costa y los espíaran por los caminos que llevan a San Paulo para conocer sus movimientos. Asimismo trabajarán en las obras de fortificación de la ciudad de Buenos Aires y del fuerte de Montevideo, cediendo sus sueldos a la Real Hacienda. Ver Anexo II.

En el Paraguay las milicias jesuitas intervendrán numerosas veces para apaciguar el levantamiento de los guaycurues y payaguás contra los españoles y en defensa de la ciudad de Asunción. Prácticamente todos los gobernadores a partir de 1644, requerirán de las milicias de las reducciones para realizar entradas de apaciguamiento para defender la ciudad contra sus asaltos. Algunas veces serán requeridos para imponer la voluntad del virrey contra la de los asuncenos y entrarán a la ciudad por la fuerza de las armas, para tomar posesión de la ciudad y reponer a los jesuitas en su colegio. Serán requeridos para reprimir el alzamiento de los indios de Aracay, guaraníes confederados con los payaguás. Prestarán también socorro contra los bandeirantes que se internan a cautivar indios en los Itatines y en las cercanías de Villa Rica. Ayudarán en la construcción del fuerte de Arecutacú y participarán de una expedición de reconocimiento en el río Pilcomayo. Ver anexo III.

De acuerdo al registro del padre Carbonell (nota) quien recopiló los servicios prestados por las milicias en la gobernación de Buenos Aires y de Paraguay, las milicias prestaron en total 72 servicios sin cómputos de indios y 58 con cifras mencionadas. En total representan 130 servicios a la Corona. Por lo expuesto podemos ver como las milicias guaraníes se mantuvieron bien activas a lo largo de la historia de las reducciones, en primer lugar luchando contra los indios enemigos y los bandeirantes y luego extendiendo su radio de acción a todos aquellos lugares donde su presencia era requerida. Pelearon contra todos los indios que se resistían a reducirse o hacer la paz con los españoles y también mayor fue el desafío al pelear contra los portugueses que constituían ejércitos profesionales. Por lo visto la guerra o las incursiones en defensa del territorio nunca dejaron de ser parte de la organización social de las reducciones y a medida que se fueron capacitando en el uso de las armas de guerra de los españoles el enorme poder defensivo que fueron desarrollando se extendió a todo lugar donde eran requeridos por las autoridades coloniales. Sin duda los jesuitas supieron capitalizar la acción guerrera de los guaraníes y concertar una alianza militar con ellos. Las reducciones se convirtieron en fuertes o plazas de armas para convertirlos en una fuerza guerrera capaz de operar en un vasto territorio lo que les permitió proteger finalmente el espacio reduccional de sus enemigos tradicionales y de las aspiraciones de los españoles faltos de tierras y de mano de obra indígena.

## Función política.

Como vimos el ejército guaraní se convirtió en la fuerza militar más importante que poseía la Corona para defender la extensa frontera lusitana y representaba con la instalación de las reducciones un frente de colonización española que constituían un freno a las aspiraciones de los portugueses. La instalación de las milicias en las reducciones permitió expandir su acción defensiva a partir de la consolidación del sistema de reducciones a mediados del siglo XVII a un extenso territorio disputado por los lusitanos. A principios del siglo XVIII, permitieron frenar el avance de los portugueses sobre los recursos económicos que representaba el ganado cimarrón para la producción de corambre en las tierras circundantes a Colonia del Sacramento. Para ello las milicias guaraníes combatieron a los charrúas aliados de los portugueses y pusieron de ese modo freno la explotación de la vaquería del mar.<sup>30</sup> También vimos por los servicios prestados a ambas gobernaciones, que las milicias guaraníes permitieron reforzar la defensa de las ciudades que vivían amenazadas por las tribus enemigas y también fueron muy importantes para mantener la libre navegación entre Asunción y las ciudades de abajo con objeto de proteger la mas importante vía de comunicación por la cual se realizaban todas las actividades comerciales. Por lo expuesto las milicias guaraníes intervinieron en todos los conflictos internos de las provincias y también contra los enemigos externos de la Corona. Conformaban fortalezas y avanzadas de ocupación del territorio al servicio de la Corona con lo cual mantenían el control sobre un importante espacio social desprotegido de las milicias de las ciudades.

Los innumerables servicios prestados por las milicias corrían por cuenta de las reducciones y los jesuitas hicieron valer su importancia estratégica en el Consejo de Indias. Por medio de sus procuradores lograron gestionar por sus servicios una serie de privilegios excepcionales, el uso de armas de fuego de parte de los guaraníes, ponerlos en cabeza de su majestad para librarlos de la mita y de la encomienda y obtener una rebaja del tributo para mantener la alianza defensiva. Por otra parte gestionaron y obtuvieron el permiso de entrada de numerosos religiosos jesuitas, lograron informes favorables de las autoridades eclesiásticas y del gobierno secular para contrarrestar los informes negativos provenientes de los vecinos de Paraguay y alejaron la posibilidad de poner corregidores en sus reducciones.

Los caciques guaraníes lograban acceder a privilegios únicos en todo América como el permiso para portar armas en su de-

<sup>30</sup> Sobre este tema ver Ernesto J.A. Maeder 1992 El conflicto entre Charrúas y guaraníes de 1700: Una disputa por el espacio oriental de las misiones. ICADE, N°26, p.129-144. También la rivalidad Luso-Española por el control de la Banda oriental fue estudiado por Magnus Morner 1961 en Os jesuitas espanhois, as susa Missoes Guarani e a Rivalidades Luso-Española pela Banda Oriental, 1715.1737 en *Revista del Instituto de Estudios Históricos Doutor Antonio de Vasconcelos, Coimbra*, p. 1-39.

fensa y gracias a los privilegios excepcionales gestionados por los jesuitas se mantuvieron al margen de la explotación colonial y pasaron a tener los mismos derechos y privilegios que los españoles al convertirse en súbditos del Rey. Gracias a la alianza militar defensiva lograron mantener intacto su poder al interior de las reducciones que se fue alimentando en las diferentes incursiones armadas en las que tomaban parte. Sus diferentes rangos distintivos fueron reconocidos por los gobernadores que los confirmaban en los diferentes cargos de mando. Lograron consolidar la estructura social guerrera al ampliar la alianza defensiva y confederarse con las parcialidades integrantes de otras reducciones. Mantuvieron un importante poder político en las incursiones armadas y muchas veces se descontrolaron en los despojos efectuados contra sus enemigos. Por esa razón los jesuitas los acompañaban y preferían que fuesen conducidos por capitanes españoles para mantenerlos disciplinados. En la certeza que sabrían mantener una disciplina podemos concluir que desde el punto de vista político de la alianza concertada, los guaraníes se ocuparon de la defensa del territorio acudiendo allí donde se los necesitaba y los jesuitas de gestionarles los recursos necesarios para mantenerlos libres de la explotación colonial y mejorar sus condiciones de vida.

## Función Social

Fuera de las actividades bélicas en la que los caciques desempeñaban todo su poder, todos los hombres en edad de integrar las milicias pertenecían a la cofradía del Arcángel San Miguel presente en todas las reducciones. Los jesuitas habían introducido su imagen desde el principio al encomendarse en la guerra a las milicias celestiales y principalmente identificarse con el poder del príncipe de las milicias para derrotar al mal. Por medio de la veneración de su imagen, lograron legitimar su poder divino o sobrenatural para combatir en la guerra. Sin duda, su condición de guerrero principal de las milicias debió facilitar a los religiosos introducir su figura para instalar en las reducciones una nueva concepción del orden sobrenatural. Los guaraníes debieron relacionar su accionar con el poder de algunos caciques-shamanes 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 mal. La valoración del ethos guerrero realzado en su figura debió ayudar a consolidar el orden social tradicional al interior de las reducciones en el cual los caciques, valorados por su coraje, ejercían el liderazgo junto con los religiosos.

En todas las reducciones se organizaron cofradías de San Miguel y en las festividades las milicias guaraníes eran objeto de representaciones artísticas, se las comparaba con las milicias celestiales y se revalorizaba los atributos de los guerreros guaraníes. El P. José Cardiel, quien pasó varios años en las misiones del Paraguay, nos dejaba en su crónica una breve descripción de las danzas que se ejecutaban en las festividades, y una completa de la danza de la fiesta de San Miguel, donde el arcángel derrotaba a Lucifer su principal enemigo.

La danza empieza con la presentación de dos ejércitos, uno de ángeles vestidos en ropa de guerra "*con peto y espalda de carmesí, con morron aforrado de nobleza y hermoseedo con plumaje, con banda o bandolera de tafetan.*" empuñando una espada y un escudo. Otro de diablos con horrorosas máscaras y puntas en la cabeza con Lucifer con su alférez con bandera negra, empuñando todos lanzas. Hacen un coloquio por un lado San Miguel y por otro Lucifer y al son de clarines se enfrentan entre sí los dos ejércitos. Varias veces se desordenan en la lucha y se vuelven a ordenar para un nuevo asalto, poniéndose en escuadrón, en fila en pira, realizando varias formaciones. A un costado se despliega un lienzo que simboliza el infierno y el último ángel arremete contra al último diablo, lo derriba y con su espada lo mete por debajo del lienzo y vuelve a su grupo con el escudo y el arma de su enemigo. Uno a uno los ángeles van venciendo a los demonios. Lucifer y San Miguel cada uno con su alférez se enfrentan al final y con gran dificultad el arcángel termina venciendo al demonio, luego de lo cual salen todos nuevamente al centro de la escena para emprender cantos, los unos de victoria, los otros lúgubres como símbolo de la derrota.<sup>31</sup>

Por lo visto las milicias celestiales estaban representadas por su superioridad en el brillo de sus vestimenta y en las armas. Si tenemos en cuenta que los guaraníes eran una sociedad que valoraba sobre todo el coraje de los guerreros, la parte de las luchas donde las milicias hacían gala de toda su destreza, era sin duda la más interesante para todos los presentes. Vimos que estaban bien entrenados en las diferentes formaciones de guerra para luchar en el campo de batalla y probablemente parte de las figuras que lograban en ese espectáculo eran ejercitadas por las mismas milicias en sus propios entrenamientos. La lucha final en la cual se trababan San Miguel y Lucifer simbolizaba el poder superior de las milicias conducidas por el arcángel para vencer a los enemigos del cristianismo. Es de esperar que los guaraníes vieran en esa representación, a los propios caciques principales que también poseían poderes sobrenaturales para vencer a sus enemigos. Para todos los presentes esta escena final debió representar sin duda, la superioridad de las milicias guaraníes para enfrentarse a los portugueses y tupí y el triunfo de la alianza militar jesuita-guaraní sobre la alianza lusitano-tupí. Si bien el triunfo de los guerreros guaraníes antes se celebraba en el marco de los banquetes rituales, en las reducciones las danzas reemplazaron esas celebraciones y permitieron crear nuevas representaciones sobre las hazañas cometidas.

De lo expuesto hasta aquí, podemos pensar que los religiosos legitimaron su liderazgo religioso y político al interior de las reducciones no solo por su capacidad de organizar y llevar a cabo un nuevo tipo de asentamiento en el marco de una alianza política entre todos los caciques, pero también por imponer gracias a la ayuda del arcángel San Miguel una representación del

<sup>31</sup> La transcripción textual y pormenorizada la encontramos en la obra de P. Furlong, *Historia social y cultural del Río de la Plata*, Bs.As. Edit. Argentina. 1969 Vol II. p.161-162.

poder divino del cual estaban investidos. Sin duda por medio de la cofradía de San Miguel presente en todas las reducciones, los religiosos lograron alcanzar una aceptación general de esta devoción, por su condición de capitán de las milicias celestiales y jefe guía para alcanzar el paraíso, y consiguieron imponer una representación propia del orden divino para legitimar su poder. Sabemos que las cofradías, otorgaban a sus miembros ciertos privilegios en el acceso a los sacramentos religiosos y en las celebraciones religiosas, permitían una nueva jerarquización del orden social que reemplazaba la antropofagia ritual en la valoración mística del ethos guerrero. Sabemos que los caciques que demostraban su coraje en la guerra continuaban teniendo un prestigio social muy grande entre sus pares, al igual que contados shamanes que lograban tener algunos seguidores.<sup>32</sup> Por lo tanto podemos pensar que gracias a la representación construida entorno al arcángel San Miguel, los religiosos lograron legitimar su poder divino, alcanzar por medio de sus cofrades un apoyo importante para mantener el orden social y luchar contra las creencias de los shamanes y de los más ancianos que constituían un serio obstáculo.

## Palabras finales

Por lo expuesto hasta aquí podemos decir que las milicias guaraníes fueron la base de la organización social de las reducciones, porque era propia de la estructura social de las sociedades guaraníes que estaban organizadas en función de la guerra para la defensa del espacio territorial gracias al establecimiento de la reciprocidad positiva entre los caciques aliados. Los jesuitas supieron organizar sus reducciones respetando esta organización tradicional y gracias a la alianza concertada para defenderse de los bandeirantes, lograron confederar en su interior un número muy importante de caciques. Lograron mejorar su poder defensivo al proporcionarles armas de fuego y capacitarlos en las tácticas de guerra españolas para enfrentar a los portugueses. Los jesuitas por ser los gestores de esta nueva alianza política, fueron considerados la autoridad máxima al interior de las reducciones y en el marco de la reciprocidad positiva, tuvieron que gestionar los recursos necesarios para mejorar la calidad de vida al interior de las reducciones y conseguir privilegios excepcionales para mantenerlas fuera de la explotación colonial.

Gracias a las milicias guaraníes las reducciones se convirtieron en fortalezas y conformaron una avanzada de ocupación en un amplio territorio y representaron un obstáculo a las aspiraciones de los portugueses aunque el poder superior de los mismos al principio hizo que debieran abandonar el Guayrá, los Itatines y el Tape, y concentrarse en el Paraná y Uruguay

Una estrategia exitosa fue el convertir las milicias de las reducciones en milicias al servicio del Rey. De esa manera se aseguraron mantener los privilegios especiales otorgados a los guaraníes para portar armas de fuego, sustraerlos a la encomienda y a la mita y reducir el tributo. Gracias a los innumerables servicios brindados a la Corona, los jesuitas lograron un gran poder de negociación en el Consejo de Indias a su favor y también el apoyo de las autoridades coloniales para contrarrestar el malestar de los Asuncenos a la expansión del sistema de reducciones.

También la construcción de representaciones en torno a la figura del Arcángel San Miguel y de las milicias celestiales, permitió como vimos legitimar el poder sobrenatural de los religiosos y revalorizar el ethos guerrero fuera de la antropofagia ritual, al representar los combates en los cuales las fuerzas del bien se imponían sobre las fuerzas del mal. Este protagonismo de las milicias celestiales sin duda permitió construir nuevas representaciones sobre el poder de las fuerzas sobrenaturales y permitió a los religiosos combatir el poder de los shamanes al interior de las reducciones.

Los milicias guaraníes permitieron por su parte a los caciques resguardar su rol tradicional de jefes guerrero en las incursiones armadas y su autoridad sobre todos los miembros de su tribu. Al participar activamente en las luchas intertribales, contra los portugueses y más tarde en los servicios brindados a la Corona veían reforzada su liderazgo al interior de las reducciones y obtenían un reconocimiento de las autoridades coloniales por los servicios prestados. La superioridad bélica que lograron y los privilegios que les permitían resguardar su libertad, debieron sin duda reforzar su sentimiento de superioridad con respecto a la población española y al resto de los indios reducidos. Las frecuentes empresas guerreras les permitía hacerse de rescates con lo cual veían satisfechas sus aspiraciones de hacerse de botines de guerra. Por último supieron ocupar en las cofradías nuevos espacios simbólicos que les permitían resignificar su liderazgo e investirse de un nuevo poder en el plano sobrenatural para actuar.

## Bibliografía

- Annaes do Museu Paulista ,1925 Tomo I. San Paulo.
- Basilio de Magalães y Gentil de Assis Moura, *en Revista del Instituto Histórico Brasileiro*. Tomo especial Vol. II.
- Branislava Susnik, 1982 *El rol de los indígenas en la formación de la vivencia del Paraguay*, Asunción, IPEN.
- Branislava Susnik, 1990 *Guerra, Transito, Subsistencia*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero,...
- Cortesao Jaime, 1951 *Manuscritos da Colecao de Angelis*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- Couto Jorge, 1996 *Portugal y la Construcción de Brasil*, Edit. Mapfre, España.

<sup>32</sup> En las cartas annuas podemos encontrar referencias a caciques que tenían varias mujeres y que se rehusaban a seguir las ordenes de los religiosos en casi todas las épocas.

- *Documentos para la historia Argentina*, 1927.Tomo XIX, Facultad de Filosofía y letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires.
- Ellis Alfredo J. *O bandeirismo paulista* San Paulo, editorial Nacional, 1934.
- Furlong Alejandro 1969 *Historia social y cultural del Río de la Plata*, Bs.As. Edit. Argentina. Vol II.
- Hernández Pablo J.S.1913 *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, G.Gill. .
- Kern A. Arno 1982 *Missoes: una Utopía política* Porto Alegre Editorial Mercado Aberto.
- Lozano Pedro 1873-75 *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Madrid, 1873-75, vol. V
- Maeder Ernesto J.A. 1992 El conflicto entre Charrúas y guaraníes de 1700: Una disputa por el espacio oriental de las misiones. ICADE, N°26,
- Morner Magnus 1961 Os jesuitas espanhóis, as suas Missoes Guarani e a Rivalidades Luso-Espanhola pela Banda Oriental , 1715.1737 en *revista del Instituto de Estudios Históricos Doutor Antonio de Vasconcelos*, Coimbra
- Tomo L y Ricardo R. Blanco 1989, "*Montoya y su lucha por la libertad de los indios batalla de Mbororé* San Paulo Editorial Eveloart.
- Schmidl Ulrico,1993 *Crónica del viaje a las regiones del Plata, Paraguay y Brasil*, Buenos Aires, Ediciones de la Veleta



Em 1609, os jesuitas estabeleceram San Ignacio Guazu no sudeste do Paraguai, a primeira missão da região do Rio de la Plata. Os franciscanos já tinham estabelecido missões na região, tais como Yaguaron, mas a maioria foram localizadas em *encomiendas* e entre os guarani. Nas décadas seguintes os jesuitas estabeleceram várias missões no leste, entre os rios Parana e Uruguai, e nas regiões de Iguazu, Tape and Guaira, hoje parte do Brasil. Os jesuitas visavam áreas no Paraguai exteriores às zonas de *encomiendas*. Em 1626-1627, existiam seis missões no distrito do Parana com 8.150 tributários, oito em Guaira com 19.780 tributários e cinco em Tape.<sup>1</sup>

Na década de 1630, as batidas dos bandeirantes de San Paulo forçaram os jesuitas a abandonar as missões de Iguazu, Guaira e Tape, e a transladar várias delas para a região entre os rios Parana e Uruguai.<sup>2</sup> Centenas de guarani foram capturados pelos caçadores de escravos, outros seguiram os jesuitas, e milhares pereceram de doenças contraídas e propagadas pelos fugitivos. Em 1634-1636, um surto epidêmico alastrou pelas missões a leste do Rio Uruguai e matou 5.563 pessoas residentes nas sete missões. Um total de 1.800 pessoas morreram na missão Asuncion de Acaragua, 1.115 em Jesus Maria, 1.142 em Santa Ana, 950 em San Cristoval, 900 em Santa Teresa, 340 em Santa Maria, e 316 em Yapeyu.<sup>3</sup> Os registos dos jesuitas não fornecem dados populacionais precisos para este período. Contudo, há dados para as missões Tape situadas a leste do Rio Uruguai. Os jesuitas registaram um total de 12.900 famílias residentes em onze missões, 11.000 sob a categoria de almas (souls) residentes em três missões, bem como e o número de cristãos presentes em seis missões que representavam o total dos neófitos, mas excluíram os guarani congregados recentemente. Em San Jose o número de almas era de 3.000, de 5.000 na missão Candelaria, e 3.000 na missão Asuncion de Aracagua. O número de cristãos em San Juaquin era de 1.600, 1.200 em Santa Teresa, 1.600 em San Cosme y Damian, 6.000 em San Thome, 5.700 em San Pedro y San Pablo, e 4.900 em San Javier.<sup>4</sup>

A população das missões jesuitas manteve-se em fluxo durante a década de 1630, aquando do exodus verificado no extremo leste do território missionário de Guaira, Iguazu e Tape, e à medida que os bandeirantes estendiam o território de acção à procura de escravos nativos congregados nas grandes comunidades missionárias. Os jesuitas recebiam pouco suporte das autoridades coloniais, e tomaram a iniciativa de organizar uma milícia composta dos fugitivos aos caçadores de escravos. Em 1641, a milícia das missões conseguiu uma vitória notável contra os bandeirantes na batalha de Mborore no Rio Uruguai. A ameaça dos paulistas diminuiu, e as missões concentradas no distrito entre os rios Uruguai e Parana, e a oeste do Rio Parana, conseguiram manter-se estáveis.

### 1641-1730

Durante os noventa anos após a derrota dos paulistas em Mborore, as missões tiveram um período de expansão que só abrandou devido às epidemias. Os jesuitas aumentaram o número de comunidades missionárias e após 1680 avançaram de novo rumo ao leste, e entraram mais uma vez no distrito de Tape no Rio Uruguai, hoje parte do estado brasileiro do Rio Grande do Sul, que haviam sido obrigados a abandonar devido às acções dos bandeirantes em 1630. Em 1641-1643 a população das missões era de 36.190 nas vinte comunidades. Em 1682, quase no final do século, os números mantinham-se em 61.083, crescendo para 86.173 em 1700. Grande parte deste crescimento foi o resultado de reprodução natural, embora tivessem entrado novos nativos, mas o número de novos recrutas parece não ter sido significativo. (Apêndice 2).

No final do século dezassete e nos princípios do século dezoito, os jesuitas expandiram o número das missões por meio da criação de novas comunidades extraídas de missões previamente existentes, e transladaram missões para novos locais. Em 1659, os jesuitas removeram a missão de Santigo de Guaira, no sudeste do Paraguai, e criaram as novas missões de Tavarange (1685), Santa Rosa (1698), e Trinidad (1706). Por outro lado, os jesuitas retrocederam para a região a leste do Rio Uruguai, começando este processo com a transladação das missões de San Nicolas e San Miguel. De seguida estabeleceram cinco novas comunidades com guarani das seguintes missões já existentes: San Francisco de Borja (1687), San Luis Gonzaga (1687), e San Lorenzo Martir (1690). Esta última missão foi estabelecida com guarani provenientes de Santa Maria la Mayor, enquanto San Juan Bautista (1698) foi estabelecida com a população de San Miguel e de Santo Angel Custodio (1707).<sup>5</sup>

A criação de novas comunidades missionárias constituiu a resposta a dois problemas. O primeiro era o aumento de população

<sup>1</sup> David Owens, "A Historical Geography of the Indian Missions in the Jesuit Province of Paraguay, 1609-1768," unpublished Ph.D. dissertation, University of Kansas, 1977, 236.

<sup>2</sup> Ernesto Maeder, "La poblacion de las misiones de Guaranies (1641-1682). Reubicacion de los pueblos y consecuencias demograficas," *Estudios Ibero-Americanos* 15:1 (June 1989), 49-80.

<sup>3</sup> Owens, "Historical Geography," 239.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 239.

<sup>5</sup> Rafael Carbonell de Masy, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaranies (1609-1767)* (Barcelona: Instituto de Cooperacion Iberoamericana, 1992), capitulos 4 e 12.

de certas comunidades em relação à capacidade agrícola de fornecer produtos suficientes para alimentar os neófitos. Em 1682, por exemplo, a população de Santa Maria la Mayor era de 5.171 e a missão estava próxima de outros estabelecimentos missionários que podiam contribuir para aumentar o problema de abastecimentos. A segunda razão era geopolítica. Em 1680, os portugueses estabeleceram a Colonia do Sacramento na Banda Oriental, perto de Montevideo, no Uruguai. A transladação de missões a leste do Rio Uruguai, permitiu aos jesuitas reivindicar soberania sobre o interior da Banda Oriental e isolar a Colonia do Sacramento do resto do território português localizado ao norte.

Entre 1682 e 1732, a população das missões atingido mais do dobro, ou seja aumentou de 61.083 no primeiro ano para 141.242 no segundo ano. Este crescimento populacional contrasta marcadamente com os padrões do norte do México onde as populações nativas residentes nas missões declinaram e só apresentavam crescimento devido à anexação de novos recrutas. Este padrão de crescimento rápido sugere problemas interessantes relativos à questão da inserção dos padrões demográficos das populações guarani no modelo que abrange os padrões de populações nativas das Américas. Será que este crescimento reflecte a recuperação dos guarani após mais de um século de declínio resultante de epidemias e de outros factores? Os estudiosos destes problemas têm demonstrado aumentos populacionais entre populações nativas durante o século dezoito no México central, na região Andina, e até em zonas fronteiriças como a do Novo México (Estados Unidos) após o declínio verificado depois da chegada dos espanhóis. O modelo presente afirma o declínio após contacto durante o século dezassete e mesmo durante o século dezoito, seguido de crescimento durante o final do período colonial. É difícil a confirmação deste modelo para os guarani devido à paucidade de fontes históricas durante o período que se seguiu à criação da missão Asuncion, e devido ao facto de os jesuitas terem estabelecido missões entre populações guarani que ainda não tinham dado entrada em *encomiendas*, e que se localizavam, frequentemente, a centenas de milhas de aldeamentos espanhóis. As doenças podem ter-se difundido através de rotas de comércio e terem afectado as comunidades guarani, mas não existem provas afirmativas ou negativas de que os guarani congregados em missões sofreram declínio populacional após as décadas de 1530, embora isso seja plausível.

O período de crescimento cessou abruptamente na década de 1730, com uma série de epidemias que matou selectivamente as populações missionárias. A recuperação iniciou-se na década de 1740, mas a crise política de 1750 colocou as missões, particularmente as localizadas a leste do Rio Uruguai, numa nova fase de declínio. A secção seguinte examina as crises demográficas das missões jesuitas entre as décadas de 1730 e 1750, bem como os padrões verificados após a expulsão dos jesuitas em 1768.

### 1730-1768: Crise e Declínio

As elevadas densidades populacionais das missões tornavam as populações vulneráveis à difusão rápida de doenças, e o modelo de comércio regional entre populações e dentro das mesmas foi um factor contribuinte para tal difusão. Em 1732, a população média das trinta missões jesuitas era de 4.708, e populações deste tamanho a viver em proximidade e em aldeamentos compactos estavam sujeitas a contaminação rápida, especialmente se existia grande número de indivíduos como potenciais hóspedes dos virus. As epidemias mais virulentas atacaram as missões em 1618, 1619, 1635, 1636, 1692, 1718, 1733, 1735-1736, 1737, 1738-1740, e 1764. Em 1695 a epidemia de sarampo matou 600 pessoas na missão Candelaria e 2.000 em San Carlos. A década de 1730 foi particularmente mortífera. Os registos indicam que 18.733 pereceram durante o surto de 1733, e que o sarampo matou mais de 18.000 guarani em 1735.<sup>6</sup> A população das missões caiu de 141.000 em 1732 para 73.910 em 1740, mas recuperou durante as duas décadas seguintes (Apêndice 2).

A série de epidemias que ocorreram na década de 1730 alastraram por toda a região e causaram curtas baixas nas populações de outras missões. Durante a década houve surtos epidémicos em 1733, 1735-1736, e 1738-1740. As epidemias difundiram-se ao longo de rotas de comércio pré-estabelecidas e durante períodos de intenso tráfego de indivíduos portadores de infecções. As missões jesuitas do Paraguai participavam no tráfego regional e facilitavam a comunicação e transmissão de doenças. A vasta região do Rio de la Plata constituia uma fronteira contestada, e centenas de guarani membros das milícias pertencentes às missões participavam em campanhas periódicas contra os portugueses, ou eram mobilizados contra os colonos do Paraguai, como foi o caso durante a chamada Revolta dos Comuneros nas décadas de 1720 e 1730. Na década de 1730, os oficiais da corôa mobilizaram as milícias guarani contra os portugueses em conflictos ao longo da fronteira em disputa, durante um período de guerra não-declarada e que durou até 1737. Nas décadas de 1720 e 1730 os oficiais utilizaram a mesma estratégia como resposta à Revolta dos Comuneros e à guerra civil. O comércio de mercadorias, a mobilização de centenas de milicianos guarani, e o movimento de tropas criou condições ideais para a difusão de doenças altamente contagiosas, tais como o sarampo e a varíola.

Muitos estudiosos assumem que os povos nativos das Américas não possuíam imunidade natural contra as doenças europeias que foram introduzidas nas Américas após 1492, e que os sobreviventes dos surtos epidémicos adquiriam uma certa capacidade imunológica. Contudo, não há provas que suportem esta hipótese, mas a referência aos padrões demográficos verificados nos primeiros séculos da Europa moderna ajuda a por em contexto os efeitos das epidemias nos povos nativos.<sup>7</sup> As epidemias de varíola, sarampo, peste bubónica, e outras doenças alastraram pela Europa e decimaram populações matando adultos e crianças. Estas epidemias geralmente ocorreram em cada geração, quando existiam hóspedes suficientes para que os patogenos se

<sup>6</sup> Alfredo Poenitz, *Herencia Misionera*, Internet site, url: [www.herenciamisionero.com.ar/](http://www.herenciamisionero.com.ar/), capitulo 10.

<sup>7</sup> Para a Europa consultar Flinn, *The European Demographic System*.

difundissem e se mantivessem nas populações, e após este período desapareciam gradualmente. Além disso, várias doenças matavam milhares de crianças todos os anos, e as doenças respiratórias matavam jovens e velhos durante os meses frios do ano. Contudo, os surtos epidêmicos e as doenças crônicas só retardaram o crescimento da população e as populações europeias recuperaram depois destes períodos de alta mortalidade, e a Europa moderna experimentou um crescimento moderado durante o período inicial da sua formação.

A data e a trajetória da epidemia de sarampo de 1733 sugere que o patógeno foi difundido de sul para norte, ou seja de Buenos Aires ao longo do rio Parana e Uruguai, seguindo rotas de comércio ou o retorno de milhares de milicianos guarani do Paraguai. Em 1733, a mortalidade mais elevada registou-se nas missões do moderno sudeste do Paraguai, incluindo San Ignacio Guazu. Nuestra Señora de la Fe teve o maior número de mortes dentre as trinta missões com um total anual de 2.618 pessoas. Várias das missões localizadas a leste do Rio Parana também tiveram altas taxas de mortalidade, incluindo Loreto e Santa Ana. As taxas de mortalidade não foram tão elevadas entre as missões ao longo e a leste do Rio Uruguai, excepto nas missões de La Cruz e San Luis Gonzaga.

Uma segunda epidemia alastrou na região em 1735 e 1736, embora a mortalidade não atingisse os níveis da epidemia de 1733. Aparentemente a epidemia foi localizada. A maior taxa de mortalidade ocorreu em dois grupos de missões. O primeiro localizou-se em Loreto com o maior número anual de mortes de todas as missões: 1.321. As outras missões afectadas incluíram San Cosme, Santa Ana, San Ignacio Mini, Corpus Christi e San Jose. Houve também falecimentos noutras missões vizinhas, mas o número foi reduzido. O segundo grupo de missões, todas próximas umas das outras, estava localizado em ambas as margens do Rio Uruguai. Este grupo incluiu Santa Maria la Mayor, San Francisco Xavier, San Nicolas (com um total de 726 mortes), e San Luis. Outras missões próximas tais como Martires e San Lorenzo Martir, sofreram um número de mortes reduzido.

A terceira epidemia ocorreu entre 1738 e 1740 e foi identificada como uma epidemia de varíola. O maior número de mortes ocorreu em 1738, mas a continuação de elevado número de falecimentos entre 1739 e 1740 sugere que o patógeno começou por se espalhar na zona oeste da região missionária, alastrando para leste no final de 1739 e durante os primeiros meses de 1740. Este alastramento coincide com a época de verão na região do Rio de la Plata, altura em que as epidemias tendiam a difundir-se. O contágio alastrou nas três comunidades missionárias localizadas na margem oeste do Rio Uruguai, na moderna zona de Corrientes, mas não atravessou para a margem leste do rio. Assim o contágio não atingiu San Francisco de Borja, oposta à missão de San Thome e localizada na margem leste. Isto sugere a implementação de medidas de quarentena. Entre estas três missões, o maior número de mortes registou-se em La Cruz, onde 1.606 nativos morreram em 1739, e 186 em 1740.<sup>8</sup> O número

<sup>8</sup> Enterros nas Missões Guarani em 1733, 1736, 1739, & 1740

Missão	1733		1736		1739		1740	
	Adultos	Parvulos	Adultos	Parvulos	Adultos	Parvulos	Adultos	Parvulos
Guasu	560	632	50	40	22	66	27	84
La Fe	1365	1253	58	13	46	98	36	83
Sta Rosa	900	1363	43	37	26	56	30	64
Santiago	76	131	58	61	38	57	37	55
Itapua	243	568	89	102	98	164	18	31
Candelaria	52	194	49	101	13	66	10	70
S Cosme	80	182	117	99	32	14	5	14
S Ana	377	471	151	174	35	89	31	84
Loreto	515	471	779	542	17	50	11	44
S Ignacio	192	257	275	236	148	80	15	54
Corpus	324	261	161	95	20	52	20	47
Trinidad	138	204	68	64	143	85	48	60
Jesus	136	154	66	64	50	45	20	42
S Carlos	44	201	68	111	6	23	8	32
S Jose	117	249	167	125	19	47	9	19
Aposteles	149	178	92	69	15	18	5	25
Concep.	102	229	90	190	102	46	7	38
Martires	154	337	72	127	388	207	40	55
La Mayor	223	298	133	132	1047	232	6	11
S Javier	172	289	166	163	22	48	14	24
S Nicolas	204	595	362	364	1050	658	58	31
S Luis	218	718	163	138	1457	988	37	34
S Lorenzo	400	371	119	140	1655	1026	31	18
S Miguel	240	296	50	80	68	78	43	53
S Juan	226	272	49	152	241	135	1502	898
Stos Amq	129	207	117	102	137	121	66	74
San Thome	60	140	54	71	332	139	13	20
S Borja	124	235	97	79	76	35	25	63
La Cruz	246	617	77	129	1086	519	81	105
Yapeyu	174	559	38	169	45	163	52	162

Fontes; Enumeratio Annua, 1733, Archivo General de la Nacion, Sala IX-6-9-6 Enumeratio Annua, 1736, Archivo General de la Nacion, Buenos Aires, Sala IX-6-9-7; Catologo de la numeracion annual de las Doctrinas del Rio Parana Ano 1736; Numeracion Annual de los Pueblos del Rio Uruguay Ano de 1736; Catologo de la numeracion annual de las Doctrinas del Rio Parana Ano 1740; Numeracion Annual de los Pueblos del Rio Uruguay Ano de 1740, Archivo Nacional, Asuncion, Paraguay; Pablo Hernandez, S.J., Organizacion social de las Doctrinas Guaranies de la Compania de Jesus, 2 vols. (Barcelona, 1913), vol 2, 616-617.

de mortes nas missões vizinhas, Yapeyu e Santo Thome, foi mais baixo, o que demonstra variações nas taxas de mortalidade de missão para missão. A epidemia matou 1.279 em Santa Maria la Mayor e um número menor de nativos em Martires e Concepcion, localizadas perto do Rio Uruguai. É possível que estas missões também tenham sofrido maiores perdas em anos anteriores.

A epidemia matou um número maior de nativos nas comunidades missionárias a leste do Rio Uruguai, mas mesmo aqui a difusão da doença foi limitada a quatro das sete comunidades. Um total de 1.708 nativos pereceram em San Nicolas, a missão localizada mais a oeste, enquanto 2.445 morreram em San Luis, e 2.681 em San Lorenzo, localizada a leste de San Luis. Ao que parece, a epidemia chegou a San Juan Bautista no final de 1739 causando a morte de 376 nativos nesse ano. Contudo, a maior parte das vítimas nesta missão, faleceram nos primeiros meses de 1740, dado que pereceram nesse ano 2.400 pessoas. É de notar que a epidemia não matou grande número de pessoas nas duas últimas missões que estavam localizadas mais a leste. Na missão de Santo Angel Custodio morreram 258 pessoas em 1739, mas a mortalidade em San Miguel manteve-se dentro das taxas normais durante os anos de 1739 e 1740.

De que modo, e até que ponto é que as epidemias alteraram as populações e afectaram a organização social das missões?

Os números líquidos de perda de população são os seguintes:

Missão	1733	1736	1739	1740
Guasu	-1076	5	68	23
La Fe	-2472	51	143	131
Sta Rosa	-2153	19	44	52
Santiago	-86	37	107	43
Itapua	-604	27	-122	89
Candelaria	-50	-14	67	-15
S Cosme	-192	-154	-6	39
S Ana	-758	-187	140	128
Loreto	-723	-1182	75	108
S Ignacio	-247	-437	-115	88
Corpus	-306	-178	111	118
Trinidad	-227	-48	-122	-14
Jesus	-154	-24	60	35
S Carlos	-91	-30	-2	69
S Jose	-201	-159	-25	88
Aposteles	-179	67	2	76
Concep.	-86	5	-118	62
Martires	-289	-11	-463	75
La Mayor	-323	-169	-1235	44
S Javier	-329	-182	-5	89
S Nicolas	-304	-496	-1654	125
S Luis	-669	-112	-2357	101
S Lorenzo	-491	-82	-2521	-4
S Miguel	-150	83	70	155
S Juan	-289	-19	-53	-2329
Stos Amg	-142	-18	0	99
San Tome	20	3	-309	160
S Borja	-212	25	13	101
La Cruz	-602	114	-1540	5
Yapeyu	-407	283	191	179

Um exame detalhado das taxas vitais das missões de Loreto e San Lorenzo fornece informações sobre o efeito das epidemias na população das missões durante as décadas de 1730. (ver Tabela 7). Em 1724, antes do primeiro surto epidémico, Loreto tinha 6.113 residentes ao passo que contava com 6.077 em 1733, no final do primeiro surto. Estes números baixaram para 1.756 em 1739, mas recuperaram durante as duas décadas seguintes atingindo 4.023 em 1756. As taxas brutas de mortalidade em anos isentos de epidemias em média eram de 36.0 por milhar, o que significa que 3.6% da população total pereceu naquele ano. Há dois anos que demonstram uma crise de mortalidade, crise essa definida por se verificar uma taxa de mortalidade três vezes (3x) superior ao normal. A taxa bruta de mortalidade em 1733 foi de 146.3, ou um pouco superior a 4 vezes (4x) a mortalidade normal. Em 1736, a taxa bruta de mortalidade foi de 239.2, ou seja 6.6x a mortalidade normal. As taxas brutas de nascimento foram de moderadas a altas, excepto em anos de crises severas de mortalidade. Em 1736, por exemplo, a taxa bruta de nascimento foi de 23.4, bastante inferior à taxa de anos isentos de epidemias. O agregado familiar médio, medida grosseira do número de pessoas por família, declinou durante a década, e manteve-se a 3.6 em 1739.

A população de San Lorenzo sofreu um declínio drástico durante a década, e estava no início da recuperação aquando da chamada Guerra Guarani que teve lugar a meados da década de 1750. Em 1731, a população da missão era de 6.420, baixando para 974 em 1739. Durante as décadas seguintes a população recuperou lentamente e atingiu 1.563 em 1745 e 1.459 em 1756. As taxas brutas de mortalidade foram em média de 44.2 em anos sem epidemias, e as duas epidemias documentadas na amostra apresentada constituem crises de extrema mortalidade, particularmente 1739. Em 1733, a taxa bruta de mortalidade foi de 117 por milhar, ou 2.7 vezes (2.7x) a mortalidade normal. Em 1739 a mortalidade foi extremamente elevada com uma taxa bruta de 557, ou seja 12.6 vezes (12.6x) a mortalidade normal. O ano de 1739 deve ter sido infernal para os residentes de San Lorenzo. A população da missão já começava a dar sinais de estar a recuperar dos surtos anteriores com um total de 4.814 no final de 1738. A varíola alastrou e 1.655 adultos e 1.026 crianças pereceram. Dos números iniciais só restavam 974 pessoas no final do ano, o que significa uma mortalidade e uma perda populacional líquida de 2.521 pessoas (incluindo os guarani que fugiram tentando escapar à morte horrenda causada pela varíola). As taxas brutas de mortalidade indicam que 55.7% da população pereceu. Várias comunidades vizinhas sofreram idêntica mortalidade. Em San Luis Gonzaga os enterros atingiram 2.445 em 1739 e a taxa bruta de mortalidade foi de 565.1 por milhar. Em San Nicolas houve 1.708 enterros com uma taxa bruta de mortalidade de 336.8; em Santa Maria la Mayor houve 1.279 enterros e uma taxa de mortalidade de 565.4 e em La Cruz houve 1.605 burials e uma taxa de mortalidade de 416.6. No ano seguinte 2.400 morreram em San Juan Bautista, com uma taxa de mortalidade de 484.9. Nos anos seguintes à epidemia, San Lorenzo teve taxas de nascimento moderadas a altas, mas a recuperação foi lenta.

Um estudo detalhado do censo de 1735 da missão Trinidad fornece algumas pistas.<sup>9</sup> Em 1731, a população da missão era de 3.569, e de 3.598 em 1733, antes da epidemia atingir a comunidade. Em 1733 a epidemia matou quase metade da população da missão, e em 1735 só existiam 1.837 nativos. Contudo a população recuperou após estas epidemias, atingindo 2.680 em 1756, e 2.558 em 1767. O patógeno tirou a vida a guarani de todas as idades e gêneros, incluindo famílias de caciques, causando uma certa mudança generacional na chefia das missões. Cinco dos caciques nos registos de 1735 são jovens menores de 10 anos de idade que substituíram os pais após a epidemia. A epidemia também destruiu famílias como é evidente pelo grande número de orfãos (154) e viúvas (101). Por outro lado, o censo regista muitos fugitivos (109), principalmente homens, mas também apresenta um número de mulheres (43) abandonadas pelos maridos. Os homens fugitivos provavelmente deixaram a missão para evitar o serviço militar, mas também para escapar à epidemia.

A epidemia reduziu o número de famílias da missão Trinidad com três ou mais descendentes. Em 1735, 888 (58%) das famílias foram classificadas com o código de de um ou dois, designando respectivamente um casal, ou um casal com uma criança. Estas famílias pequenas constituíam 73% das famílias existentes, contrastando com 52 famílias (6%) com três ou mais descendentes,

#### Taxas Vitais das Missões de Loreto e San Lorenzo – Anos Seleccionados

Loreto	Ano	Famílias	População	Batismos	Enterros				
					Adultos	Par.	TBN	TBM	AFS
	1724	1543	6113	380	46	119	64.4*	28.0*	4.0
	1733	1484	6077	263	525	471	38.6*	146.3*	4.1
	1736	549	1937	129	779	542	23.4	239.2	3.5
	1739	486	1756	122	17	50	54.6	54.6	3.6
	1740	560	2246	163	11	44	92.8	31.3	4.0
	1741	635	2422	209	15	94	93.1	50.8	3.8
	1744	703	2789	246	29	93	92.3*	45.8*	4.0
	1745	738	2855	195	19	84	69.9	36.9	3.9
	1756	853	4023	216	40	74	55.1*	29.1	4.7
S Lor.	Ano	Famílias	População	Batismos	Adultos	Par.	TBN	TBM	AFS
	1724	1246	5224	423	63	173	84.0*	46.9*	4.2
	1733	1359	6100	280	400	371	42.5*	117.0*	4.5
	1736	899	4405	177	119	140	34.2	50.0	4.9
	1739	165	974	160	1655	1026	33.2	557.0	5.9
	1740	242	1173	45	31	18	46.2	50.3	4.9
	1741	340	1311	71	12	20	60.5	27.3	3.9
	1744	429	1573	121	8	50	80.1*	38.4	3.7
	1745	464	1563	140	28	54	89.0	52.1	3.4
	1756	358	1459	80	23	82	53.9*	70.8	4.1

Fontes: Individual annual censuses of the Jesuit missions for 1724, 1733, 1736, 1739, 1740, 1741, 1744, and 1745, titled "Catálogo de la numeración anual de las Doctrinas del Río Paraná Año"; Catálogo de la numeración anual de las Doctrinas del Río Uruguay; Archivo General de la Nación, Buenos Aires; ; Ernesto Maeder, "Fuentes Jesuíticas de información demográfica misional para los siglos XVII y XVIII," in Dora Celton, coordinator, *Fuentes útiles para los estudios de la población Americana: Simposio del 49o Congreso Internacional de Americanistas, Quito 1997* (Quito, 1997), 45-57.

<sup>9</sup> Juan Valdeviejo, S.J., Trinidad, September 9, 1735, "Estado del Pueblo de la Santísima Trinidad," Archivo General de la Nación, Buenos Aires, "Padrones de Indios," Sala 9-17-3-6.

#### Estrutura da População de Trinidad em 1735

Agregado Familiar	# de Famílias	# Pessoas e Famílias	Orfãos	Orfãs	Viúvas	Viúvos
2	258	516	94	50	101	6
3	124	372				
4	93	372				
5	34	170				
6	13	78				
7	3	21				

Nem todas as missões tiveram o mesmo nível de perda populacional, nem a mesma destruição de agregados familiares como resultado da epidemia. O censo de 1735 de San Cosme, missão situada perto de Trinidad, mostra algumas diferenças relativas à estrutura populacional, embora houvesse também um número substancial de viúvas e de crianças. Contudo, havia um uma percentagem maior de famílias que tinham sobrevivido à epidemia e tinham um ou mais filhos, o que significa uma população no processo de se reproduzir.

#### Estrutura da População de San Cosme y Damian em 1735

Agregado Familiar	# de Famílias	# Pessoas e Famílias	Orfãos	Orfãs	Viúvas	Viúvos
2	141	282	126	167	133	8
3	121	363				
4	95	380				
5	64	320				
6	45	270				
7	19	133				

Fontes: Ventura Suarez, San Cosme y Damian, August 16, 1735 "Padron del Pueblo de S. Cosme y Damian que se hizo este presente ano 1735," Archivo General de la Nación, Buenos Aires, "Padrones de Indios," Sala 9-17-3-6

ou seja 18% dos agregados familiares. O censo de 1759 de Santa Ana permite colocar os dados de Trinidad em contexto.<sup>10</sup> Em 1731, Santa Ana tinha uma população de 4.527 que caiu para 3.716 em 1733. A população recuperou e atingiu 5.040 em 1756, e 5.141 em 1759. Trinta e um por cento das famílias de Santa Ana tinham três ou mais filhos, e algumas mesmo sete filhos, o que constitui 47% dos agregados familiares. A população de Santa Ana tinha recuperado das epidemias da década de 1730, e mostrava um crescimento robusto no número de membros do agregado familiar. O perfil da população de Santa Ana em 1759 era semelhante à estrutura populacional das missões antes da ocorrência das epidemias.

Durante as décadas de 1730, as epidemias tiraram a vida a milhares de guarani, e a população da maioria das missões baixou. A população das trinta missões baixou de 141.242 em 1732 para 73.910 em 1740 após a epidemia final. Contudo, as populações das missões do Rio de la Plata recuperaram. Este recuperação das populações guarani demonstra a grande diferença entre estas populações nativas e as populações que viviam nas missões do norte do México. A população guarani era uma população de alta fertilidade e alta mortalidade semelhante às populações contemporâneas europeias. As taxas de nascimento e mortalidade eram altas e o crescimento populacional baixo ou moderado. As epidemias atrasavam ou paravam o crescimento populacional, mas a população eventualmente recuperava.

As taxas de nascimento brutas registadas por milhar eram geralmente mais altas que as taxas de mortalidade, excepto em anos de surtos epidémicos (ver apêndice 2), e sem limites económicos ou sociais a população guarani cresceu robustamente. As crises periódicas de mortalidade seleccionavam a população e atrasavam o crescimento, mas geralmente havia recuperação. Um exame dos dados globais relativos às trinta missões indica quatro crises de mortalidade de grande calibre (3 vezes a mortalidade regular) durante os anos para que possuímos dados. Estas crises ocorreram em 1733, 1738, 1739 e 1764. Estas epidemias não só elevaram as taxas de mortalidade como também baixaram as taxas de nascimento, ou as taxas de nascimentos viáveis. Na média, os guarani que residiam nas missões viviam entre 20 a 30 anos, mas o médio de expectativa de vida ao nascimento baixou como resultado das epidemias mais mortíferas.<sup>11</sup>

Um exame das taxas brutas de nascimento e de falecimento de cada missão demonstra a força e a variação dos níveis de mortalidade durante as epidemias na década de 1730, a difusão geográfica dos patógenos, e os padrões de fertilidade e mortalidade nos anos em que não ocorreram epidemias. Estudei os dados para os anos de 1733, 1736, 1739, 1740, 1741 e 1745. Em 1733, houve uma alta mortalidade e as taxas excederam 100 por milhar em nove das trinta missões, sendo a mais elevada, 174.5 por milhar e três vezes a mortalidade normal, registada em La Cruz, no Rio Uruguai. As taxas de mortalidade foram elevadas e mais altas que as taxas de nascimento nas outras onze missões. Nestas comunidades as taxas brutas de mortalidade variaram entre 50 e 99 por milhar. A mortalidade foi alta por toda a região missionária, mas a epidemia esteve concentrada nas missões localizadas em ambas as margens do Rio Uruguai. A epidemia de 1735-1736 parece não ter sido tão severa como a de

<sup>10</sup> "Padron del Pueblo de Sta Anna 1759," Archivo General de la Nacion, Buenos Aires, "Padrones de Indios," Sala 9-17-3-6. Estrutura da População de Santa Ana em 1759

Agregado Familiar	# de Familias	# Pessoas e Familias	Orfãos	Orfãs	Viúvas	Viúvos
2	350	700	128	121	131	8
3	264	792				
4	245	980				
5	180	900				
6	127	762				
7	53	371				
8	21	168				
9	3	27				

Fonte: "Padron del Pueblo de Sta Anna 1759," Archivo General de la Nacion, Buenos Aires, "Padrones de Indios," Sala 9-17-3-6.

<sup>11</sup> Cálculos efectuados por Robert McCaa usando Populate e incluído em Populate como dataset. Populate é um programa de microcomputador que utiliza projecção inversa para calcular estatísticas populacionais sofisticadas que incluem o médio de expectativa de vida à data de nascimento. Populate analisa amostras de dados relativos a cinco anos, e produz estatísticas a ponto médio dos cinco anos. McCaa utilizou dados obtidos da pesquisa de Ernesto Maeder, e usou Populate para preencher as lacunae presente na data.

Médio de Expectativa de Vida ao Nascimento para as Missões Guarani – Resultados por Períodos de Cinco Anos, 1692-1767

Ano	MEV	Ano	MEV	Ano	MEV
1692	29.7	1722	26.7	1752	30.0
1697	28.6	1727	34.8	1757	23.2
1702	26.6	1732	8.8	1762	6.1
1707	26.7	1737	0.2	1767	8.3
1712	32.3	1742	20.1		
1717	19.3	1747	23.0		

\*"Cálculos executados com Populate."

As estatísticas preparadas por McCaa fornecem uma média do médio da expectativa de vida de 26.8 anos à data de nascimento, calculada por períodos de cinco anos isentos de epidemias catastróficas, e um médio de 5.9 anos à data de nascimento por períodos de cinco anos durante os quais houve episódios epidémicos catastróficos. Calculei as mesmas estatísticas utilizando uma amostra de dados completos só existentes para os anos de 1736-1755, e de 1762 a 1766. Os números que obtive para o médio de expectativa de vida são um pouco diferentes dos obtidos por McCaa, mas estão dentro do mesmo âmbito: 1736-1740=4.5 anos; 1741-1745=24.8 anos; 1746-1750=24.4 anos; 1751-1755=29.9 anos; 1762-1766=9.4 anos. A média em anos isentos de epidemias foi de 26.4 anos à nascença, e de 7 anos à nascença em anos de epidemias de alta mortalidade.

1733, e em 1736 a doença só efectou um punhado de missões. A taxa mais elevada de mortalidade, 239.2 por milhar, registou-se em Loreto, sendo de 169.8 por milhar na missão vizinha de San Ignacio. A taxa de mortalidade também foi elevada em San Cosme, na outra margem do Rio Parana e do lado oposto a Loreto e San Ignacio, e em Corpus Christi, missão vizinha de San Ignacio. As taxas de mortalidade foram elevadas em San Carlos e San Jose, bem como em Santa Maria la Mayor, San Francisco Xavier, e San Nicolas todas situadas no Rio Uruguay.

A epidemia de varíola de 1738-1740 criou uma crise severa. Não existe registo de nascimentos e falecimentos para 1738, mas há dados para os próximos dois anos. A mortalidade mais elevada registou-se em 1739 nas missões localizadas entre os rios Parana e Uruguay e em várias das missões a leste do Rio Uruguay. A distribuição espacial dos falecimentos sugere que a mortalidade de 1738 teria sido mais elevada nas missões localizadas a oeste e noroeste do Rio Parana, os distritos do sudeste do moderno Paraguai. Provavelmente o patógeno difundiu-se a partir das missões do Paraguai. As taxas brutas de mortalidade variaram entre 100 e 200 por milhar em três missões, incluindo a missão Trinidad localizada na margem oeste do Parana. A taxa bruta de mortalidade de San Thome, localizada também na margem oeste, foi de 230.8 por milhar, ou seja 4 a 5 vezes a mortalidade normal. O número de mortes foi extremamente elevado nas cinco missões, atingindo níveis de 9 a 10 vezes a mortalidade normal, e talvez superiores. As taxas brutas de mortalidade atingiram 336.8 por milhar – ou quase 34%, na população de San Nicolas; 416.6 por milhar em la Cruz, e respectivamente 565.4, 565.1, e 556.9 por milhar em Santa Maria la Mayor, San Luis Gonzaga e San Lorenzo Martir. Por outras palavras, mais de 50% da população destas três comunidades pereceu no período de um ano. A maior parte das mortes ocorreu nas comunidades ao longo de ambas as margens do Rio Uruguay e a leste deste rio.

As taxas de mortalidade voltaram aos níveis normais, e a estes níveis as taxas de nascimento eram superiores às de mortalidade permitindo que as populações crescessem de novo. Contudo, houve excepções. Por exemplo, La Cruz teve taxas de mortalidade bem inferiores às registadas em 1739. A varíola atingiu San Juan Bautista no final de 1739 e devastou a população nos primeiros meses de 1740. As taxas de mortalidade atingiram 485 por milhar, ou seja 48% da população, que baixou de 4.949 em 1739 para 2.171. Nas outras missões os efeitos da varíola decresceram à medida que o número de hóspedes disponíveis baixou, ou seja com a morte ou recuperação dos guarani afectados. Nos anos seguintes as populações recuperaram das perdas sofridas na década de 1730, e as taxas de nascimento sobreposaram-se às de mortalidade o que resultou em crescimento populacional.

Tabela 1: Taxas Brutas de Nascimento e de Mortalidade por Milhar em 1733 e 1736

Missão	1733 TBN*	1733 TBM*	1736 TBN	1736 TBM
Guasu	49.5	56.5	35.3	33.5
La Fe	86.1	40.7	49.5	28.8
S Rosa	76.2	49.1	55.6	44.9
Santiago	33.1	22.5	48.2	36.8
Itapua	53.3	18.9	50.0	43.8
Candelaria	43.2	53.2	45.5	50.2
S Cosme	46.9	15.4	28.9	100.8
S Ana	55.3	26.2	33.8	79.6
Loreto	92.8	31.3	25.2	239.2
S I Mini	84.9	39.3	24.6	169.8
Corpus	69.4	25.1	28.0	88.2
Trinidad	43.7	50.3	45.9	72.2
Jesus	56.8	121.1	47.0	57.6
S Carlos	44.5	70.8	62.1	74.6
S Jose	43.4	93.7	38.3	84.1
Aposteles	27.2	60.0	58.7	41.5
Concepcion	41.1	55.5	48.1	47.3
Martires	51.2	124.2	55.0	58.3
La Mayor	48.6	133.3	33.1	91.3
S Javier	33.1	115.5	42.1	94.2
S Nicolas	64.1	103.5	32.9	103.9
S Luis	42.5	148.9	35.6	56.7
S Lorenzo	36.3	99.9	34.2	50.0
S Miguel	30.1	110.4	53.0	32.4
S Juan	42.1	94.7	39.4	43.5
Stos Ang.	38.3	66.3	44.7	48.7
S Tome	63.3	57.6	56.1	54.8
S Borja	38.0	92.8	56.1	49.1
La Cruz	52.8	174.5	73.2	47.1
Yapeyu	56.4	126.8	96.0	40.5

\*Estimativas.

Fontes: Individual annual censuses of the Jesuit missions for 1724, 1733, 1736, 1739, 1740, 1741, 1744, and 1745, titled "Catologo de la numeracion annual de las Doctrinas del Rio Parana Ano; Catologo de la numeracion annual de las Doctrinas del Rio Uruguay; Archivo General de la Nacion, Buenos Aires; ; Ernesto Maeder, "Fuentes Jesuíticas de informacion demográfica misional para los siglos XVII y XVIII," in Dora Celton, coordinator, *Fuentes utiles para lose studios de la poblacion Americana: Simposio del 49o Congreso Internacional de Americanistas, Quito 1997* (Quito, 1997), 45-57.

Tabela 2: Taxas Brutas de Nascimento e Mortalidade por Milhar em 1739 e 1740

Missão	1739 TBN	1739 TBM	1740 TBN	1740 TBM
Guasu	84.5	47.7	68.2	56.5
La Fe	106.5	53.3	86.1	40.7
S Rosa	68.9	44.9	76.2	49.1
Santiago	51.2	24.3	33.1	22.5
Itapua	52.0	97.4	53.3	18.9
Candelaria	96.6	52.3	43.2	53.2
S Cosme	32.7	37.6	46.9	15.4
S Ana	60.8	28.3	55.3	26.2
Loreto	63.6	30.0	92.8	31.3
S I Mini	58.4	118.0	84.9	39.3
Corpus	73.6	28.9	69.4	25.1
Trinidad	53.7	115.4	43.7	50.3
Jesus	81.5	50.0	49.4	31.6
S Carlos	11.4	12.2	88.0	32.3
S Jose	29.5	47.4	86.7	20.9
Aposteles	26.6	25.1	79.1	22.4
Concepcion	7.1	35.0	64.1	27.0
Martires	40.9	184.2	61.2	34.2
La Mayor	39.6	565.4	85.8	23.9
S Javier	34.7	37.3	74.3	22.2
S Nicolas	10.7	336.8	120.8	50.2
S Luis	20.3	565.1	87.0	36.0
S Lorenzo	33.2	556.9	46.2	50.3
S Miguel	47.8	32.3	52.9	20.3
S Juan	64.5	75.0	14.4	485.0
Stos Ang.	52.4	52.4	46.3	27.1
S Tome	30.4	230.8	113.6	19.4
S Borja	46.4	43.0	58.3	21.0
La Cruz	16.9	416.6	88.1	85.8
Yapeyu	73.8	38.5	68.8	37.5

Fontes: Individual annual censuses of the Jesuit missions for 1724, 1733, 1736, 1739, 1740, 1741, 1744, and 1745, titled "Catologo de la numeracion annual de las Doctrinas del Rio Parana Ano; Catologo de la numeracion annual de las Doctrinas del Rio Uruguay; Archivo General de la Nacion, Buenos Aires; ; Ernesto Maeder, "Fuentes Jesuíticas de informacion demográfica misional para los siglos XVII y XVIII," in Dora Celton, coordinator, *Fuentes utiles para lose studios de la poblacion Americana: Simposio del 49o Congreso Internacional de Americanistas, Quito 1997* (Quito, 1997), 45-57.

Tabela 3: Taxas Brutas de Nascimento e Mortalidade por Milhar em 1741 e 1745

Missão	1741 TBN	1741 TBM	1745 TBN	1745 TBM
Guasu	112.5	54.0	73.1	72.6
La Fe	109.9	40.8	98.3	39.5
S Rosa	93.3	59.3	84.3	41.5
Santiago	54.0	24.5	59.0	24.4
Itapua	67.5	45.4	75.2	48.5
Candelaria	49.3	68.0	86.7	53.9
S Cosme	51.3	31.4	65.3	36.2
S Ana	74.1	57.1	55.7	24.5
Loreto	93.1	50.8	69.9	36.9
S I Mini	93.1	82.8	85.7	71.2
Corpus	97.2	55.6	78.1	11.7
Trinidad	54.7	46.3	66.4	47.2
Jesus	75.1	77.3	66.7	45.9
S Carlos	62.3	24.6	78.4	47.7
S Jose	48.2	38.9	75.9	32.6
Aposteles	52.2	34.8	67.9	43.8
Concepcion	52.5	26.8	44.0	24.4
Martires	67.9	56.6	60.0	49.8
La Mayor	95.2	40.3	144.0	64.5
S Javier	63.7	31.9	64.4	39.6
S Nicolas	83.9	36.9	95.9	83.7
S Luis	70.2	27.7	71.8	49.5
S Lorenzo	60.5	27.3	89.0	45.8
S Miquel	63.3	25.7	50.8	40.4
S Juan	108.7	31.3	60.1	25.0
Stos Ang.	56.4	37.9	60.9	60.0
S Tome	103.6	27.0	78.9	30.0
S Borja	58.3	24.6	53.8	65.8
La Cruz	30.8	20.7	68.9	43.7
Yapeyu	76.0	35.6	70.6	50.6

Fontes: Individual annual censuses of the Jesuit missions for 1724, 1733, 1736, 1739, 1740, 1741, 1744, and 1745, titled "Catologo de la numeracion annual de las Doctrinas del Rio Parana Ano; Catologo de la numeracion annual de las Doctrinas del Rio Uruguay; Archivo General de la Nacion, Buenos Aires; ; Ernesto Maeder, "Fuentes Jesuiticas de informacion demografica misional para los siglos XVII y XVIII," in Dora Celton, coordinator, *Fuentes utiles para lose studios de la poblacion Americana: Simposio del 49o Congreso Internacional de Americanistas, Quito 1997* (Quito, 1997), 45-57.

## Política y poder indígena en las Misiones Jesuíticas. Análisis del proceso de surgimiento y consolidación de jefaturas entre los abipones. ca. 1748-1830.

Lic. Carlos D. Paz

### La Misión de San Jerónimo del Rey (Santa Fe).

Acorde con la necesidad de proteger las fronteras santafesinas de los grupos indígenas la Orden emprendió la tarea de reducir a los grupos indígenas chaqueños. Los abipones, en su conjunto, pidieron a los misioneros jesuitas que se les formara reducción en un lugar elegido por ellos (Dobrizhoffer 1968: III). Esta es una de las cláusulas impuestas por los indígenas a los misioneros a los efectos de acceder a la reducción. De esta manera los abipones, como casi la totalidad de los grupos étnicos chaqueños, con excepción de los tobas, ingresaron dentro de la esfera de la Misión.

Durante los primeros meses de 1748 un grupo de abipones de "*casi trescientos abipones Riikahes formaron al principio ese pueblo con sus principales jefes Neruigini e Ychoalay*" (Dobrizhoffer 1968:III:124). Poco tiempo después se sumaron "*...Debaya-kaikin, el jefe de todos, Kaapetraokin, Kebachin, Alaykin, Malakin, Ypirikin, Oaaokin, Oaherkaikin, todos los abipones nakaikertergehes; y Naaré y Kachirikin, abipones yaaukanigás. [...] Los caciques riikahes, Ychamenraikin, Ychoalay, Lichinrain y Kebachichi, ya vivían en la reducción de San Jerónimo, donde se celebró el encuentro.*" (Dobrizhoffer 1968:III:125).

El pedido de Misión por parte de los abipones respondía tanto a un proceso de conflictividad interna de la sociedad indígena -recordemos que los abipones tenían enfrentamientos con grupos mocovíes desde mucho antes de la aceptación de la vida misional- así como a un proceso pactista que la sociedad colonial santafesina venía llevando a cabo con los indígenas desde los primeros años de la década del 30 del siglo XVIII. Esta conjunción de problemas brindaba a los abipones, en su conjunto, una oportunidad de obtener algunas prebendas que los colocaban en una posición muy favorable frente a otros grupos. Uno de los grupos étnicos con los que mayores problemas tenían era, como ya mencionamos, con los mocovíes. El desarrollo de la expansión colonial había originado, desde comienzos del siglo XVIII, un proceso de reacomodamiento territorial que obligaba a los indígenas a modificar sus prácticas económicas. Los territorios que podían ser empleados para las tareas de caza, pesca, recolección y sembradíos (Paz 2002) experimentaban una disminución con lo cual las sociedades indígenas entraban en conflictos por el aprovechamiento de los mismos ya que la base económica de abipones y mocovíes, como la casi totalidad de los grupos indígenas, requería de amplios espacios para lo que se ha denominado moverse para producir (Politis 1996). Por otra parte las sociedades indígenas habían alcanzado la forma de jefaturas como nivel de integración política. Este nuevo nivel de organización, como conocemos para otros espacios (Gotta 1995), conllevó nuevas formas de organizar, percibir, y reaccionar frente a los enfrentamientos armados. En tercer lugar es necesario ponderar, en el análisis de la aceptación de las políticas reduccionales, los impactos de las epidemias de enfermedades infecto contagiosas como la viruela (Saeger 1985; 1999).

Dentro del entorno misional los misioneros jesuitas fomentaban los liderazgos lo cual puede haber operado como refuerzo de los procesos internos de complejización social que venían experimentando las distintas parcialidades abiponas. En este punto es necesario mencionar una verdad de perogrullo: los abipones lejos de ser un todo homogéneo se encontraban divididos en parcialidades la cual cada una respondía a un principal, que en algunas ocasiones se encontraba enfrentado a otros miembros de unidades sociales vecinas que se encontraban en pugna.

### Estructura y Agencia Indígena.

Un correcto examen de los procesos de complejización política de la sociedad abipona, así como de otros grupos étnicos, requiere en primer lugar realizar un análisis de los niveles de integración política alcanzados por los indígenas. En estudios previos (Paz 2000) pudimos determinar que algunos grupos indígenas alcanzaron las formas de jefaturas, aproximadamente, cerca de la mitad del siglo XVIII. Las jefaturas como formas de integración política de nuevo cuño presentan el rasgo diferencial de que en las mismas el poder descansa en una persona que adquiere una posición de carácter permanente en el rol de contralor de la sociedad (Carneiro 1981). En este derrotero de las comunidades hacia formas más complejas de articulación social, tanto interna como externa, la competencia con otros grupos, por el control de los recursos del medioambiente, que en variadas ocasiones genera enfrentamientos, es un factor más que debe ponderarse en la labor de investigación.

Dentro de ese proceso de competencia por los recursos, los enfrentamientos armados y la consolidación de posiciones de prestigio, poder y riqueza, para el espacio en cuestión debemos ponderar que para los grupos indígenas uno de los problemas claves era la intrusión de las huestes colonizadoras ya que las mismas generaban desequilibrios profundos tanto en las formas en que los conquistadores percibían al medio así como en los resultados de las políticas emanadas desde las fronteras de alentar los conflictos inter-tribales. Un claro ejemplo de esa conflictividad la encontramos justificada en el pedido que realizó "Una parcialidad de Abipones, cansados de sus guerras contra los españoles, y contra los guaraníes de las Reducciones [quienes] enviaron a tres delegados para pedir al Gobernador [...] que les formara pueblo y diera misioneros..." (Dobrizhoffer 1968, I: 31).

Si bien las formas productivas de los indígenas descansaban en una conjunción de caza-pesca-recolección-agricultura (Paz

2002), a lo que debemos añadir los bienes obtenidos mediante la vía de los saqueos a otros grupos indígenas así como en las fronteras, así como también debemos contar los ingresos que generaban algunas labores en las haciendas-obrajes-ingenios (Santamaría 1998), la expansión colonial sobre sus fronteras repercutió sin lugar a dudas de forma negativa hacia los nativos ya que los espacios aprovechables experimentaban una merma.

El aprovechamiento del espacio es un proceso del cual a lo largo del siglo XVIII, el cuerpo documental deja claras evidencias de su resignificación. Conocemos (Paz 2000) que anterioridad a la primera mitad del siglo XVIII los movimientos estacionales de las poblaciones del Gran Chaco en general, no causaban conflictos políticos a gran escala ya que las porciones de terreno por las que podían circular no se encontraban bajo el control restricto de alguna parcialidad en particular. Sin embargo conforme, durante la segunda mitad del siglo XVIII, el frente colonizador avanzaba, los territorios que podían aprovecharse quedaban bajo el control de grupos étnicos en particular, tal como lo demuestra el cuerpo documental (Castro Boedo 1873).

Una forma de refuerzo del control sobre las porciones de espacio utilizable, además de operar a modo de consolidar los intereses internos como externos de las comunidades, era contar con los misioneros a modo de amparos frente a los juicios que, desde la sociedad colonial de fronteras, cargaban las tintas sobre los indígenas alentando la concreción de entradas punitivas sobre el territorio. Los indígenas, y en este caso los abipones, contaban con un reaseguro. Los Sacerdotes Jesuitas en el afán de lograr conquistar más almas, en su permanente "combate contra el demonio", cayeron presas de las lógicas indígenas. Una lógica que antepone los intereses de las comunidades a las ideas religiosas que se intentaban imponer sobre ellos.<sup>1</sup>

Dentro de esta lógica es que podemos circunscribir el enfrentamiento que se sucedió, entre dos caciques abipones, Oaherkaikín e Ychoalay; caciques de gran ascendiente entre los abipones nakaikertergehes y riikahes, respectivamente, pero sin llegar a detentar una posición de prestigio que los ubicara por sobre el resto de otros caciques de su misma parcialidad, al menos hasta el momento en que el conflicto entre las incipientes jefaturas se hace evidente. Recordemos que "...el honor de ser cacique es un derecho hereditario de la sangre, pero que se obtiene por la propia virtud y por el sufragio del pueblo..." (Dobrizhoffer 1968, II: 107).

Esta práctica de heredar el cargo, aunque necesitando de la aprobación de sus pares es lo que coloca a uno de nuestros personajes en una posición de privilegio por sobre otros. "Temo que continuando la guerra [manifestaba Ychoalay] seamos nosotros mismos botín de los españoles, como los calchaquíes, mucho más numerosos y, si me lo permitís, más belicosos que nosotros" (Dobrizhoffer 1968, III: 127) De este modo observamos, como marcáramos con anterioridad que la situación fronteriza era un motivo que posibilitaba la construcción de posiciones diferenciales entre los abipones. Por su parte, Dobrizhoffer, haciendo mención al alter ego de Ychoalay, Oaherkaikín, menciona que este detentaba su lugar en la sociedad abipona ya que el mismo tenía una directa vinculación con linajes considerados como nobles dentro del conjunto social a lo que había que sumar su prestigio como guerrero de reconocida trayectoria tanto por sus triunfos militares, por el botín que poseía producto de sus incursiones sobre las fronteras y como por el desprecio que mostraba frente a algunas prácticas culturales consideradas como ajenas y propias de los españoles (Dobrizhoffer 1968:III:133).

Como podemos ver las formas de acumular poder por uno y otro principal presentaba diferencias sustantivas que merecen ser atendidas *prima facie*. Mientras Ychoalay acumulaba poder desde su posición de negociador con las autoridades fronterizas, y el prestigio que esa posición le dispensaba mediante la redistribución de los bienes que obtenía como "dádivas" de manos los jesuitas, Oaherkaikín acumulaba su poder redistribuyendo lo obtenido en acciones violentas contra los invasores<sup>2</sup>. Por lo tanto si bien la base de los poderes descansaba en la redistribución, tal como casi todos los teóricos de la antropología sugieren, el punto nodal aquí descansa en la procedencia de los bienes a redistribuir y en como esa procedencia entra en concordancia con las coyunturas políticas.

Dentro de esas coyunturas políticas ubicamos a la condición *sine qua non* propuesta por las autoridades fronterizas: una paz global, por parte de los abipones, con las fronteras de la línea del Paraná así como con Córdoba y con Asunción; punto el cual Ychoalay se comprometió a hacer cumplir.

Dimensiones previas de la sociedad abipona entraban en juego en la trama de relaciones violentas allende las fronteras abiponas y ponían en jaque las posiciones construidas sobre la base a aparecer frente a los ojos de los españoles como el fideicomisario de una paz global. Así los ataques contra Asunción, acaecidos durante los primeros meses de 1749, y la seguidilla de idas y vueltas ataques tanto a las fronteras santafesinas así como a las Misiones encargadas de resguardar a aquellas, ponían en

<sup>1</sup> Las formas de resistencia desarrolladas por los pueblos indígenas del Gran Chaco, y con especial énfasis por los abipones, frente a la conquista espiritual es un tema que espera ser estudiado en profundidad. La necesidad de un estudio que tenga como tópico central este problema radica en poder dar cuenta de un proceso de mestizaje material y formal (Saignes 1989) operado en ambos sentidos, es decir afectando tanto a conversores como a "conversos". Las formas de percepción del ordenamiento de la naturaleza es un problema central a tener en cuenta en el momento en que pretendemos dar explicaciones sobre los cambios operados, así como los ritmos de dicho cambio, en sociedades para las cuales la relación con su medioambiente es por demás dinámica y expresa una forma particular de ordenación del mundo social en el que se encuentran inmersos.

<sup>2</sup> Un punto por demás interesante que necesita de un abordaje en sí mismo, tal como señalamos en la nota anterior, es adentrarse en las formas inmateriales de justificar el poder. Mientras Ychoalay, según palabras de Dobrizhoffer, no concordaba con las prácticas chamánicas llevadas a cabo por las hechizeras abiponas, Oaherkaikín las fomentaba a modo de una forma más de rechazo de la acción misional jesuita. La oposición de estas dos formas de comunicación con el plano supraterrrenal merece atención ya que más allá de lo significativo de la cuestión de las creencias religiosas, es interesante poder brindar explicaciones sobre los efectos que genera en un sociedad tribal la eliminación física de los agentes de comunicación con lo divino pertenecientes al grupo social. Esta forma de oponerse a viejas formas de concebir el poder son sin lugar a dudas sumamente importantes a la hora de brindar explicaciones sobre el proceso de consolidación de las jefaturas.

jaque la figura de Ychoalay como líder indiscutido.

Esa trama de enfrentamientos además de algunas convulsiones en el mundo fronterizo generó, hacia dentro mismo del mundo indígena abipón una secuencia de muertes de las que Dobrizhoffer deja clara cuenta. La muerte de Oaherkaikin significó una victoria parcial a las huestes de Ychoalay; parcial porque a pesar de la muerte de su enemigo los enfrentamientos continuaron, ocasionando incluso que la población de la Misión de San Jerónimo del Rey tuviera que experimentar un éxodo hacia tierras cordobesas. Al regreso hacia San Jerónimo, el mismo Ychoalay exponía "...nuestro pueblo, todo él, está meditando en abandonar esta reducción y la amistad de los españoles; y no tengo qué oponerles. Por causa de los españoles aceptamos la guerra contra nuestros compatriotas y parientes y la continuamos hasta hoy con fortuna cambiante. Son nuestros enemigos porque nos confesamos amigos de los españoles y sus acérrimos defensores contra Debayakaikin, Oaherkaikin y sus seguidores" (Dobrizhoffer 1968, III: 168). Por otra parte, el mismo principal dejaba saber al misionero que tampoco podía ya resguardar la vida del mismo. Sólo una pronta partida del misionero hacia tierras fuera de la legitimidad del accionar abipón, podría evitar la muerte.

Los sucesos de ultramar, que generaron la extrañación de la Orden, representaron un alivio para quienes debían custodiar las fronteras desde uno de los dispositivos de poder coloniales. Los misioneros abandonaron el territorio y los indígenas continuaron sus vidas inmersos en la resolución de sus propios conflictos. Conflictos que brindan la explicación del por qué y el cómo el hijo de Ychoalay, previo adquirir su rango de guerrero, concentró el poder en sus manos nuevamente, aunque sin por ello tener que enfrentar discordias que abrían las puertas a nuevos enfrentamientos.

## Conclusiones

Las sociedades indígenas americanas lejos de ser todo homogéneas presentaron todo una gama de conflictos que merecen ser analizados ya que mediante los mismos podemos brindar explicaciones sobre la conflictividad indígena y los mecanismos que dichas sociedades ensayaban a los efectos de poner fin a enfrentamientos que los colocaban en posiciones sumamente vulnerables. Así la irrupción de la lógica del borde violento del imperio vino a sumar un factor más a las problemáticas internas indígenas.

La Misión como dispositivo colonial de poder buscaba poner un freno a las incursiones que los indígenas realizaban sobre las fronteras. Esta actitud operaba sobre la base de pensar que los mismos podían ser convertidos a la fe cristiana y que luego los mismos adoptarían prácticas político-económicas que no afectarían los intereses económicos de las fronteras y de los grupos económicos que se ubicaban tras ellas. Sin embargo nunca se consideró, como problema real, y sólo recientemente como problema historiográfico, las disputas por el poder que existían dentro de una sociedad que experimentaba cambios a ritmos acelerados.

Estos cambios que nosotros analizamos desde el problema histórico de la consolidación de posiciones de prestigio, y que ubicamos en el rango de jefaturas, es un punto necesario para poder explicar la real inserción de las misiones en el mundo indígena. Mundo que sólo ha sido tratado desde la óptica colonial. Por lo tanto los análisis que se hagan, privilegiando una sola arista del problema, sólo construyen una falsa imagen de la realidad. Sólo la conjunción de intereses, indígenas e hispano-criollos, nos puede ayudar a comprender el derrotero de las comunidades y los mecanismos por los cuales estos grupos humanos construyeron su historia.

## Bibliografía

- **Carneiro, Robert** 1981 "The chieftdom: precursor of the state" in Jones, G. (Ed.) *The transition to statehood in the new world*. Cambridge University Press. Cambridge.
- **Castro Boedo, Emilio** 1873 *Estudios sobre la Navegación del Bermejo y Colonización del Chaco*. Buenos Aires.
- **Gotta, Claudia Andrea** 1995 "Algunas consideraciones acerca del papel desempeñado por la guerra en la complejización sociopolítica de los indígenas de norpatagonia en el siglo XIX: La jefatura de Sayhueque y los planteos teóricos de Webster y Carneiro" paper presentado en las V Jornadas Inter-Escuelas Departamentos de Historia - I Jornadas Rioplatenses Universitarias de Historia.
- **Paz, Carlos** 2000 *Las sociedades indias del Chaco argentino (1767-1884). Aproximación al análisis de su organización económica y socio-política*. Tesina de Licenciatura. UNCPBA. Tandil. Buenos Aires.; 2002 "*La mente de los bárbaros no siempre es bárbara*". Consideraciones sobre el funcionamiento de la economía indígena chaqueña en el marco de los intentos de incorporación estatal; en Marco Antonio Landavazo (Ed.) *Territorio, Frontera y Región en la Historia Americana*. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia. Michoacán. México.
- **Politis, Gustavo** 1996 "Moving to produce: Nukak mobility and settlement patterns in Amazonia" en *World Archaeology*. Hunter-Gatherer Land Use. Edited by Peter Rowley-Conwy. Vol. 27. Nr. 3. Routledge. London. pp. 492-511.
- **Saeger, James S.** 1985 "Another View of the Mission as a Frontier Institution: The Guaycuruan Reductions of Santa Fe, 1743-1810" in *Hispanic American Historical Review*, Vol. 65, Nro. 3, Duke University Press. pp. 493-517; 1999 "Warfare, Reorganization, and Readaptation at The Margins of Spanish Rule - The Chaco and Paraguay (1573-1882)" en *The Cambridge History of The Native Peoples of The Americas*. Edited by Frank Salomon and Stuart Schwartz. Volume III. Part 2. South America. Cambridge University Press. Cambridge. pp. 257-286.
- **Saignes, Thierry** 1989 "Entre «bárbaros» y «cristianos» el desafío mestizo en la frontera chiriguano" en *Anuario IEHS*, Tandil, Buenos Aires, Argentina, Nro. 4, pp. 13-53.
- **Santamaría, Daniel** 1998 "**Población y economía interna de las poblaciones aborígenes del Chaco en el siglo XVIII**" en *Revista Andes* Nro. 9. pp. 173-195. Salta



## Nem armas, nem fugas: “cartas escritas em papel de Veneza e fechadas com lacre da Índia”.

Doris C. de Araujo Cypriano

Em 1655 as lideranças dos grupos habitantes da Serra de Ibiapaba, na atual região Nordeste do Brasil, surpreenderam à sociedade colonial ao responder às ofertas de missões jesuíticas junto a eles com “cartas escritas em papel de Veneza e fechadas com lacre da Índia<sup>1</sup>”. A partir desse relato, proponho uma análise dos registros dos missionários jesuítas que evangelizaram nas atuais regiões Norte e Nordeste do Brasil como fonte de ações significativas, de relatos que informam as estratégias encontradas pelas sociedades indígenas para enfrentarem as demandas das sociedades coloniais, e as adaptarem à sua lógica e dinâmica própria. Para tanto parto de uma perspectiva histórico-antropológica embasada nos pressupostos de Marshall Sahlins, Terence Turner, Jonathan Hill e Guillaume Boccara entre outros.

O Governador André Vidal de Negreiros havia enviado aos Tobajara<sup>2</sup> de Ibiapaba um tradutor portando carta onde oferecia o perdão geral, esquecimento dos delitos e a retomada das missões jesuíticas junto a estes grupos. A expectativa envolvia a possibilidade de aceitação, mas, não previra a forma como foi consumada. Destas sociedades era aguardada a repetição das manifestações mais comuns até então: a negação através de armas, a fuga para áreas distantes ou, em uma perspectiva mais otimista, a aceitação da presença dos Padres após uma breve negociação com lideranças no local da implantação da missão.

Contudo, a resposta à carta do Governador veio por intermédio de uma comitiva de dez lideranças, vestidas à moda europeia, que portavam “cartas escritas em papel de Veneza e fechadas com lacre da Índia” protegidas, “como costumam, em uns cabaços tapados com cêra, para que nos rios que passassem a nado se não molhassem<sup>3</sup>”. Além disso:

‘A letra e o estilo das cartas era dos Índios Pernambucanos, antigos discípulos dos Padres, e a substância delas era darem-se os parabéns da nossa vinda, e significarem grande alvoroço e desejo com que ficavam esperando para viverem como Cristãos, não se esquecendo de lembrar aos Padres como eles tinham sido os primeiros filhos seus, e quão viva estavam ainda em seus corações a memória e saudades de seu santo pai, o *Pai Pina*, que assim chamavam ao Padre Francisco Pinto.<sup>4</sup>

Essa aproximação, empregando elementos claramente europeus, causou estranhezas tamanhas que respostas foram buscadas para justificar tal evento. Para os missionários uma explicação bastante óbvia era a de que:

“até destas miudezas estavam aquêles índios providos tanto pela terra dentro pela comunicação dos Holandeses, de quem também tinham recebido as roupas de grã e de seda, de que alguns vinham vestidos”.<sup>5</sup>

Essa hipótese, formulada pelos missionários, foi baseada no fato de que as vantagens comerciais e territoriais que as atuais regiões Norte e Nordeste do Brasil poderiam oferecer atraíram não apenas aos portugueses, a quem, conforme leis da sociedade colonial europeia, pertenciam estas terras. Holandeses, franceses e ingleses também mantiveram postos comerciais para envio de mercadorias e, desde 1504<sup>6</sup> alternaram períodos de intensa exploração econômica, estabelecimento de feitorias<sup>7</sup>, emprego de mão-de-obra indígena e certo controle sobre esta área. Esta situação realmente dava condições àquelas lideranças obterem trajes, papéis e selos junto aos batavos.

Apesar de comprovável, esta conjectura, esperada de um homem de seu tempo, não analisa a intencionalidade dos Tobajara ao empregarem tamanho aparato. O uso político de elementos europeus tão significativos, como a forma de apresentar-se e a palavra escrita, poderia ter sido interpretado como uma tentativa de mimetismo, uma incorporação simples. Contudo, poderemos seguir por outras perspectivas de análise para estudar esta negociação.

Como podemos verificar no mapa abaixo, para os portugueses a Serra de Ibiapaba era tida como uma alternativa de comunicação terrestre entre Pernambuco e Maranhão. Até então, a única rota explorada era marítima, mas esta apresentava diversos inconvenientes: o regime dos ventos tornava muito difícil a viagem de Pernambuco ao Maranhão e, a constante presença de embarcações de outras nacionalidades provocava ataques e conflitos. A alternativa terrestre de contornar o litoral nunca foi tida como viável: além de ser muito longa, a trajetória expunha seus empreendedores aos riscos de ataques, tanto de sociedades nativas, quanto de holandeses, franceses ou ingleses ali estabelecidos.

Desta forma, temendo a perda deste seu domínio, Portugal intensificou as ações para estabelecer comunicações entre Pernambuco e o Maranhão, e estimulou as missões de Jesuítas portugueses junto aos grupos Tobajara<sup>8</sup> e Potiguara.

<sup>1</sup> Leite 1943:20.

<sup>2</sup> Leite 1943:19 e Studart, Documentos, III, 199-201, 205.

<sup>3</sup> Leite 1943:20.

<sup>4</sup> Leite 1943:20.

<sup>5</sup> Leite 1943:20.

<sup>6</sup> Início das incursões francesas conforme Faoro (1989, vol. 1) e Holanda (1963/1970, t. 1 e t. 2-vol.1).

<sup>7</sup> Conforme Holanda (op.cit.), em 1596 ingleses e holandeses estabelecem suas primeiras feitorias na Amazônia.

<sup>8</sup> A denominação deste grupo muda conforme o cronista. Serafim Leite (1943:7) apresenta as seguintes variações: Luiz Figueira os denomina Cararijús; José de Moraes (História p. 40) os chama de Tacarijus; José Caeiro (Apologia p.59), Tacariputãs e Betendorf (Cronica p. 42) os cita como Tabajaras, uma denominação genérica, aplicada a todos os habitantes da Serra de Ibiapaba. Por sua vez, Nimuendajú (1987) registra em seu mapa a denominação Tobajara (família Tupi) e Tacariju.

Já em 1607, com a anuência do Governador do Brasil e do Provincial da Companhia de Jesus, os Padres Francisco Pinto e Luis de Figueira partiram de Pernambuco com 60 índios e sem apoio de tropas militares. Contudo, mesmo empregando esta estratégia de contato sem a força das armas, não obtiveram a confiança das sociedades nativas habitantes da Serra de Ibiapaba. Duas tentativas de aproximação, executadas por intérpretes portando pequenos presentes, tiveram resultados nulos. O terceiro encontro provocou a morte dos emissários, o ataque dos Carariju sobre o acampamento dos missionários e a morte do Padre Francisco Pinto.

Após esta experiência mal-sucedida seguiu-se um período de grande movimentação. Expedições militares portuguesas, que visaram retomar seu domínio na região<sup>9</sup>, foram empreendidas e, assim como aqueles aos quais combatiam, contavam com auxílio de parcelas das sociedades nativas. Esta seqüência de ações de conquista da área teve sua intensidade reduzida por volta de 1654<sup>10</sup>, com a definitiva expulsão dos holandeses.

Diante de tamanha movimentação da sociedade colonial em seus territórios parece plausível que a sociedade nativa tivesse acumulado experiências prévias que lhe garantissem atualizações e resignificações da situação de contato, das formas e estratégias de negociação.

Não apenas o temor do avanço português sobre seus domínios pode ter determinado a aproximação pacífica dos Tobajara. Conflitos com brancos causavam um grande desgaste nas sociedades nativas e, apesar de a guerra ser uma atividade presente desenvolvida por estas, a intensidade e a duração dos confrontos demandavam um posicionamento e uma estrutura inexistente nestes grupos. Como Service<sup>11</sup> afirma a respeito da guerra, não apenas o risco de morte é contrário às tendências biológicas básicas, como também que, sustentar um esforço militar por um período prolongado não é viável.

Alianças com a sociedade colonial poderiam ter se configurado não apenas como um meio de evitar confrontos: elas poderiam também fornecer aliados na luta contra seus inimigos. Deste ponto de vista, existe a possibilidade de que as alianças não se fundamentarem somente na submissão a uma força superior, mas sim, como Clastres<sup>12</sup> afirma, a aliança pode ser estabelecida a desgosto, não como um objetivo e sim como um meio que oferece menores riscos e gastos.

Tais consórcios estabelecidos entre os portugueses e os diversos grupos nativos, com objetivo de manterem uma relativa paz na região, poderiam ter sido compreendidos e estabelecidos com bases em interesses propriamente indígenas. Por exemplo, no caso de uma disputa entre dois grupos que rivalizavam entre si, mas eram aliados da Fortaleza do Ceará, a intervenção de soldados portugueses para garantir a devolução do furto realizado na aldeia dos Guanacé pelos Jaguarana acabou por facilitar a intenção de vingança: ao acatarem a ordem dos soldados para que rendessem armas e devolvessem o furto, os Jaguarana foram atacados e mortos por guerreiros Guanacé. Tal situação, que foi abordada no relato de Leite<sup>13</sup> como fruto da instabilidade destes grupos pode, entretanto, delinear o emprego destas alianças com os europeus de uma forma absolutamente coerente com as intenções e interesses particulares.

Neste sentido, também Boccara<sup>14</sup> assinala que a luta em armas não foi a única forma de resistência diante o avanço colonial. Mesmo que muitos tenham optado por esta via e, alguns tenham considerado a fuga como alternativa, outros, “por el contrario, se impusieron como intermediarios economicos, culturales o políticos imprescindibles y finalmente, algunos privilegiaron la vía legal o judicial para hacer valer sus derechos.”

Por conseguinte, o relato da aproximação pacífica das lideranças Tobajara não necessariamente significaria rendição e submissão. Apesar dos campos de poder serem desproporcionais, podemos supor que a escolha da negociação foi considerada uma estratégia e ação política e, a análise de outros elementos desta ação dos grupos de Ibiapaba, pode corroborar esta afirmação.

A escolha efetuada pelos Tobajara, de responder às cartas do Governador Vidal de Negreiros com cartas escritas em papel, identificado como ‘de Veneza’, podem evidenciar que a dinâmica interna desta sociedade lhes permitiu resignificar a noção das negociações e tratados. Sendo sociedades ágrafas, que mantêm sua tradição oralmente, o emprego do papel e da escrita sugere uma ação pontuada pela consciência da importância atribuída pelas sociedades coloniais ao registro escrito. O uso deste meio absolutamente europeu para estabelecer relações implica no que Boccara<sup>15</sup> denominou *logicas mestizas*, ou seja, feitos políticos que não somente compensam os resultados das políticas de controle dos agentes das sociedades nacionais, mas também se manifestam na “capacidade de controlar e interpretar las formas extranjerias que irrumpían em los universos territorial y mental propios.”

Em um processo de apropriação e resignificação, que Sahlins<sup>16</sup> afirma que decorrer por associação metafórica do velho ao novo, ser tanto reconstrução quanto reprodução, é possível supor que os Tobajara arriscaram substituir seus métodos de negociação tradicionais por outros, atualizados por suas experiências.

<sup>9</sup> Varnhagen (1981, 3 vol), Holanda (op.cit) e Faoro (op. cit.).

<sup>10</sup> Varnhagen (op. cit.), Holanda (op. cit.) e Faoro (op. cit.).

<sup>11</sup> Service 1971:83.

<sup>12</sup> Clastres 1987:207.

<sup>13</sup> Leite 1943:23.

<sup>14</sup> Boccara 2000:pp.11-59.

<sup>15</sup> Boccara (op.cit).

<sup>16</sup> Sahlins 2001:237

Nesta inovação, mais do que se valerem de um meio, a escrita, os Tobajara ainda empregaram nele um discurso que merece uma análise em espaço maior que o deste artigo. É preciso apenas salientar alguns dados: a letra foi definida como sendo dos indígenas missionados em Pernambuco, mas a forma e a retórica remetem ao que era uso corrente nas correspondências européias; e, em seu conteúdo, afirmam que os missionários deveriam lembrar que eles haviam sido os primeiros filhos e que ainda estava viva a memória de o Padre Francisco Pina. Mesmo reproduzindo modelos ou, justamente por isso, é possível supor que existisse o desejo de sedimentar um vínculo preferencial, ou um espaço de intermediação, com os Jesuítas e evitar as armas dos militares. Porém, devo salientar novamente, estas são apenas suposições iniciais a respeito deste discurso e, portanto, necessitam de um tratamento mais aprofundado.

Em toda a descrição da chegada das lideranças da Serra de Ibiapaba, para negociar com os missionários e o Governador Vidal de Negreiros é possível encontrar elementos que evidenciam as estratégias encontradas pelas sociedades indígenas para enfrentarem as demandas das sociedades coloniais e as adaptarem à sua lógica e dinâmica própria. Longe de ceder a tentação de aceitar a justificativa mais óbvia, que deposita nos holandeses a responsabilidade pela transformação destes grupos, ou dar continuidade à tendência hipercriticista de interpretar estes documentos como simples registro de preconceitos e interesses dos europeus, existem outras perspectivas efetuar esta análise.

Ao levar em conta que as sociedades nativas e a sociedade colonial vivenciaram uma situação de contato<sup>17</sup> e, que ambas são sujeitos em um mesmo campo analítico, é possível reconhecer as populações indígenas como agentes ativos e não como grupos sujeitos à mudanças mecânicas motivadas por determinações externas. Como lembra Viveiros de Castro<sup>18</sup> as sociedades nativas não executam mudanças sociais como simples atualizações mecânicas motivadas por determinações externas. Estudos como o de Gown (1991), demonstraram que povos aparentemente ‘aculturados’ administram e mantêm sua reflexividade sociocultural recorrendo a estratégias políticas semelhantes às descritas pelos etnólogos de sociedades tradicionais.

No caso específico da negociação entre as lideranças da Serra de Ibiapaba e os missionários, esta perspectiva evidencia operações de seleção, valorização e atualização. Como Albert<sup>19</sup> assinalou:

“as interpretações do contato manifestam essas propriedades com uma acuidade que varia em função da mobilidade e finalidade cognitivas das formas culturais em que se efetivam. Na verdade, essa multiplicidade dos modos de tratar as mudanças históricas existe no seio de cada sociedade, articulada de acordo com um sistema complexo de complementaridade e hierarquização cujo estudo está por ser desenvolvido”

As questões a respeito das roupas, cartas e discursos, em suma, circulam em torno de diferentes possibilidades de continuidade e mudança. As transformações que os Tobajara provocaram em seus esquemas culturais podem ser compreendidos não apenas como resultado mecânico da brutal situação colonial, mas sim como um contínuo caminho de atualização. Os esforços dos indígenas da Serra de Ibiapaba, no sentido de resignificar culturalmente eventos e a mudanças não indicam que não fossem capazes de manter seu modo de vida. Ao contrário, as transformações que operaram foram capazes de garantir a manutenção de seu território e a aliança que buscavam junto aos missionários Jesuítas, foram estratégias encontradas pelas sociedades indígenas para enfrentarem as demandas das sociedades coloniais, e as adaptarem à sua lógica e dinâmica própria

## Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. 1989. Yanomami “Violence”: inclusive fitness or ethnographers representation. *Current Anthropology* 30 (5): 637-640.
- ALBERT, Bruce. 1992. A fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp.151-189.
- AZEVEDO, J. Lucio d’. *Os jesuítas no Grão-Pará - suas missões e a colonização. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901.
- BETENDORF, Felipe S. J. Betendorf, João Felipe. Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXXII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1910. p.1-697.
- BOCCARA, Guillaume. Antropología Diacronica. In: BOCCARA, Guillaume & GALINDO, Silvia (eds.) *Lógica Mestiza en America*. Telmuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera: 2000. pp.11-59.
- Cartas do Padre Antonio Vieira - Acompanhado de uma Biographia do maior classico da Língua Portuguesa. São Paulo: Magalhães, 1912. 191 p.
- Cartas do Padre Antonio Vieira. Tomos I e II. Lisboa: J.M.C. Seabra & T. Q. Antunes, 1954. 220 p.
- Cartas do Padre Antonio Vieira. Tomos III e IV. Lisboa: J.M.C. Seabra & T. Q. Antunes, 1954. 199 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). 2002. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura:

<sup>17</sup> Conforme Turner (1988:239) a situação de contato é um sistema de interação com estrutura própria, que incluiu aspectos de ambas sociedades envolvidas, cada uma delas mantendo suas próprias estruturas.

<sup>18</sup> Viveiros de Castro 2002:339.

<sup>19</sup> Albert 1992.

## FAPESP.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1979. Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível. *Revista de Cultura Política*, 1 (1): 35-39. CEDEC.
- CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en Antropología política. México: Gedisa, 1987.*
- FARAGE, Nádia. 1985. De guerreiros, escravos e súditos: o tráfico de escravos Caribe-Holandês no século XVIII. *Anuário Antropológico/84*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp.174-187.
- HILL, Jonathan D. 1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- LEITE, Serafim S. J. 1940. *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo – Rio de Janeiro – Recife – Porto Alegre: Editora Companhia Nacional.
- LEITE, Serafim S. J. 1943. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Lisboa: Livraria Portugália.
- Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro: IBGE, 1987.
- RAMOS, Alcida Rita. 1988. "Indian voices: contact experience and expressed". In: *Rethinking History and Myth* (J. D. Hill, org). Urbana: University of Illinois Press. pp. 214-234.
- *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXXII, 1ª, pp.39-43.
- *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXXII, 1ª, pp. 65.
- *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo XXVI, 2ª, pp.103.
- SAHLINS, Marshall. *Como pensam os nativos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.
- SERVICE, Elman R. *Os Caçadores*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.
- TURNER, Terence S. 1988. History, myth, and social consciousness among the Kayapo of central Brazil. In: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WRIGHT, Robin e HILL, J. D. 1986. History, ritual, and myth: nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory* 33(1): 3-54.

## “Volaban sus billetes”: escrita indígena e comunicação epistolar durante os trabalhos de demarcação de limites na América meridional -Século XVIII-

Eduardo Neumann

Em meados do século XVIII houve uma intensa e inusitada troca de bilhetes e cartas entre os guarani das missões. Esta comunicação epistolar indígena foi deflagrada a partir da presença das comissões demarcadoras encarregadas de definir os novos limites fronteiriços na América Meridional.

Quando o Tratado de Madri (1750) foi notificado aos guaranis, e estes souberam da necessidade de entregarem sete dos mais florescentes povoados aos seus inimigos históricos, no caso os lusitanos, começava uma sublevação envolvendo os habitantes das reduções orientais. A negativa dos indígenas à ordem de transmigração da população dessas reduções, e o posterior desacato às determinações dos jesuítas, implicou no estremecimento das relações entre ambos. Apesar dos esforços empreendidos em 1752, no sentido de colocar em prática a mudança desses milhares de índios (aproximadamente 30 mil), não foi possível convencê-los completamente da nova medida. No ano seguinte, com a chegada dos comissários demarcadores enviadas pelas monarquias ibéricas ao território implicado na permuta, iniciava-se um dos capítulos mais intensos e polêmicos da história da América meridional, desencadeando uma rebelião colonial conhecida na historiografia como “Guerra Guaranítica”<sup>1</sup>.

Durante o transcurso dos trabalhos de demarcação na América meridional a troca de correspondência foi uma constante entre os comissários ibéricos, Gomes Freire de Andrada (português) e o Marquês de Valdelirios (espanhol), e de ambos com o comissário da Companhia de Jesus, Luis Lope Altamirano, além de um expediente muito utilizado pelos guaranis missioneiros. As provas dessa prática escritora indígena são os diversos papéis enviados pelos guaranis aos comissários demarcadores, documentos que atualmente repousam em algum arquivo sul-americano ou ibérico.

Na correspondência de jesuítas como Bernardo NUSDORFFER, José Cardiel, Lourenzo Balda, Juan Escandón ou Tadeo Henis também figuram inúmeros indícios dessa prática epistolar Guarani. As anotações dos oficiais demarcadores, como Jacinto Cunha a serviço de Sua Magestade Fidelíssima (Portugal), e Francisco Graell atuando para Sua Magestade Católica (Espanha), também acusam a difusão do uso da escrita pelos índios das missões.

Na América hispânica, o reconhecimento da existência de textos produzidos pelos próprios indígenas desde os primeiros momentos da colonização do Novo Mundo, tem permitido repensar a experiência do contato e evidenciar o seu protagonismo em conflitos dessa natureza<sup>2</sup>. Atualmente, a atenção dos historiadores pelos documentos e textos redigidos pelos nativos americanos, aliado a um diálogo com a antropologia, tem proporcionado novos aportes para a análise sócio-cultural. O reconhecimento desses textos indígenas como documentos singulares de uma época tem despertado a atenção por parte de pesquisadores interessados na temática missionária. Anteriormente, somente os lingüistas haviam sinalizado, pioneiramente, a existência de textos escritos pelos guaranis na sua própria língua<sup>3</sup>. Entretanto essas análises não aplicavam os pressupostos teórico-metodológicos do fazer histórico<sup>4</sup>. Igualmente esses documentos acusam uma discussão pouco referida pela historiografia, ou seja, a existência da defesa por escrito do ponto de vista indígena, pois o domínio da escrita favorece uma maior emancipação com relação às formas tradicionais de existência, e principalmente diminuía a dependência em relação aos intermediários obrigatórios, como intérpretes ou leitores.

Os textos indígenas, ou suas traduções, podem ser novamente indagados a partir dos procedimentos teóricos que orientam os pesquisas dedicadas às práticas de leitura e escrita. As inquietações presentes à história social da cultura escrita tem fornecido algumas pistas para investigar os materiais escritos e desvendar os múltiplos significados subjacentes à expressão gráfica. As abordagens estimuladas por esta perspectiva teórica, com eminente vocação interdisciplinar, privilegiam a análise das funções, usos e práticas relacionadas com o escrito. Contudo o estudo da cultura escrita não deve ser associado a uma mera análise técnica dos materiais, pois sua prioridade é conhecer a sociedade que gerou estes documentos, concebendo a escrita como um conjunto de práticas que podem contribuir para melhor compreender as mudanças e transformações sócio-culturais produzidas em determinadas sociedades humanas. Enfim, a preocupação central desses estudos é a de responder aos parâmetros relacionados com o uso social da escrita

<sup>1</sup> A bibliografia existente sobre a chamada Guerra Guaranítica é copiosa e muito contraditória, expressando diferentes pontos de vista sobre o conflito nas missões orientais. Ver MELIA, Bartomeu & NAGEL, Liane. *Guaranies y jesuítas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica*. URI, CCM/ Santo Angelo; CEPAG, Asunción, 1995 (Vide : Capítulo 13. 00: El tratado de Madrid y la Guerra Guaranítica, pp. 223-238).

<sup>2</sup> Para uma aproximação a esta problemática consultar a coletânea de textos compilada por: LIENHARDT, Martin. *Testimonios, cartas y manifestaciones indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992

<sup>3</sup> MORINIGIO, Marcos. “Sobre Cabildos indígenas de las Misiones” in *Revista de la Academia de Entre-Rios*. I, Paraná, 1946, p.29-37; MELIA, Bartomeu. *La creación d'un langage chrétien dans les reductions des Guarani au Paraguay*. 2 Vols. Université de Strassbourg: Faculté de Théologie. Thesis (Strasbourg), 1969; ---- *La lengua Guarani del Paraguay: historia, sociedad y literatura*. Madrid: Ed Mapfre, 1992

<sup>4</sup> MELIA, Bartomeu. “La reducción según los Guaranies: dichos y escritos” in GADELHA, Regina. A. F. *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1999.

A mobilização dos guaranis em torno dos usos da escrita foi caracterizada por uma intensa troca de cartas e bilhetes entre os guaranis, prática que conjugada às tentativas desses em interceptar a correspondência dos comissários demarcadores, coloca em destaque as disputas existentes pelo controle das informações escritas por parte dos diferentes agentes sociais envolvidos.

A reação escrita guarani foi operada a partir de duas modalidades básicas da comunicação epistolar, os bilhetes e as cartas. Entretanto, também recorreram os guaranis das missões sublevaros a outras materialidades para divulgar por escrito suas mensagens, em algumas ocasiões recorreram a madeira como suporte, quando deixaram afixadas alguma “tabla con escrito”, que geralmente eram avisos de hostilidades aos portugueses.

Conforme o clássico *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, de Sebastián Cobarruvias, editado pela primeira vez em 1611, bilhete é o “papel en que se escribe algunas pocas razones de una a outra persona que assiste en el mismo pueblo. Fue muy buena invención comunicarse con más quietud y tratar las cosas con secreto, no fiandolas de ningún tercero ni criado, que muchas veces tuercen la razón y por esa los llaman estraga recados”<sup>5</sup>. A comunicação escrita apresentava como vantagem o fato de estar isenta desse problema de distorção do conteúdo, mas seguia na dependência de um portador, de preferência um intermediário de confiança, para chegar ao seu destinatário.

A carta, segundo o mesmo Covarrubias, é “la mensagem a que se embia al ausente por escrito en qualquier matéria que sea, por quanto se puede escribir en papel, en pergamino, en lienço brunido, en tabla de madera(...)” e sob esse nome geral de carta há muitas variantes. Diferentemente do bilhete a carta apresenta implicações diplomáticas, de um trato a distância. As cartas pela sua materialidade e disposição gráfica possibilitam analisar algumas das estratégias de recepção contida. Nesse contexto de comunicação e recepção de mensagens, os bilhetes e as cartas conjuntamente com os *chasques*<sup>6</sup> (mensageiros) indígenas são expedientes voltados para a negociação e multiplicam-se nos períodos agudos de conflito étnico-social momento em que contrapõem-se “índios” e “não índios” na sociedade colonial<sup>7</sup>. O uso dos bilhetes pelos guaranis durante a guerra, aparece citado com muita frequência nas fontes históricas, todavia são raros os exemplares que remaneceram.

Os textos indígenas apreendidos eram nomeados pelos demarcadores simplesmente como “papéis”, não diferenciando-os nem pelo volume ou a forma, muito menos pelos conteúdos, inteligível apenas aos interpretes e mesmo assim sujeito aos problemas de tradução. Quem identificou as mensagens trocadas entre os guaranis missioneiros como bilhetes, e utilizou esta terminologia para denominar estes textos indígenas, foram os padres missioneiros, tanto pelo contato direto que mantiveram com esses papéis, como pelo conhecimento epistolográfico que possuíam, cultivado através da longa tradição da *ars dictamis*<sup>8</sup>.

Os bilhetes por sua escrita urgente, imediata, por serem fáceis de portar e mesmo ocultar foram o principal meio de comunicação utilizada entre os guaranis. Este tipo de escrito costuma ocorrer entre pessoas próximas, onde não há demasiadas formalidades, tampouco segue normas epistolares estreitas e aproveitando qualquer tipo de papel. Igualmente a difícil conservação dos bilhetes esta relacionada ao fato de que depois de chegar ao seu destinatário este pedaço de papel perde seu valor, e que muitos eram destruídos após sua leitura. Portanto uma análise dos conteúdos desses bilhetes enfrenta sérias limitações materiais, contudo é possível através da informação de terceiros saber o teor geral dessas mensagens.

A presença do comissário Altamirano na redução de Santo Thome, intensificou a troca de informações escritas entre os guaranis missioneiros. Muito provavelmente a prática epistolar guarani foi acentuada a partir da observação frequente das trocas de missivas entre os padres missioneiros e o Altamirano. As mensagens indígenas na forma de cartas e bilhetes, redigidos em papel, estiveram orientados, portanto, a comunicação com os demais guarani *alvorotados* ou procuravam comunicar as autoridades coloniais a respeito da opinião nativa quanto ao Tratado. O domínio das regras escritas, e do valor do texto, determinaram que em um momento de grande circulação de notícias, os guarani demonstrassem interesse em interceptar as cartas enviadas aos comissários e jesuítas, visto que estavam motivados pela busca de informações a respeito da presença dessas autoridades e sobretudo de portugueses em seu território. Certa ocasião Altamirano alertou o comissário espanhol a respeito da dificuldade em fazer chegar as cartas que enviava ou receber as que lhe eram expedidas. Em uma nota, ao final de sua correspondência com Valdelirios, datada de 20 de agosto de 1752 este jesuíta registrou que

“Los chasques de acá, no son prompts, ni seguros hoy: no por eso escusare de avisar a V.S las novedades que aviere, aunque exponga mi carta a contingencia. Yo espero, que V.S me dirija sus ordenes por Santa Fe, de Santa Fe al Yapeyu, de donde me embiaran el pliego de V.S al Pueblo, donde yo este”<sup>9</sup>.

Em carta anterior, de junho desse mesmo ano, Altamirano, ainda em Buenos Aires, já alertava sobre o problema com a cir-

<sup>5</sup> COBARRUVIAS Orozco, Sebastián. *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Madrid: Ediciones Turner, 1979 ( 1 edição: 1611).

<sup>6</sup> Chasquis: voz andina (quechua) para mensageiro. Sempre é oportuno recordar que os incas não possuíam um sistema de escritura e que as mensagens eram transmitidas verbalmente e com a ajuda de cordas com nós chamados de “quipus”.

<sup>7</sup> *Testimonios, cartas y manifestos indígenas: (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Selección, prólogo, notas, glosario y bibliografía Martin Lienhard. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.p.XIV.

<sup>8</sup>. PÉCORA, Alcír. “Cartas à segunda escolástica”, in *A Outra margem do ocidente*. Adauto Novaes (org). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>9</sup> A.G.S -Secretaria de Estado, Legajo 7426, documento 55.

culação de cartas, solicitando “chasques espanhóis” para garantir maior segurança a informação expedida<sup>10</sup>.

Os jesuítas tentaram em várias ocasiões convencer os guaranis a transmigrarem, mas esbarraram na oposição empedernida da população de São Nicolau, a mais intransigente a ordem de mudança. A escrita serviu nessa ocasião de instrumento para insuflar os demais, pois os moradores de São Nicolau “(...)siempre constantes en su resolución no dejavan en este tiempo de enviar mensajes a los demás para persuadirles, que no consistiesen en la mudanza y lo hicieron tan bien (...)”<sup>11</sup> que lograram, através da ação de alguns principais, sublevar os moradores de São Miguel. Um dos principais artífices da operação de resistência foi Cristoval Paica e devido a ação desse índio, a resistência alastrou-se, posteriormente, às demais reduções, visto que três delas, no caso, São Lourenço, São Luís e São Borja já haviam dado início a mudança.

A redução de São João através do seu cabildo enviou uma carta, bastante extensa, em língua guarani, diretamente ao comissário Altamirano<sup>12</sup>. Nessa carta, entre os temas figurava um arrazoado dos motivos da oposição guarani a presença dos portugueses, recordando que desde 1717 o rei de Espanha havia reconhecido em Cédula Real os serviços prestados pelos guaranis contra esse inimigo. No final da carta fizeram questão de esclarecer que “La palabra Portugues no la podemos oyr los de estos siete Pueblos”.

Apesar do empenho das lideranças guaranis, no sentido de reverter a ordem de transmigração, nada foi alterado. Motivo pelo qual atribuíram ao comissário Altamirano toda a culpa pelo transtorno que estavam vivendo, pois sabiam que este jesuíta era o responsável pela coordenação dos trabalhos de transmigração indígena<sup>13</sup>. Como Altamirano despachava sistematicamente ordens escritas aos padres missioneiros, os guaranis missioneiros decidiram controlar a sua correspondência. Quando interceptavam alguma carta, após a sua leitura, os guaranis costumavam comunicar o conteúdo aos seus aliados, e segundo Nusdorffer costumavam acrescentar “(...) sus glosas a su modo, aumentandoseles con esto la sospecha contra los Missioneros y la rabia contra el P.e Comissario à que dan la culpa de todo esto su trabajo, no nombrandole con outro nombre en su Lengua, sino el de Añanga”<sup>14</sup>. A alcunha de “Diabo” que os guaranis atribuíram a Altamirano expressa o elevado grau de desagrado que sua presença provocou entre a população missioneira, por considerá-lo como um traidor um *Porombatabiba* isto é um “embusteiro” motivo pelo qual os ameaçavam jogá-lo rio abaixo.

Durante o período em que Altamirano permaneceu nas reduções os guaranis recorreram freqüentemente à escrita, enviando constantemente seus bilhetes e cartas. Na correspondência dos padres missioneiros ao comissário figuram várias menções desses papéis. Em carta de março de 1753, o jesuíta Luis Charlet, informou seu colega comissário que os guaranis por estes “(...)días escribieron un papel al cabildo pidiendo 30 hombres armados, y se los enviaron, ni yo lo pude remediar, todo esto por aviso de los de San Miguel, con que hay ahora unos 200 deste Pueblo en la estancia(...)”<sup>15</sup>. Nesse local os guaranis estavam aquartelados e a escrita foi o recurso para convocar mais reforços a fim de seguirem até Santo Thome para entrevistarem-se pessoalmente com Altamirano.

O conteúdo geral desses papéis indígenas de circulação interna era muito semelhante. Através da informação do jesuíta Juan de Escandón, sabemos que em alguns momentos cruzavam “(...) mas que nunca los billetes de los Indios de un pueblo, à otros en que mutuamente exhortaban à la defensa, y à hazer causa comum(...)”<sup>16</sup>.

No século XIX, na Nova Zelândia, os maoris destinaram um uso semelhante a escrita. O principal uso destinado a alfabetização pelos aborígenes não foi a leitura, mas sim a escrita de cartas. Segundo Don Mckenzie o “aspecto verdadeiramente miraculoso associado a escrita era sua característica de ser portátil; ao anular a distância, uma carta permitia que a pessoa que a escrevia estar em dois lugares ao mesmo tempo(...)”, o que possibilitou aos maoris planejar uma guerra poucos anos depois<sup>17</sup>.

Entre os guaranis a escrita também atuou como instrumento de comunicação interpessoal, ou para denunciar por exemplo o comportamento de certos missionários. Conforme registrou Nusdorffer, na época em que os jesuítas procuravam convencer os

<sup>10</sup> A.G.S.- Secretaria de Estado, Legajo 7426, doc 55.

<sup>11</sup> Archivo Historico Nacional (Madrid); A. H. N. Legajo 120j, caja 1, doc 7 (Breve resumen del Tratado entre la España y Portugal tocante a varias Provincias de la América Meridional, p.14)

<sup>12</sup> A.G.S. Secretaria de Estado, Legajo 7426, folio 60. (Carta em Guarani, anexa ao processo)

<sup>13</sup> Altamirano estava ciente desses fatos, motivo pelo qual advertiu por escrito ao padre Luis Charlet. O teor da carta era o seguinte: “Vra no ha hecho bien en decir a los indios, que yo mando la mudanza; debio haver dicho, que la manda el Rey, como es asi. Vra vengase al paso sin decir a los indios que yo le llamo, ni que viene a verme a ver el P.e Comissario”. Santo Thome, y octubre 15 de 1752. Luis Altamirano. Real Academia de la História (Madrid); R. A. H. Mutis- Colección de documentos de América. Paraguay- legajo encuadernado de papeles varios impresos y manuscritos sobre asuntos de en la 2 mitad del siglo XVII y sobre la expulsión de los jesuítas de Portugal. 9-11-5-150; Sig: 9/ 2278.

<sup>14</sup> Manuscritos da Coleção de Angelis (M.C.A) - *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos*. Vol VII. Introdução e notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969. p.261.

<sup>15</sup> Real Academia de la Historia (Madrid). MUTIS (Colección de documentos sobre América). Paraguay - Legajo encuadernado de papeles varios impresos y manuscritos sobre asuntos de la 2 mitad del siglo XVIII y sobre la expulsión de los jesuítas de Portugal. 9-11-5-150; Sig: 9/2278. Carta de Luis Charlet a Altamirano. San Juan y marzo 18 de 1753.

<sup>16</sup> A H.N. Legajo Clero-Jesuítas, 120, caja 2, documento 54.

<sup>17</sup> MCKENZIE, Don F. “A sociologia de um texto: cultura oral, alfabetização e imprensa nos primórdios da Nova Zelândia”. in BURKE, Peter & PORTER, Roy(org). *História social da linguagem*. São Paulo: UNESP, 1997.p.201.

guarani a aceitarem a ordem de mudança,

“(...)andaban algunas cartas escritas de Indios de su Real à los Cabildantes de sus pueblos dos dellas vinieron à mis manos, una escrita al cabildo de Santo Tome, otra al de los Martyres, ambas bien escabrosas, daban los soldados Indios en ellas noticia à sus cabildos que los dos PP del Yapeyu Cura y compañero se avian portado con los Indios y con el comun dellos malísimamente(...)”<sup>18</sup>.

A mobilização indígena foi sustentada em parte, através de mensagens escrita entre os índios letrados das reduções orientais, e em outra pela ação direta dos mais revoltados, que com frequência compareciam as demais reduções, principalmente as do Uruguai alertando seus parentes da injustiça e violência que estavam sendo praticada contra os guaranis orientais.

Durante esses meses de vigília postal diversas cartas foram confiscadas pelos índios, e após serem lidas, e nem sempre bem compreendidas (pois havia poucos leitores habilitados na língua castelhana e o domínio apresentado pelos índios no idioma do colonizador era sobretudo oral) muitas foram lançadas ao fogo. A queima de cartas ocorreu em alguns momentos episódicos, protagonizando cenas marcantes na ordem do dia. A presença de Altamirano nas reduções, agora instalado em Santo Thome, provocou reações inflamadas por parte dos guarani que decidiram controlar toda a circulação de cartas; caso localizassem alguma contendo ordem suspeita ou endereçada ao comissário, vice-comissário ou o padre Roque, bastava apresentar o nome de algum desses três no envelope, que seguramente, se rasgava a carta ou se atirava ao fogo, dizendo *Cone añanga quatia, toçay mburu*, isto é uma “(...) carta del Diablo, al fuego con ella y quemese con la maldición, ô trampa, porque de todos los Padres se sospechaban pero especialmente de estos tres”<sup>19</sup>. Em uma outra ocasião, Nusdorffer comentou que o padre Alonso Fernandez tentou por 14 vezes fazer chegar instruções as reduções. Melhor sorte teve o missionário de Santa Maria Maior, que através de um estratagem, conseguiu fazer chegar as mãos do padre Carlos Tux, missioneiro em São Nicolau, um pacote contendo cartas e infomes<sup>20</sup>.

Esta preocupação com o controle da correspondência, a sua e a dos outros, indica que a sociedade missioneira mobilizou-se em torno dos cuidados com os procedimentos escritos e a credibilidade atribuída a estes trâmites junto a administração colonial<sup>21</sup>. A decisão dos guarani de manifestarem por escrito suas opiniões legou aos historiadores documentos que permitem avaliar o elevado grau de insatisfação e a mobilização desses índios, explicitando sobretudo a importância atribuída à cultura escrita por uma sociedade em um dado momento. Afinal, como destacara o renomado historiador francês Roger Chartier, a escrita “(...) dota de competências culturais populações que antes estavam excluídas do mundo do texto”<sup>22</sup>, o que permitiu alçar os Guarani a condição de homens letrados capazes de manusear os códigos retóricos do colonizador. A escrita é uma prática mítica “moderna”, pois reorganiza aos poucos os domínios por onde se estendia a ambição ocidental de fazer sua história e, assim, fazer história<sup>23</sup>.

No final de fevereiro de 1753, o tenente guarani Alexandro Mbaruari, escreveu uma carta ao corregedor de São Miguel, Pasqual Tirapare. Conjuntamente a esta missiva encontra-se arquivada uma cópia, em espanhol, de outra carta dos guarani dirigida ao comissário espanhol Juan Echavarría, onde repetem a sua obstinação em não abandonarem as suas terras. No dia 2 de março, o comissário respondeu a epistola dos miguelistas, comunicando que não poderia aguardar a chegada do padre Tadeu Henis<sup>24</sup>.

Estas cartas inauguraram uma fase em que diversos papéis seriam trocados entre guaranis, autoridades coloniais e jesuítas. Foi assim que em março de 1753 começaram a “voar correios” entre as reduções. Um exemplo dessa prática da escrita é a resposta enviada da estância de Santo Antonio, em 3 de março de 1753, pelos guaranis São Miguel ao comissário espanhol Juan Echavarría<sup>25</sup>, ou a carta que enviaram ao padre Thadeo Henis informando sobre os distúrbios provocados por alguns guaranis que buscavam cavalos na estância de Santo Antonio<sup>26</sup>. Bastava uma notícia ou qualquer novidade que os guaranis prontamente começavam a enviar bilhetes ou cartas as demais reduções. O domínio das práticas letradas aliada a crescente necessidade social de recorrer aos registros escritos permitiram aos guarani ilustrados em momentos de crise, recorrerem ao expediente da comunicação escrita, enviando cartas ou afixando bilhetes com mensagens hostis à presença das comissões demarcadoras.

A importância da escrita, independentemente da modalidade gráfica desenvolvida, reside no fato de que cria um novo meio de comunicação entre os homens, preservando através do tempo informações, em contraponto à transitoriedade da oralidade,

<sup>18</sup> .M .C. A . Op cit, 1969, 267.

<sup>19</sup> Archivo Histórico Nacional, Legajo 120, documento 52. Carta del Pe. Escandon al P. Gervasoni. Cordoba, 2 de septiembre de 1754.p.27 y verso.

<sup>20</sup> M.C.A, 1969, p.221/3.

<sup>21</sup> Uma relação semelhante é analisada para a Inglaterra medieval. CLANCHY, M.T. *La cultura escrita, la ley y el Poder del estado*. Valencia: Seminari Internacional d’Estudis sobre la Cultura Escrita, Universitat de Valencia, 1999.

<sup>22</sup> CHARTIER Roger. “As práticas da escrita”, in *História da Vida privada 3 : da renascença ao Século das Luzes* (Org: Roger Chartier). São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>23</sup> CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1999.

<sup>24</sup> A.G.S. Secretaria de Estado. Legajo 7433, documento 278.( Carta em guarani, anexa ao processo)

<sup>25</sup> Melia publicou esta carta em 1967 sob o título: Quand les indiens guaranis ont fait entendre leur voix...(Deux lettres inédites de 1753). *Journal de la Société des Américanistes*, LVI-2: 622-628.Paris. Todavia apenas tive acesso a uma transcrição ao espanhol dessa carta, vide: A.H.N. Clero-Jesuítas, Legajo 120j, doc 7, p. 27.

<sup>26</sup> *Documentos relativos a la ejecución del tratado de límites de 1750*. Instituto Geográfico Militar, Republica Oriental del Uruguay, El Siglo Ilustrado, vol XIII (1), Montevideo, 1938.

todavía sem prescindir desta. A escrita permite salvaguardar informações básicas através do registro gráfico, atuando como um arquivo da memória; desse modo, tanto influencia as lembranças quanto produz os esquecimentos, apresentando uma nova possibilidade de recompor, de narrar o acontecido.

Nas reduções, a emancipação da escrita foi decorrência imediata do conflito determinado pela demarcação de limites, quando houve um abalo na confiança dos guaranis em relação aos jesuítas. Provavelmente, este impasse tenha ampliado os canais de acesso a escrita, pois a capacidade gráfica desses indígenas esteve durante muito tempo controlada pelos missionários<sup>27</sup>. Os guarani letrados aproveitaram esse período de questionamento da autoridade espiritual, e diante do conflito passaram a fazer uso direto da alfabetização; motivo pelo qual começaram a surgir papéis escritos pelos guaranis em grande quantidade.

Como se viu a escassez de documentos indígenas anteriores a 1750<sup>28</sup>, expressando opiniões políticas ou relatos pessoais dos guaranis, foi decorrência das restrições impostas pelos jesuítas durante décadas à leitura e à escrita nas reduções, competências somente permitidas e delegadas aos guaranis de maior confiança. No século XVII, por exemplo, os casos de usos pessoais da escrita indígena, raramente citados nas fontes, quando detectados pelos jesuítas, foram severamente reprimidos.

Portanto, a exiguidade de fontes indígenas, de papéis escritos pelos próprios guarani, antes do início dos trabalhos de demarcação possui suas explicações. O contraste entre este momento de intenso uso da escrita pelos guaranis e os períodos precedentes da história missioneira, onde as possibilidades de expressarem suas capacidades gráficas foram mais rarefeitas, permite formular algumas questões em torno do acesso as práticas de escrita existentes nas reduções.

Com o início dos trabalhos de demarcação e o rompimento da aliança guarani-jesuíta<sup>29</sup>, foram destinados outras finalidade a escrita, servindo inclusive como importante instrumento às suas práticas de auto-governo<sup>30</sup>. Através desse recurso os índios principais procuraram nesse momento de crise negociar diretamente com a administração colonial. O conteúdo dessas correspondências sinalizam um período de autonomia dos guarani, relegando aos padres apenas as tarefas concernentes ao governo espiritual, sendo que nesse momento o governo temporal passava a ser uma incumbência exclusivamente da alçada indígena. Em meio a situações tensas alguns jesuítas foram mantidos incomunicáveis ou ameaçados de morte. A liderança indígena guarani estava começando sua trajetória<sup>31</sup>.

Em maio de 1753, o governador de Buenos Aires, Andonaegui, diante da negativa guarani às ordens de transmigração, decide escrever uma carta aos guaranis rebeldes. Andonaegui escreveu, provavelmente com a anuência de Altamirano, uma carta com as mesmas ameaças aos capitães e caciques das reduções da banda oriental e a de Concepción, também rebelada. A leitura dessas cartas obedeceu as prescrições rituais que comportava a difusão de ordens provenientes da monarquia espanhola. O som de algum instrumento, geralmente de sopro, anunciava o momento de proceder a leitura em voz alta para toda a população. Como assinalou Francisco Matteos, historiador da Companhia de Jesus, o efeito dessas "(...) cartas fué desastroso en los indios y los confirmó más en su obstinación de no entregar sus pueblos y responder com la guerra a las amenazas de guerra que les hacia el gobernador"<sup>32</sup>.

Ao tomarem conhecimento do conteúdo dessa cartas os guaranis missioneiros convocaram suas assembléias, e decidiram que cada cabildo responderia separadamente a Andonaegui. A reação indígena resultou na redação, em julho de 1753, de sete cartas, todas dirigidas ao governador de Buenos Aires. Estes documentos, redigidos em língua Guarani, são a expressão maior, mas não única, da articulação política indígena e da noção histórica do momento que estavam vivendo. Seis destas cartas estão assinadas coletivamente e uma individualmente por Nicolas Nêenguiru<sup>33</sup>. O cabildo de São Borja, mesmo fazendo parte das reduções orientais do Uruguai, não chegou a enviar carta ao governador de Buenos Aires deixando de manifestar por escrito sua contrariedade às ordens de mudança.

O pesquisador Félix Becker questionou a autoria indígena dessas cartas, sugerindo que os guaranis desempenharam o papel de marionetes dos jesuítas, expressando nesses textos apenas a opinião da Companhia de Jesus, e não a dos próprios guaranis<sup>34</sup>. Aceitar esse argumento como correto implicaria em desconsiderar o fato de que antes e mesmo depois de dirigirem-se ao gov-

<sup>27</sup> "Si la alfabetización misionera alcanza posiblemente, en esta área, un mayor porcentaje de la población que en México (para no hablar de las áreas menos privilegiadas), el control misionero sobre la cultura literaria es mucho más estricto". LIENHARD, Martin. *La voz y su huella. Lima: escritura y conflicto étnico-social en América latina (1492-1988)*. 3 edición revista y aumentada. Lima: Horizonte. 1992. p.70.

<sup>28</sup> Recentemente, Bartomeu Meliá tornou público a existência de um documento guarani inédito, datado de início do século XVIII. "Quiero ahora dar a conocer un extraordinario documento que estuvo en un archivo particular y que nunca que yo sepa fue ni siquiera citado: me fue arrimado por el Sr. Alejandro Largaña, de Posadas, a fin de que fuera traducido y de esta manera pasar al dominio público. Es lo que hago en esta ocasión. El título de este manuscrito de 52 paginas, es, repito, *Diario hecho por un indio de lo que sucedió en el segundo desalojamiento de los portugueses el 10 de setiembre de 1704*", MELIÁ, B. Un Guarani reportero de guerra. In *Historia inacabada futuro incierto. VIII Jornadas internacionales sobre las misiones jesuíticas*. Asunción: Cepag, 2002. p.218..

<sup>29</sup> AVELLANEDA, Mercedes. "Orígenes de la alianza jesuíta-guarani y su consolidación en el siglo XVII", in *Memoria Americana, Cuadernos de Ethnohistoria*, 8, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1999, pp.173-200.

<sup>30</sup> NEUMANN, Eduardo. "Mientras volaban correos por los pueblos: auto-gobierno e prácticas letradas nas missões Guarani- Século XVIII", In *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n 22, 2004 (no prelo).

<sup>31</sup> WILDE, Guillermo. *Antropología histórica del liderazgo Guarani Misionero (1750-1850)*. Universidad de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 2003 (Tesis doctoral)

<sup>32</sup> MATTEOS, Francisco. "La Guerra Guaranítica y las Misiones del Paraguay". Primera campaña (1753-1754). In *Missionalia Hispanica*, Madrid: CSIC, 1951. p.246.

<sup>33</sup> A. H. N (Madrid), Clero-Jesuítas, Legajo 120, documentos: 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38.

<sup>34</sup> BECKER, Felix. "La guerra guaranítica desde una nueva perspectiva: Historia, ficción e historiografía", *Boletim Americanista*, 32 (Barcelona, 1983) pp.7-37. O autor analisa mais os bastidores do conflito na Europa do que os acontecimentos propriamente ditos, em que os guarani foram os protagonistas.

ernador em julho 1753, os Guarani orientais já haviam escrito outras cartas, argumentando através desses documentos sua decisão de não acatarem as ordens de transmigração recebidas. Igualmente a confiança que os guaranis depositaram na escrita e o desembaraço apresentado para utilizá-la são capacidades que somente desenvolvem-se lentamente e através de um constante e permanente envolvimento com documentos<sup>35</sup>.

Os guaranis letrados reconheciam o poder da palavra escrita, compartilhando do valor estipulado por esta, reconhecendo inclusive os lugares de fala e a hierarquia na colônia. Motivo pelo qual responderam prontamente a carta enviada pelo governador, informando da decisão adotada coletivamente. Segundo Bartomeu Meliá, estas cartas dos cabildos indígenas são as melhores páginas de literatura guarani, apresentando grande criatividade expressiva "(...) donde aun a partir de conceptos coloniales, de la vida reduccional, se abre paso a un pensamiento guarani que entronca con los discursos políticos de los jefes religiosos no colonizados"<sup>36</sup>. Estas páginas escritas em guarani e os demais papéis redigidos pelos índios nesse período de demarcação são as expressões mais livres e menos controladas da prática escritora guarani no período reduccional. A capacidade de expressão escrita indígena estava latente nesses anos e nas epístolas em língua guarani argumentavam a respeito de suas prerrogativas históricas sobre essas terras além de sua ancestralidade em relação ao território.

O conteúdo dessas sete cartas era muito similar, o que indica a existência de muitas conversas e discussões prévias a sua redação e um respeito as normas da escrita epistolar. Os argumentos refletiam as inquietações presentes às assembleias, oscilando entre uma linguagem suplicante (religiosa) ou um tom mais incisivo (belicoso), pois nestas ocasiões de tensão "(...) el discurso indígena destinado a los "extraños" se inscribe en la relación conflictiva entre el "colonizado" y el "colonizador"<sup>37</sup>, estando prioritariamente voltado para o enfrentamento. Demonstravam com este procedimento conhecer os meandros que passavam as relações entre escrita e o poder, o que explica a resposta, por escrito, a carta de Andonaegui.

Um exemplo da articulação dos guarani a partir da comunicação escrita são as cartas apreendidas juntamente com Rafael Paracatu, responsável pela oposição indígena em Yapeyu. A chamada batalha do Daymal, registrada nos primeiros dias de outubro de 1754, resultou em muitas mortes<sup>38</sup>. Como parte do processo formado para apurar as causas dessa rebelião indígena, foram traduzidos vários "papeles" após o conflito travado entre as forças hispânicas e os índios yapeyuanos nas margens do arroio Daymal. Entre estes papéis figuravam 15 cartas, quase todas registrando os contatos epistolares de Paracatu, e um "livro mediano de 10 folias", narrando na forma de diário os acontecimentos protagonizados nos dois últimos anos nessa redução<sup>39</sup>.

Através dessas traduções, sabemos que estas correspondências são em sua maioria informes e pedidos do cacique Paracatu aos administradores da estância de Yapeyu. Esses papéis são documentos singulares tanto por sua origem indígena, como por informar a respeito dos usos internos reservados a escrita pelos guaranis. O conjunto dessas cartas sinalizam a preocupação dos índios sublevados em responder aos pleitos formulados por seus companheiros. A rapidez em atender aos pedidos e responder as consultas formuladas por escrito visava manter às lideranças indígenas informadas da movimentação dos exércitos ibéricos, notícias que bem administradas poderiam ampliar as possibilidades de uma reação missioneira.

Os bilhetes e as cartas foram uma das principais "materialidades" assumidas pelo escrito nas reduções, elemento importante para avaliar as potencialidades desses textos, pois a "(...) significação do texto não pode ser dissociada da matéria que organiza a forma de sua percepção nas apropriações".<sup>40</sup> Como a análise da produção cultural é estabelecida a partir dos objetos, dos seus produtos, a circulação dos textos implica conceber a leitura como uma apropriação de textos que ocorre por meio das materialidades que lhe são próprias, ou seja, do suporte ou da ordenação material da mensagem. As cartas nesse contexto cumpria uma dupla função, a de comunicar as autoridades e simultaneamente respeitar as formalidades diplomáticas que o momento requeria; estavam igualmente demonstrando o grau de conhecimento dos códigos do colonizador pela elite letrada das reduções.

A partir de meados do século XVIII a escrita indígena nas reduções deixou de estar completamente condicionada pela reescritura religiosa e outros gêneros textuais, ainda inexplorados pela sociedade missioneira, foram elaborados pelos guaranis como forma de manifestação. Primeiro foram os bilhetes e as cartas depois textos mais longos na forma de relatos próximos a uma crônica pessoal. As cartas, cujas mensagens estavam centradas principalmente na comunicação oficial ou pessoal, foram o ponto de partida para outras modalidades de textos mais voltados as experiências de caráter pessoal, ou coletivo.

Ao tomarem o texto epistolar como modelo de escrita os guaranis desenvolveram outras formas de expressão para registrar suas impressões ou opiniões a respeito do momento que estavam vivendo. Pela familiaridade com a palavra escrita, quando foi possível, alguns guaranis recorreram as suas potencialidades para explicitar o seu desagrado diante das formas de convívio intercultural.

<sup>35</sup> CLANCHY, M.T. *From memory to Written Record: England, 1066-1307*. London: Edward Arnold, 1979.

<sup>36</sup> MELIÁ, Bartomeu. *El Guarani conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria*. Asuncion: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol 5, 1997. 4 edição, p.267.

<sup>37</sup> *Testimonios, cartas y manifestos indígenas: (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Selección, prólogo, notas, glosario y bibliografía, Martin Lienhard. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.p. XIII.

<sup>38</sup> A .G. S. Secretaria de Estado, Legajo 7427 (doc 23). Carta de Guillermo Hendrix ao Marques de Valdelirios. "(...) las continuas partidas que estabamos enviando de nuestro acampamento hasta cerca de 300 hombres, les hizo malograr el premio de su valor enfin se han muerto mas de 250 tapes y mas de 70 prisioneros um cañon de hierro tres estandartes de diferentes colores (...)" De la banda del sur del Daimar y 3 de optubre de 1754.

<sup>39</sup> As cartas estavam escritas em guarani motivo pelo qual o governador de Buenos Aires, José Andonaegui solicitou a sua imediata tradução ao espanhol. Lamentavelmente somente conhecemos as traduções, sem saber o paradeiro dos originais. Ver: A .G.S. Secretaria de Estado, Legajo 7425. Anexos aos folios 145 e 146.

<sup>40</sup> HANSEN, João A. "Leitura de Chartier", in *Revista de História*, 133, FFLCH-USP, 1995, p.124.

## Mulheres que sonham - visionárias e convertidas (Reduções jesuítico-guaranis, século XVII)

Eliane Cristina Deckmann Fleck

Sonhos e visões fazem parte da história das reduções jesuítico-guaranis, constituindo-se em manifestação de sentidos fundamental para a compreensão da peculiar sensibilidade religiosa que nelas se conformou.<sup>1</sup> Entendidos como experiências que produzem impacto na vida diária dos indígenas<sup>2</sup>, e não como meras experiências ilusórias, os sonhos e as visões apresentam narrativas marcadas por elementos simbólicos e poéticos comuns aos mitos, além de tradições performáticas que possibilitam sua socialização e interpretação<sup>3</sup>.

Na documentação jesuítica, chamam a atenção os recorrentes registros de ocorrência de visões e de sonhos, vinculados tanto às “mortes sonhadas” e às “ressurreições aparentes”, quanto às “curas milagrosas”, das quais resultavam a alteração das condutas dos indígenas<sup>4</sup>. Missionários e indígenas – homens, mulheres e crianças – têm seus sonhos registrados.

O relato desses sonhos evocava nos missionários sua formação teológica – orientada, em grande medida, para experiências meditativas místico-sensoriais – o que permitiu uma aproximação entre linguagens e interpretações dessas experiências.<sup>5</sup> O registro dos sonhos, no entanto, foi marcado por uma nova linguagem e simbologia, na medida em que alguns foram selecionados e revestidos de um significado para o projeto de conversão ao Cristianismo.<sup>6</sup>

Dado o grande número de referências às experiências oníricas e visionárias de mulheres, dedicamo-nos, nesta comunicação, à análise das representações de que foram alvo, na documentação jesuítica, e em especial, nas Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai, tanto as mulheres que sonham, quanto seus sonhos e visões<sup>7</sup>.

As primeiras referências às mulheres na documentação jesuítica ressaltam que “viviam na nudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou” (MONTROYA, 1985, p. 35), o que se colocava como um grave problema moral, na medida em que a nudez, além de estar associada à barbárie, apresentava-se como fator que colocava à prova a castidade dos missionários.<sup>8</sup> Observa-se, ainda, uma associação da condição feminina ao demônio, já que os magos ou feiticeiros eram auxiliados por mulheres, suas “mancebas mais queridas”.

Iniciado o processo reducional, os jesuítas, por reiteradas vezes, procuraram fazer entender aos Guarani que nas nações civ-

<sup>1</sup> A sensibilidade foi concebida, classicamente, como uma coleção de capacidades localizadas, especializadas na apreensão de determinados aspectos do mundo, por meio dos vários órgãos dos sentidos. Em nossa experiência efetiva, no entanto, constata-se que os sentidos operam em conexão cinestésica, através de uma dinâmica contínua e inter-relacional entre estas capacidades e as dimensões da percepção, da linguagem e da ação. A documentação jesuítica que analisamos revelou a conformação de uma peculiar sensibilidade religiosa nas reduções jesuítico-guaranis, na medida em que os indígenas buscaram o atendimento de sua espiritualidade, valendo-se de práticas tradicionais que foram ressignificadas, como fica demonstrado nos cantos, nos lamentos fúnebres, nos sonhos e nas visões, caracterizados pelo fervor emocional e pela exaltação ritual.

<sup>2</sup> A etnologia amazônica nos ensina que as almas indígenas se manifestavam, sobretudo, pelas visões, seja nos sonhos, seja nas visões induzidas por rituais. Essas visões estão longe de ser, entre os indígenas, exclusivamente visuais: seres espirituais se dão a ver, mas também se comunicam através dos cantos, dos gestos e de inscrições nos corpos. Como mostrou E. Viveiros de Castro, as almas indígenas comunicam-se entre si e, portanto, existem na e pela visão. Os Guarani demonstravam enorme apego às visões, pois para eles estas fundavam a Palavra que consolidava a autoridade e o prestígio de seu detentor. Contar os sonhos constitui-se em atividade comum. As narrativas dos sonhos são elaboradas a partir de um corpus simbólico reconhecido de interpretação de determinados acontecimentos.

<sup>3</sup> De acordo com Gaston Bachelard, o sujeito que conta o sonho não coincide com aquele que o sonhou. O sonho, segundo o autor, sofre a ação das imagens, não as cria, podendo se constituir numa luta violenta ou habilidosa contra as censuras. (BACHELARD, Gaston. **A Poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1988)

<sup>4</sup> As teorias sobre os sonhos variam de cultura para cultura, em função das diferentes concepções acerca da natureza do sonho e da alma e acerca das relações entre o pensamento consciente e inconsciente. Entretanto, na maioria dos casos, os sonhos são interpretados como uma viagem na qual o sonhador se desloca até as áreas invisíveis do universo. Assim, os sonhos como as viagens xamânicas podem contribuir para a compreensão de forças ocultas e determinar ou influenciar acontecimentos. As visões, ao contrário das aparições, se repetem em experiências individuais que refundam, por assim dizer, o poder do visionário e a legitimidade do ser ou da “operação visionada”

<sup>5</sup> O fato de os Guarani atribuírem importância aos sonhos leva-os a socializarem suas experiências oníricas, criando situações sociais para que seus sonhos sejam contados, bem como papéis sociais para aqueles que os contam e os interpretam. Susnik, em artigo sobre a cultura indígena e sua organização social dentro das missões jesuíticas, observa que “musica, danzas religiosas y simbolicas, oraciones cantadas (...) fueron ocasiones propicias para dar a la muchedumbre un desahogo psico-emocional tanto colectivo como individual (...) el nuevo patrón emocional se basaba en factores puramente impresivos y audiovisuales”. Em razão disso, “estas expresiones no eran mas que una faena agradable a su natrual ambición psicamental” (SUSNIK, 1984, p. 16).

<sup>6</sup> Roger Chartier entende que “não há texto fora do suporte que lhe permite ser lido (ou ouvido) e que não há compreensão de um escrito, qualquer que seja, que não dependa das formas pelas quais ele atinge o leitor” (CHARTIER, 1991, p. 182). Considerando que a documentação que analisamos é revestida de um caráter edificante e visa à continuidade do projeto civilizador/evangelizador, esta observação é pertinente, mesmo porque não devemos desconhecer que “o destinatário é tão responsável pelo conteúdo de um discurso, quanto seu autor” (TODOROV, 1983, p. 224). É válido ressaltar que a visão era um gênero de relato na Europa católica dos séculos XVI e XVII e que os missionários jesuítas a utilizam como “veículo privilegiado das matérias habituais da doutrina”. De acordo com Menget, o sucesso do projeto jesuítico pode ser atribuído à utilização do “meio reducional guarani para fazer passar os elementos fundamentais da doutrina ou, mais precisamente, ter validado a palavra de Deus pela difusão prévia de um corpus de visões cristãs” (MENGET, 1999, p. 174)

<sup>7</sup> Os Guarani dispõem de uma tradição de narrar os sonhos, ora explicando aquilo que aprenderam durante o sonho, ora solicitando que outros interpretem seus sonhos. A interpretação e as ações do sonhador são importantes para determinar os eventos que se seguirão. Os sonhos narrados pelas mulheres guarani convertidas incorporam muitos aspectos da nova realidade, a reducional, no entanto, preservam sua estrutura narrativa original que garante a organização das experiências oníricas ou visionárias.

<sup>8</sup> Apoiados na Escolástica, os missionários consideravam o corpo feminino um abominável roupage da alma, um território perigoso, um lugar de tentação, um receptáculo de pecados. À mulher só restava dedicar-se a pagar seus pecados pela contemplação de Deus, pela continência e pela domesticação de seu desejo.

ilizadas, era lícito ter apenas uma mulher.<sup>9</sup> Das práticas indígenas, a poligamia foi, sem dúvida, uma das que mais exigiu atenção por parte dos missionários, na medida em que os caciques recusavam-se a abrir mão de suas mancebas, a base sobre a qual se sustentavam o seu poder e prestígio.

Com a intenção de manter o costume, os caciques incentivavam as fugas das reduções, negando-se a receber o batismo e admitir o casamento cristão.<sup>10</sup> Apesar de estarem vivendo nas reduções, aparentemente, de acordo com as normas morais cristãs, muitos caciques adotaram a estratégia de esconder suas concubinas e filhos, não lhes permitindo o batismo.<sup>11</sup>

Inicialmente, os casamentos não garantiram a cristianização dos Guarani, sendo freqüentes os concubinatos e, ainda, as ameaças à vida dos missionários, caso pretendessem mantê-los distantes das outras mulheres. Cabe lembrar que assim como o batismo, também o casamento suscitou falsas e mal intencionadas interpretações pelos indígenas, sendo associado à morte do homem ou da mulher, o que provocou o temor dos Guarani em relação a esse sacramento.<sup>12</sup>

Para garantir a prática do casamento monogâmico, os missionários jesuítas se valeram de sermões nos quais enfatizavam as punições divinas que se abateriam sobre os indígenas, caso retornassem à poligamia ou a relações ilícitas. Apesar de desconhecemos o princípio da responsabilidade moral, bem como as implicações que decorriam de uma má conduta, os Guarani passaram a se sentir amedrontados face à ocorrência de situações cotidianas tomadas como castigos divinos que Deus enviava àqueles que quebrassem as regras do bem viver nas reduções.<sup>13</sup>

O controle da sexualidade dos indígenas através da ameaça de punição divina fica evidenciado neste registro:

Era aquel un bueno mozo, pero muy libertino, hasta tal grado que en un solo día había pecado cinco veces; pero al instante le alcanzó la divina venganza, pues, el mismo día enfermó gravemente (...) por inflamarse sus partes sexuales (C. A. [1644], 1927, p. 92).

Ao se converterem, os Guarani eram instados a abandonar suas mulheres, o que normalmente ocorria. Montoya relata que um deles, ferido pela palavra de Deus, trouxe-lhe seis mancebas para que o padre as colocasse onde quisesse, *“porque nunca mais vão pisar em minha casa”*. Outro que vivia em mancebia procurou Montoya dizendo que tivera um sonho com alguém que o feria nas costas e ordenava que se casasse imediatamente. O padre casou-os e *“viveram muitos anos com garantia de salvação, deixando por herdeiros de suas virtudes três filhos”* (MONTROYA, 1985, p. 68).

Em relação à não-observância do sacramento do casamento, a Ânuia de 1637 - 39 traz um registro de castigo divino que se abateu sobre um adúltero:

Cierto cristiano, legitimamente casado abandonó a su mujer, juntóse con otra y volvió con ella a su tierra natal. En el viaje, cuando estaban durmiendo, vino un tigre, como ministro de la justicia de Dios, mató al hombre como más culpable y maltrató a la mujer para que se convirtiera. (MCA I, 1951, p. 134 - 135).

Da ação constante e determinada dos missionários no combate à poligamia e ao adultério, resultaria a observância de uma conduta de autocontrole pelos próprios indígenas, como evidenciado nesta passagem<sup>14</sup>:

(...) el pobre indio pra salir de su casa e yr al pueblo antes de salir por la puerta se cayo muerto con horrible espanto de todos y escarmiento de muchos. (...) La vieja madre destas Indias acordando se del castigo que dios avia hecho en su mancebo reñia a sus hijas dexando se apartasen de tan mal estado pero sabiendo que su ultima hija se amancebaba con su cuñado llena de zelo se fue a la casa del yerno y con un palo que ordinariamente traya por lo bordon echo della a palos las dos hijas y viniendose al pueblo y entrando en la casa del indio hallo alli a su hija a la cual dio tantos palos que maltratada y herida la hecho de alli (...) diciendo: asi no se amanceban otra vez. El indio vino luego al Padre escuchandose de que el no savia mas de lo que sus padres usaban o avian usado pero que ya sabia que era malo no queria perseverar en ello y así echo de si los indias y todos se remediaron (MCA I, 1951, p. 268).

<sup>9</sup> Preocupados com os procedimentos a serem adotados por ocasião do casamento e do destino a ser dado às concubinas, os jesuítas recorreram ao Breve Romani Pontificis de Pio V (1571) que estabelecia que o índio podia casar com mulher que com ele se batizasse, independentemente, de ter sido sua primeira esposa. Alguns jesuítas, no entanto, preferiram respeitar a Bula de Paulo III (1537) que obrigava os índios a se casarem com a primeira mulher. Sobre o assunto, portanto, não se estabeleceu norma geral, apesar de termos conhecimento de que resultou favorável para a evangelização a liberdade concedida ao cacique de escolher a mulher com quem gostaria de se casar. O casamento era celebrado quando o cacique permitia que suas ex-concubinas se unissem a outros índios da aldeia, o que conferia um certo grau de sinceridade em seu propósito.

<sup>10</sup> Montoya registrou a reação dos Guarani face à insistência em levá-los a aceitar o matrimônio monogâmico, que afirmavam: *“(...) honremos el modo de vivir de nuestros pasados y acabemos ya con estos padres y goceemos de nuestras mujeres y de nuestra libertad”* (MONTROYA, 1989, p. 83).

<sup>11</sup> A propósito do conceito de moral, resgatamos a análise feita por Michel de Foucault: *“Por ‘moral’ entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc. (...) Uma ação moral tende a sua própria realização; além disso, ela visa, através dessa realização, a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo, não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e às regras, mas também a um certo modo de ser característico do sujeito moral.”* (FOUCAULT, 1994, p. 26 - 28)

<sup>12</sup> Das fugas dos maridos polígamos e do repúdio às primeiras mulheres, geralmente mais velhas, resultou um grande número de mulheres abandonadas que foram encaminhadas ao *“cotiguazu”*, um espaço especial de recolhimento existente em todas as reduções, no qual as mulheres se dedicavam, especialmente, à produção de tecidos de algodão.

<sup>13</sup> Embora não se refira à categoria dos castigos divinos, Michel Foucault observa que existe em ambientes como a escola e o exército *“toda uma micropenalidade do tempo (...), da atividade (...), da maneira de ser (...), dos discursos (...), do corpo (...), da sexualidade (...),”* sendo que *“ao mesmo tempo é utilizada, a título de punição, toda uma série de processos sutis que vão do castigo físico leve a privações ligeiras e a pequenas humilhações”*. Este mesmo autor observa que a finalidade dos castigos é a redução de desvios, portanto, são essencialmente corretivos. (FOUCAULT, 1987, p. 159 - 160).

<sup>14</sup> Kern ressalta que na família, os pais eram os encarregados de zelar pela castidade e pela moral de todos os seus integrantes. Já, nos espaços coletivos, eram as milícias de guardas públicos que vigiavam as ruas e as casas à noite, guardando os lugares mais afastados, como as fontes e os caminhos das roças (KERN, 1982, p. 261 - 279).

Os relatos enfatizam, também, situações em que mulheres indígenas demonstraram “resistências extraordinárias ao pecado da desonestidade” (MONTROYA, 1985, p. 180) ou que optaram por abandonar “um pecado repetido que com tenacidade as prendia” (MONTROYA, 1985, p. 178) e através da confissão se afastaram do vício e seguiram na virtude. Há outro que realça a sensatez de uma indígena que fora manceba de um cacique e que “tratou de voltar às nossas reduções, onde não pouco arrependida de sua vida passada, fez penitência e por meio desta alcançou uma morte ditosa” (MONTROYA, 1985, p. 82). São recorrentes as expressões “firmeza de carácter de los hombres” e “el pudor de las mujeres” associadas à constatação de que “los vicios característicos del indio: las peleas, los incestos, los amancebamientos” haviam sido eliminados (C. A. [1672 - 1675], 1927, p. 14 - 12).

Em outro relato, o missionário refere-se à assimilação da moral cristã por algumas mulheres, dando especial destaque à vigília de sua castidade:

Hemos visto ejemplos buenos en raras resistencias al pecado deshonesto, ofreciéndose a cualquier pena, y trabajo por no ponerse en este. 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 dejo, no te canses, que mientras estuviere Dios presente no le he de ofender. Otra solicitada así, le puso al torpe mozo el rosario que traía al cuello por delante, diciendole, mira que soy esclava de la Virgen, no me inquietes (MONTROYA, 1989, p. 207).

O medo da morte sem o batismo teria, segundo outro missionário, provocado o ardor com que, especialmente, as mulheres buscavam o batismo:

Comiençan a salir del monte las mujeres, corren hacia la iglesia y las viejas de 70 de 80 y de 100 años (...) solo se acordaban de la vida del alma y assi me deçian: padre, baptizanos, haznos hijas de Dios, que también puede ser que nosotros muramos (PASTELLS, 1912, p. 166).

Também as pestes serviram aos propósitos dos missionários que pretendiam transformar os Guarani em monógamos cristãos. É o que observamos neste registro que remete à vinculação que os indígenas estabeleceram entre as enfermidades, o adultério e o concubinato:

Y casó los amancebados, de cuya enfermedad estaban tan peligroso del alma el casique dellos quanto con la peste del cuerpo porque tiendo casado estaba amancebado con su suegra y era infiel e juntamente estaba amancebado con su cuñada hermana de su mujer verdadera y desta era el infante recién nacido. Hizole el Padre que se confesase pero afirmando el que no seria cosa que le diese pena (...) Poco despues que el P<sup>e</sup>. le dexo, murió y perdió la vida temporal y juntamente la eterna (MCA I, 1951, p. 269 - 270).

Interessante observar que, à medida que se intensificam, na documentação jesuítica, os relatos dos sucessos do projeto jesuítico, os rostos femininos e suas representações assumem gradativamente uma outra função. Da condição de auxiliares do demônio, de incitadoras da lascívia, da luxúria, as mulheres passam a ser representadas como as que divulgam através de seu exemplo, os valores morais cristãos. Os rostos femininos passam agora a estar associados aos corpos dóceis, submetidos aos cerimoniais e às práticas cristãs.<sup>15</sup>

Este aspecto fica evidenciado nesta passagem que selecionamos da *Ânuia* de 1632 - 34:

Yva outra india a oír sermon a una iglesia. Y en el camino le saltó con feás imaginations el espíritu de inmundicia y halló en ella entradas por el consentimiento y proposito (...) pusose la india delante el retrato de la purísima Virgen a rezar la salve incadas las rodillas en tierra (...) caió la triste en la cuenta y muy compungida con este misericordioso desvio derramó de sus ojos muy fervientes lágrimas que arregasen el cierra de sua culpas y luego se fue a confesarse (MAEDER, 1990, p. 63).

Importante papel cumpriram as Congregações, tanto para o controle da libido, quanto para a exaltação das índias virtuosas:

Por medio de la Congregación de la Virgen se ha seguido notable fruto y han alcanzado del demonio y del pecado sus congregantes mucha y muy ilustres victorias y algunas indias se han dexado arrastar y ensaguentar con golpes y puñadas por no manchar sua almas con la torpeza del pecado (MAEDER, 1990, p. 123)

Neste sentido, são extremamente importantes os registros que referem as experiências oníricas e as “*ressurreições aparentes*” ou curas milagrosas, situações nas quais as mulheres conclamavam os demais indígenas à observância das práticas religiosas e das condutas cristãs.

Ao analisarmos os relatos que referem os sonhos dos indígenas<sup>16</sup>, deve-se considerar que “a documentação dessa linguagem

<sup>15</sup> Para Loyola, o controle dos sentidos tem a função explícita de robustecer o espírito. O intelecto, em um ato de vontade, deveria subjugar-los, ordenando os afetos e restringindo os prazeres considerados inferiores. A noção da pureza da alma liga-se, necessariamente, à manutenção da “pureza corpórea”, através do “disciplinamento dos sentidos”.

<sup>16</sup> Como bem salienta Melià: “Sonhos e visões fazem parte da história da redução, que neles encontra manifestação de sentidos que outras linguagens não saberiam oferecer. (...) Os jesuítas davam importância aos sonhos dos Guarani, porque para eles próprios os sonhos eram significantes de história e ação. (...) Escutando o sonho do Guarani, o jesuíta evocava provavelmente ressonâncias interiores, como se compartilhasse uma linguagem comum.” (MELIÀ, 1988, p. 17) Em relação às visões, cabem as observações de Gruzinski de que “más de la mitad de las visiones que afligian a los indios durante el período colonial parecen haber sido de naturaleza demoniaca, siendo la de Satanás, la más frecuente, seguida después por las de monstruos demoniacos, el infierno, y los condenados en este orden.” Ele ressalta, no entanto, que “sería un error interpretar tales desarrollos como meras expresiones del proceso de demonización, pues no existía gran diferencia entre estas visiones y las que padecían los europeos contemporaneos, o, de hecho, la mayoría de los cristianos de la época.” (GRUZINSKI, Serge. Apud CERVANTES, F. El Diablo en el Nuevo Mundo. Barcelona: Herder, 1996. p. 106).

de sonhos e visões (...) dá conta de certas formas do processo reducional não facilmente atingíveis através das notícias mais ‘objetivas’. No entanto, é preciso não esquecer que se o Guarani reduzido não deixa de sonhar, “ele não sonha mais, aparentemente, como Guarani”, já que “sonha agora como cristão”, e que “as imagens e expressões provêm da nova religião” (MELIÀ, 1988, p. 17)

Deve-se, ainda, considerar que “os sonhos do Guarani, ao serem transcritos, foram verbalizados novamente pelos jesuítas”. Daí ser necessário observar “a distância entre o sonho sonhado e o sonho verbalizado”, e com o agravante de que é verbalizado duplamente, pelo que sonha e pelo que relata (MELIÀ, 1988, p. 17).

Em razão disso, não seria de todo incorreto supor que houve uma seleção dos sonhos narrados pelos missionários, privilegiando os que podiam servir como histórias exemplares, edificantes, que inspiravam os sermões e favoreciam a conversão.

Concordamos com Melià que refere como “mortes sonhadas”, as relatadas pelos “mortos ressuscitados” que, inseridos na nova realidade reducional, buscam, na oportunidade de vivenciar o sonho, a garantia de alcançar a vida eterna. Deve-se, por isso, considerar numa análise sobre as manifestações de sensibilidade religiosa nas reduções que “o Guarani realiza no sonho atividades que supõem vida acordada. Sonhar é uma capacidade para a qual alguém se prepara” (MELIÀ, 1988, p. 12).

Em relação às descrições de sonhos dos indígenas, é preciso salientar que “o Guarani sonha e sabe sonhar” e “como outros índios da família tupi-guarani, guia-se pelos sonhos”. (MELIÀ, 1988, p. 9.) O sonho constitui-se em “atividade privilegiada para se receber a reza, e a reza é a forma superior da palavra, fonte de conhecimento e força para ação”. (MELIÀ, 1988, p. 11.) Melià ressalta, ainda, que “o poder e prestígio do Guarani está na palavra, sobretudo, na palavra rezada ritualmente, e ela depende diretamente do sonho” (MELIÀ, 1988, p. 11).

O prestígio e o poder de um profeta guarani decorrem do valor atribuído, na sociedade guarani, a sua capacidade de sonhar e de verbalizar os sonhos<sup>17</sup>. Nas reduções jesuítico-guaranis, a valorização dessa capacidade se manteve, tendo sido ressignificada, como fica evidenciado nesta passagem da “Conquista Espiritual”, na qual o Pe. Montoya registra a pregação que se seguiu à aparente ressurreição de uma mulher<sup>18</sup>:

la chamando essa boa mulher a todos os do povoado, a homens e mulheres, exortando-os ao amor e caridade e dizendo-lhes que sempre assistissem à missa, fizessem boas obras, dessem toda esmola possível aos pobres e cumprissem os preceitos de Deus.

Falava-lhes maravilhosamente bem da fealdade do pecado, da formosura da virtude, do horror do inferno, do temor do Juízo, bem como da conta exata que Deus pede e da beleza da glória (MONTROYA, 1985, p. 151).

O Pe. Montoya ressalta os efeitos destes sucessos ou coisas de edificação, descrevendo-os como “espetáculo de suma devoção”, no qual “uma moça (...), presentemente feita pregadora e apóstola de sua gente (...) Esteve ela falando durante dez horas: o que me provocou não pouca admiração, a saber, o vê-la de contínuo pregando e anunciando o Reino de Deus” (MONTROYA, 1985, p. 156).

Há ainda o registro que refere uma moça que, dada como morta havia três horas, “*deu sinais de estar com vida*”. Ao relatar sua experiência, descreve a visão de “*uma tropa de demônios muito feios*” que teriam vindo ao seu encontro “*unidos de uma espécie de garfos*” com que queriam prendê-la, “*mas um Anjo de grande formosura*” a teria defendido e “*com uma espada de fogo pôs em fuga os demônios*” (MONTROYA, 1985, p. 154).

O registro prossegue referindo imagens repletas de simbologias que a moça ressuscitada teria empregado em seu relato, como fogo, cães, serpentes e demônios, características do imaginário cristão ocidental, que ela teria internalizado.

Esse Anjo guiou-me ao inferno, para que visse o fogo espantoso, que os condenados padecem.(...) Ali cheguei a ouvir, grandes uivos de cães, bramidos de touros e silvos de serpentes, que davam aos demônios (...) (MONTROYA, 1985, p. 154).

Contrastando com as descrições dos demônios e do inferno, as dos santos, dos anjos e do céu, presentes nos relatos das experiências oníricas ou visionárias, procuram sempre transmitir a idéia de tranquilidade, beleza e harmonia, em situações que envolviam a absolvição dos pecados, o alcance da cura ou a garantia da boa morte<sup>19</sup>. As passagens a seguir foram extraídas da “Conquista Espiritual”.

Chegando a meia noite, viram eles que a defunta dava sinais de vida, pois se movia (...).

Logo que deixei esta vida, fui levada ao inferno, onde vi um fogo horrendo, que arde e não dá luz, e causa grande temor. Nele vi alguns dos que morreram, mas tinham estado em nossa companhia e a quem todos conhecíamos. Padecem eles muitas dores.

<sup>17</sup> De acordo com Melià “la religión guaraní aparece sacramentalizada en el canto y en la danza, bajo la inspiración chamánica (...)” (MELIÀ, 1986, p. 158). Ao xamã cabia a exteriorização dos sonhos e das visões que tinham, em grande medida, função premonitória. Suas técnicas curativas também incluíam viagens imaginárias ou alucinatórias que tinham “la finalidad de rescatar el alma del paciente o de interceder por ella” (VARAH, 1984, p. 103 – 104).

<sup>18</sup> Os missionários tinham consciência da importância dos sermões para que “os índios se guardassem de ouvir e ver os demônios, ainda que a curiosidade os incitasse a vê-los” (MONTROYA, 1985, p. 73). A “muito conveniente demonstração pública” ocupava um lugar importante na liturgia reducional. Os sermões duravam horas e abusavam das imagens e da retórica apaixonada, com o objetivo de impressionar os ouvintes. Já as pregações feitas pelos magos eram descritas como “uma grande arenga, em voz muito elevada” (MONTROYA, 1985, p. 50).

<sup>19</sup> É oportuno lembrar que “a devoção popular ibérica não dispensava o recurso às imagens; antes, multiplicava-as. Por outro lado, valia-se muitíssimo das figuras medianeiras entre o fiel e a divindade, como os anjos bons e os santos, os quais afinal são almas de mortos que intercedem pelos vivos” (BOSI, 1992, p. 72).

Logo mais me levaram para o céu, onde vi Nossa Mãe, sendo ela tão formosa, resplandecente e linda, tão adorada e servida de todos os bem-aventurados, e achando-se em sua companhia inumeráveis Santos belíssimos e brilhantes (...). Lá é tudo formosura, beleza e riqueza (...) (MONTROYA, 1985, p. 151).

Com relação à aparição de santos é significativa esta passagem que relaciona sonho, admissão de culpa, confissão e arrependimento.

Certa mulher desejava sua admissão, mas, fazendo o exame de sua consciência, para purificá-la com uma confissão geral (...) ela adormeceu e, em sonhos, pareceu-lhe ver a Virgem e ouvir que a admoestava quanto a certos pecados. (...), Despertou com isso e achou que a advertência fora correta. Arrependida, alegre e grata à Virgem, confessou pois as suas culpas. (MONTROYA, 1985, p. 178)

Em vários registros se observa a insistência em associar figuras iluminadas e suaves às visões e sonhos tidos por indígenas já convertidos.

Estávamos dedicando, em Loreto, um novo templo à Virgem Soberana, em dia que vinha a ser uma de suas festas. Na noite anterior, à claridade do luar, estavam mais de 60 pessoas celebrando com alegria a festa quando todos viram que da velha igreja, situada em frente da nova, saíam três figuras vestidas duma roupagem celeste, branca como a neve e reluzente como prata polida. Seus rostos pareciam três sóis, apresentando as cabeleiras como de fibras de ouro, caídas sobre os ombros. (...).

A gente ficou absorta, mirando e contemplando sua formosura e linda disposição de corpos (...), Alguns meninos, ali presentes, tiveram o seu amor tão ardente que, vazios de todo o medo e cheios de simplicidade, com caminho fraternal achegavam-se a elas (...) (MONTROYA, 1985, p. 75)

Como pudemos observar, a divulgação e a descrição detalhada dos sonhos e das visões atribuídas a parte dos recém-curados ou ressuscitados e a atmosfera mística que envolvia os relatos foram recursos largamente empregados pelos missionários para a obtenção e a manutenção da modelação espiritual e comportamental dos Guaranis<sup>20</sup>.

A visão dos anjos e de Deus e a informação aos demais de que os indígenas convertidos já falecidos se encontravam no céu onde gozavam de grande glória vinham ao encontro dos comportamentos que os missionários pretendiam introduzir.<sup>21</sup>

Dali (...) levou-me o Anjo à visão da glória dos bem-aventurados. Vi o próprio Deus num assento e trono formosíssimo, rodeado de infinitos bem-aventurados. (...). Era um ser que resplandecia infinitamente mais do que o fogo, mas não queima (...).

Pude conhecer ali muitíssima gente destas reduções e, entre ela, os três padres que morreram no Guairá, tendo grande glória. (...).

Padre, não te canses a ensinar o caminho do céu (...). Oh, se não cometessem pecado! Oh, se amassem a Deus de todo o coração! Oh, se cumprissem a todos os seus mandamentos! Como haveriam de estar contentes na hora da morte! (MONTROYA, 1985, p. 154)

A eficácia dos relatos e adoção pelos indígenas das recomendações feitas pelos ressuscitados fica comprovada nas ações que se seguiam e que foram registradas pelos não menos impressionados missionários: *“de noite, viam-se pelas ruas disciplinantes, e mesmo à porta da igreja açoitavam-se ou flagelavam-se não poucos. Foi, em suma, um grande estímulo para todos, principalmente para os congregados (...)”* (MONTROYA, 1985, p. 156).<sup>22</sup>

Mais do que comprovar o sucesso decorrente da dedicação e do empenho dos missionários, estes relatos atestam a construção de uma peculiar sensibilidade religiosa nas reduções jesuítico-guaranis creditada à *“força de Evangelho, cuja eficácia se vê em amansar leões, domesticar tigres e em fazer de feras selváticas homens e até mesmo anjos”*. Para tanto, foram fundamentais os testemunhos dos ressuscitados e dos visionários que não só incentivaram práticas, como jejuns, disciplinas e penitências, como determinaram a participação entusiástica dos indígenas nas missas, nas festas religiosas e nas procissões.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> De acordo com Delumeau, os meios empregados “para melhor atingir o cristão e conduzi-lo mais seguramente à penitência” foram a culpabilização e a pastoral do medo. Ressalta ainda, “a vontade pedagógica de reforçar (...) o necessário medo do julgamento por meio de obsedantes imagens de agonia” (DELUMEAU, 1989, p. 36).

<sup>21</sup> Ainda em relação a estas visões que condenam comportamentos e enfatizam outros, deve-se ressaltar a significativa influência das concepções dos missionários jesuítas em relação à morte e ao pecado: “Antes da morte pode-se sair do pecado, superar os maus hábitos, reparar as desordens, pagar dívidas (...) chegado o momento da morte, acabou tudo (...) Os desregramentos causados pelos pecados provêm de não considerarmos praticamente a nossa vida como uma preparação para a eternidade (...) A morte nos ensina expressamente (...) que só tem valor a virtude (...) A vida que levamos indicará o lugar que havemos de ocupar. Vida conforme os mandamentos, direita! Vida contrária aos mandamentos, esquerda!”. (Apud MONTEIRO, Pe. Alexandrino S.J. Op. cit., 1950. p. 101 - 105)

<sup>22</sup> Para os jesuítas, o espírito se encontrava preso dentro do corpo, daí a necessidade de controlar e restringir a ação física, os sentidos, os desejos e as vontades, a fim de que a alma se desenvolvesse da forma considerada a mais adequada. Valendo-nos das reflexões de Foucault acerca do poder disciplinar e da arte de punir e considerando que essas (punições e disciplinas) não visavam nem à expiação, nem à repressão, mas a *“diferenciar os indivíduos uns aos outros”* e a *“medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras”* (FOUCAULT, 1987, p. 163 - 164), podemos atribuir a eficácia dos métodos de evangelização à adoção dessa estratégia.

<sup>23</sup> Na cultura guarani, os cantos e as danças constituíam manifestações inseparáveis, na medida em que invocavam preces. Os missionários, no entanto, os perceberam da seguinte forma: “repetiendo ciertos movimientos indefinidamente, esfumados los límites de la propia individualidad, y muchos en trance y comunicación con lo sobrenatural, no es raro que a los ojos (...) ellos cantaran y bailaron - o dieran alaridos y saltaran como locos o se agitaran como epilépticos” (RIPODAS ARDANAZ, 1987, p. 249). Justifica-se, a partir desta percepção, o empenho dos missionários em moderar as emoções, normatizar as ações e eliminar os comportamentos inconvenientes e a valorização de novos códigos de postura corporal, como os de curvar-se diante do santo em sinal de respeito, caminhar de uma determinada forma em uma procissão, entre outros.

Mais do que rostos anônimos que se perdiam em meio às missas, procissões e festas religiosas, as mulheres – transformadas em pregadoras e congregantes – expressavam, através da postura piedosa de seus corpos, a adesão à sensibilidade religiosa reducional. Procissões, confissões, penitências e autoflagelações se inserem na demonstração pública da interiorização e assimilação da “civilização da conduta” pretendida pelos missionários.

Deve-se, contudo, considerar que esta entusiástica participação esteve condicionada às motivações subjetivas e às aspirações de atendimento à espiritualidade dos indígenas. As manifestações de piedade e de devoção devem ser, em razão disso, tomadas como resignificação de práticas e representações tradicionais guaranis, através das quais os indígenas buscaram e garantiram a expressão de sua sensibilidade religiosa.

## Referências Bibliográficas

- BAREIRO SAGUIER, Rubén; CLASTRES, Hélène. Aculturación y mestizaje en las Misiones Jesuíticas del Paraguay. APORTES, n. 4, 1969.
- BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY. C. A. [1644]. Traducción de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1927 (mimeo).
- CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY. C. A. [1672-1675]. Traducción de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1927 (mimeo).
- CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY. C. A. [1641-1643]. Resistência: Instituto de Investigaciones Geohistoricas, 1996 (Documentos de Geohistoria Regional, n. 11).
- CERVANTES, Fernando. El Diablo en el Nuevo Mundo. Barcelona: Herder, 1996.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. Estudos Avançados, v. 11, n. 5. São Paulo, 1991, p. 13 – 28.
- DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente (1300-1800). São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade. O uso dos prazeres. v. 2. Rio de Janeiro: Graal, 1994.
- Vigiar e Punir: Nascimento da Clínica. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- KERN, Arno Alvarez. Missões: Uma Utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- MAEDER, E. J. A. (1984) (org.) Cartas Anuas de La Provincia del Paraguay, 1637 – 1639. Buenos Aires: FECIC - Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- org.) (1990) Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1632 – 1634. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. MCA I. Tomo I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549 - 1640).
- MELIÀ, Bartomeu. A linguagem dos sonhos e visões na redução do índio Guaraní. VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Anais. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa, 1988.
- El Guaraní – Conquistado y Reducido. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5. Universidad Católica, 1986.
- MONTOYA, A. R. de. Conquista Espiritual. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- La Gran Conquista Espiritual del Paraguai. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.
- PASTELLS, R. P. P., S.J. (1912) Historia de La Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez. Tomo I.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy. Movimientos shamanicos de liberación. Teología. Buenos Aires, tomo XXIV, n. 50, 1987, p. 245 – 252.
- SUSNIK, Branislava. La cultura indigena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas. Suplemento Antropológico, v. XIX, n. 2, diciembre 1984, Universidad Católica, Asunción.
- TODOROV, Tzvetan. A conquista da América - a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- VARAH, Alfredo. La construcción guarani de la realidad. Asunción: Universidad Católica, 1984.

## Os tesouros do Rio Amazonas e a “Polêmica do Novo Mundo”

Beatriz Helena Domingues<sup>1</sup>

A idéia central deste artigo é analisar a obra do jesuíta português João Daniel *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* no contexto da ‘Polêmica do Novo Mundo’, época em que se produziu uma significativa gama de textos jesuítcos enaltecendo diferentes regiões americanas das quais eles haviam sido expulsos<sup>2</sup>. O envolvimento de jesuítcos expulsos de diferentes partes da América na ‘Polêmica do Novo Mundo’ consistia basicamente em uma reação às teses de filósofos iluministas tais como Buffon, De Pauw, Raynal e Robertson preconizando a inferioridade do clima e das populações do Novo Mundo em relação ao Velho Mundo<sup>3</sup>. É importante salientar que esse debate sobre o continente americano coincide com a expulsão dos jesuítcos dos Países Ibéricos e de suas colônias, o que contribuiu para que jesuítcos expulsos, exilados na Itália, se dispusessem a escrever tratados de história natural, histórias, ou simplesmente memórias sobre a ‘pátria’ que tinham sido forçados a abandonar. O estudo da literatura produzida pelo grupo de jesuítcos expulsos das colônias hispano-americanas, e exilados na Itália, tem seu ponto alto na obra de Antonello Gerbi, que vem tendo continuidade com alguns outros estudiosos<sup>4</sup>. Já a literatura jesuítca procedente de jesuítcos expulsos do Brasil, é ainda pouco explorada<sup>5</sup>.

Uma participação efetiva de jesuítcos exilados do Brasil no debate então em curso na Europa sobre a inferioridade do continente americano foi sem dúvida dificultado por terem sido eles enviados, em sua maioria, para as prisões portuguesas, e não para o exílio italiano, como aconteceu com aqueles expulsos da América Espanhola. Conseqüentemente pouquíssimos escritos setecentistas de jesuítcos expulsos do Brasil foram publicados no século XVIII. Dos poucos que sobreviveram, a maioria foi publicada somente no século XIX, ou mesmo no século XX. Portanto, não se trata aqui de averiguar a repercussão tiveram esses textos no contexto em que foram compostos, e sim de analisar como eles dialogaram, ainda que silenciosamente, com a ilustração portuguesa e européia, já a partir de uma perspectiva do século XXI<sup>6</sup>.

A singularidade do padre João Daniel começa pelo simples fato de seu texto ter chegado até nós. Era missionário no Amazonas quando foi deportado com nove outros eclesiásticos para Portugal em 1757, dois anos antes da expulsão dos jesuítcos do Brasil, e ficou encarcerado até a sua morte em 1776. Que eu tenha notícia, somente dois textos jesuítcos escritos nas prisões portuguesas entre 1759 e 1777 sobreviveram: o de João Daniel e o de Anselmo Eckart, expulso na mesma ocasião<sup>7</sup>. Mas as trajetórias dos textos e dos autores diferiram significativamente. Eckart conseguiu sair com vida da prisão em 1777, retornar à sua Alemanha natal, e lá publicar suas memórias, que incluíam a experiência missionária no Amazonas (junto com João Daniel), a expulsão do Brasil e a perseguição do Marquês de Pombal, o tempo no cárcere e a viagem de retorno à Alemanha. As memórias, em forma de tratado, de João Daniel, foram publicadas, em parte, pela primeira vez em 1836 e, integralmente, somente no século XXI<sup>8</sup>.

Como foi escrito na prisão, *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas* padece de deficiências inerentes àqueles que se propõem a escrever memórias apenas com o auxílio da sua memória, seja ela pessoal ou contando com a cooperação de colegas jesuítcos na prisão. Exatamente por essas restrições é fascinante perceber como João Daniel estava a par do clima de opinião de seu tempo. E mais, que as informações que aí encontramos vem sendo reconhecidas, quando da reedição dos seis livros da obra em uma edição de dois volumes em 2004, como sendo de grande acuidade. O livro *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, escrito entre 1772 e 1776, é considerado, desde o século XIX, uma das principais fontes de informações sobre a Amazônia. O autor sistematizou o que sabia da região, incluindo conhecimentos de geografia, etnografia, história, botânica, etc.

<sup>1</sup> Este texto é resultado parcial de pesquisa realizada na Woodstock Theological Library na Georgetown University, graças a uma generosa bolsa de pesquisa da Woodstock Theological Center na Georgetown University.

<sup>2</sup> João DANIEL. *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* [1776]. Contraponto, Rio de Janeiro, 2004.

<sup>3</sup> Guillaume François T. RAYNAL *O Estabelecimento dos Portugueses no Brasil* [1760], Arquivo Nacional; Brasília: Editora UNB, R. J., 1998; e *Revolution de l'Amérique*. Londres: Chez Lockler Davis, [1781]; Cornélius De PAUW. *Recherches philosophiques sur les Américains* Berlin [1770]; W. ROBERTSON. *History of America* [1777]. Dublin: Messrs. Whitestone, 2 volumes.; Comte de Georges Louis Leclerc BUFFON, *Les époques de la nature*. Paris: Imprensa Ryale, 1790.

<sup>4</sup> O livro clássico sobre a ‘Polêmica do Novo Mundo’ foi escrito por Antonello Gerbi nos anos 50, e recentemente traduzido para o português. Ver Antonello GERBI. *Novo Mundo. História de uma polêmica. 1750-1900*. Companhia das Letras, São Paulo, 2001. Sobre a obra da Geração Jesuítca Mexicana exilada na Itália ver Miguel BATL-LORI. *La cultura hispano-italiana de los jesuítcos expulsos*, Madri, 1966

<sup>5</sup> Dentre elas eu destacaria Roberto VENTURA. *Estilo Tropical. Historia Cultural e Polêmicas Literárias no Brasil*. Cia das Letras, São Paulo, 2000, pp. 17-43. Embora sua análise refira-se ao fim do século XIX e início do XX, a hipótese do autor é que nos debates literários de então se pode presenciar um prolongamento da disputa do Novo Mundo iniciada no século XVIII. Também Fernando Novais se refere à disputa do Novo Mundo enquanto parte do quadro intelectual da crise do sistema colonial português na segunda metade do século XVIII, mas sem acenar para textos, ou autores, que se referiram especificamente a ela. Fernando NOVAIS. *Brasil e Portugal na crise do antigo sistema colonial (177-1808)*. Difel, São Paulo, 1979, pp.117-211. Mas nenhum dos dois relaciona a disputa do Novo Mundo ou o seu prolongamento no Brasil no século XIX, com a literatura dos jesuítcos proscritos.

<sup>6</sup> No que se refere à relação texto e contexto – que considera os contextos como construídos por textos – me inspiro em Dominick LaCAPRA. “Introduction” and “Rethinking Intellectual History and Reading Texts”, *History in transit: experience, identity, and critical theory*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2004, pp.13-19.

<sup>7</sup> Anselm ECKART. *Memórias de um Jesuíta prisioneiro de Pombal* [1791], Loyola, SP, 1987.

<sup>8</sup> A obra foi originalmente escrita em 6 partes, sendo três delas publicadas em 1949: a 2a, a 5a e a 6a. A 5a parte, que foi a primeira a ser publicada pela Imprensa Régia em MDCCCXX. Informações sobre a trajetória de publicação da obra podem ser encontradas em Wilson SALLES. “Rapsódica amazônica de João Daniel” Apresentação de João DANIEL. Op. Cit, pp.13-15 e em Serafim LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Instituto Nacional do Livro, RJ, 1949, vol. 8, pp.190-192.

É especialmente curioso perceber o contato entre civilizações que então estava em curso. O estilo é memorialista e enciclopédico ao mesmo tempo, sempre transpassando um tom laudatório em relação à terra que foi forçado a abandonar. Enquanto relembra os tempos em que viveu na Amazônia, o autor faz observações sobre a natureza (fauna e flora), a história antiga e recente da região, analisando e avaliando mitos e lendas até então em voga.

O tratado enciclopédico de João Daniel é dividido em seis partes: a primeira parte dá uma notícia geográfico-histórica da Amazônia: descrição, descobrimentos e navegações internas, origem dos nomes, principais rios, qualidade das águas e do clima, povoações, flora e fauna. A segunda parte, 'Notícia geral dos índios seus naturais, e de algumas nações em particular', refere-se às populações indígenas, com destaque para religiões, línguas, habilidades e aptidões, demografia e fecundidade, doenças, práticas de guerra, presença da antropofagia, uso de venenos e de contravenenos. Intitulada 'Notícia da sua muita riqueza nas suas minas nos seus muitos, e preciosos haveres, e na fertilidade de suas margens', a terceira parte descreve as minas, frutas, madeiras, tinturas naturais, ervas e plantas medicinais. As partes quatro e cinco descrevem o modo de vida dos habitantes locais, com ênfase nas atividades agrícolas então desenvolvidas: engenhos de açúcar, feitorias de aguardentes, principais plantações, métodos de pastoreio de gado, pesca, fabricação de louça e cerâmica, além da vida dos missionários e da presença das missões espanholas na região. Na quinta e na sexta parte João Daniel indica os 'meios e métodos de melhoria das atividades agrícolas que permitam, com brevidade, povoar e desfrutar o Amazonas. A sexta parte inclui suas observações sobre 'Inventos da mecânica e hidráulica': faz referências à navegação em todos os ventos e nas calmarias, às marés represadas, às moendas, aos "Engenhos de Açúcar", serração de madeiras, notícia de algumas bombas e aquedutos para o Rio Amazonas (com a indicação de cinco estampas reproduzidas do original de Évora), etc.

A vida e os escritos do padre Daniel devem ser pensados no contexto da implementação das reformas pombalinas na Amazônia, então a cargo do governo de Mendonça Furtado no Grão Pará (1715-1758). Elas implicavam a reorganização da administração pública, a construção de um suntuoso palácio para servir de sede do governo e a proposta de instituição de uma Companhia de Comércio altamente capitalizada que deveria financiar o desenvolvimento da região, inclusive com a introdução de mão de obra escrava proveniente da África. Um dos objetivos era arrancar os índios das aldeias dos missionários e transformá-los em colonos, o que acirrou a oposição dos jesuítas.

O autor se inclui entre aqueles que escreveram 'memórias' no cárcere, embora as suas não sejam 'memórias do cárcere' no sentido de se concentrar na experiência aí vivida, como é o caso daquelas escritas por Anselmo Eckart. A decisão de João Daniel escrever sobre a região amazônica por certo dá continuidade a uma tradição intelectual bem mais antiga, presente em escritos de missionários (cronistas da Igreja) ocupados em coletar informações sobre a natureza e os habitantes do Novo Mundo. O que me interessa aqui realçar, contudo, é sua visão da natureza e dos habitantes do Novo Mundo no contexto da famosa 'Polêmica do Novo Mundo' então em curso na Academia europeia, e que coincide com a expulsão dos jesuítas. Isso porque a expulsão dos jesuítas do Brasil (1759) e da América espanhola (1767) enseja a emergência de uma importante produção memorialista sobre a atuação da Cia de Jesus nesses mundos que, muitas vezes, proporciona uma das melhores oportunidades de se ter notícias de terras e povos até então desconhecidos do público europeu, ou, segundo ele, "conhecidos apenas através de trabalhos de autores que não haviam pisado em solo americano". Os jesuítas exilados na Europa, como os filósofos ilustrados europeus, se inspiram nas viagens científicas de naturalistas ao Novo Mundo. A expedição de La Condamine, que também percorreu a Amazônia, é citada por João Daniel como uma fonte importante para o conhecimento da região<sup>9</sup>.

Interessa aqui realçar o diálogo do texto de João Daniel com idéias e teses de seu tempo, enquanto representante da tradição eclética jesuítica que, nascida com a ordem, foi se adaptando aos séculos seguintes. No século XVIII tal tradição mistura escolástica e ilustração recorrendo, em diferentes graus, à Bíblia e à moral católica, à literatura clássica, a observações empíricas e a alusões mitológicas greco-romana.<sup>10</sup>

O texto de João Daniel, como outros escritos por outros jesuítas expulsos de colônias espanholas da América, combina a descrição narrativa com a experiência *in loco* do autor. Em vários aspectos ele sintoniza-se mais com a ilustração do que outros escritos jesuíticos do mesmo período, ainda que sem se desfazer de uma visão de mundo medieval e barroca. O autor se colocou o desafio de escrever um tratado enciclopédico sobre a Amazônia setecentista, no qual um ecletismo entre barroco e ilustração é um traço preponderante. Seu texto dialoga com os relatos de viajantes pela Amazônia, descrevendo a natureza da região com um misto de pragmatismo e abertura para o maravilhoso - temas até então abordados somente por mitos -, o que atesta a adaptação de um pensamento tradicional aos novos tempos. Ilustra também uma interação entre jesuítas expulsos do Brasil com o que se discute na Europa. Pois o padre Daniel faz uma defesa da natureza, da população e das potencialidades de melhoria da região amazônica que pode ter tido como alvo tanto audiências europeias quanto brasileiras e portuguesas. Em ambos os casos, ele demonstra conhecimento das teses iluministas denegrindo o continente americano. Neste sentido sua obra se assemelha àquelas escritas por jesuítas exilados do México e de outras regiões da América Hispânica. Seu tratado sobre o Rio

<sup>9</sup> Uma interessante abordagem da Expedição La Condamine enquanto inauguradora das expedições científicas europeias a outras partes do mundo encontra-se em Mary Louise PRATT. *Os olhos do império. Relatos de viagem e transculturação*. EDUSP, São Paulo, 1999, pp.41-75.

<sup>10</sup> Segundo Pádua, "é justamente a conjugação entre a vontade de realismo e a abertura para o maravilhoso que tornam o texto um documento tão representativo dos dilemas do pensamento europeu pós-renascentista no contexto dos trópicos coloniais". José Augusto PÁDUA. "Memórias Amazônicas" *Mais, Folha de São Paulo*, 29 de fevereiro de 2004. On line: <http://www.ciencia-shop.com.br/shop/especial/res042.asp>. Concordando com ele, acrescentaria que o texto de João Daniel, se publicado naquela ocasião, se incluiria entre a literatura jesuítica oferecendo um retrato do Brasil à Europa ilustrada. Ver também José Augusto PÁDUA. *Um sopro de destruição (pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista 1786 - 1888)*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2002.

Amazonas, ainda que não publicado por ocasião das referidas contendas, me parece ser um dos melhores exemplos da interação entre os escritos de jesuítas exilados do Brasil e a “Disputa do Novo Mundo”, além de claramente envolvido com as disputas políticas que envolviam o Despotismo Esclarecido em Portugal, que via as missões jesuíticas como entraves ao progresso.

Enquanto faz um discurso laudatório da imensidão natural e da bondade dos povos da Amazônia João Daniel pode está reagindo às teses depreciativas do Novo Mundo: isso fica particularmente evidenciado em seu elogio do clima, e em menor escala, dos habitantes da Amazônia. Mas o autor está certamente também muito interessado em enfatizar as potencialidades comerciais da região. O tratamento do rio como “Máximo Rio Amazonas” se refere sim a sua imensidão natural, mas igualmente às suas possibilidades de exploração econômica. E sua proposta de uma colonização alternativa na Amazônia pressupõe a manutenção do empreendimento jesuítico, “para o bem dos índios e também da própria coroa”, que se beneficiaria da defesa das fronteiras e das riquezas, naquela época em grande parte representadas pelas minas de ouro de Mato Grosso. Assim como o jesuíta Clavijero escrevendo sobre o México, ou o jesuíta Miguel Venegas sobre a Califórnia, Daniel está “fazendo política” ao se posicionar frente a questões políticas delicadas envolvendo as relações entre o império português e o Brasil. É o caso de sua proposta de uma colonização alternativa para a Amazônia.

## O “Máximo Rio Amazonas” e a “Polêmica do Novo Mundo”

Neste item trato mais pormenorizadamente alguns temas ou aspectos das memórias/tratado de João Daniel que interagem com a “Polêmica do Novo Mundo”, e que aproximam o texto do jesuíta português de outros textos produzidos por autores jesuítas mexicanos exilados na Itália em defesa do continente americano, especialmente Francisco Xavier Clavijero, autor de uma história do México antigo<sup>11</sup>. Uma diferença importante de ser assinalada é que Clavijero dedicou todo o quarto volume da sua história, intitulado *Dissertaciones*, explicitamente a combater as teses de Buffon e De Pauw, ao passo que no texto de João Daniel, escrito pouco antes e sem acesso ao que se escrevia ao redor, encontramos o que eu chamaria de um diálogo indireto com as referidas teses. Essa característica de seu texto, aliada à sua não publicação integral até o século XX, lhe confere uma singularidade digna de ser analisada.

Dentre os vários “aspectos notáveis da Amazônia” abordados por João Daniel vou me centrar em temas e/ou argumentos que permitam visualizar a sintonia do seu texto com a discussão sobre o Novo Mundo então em voga na velha Europa<sup>12</sup>. A descrição da natureza e dos povos do Amazonas é marcada por comparações valorativas com o clima, fauna, flora e habitantes da Europa, um traço marcante dos escritos da ilustração européia. A própria concepção de seu texto – um tratado enciclopédico – é influência da ilustração. Ao mesmo tempo, o autor parece estar criticando essa mesma ilustração. Como a maioria dos jesuítas exilados, Daniel afirma com frequência se amparar na experiência e não em teorias prontas – como faziam os ‘filósofos de gabinete’, nomenclatura então utilizada para se referir aos filósofos ilustrados<sup>13</sup>. Por conhecer *in loco* a realidade do mundo amazônico, acredita estar bem menos sujeito aos equívocos cometidos por aqueles que nunca haviam pisado em território americano. Exatamente o mesmo pressuposto foi assumido por Clavijero ao escrever sua história do México. Ainda assim, quando a ocasião pede, nem Clavijero nem Daniel temem recorrer ao critério de autoridade: na discussão sobre a passagem de São Tomé pela América, por exemplo, presente em ambos os textos, é a Bíblia que confere a veracidade final do ponto em questão, ainda que possam ser encontrados “indícios na experiência”. O mito de São Tomé preenche uma lacuna bíblica sobre o verdadeiro trajeto do apóstolo Tomé nos anos que se seguiram à morte de Cristo, e uma lacuna histórica referente ao passado longínquo dos povos americanos.

É bom lembrar que o recurso a argumentos teológicos e bíblicos, ou a mistura entre argumentos morais e ‘científicos’, não era uma singularidade dos jesuítas. O tratado de história natural do Conde de Buffon, tido como parâmetro de trabalho científico na época, explicava a inferioridade do clima da América (excessivamente úmido) em relação ao da Europa, pela ocorrência de um segundo dilúvio, exclusivamente americano. Clavijero contra argumenta a tese de um dilúvio americano apoiando-se na autoridade da Bíblia, que atestaria a existência de um único dilúvio<sup>14</sup>. João Daniel nem parece considerar a possibilidade de ocorrência de um segundo dilúvio. Quando faz referência a algo muito antigo, como é o caso da “fábrica/convento” encontrada na região amazônica, afirma ter sido erigida pouco após o grande dilúvio universal. Mas reconhece ser difícil encontrar informações precisas sobre a origem dessa fábrica que os portugueses chamavam convento por se assemelhar a um em sua forma, “devido à brutalidade dos índios, que os torna incapazes de preservar a memória de seus monumentos”.

### a) Elogio da natureza do Novo Mundo em comparação com a do Velho: reação a Buffon?

As referências de João Daniel ao clima, fauna e riquezas minerais do Máximo Amazonas parecem preocupadas em provar que

<sup>11</sup>Francisco Javier CLAVIJERO. *Historia Antigua de México*. Primera edición del original escrito en castellano por el autor, 4 tomos, Editorial Porrúa, S.A., México, 1945.

<sup>12</sup> Detenho-me aqui principalmente do livro 1 e 2, de um total de 6, por ser onde o autor faz referências mais explícitas aos pontos que desejo enfatizar.

<sup>13</sup> João DANIEL. Op. Cit., . 77

<sup>14</sup>Mas, segundo ele, ainda que tivesse ocorrido um dilúvio americano, o planalto mexicano teria sido a parte não afetada por ele. Ver Beatriz H. DOMINGUES. ‘Clavijero e sua inclusão na ilustração’ *Locus*, vol.9, n.1, 2003.

a região não é, em absoluto, inferior à Europa ou à América Espanhola.

### A defesa do clima

Como no próprio Buffon, que ao descrever julgava o clima dos povos, a descrição dos aspectos naturais do 'Máximo Rio Amazonas' é inseparável de um julgamento moral e comparativo com outras regiões. No capítulo intitulado 'Do clima e saudáveis ares do Amazonas', o autor mergulha no tema que estava no cerne da 'Polêmica do Novo Mundo': a existência de climas superiores e inferiores e suas repercussões sobre os povos. Como em outros autores contemporâneos, jesuítas ou não, ciência e religião, mito e história, não são facilmente discerníveis. O Amazonas possui um 'clima muito mais temperado, e saudável, que a mesma Europa; porque lhe temperou Deus os seus calores com uma tão benigna atmosfera, como a das mais temperadas regiões'<sup>15</sup>. A umidade do solo, considerada por Buffon como a maior prova da inferioridade do Novo Mundo, é tomada por Daniel como responsável por fazer da Amazônia 'o mais fértil terreno de toda a América; e talvez de todo o mundo'<sup>16</sup>. É tão úmido 'que as árvores, parece que fugindo a sua frialdade ordinariamente lançam todas as suas raízes bem à face da terra, para melhor participarem debaixo da umidade, e de cima do calor'<sup>17</sup>. É uma eterna primavera, sem os rigores do inverno, desabrido do outono ou as demasias do estio. A bondade do clima se reflete nas árvores, campos e prados. As árvores nunca perdem suas folhas, como ocorre na Europa: 'só por morte as verão [as árvores] nuas. E ainda as mesmas da Europa, transplantadas na América, gozam do mesmo privilégio (...), o que prova bem que o perderem as folhas na Europa só lhes nasce dos rigores do outono'<sup>18</sup>.

Esse trecho mostra semelhanças com o raciocínio dos filósofos iluministas, e com os jesuítas mexicanos exilados reagindo a eles, todos abordando as possíveis mudanças que poderiam ocorrer nas espécies animais, vegetais e humanas em caso de transposição do velho para o Novo Mundo. Referindo-se à transposição de habitantes da Europa para a América, De Pauw argumentava que a natureza do Novo Mundo era de tal ordem inferior e o clima tão influente no caráter dos povos – conforme prescrito na teoria climática de Montesquieu -, que europeus diminuam de estatura se forçados a viver em ambiente tão hostil. Daniel inverte os valores, mas não o raciocínio. Pelo contrário, ele assegura o leito de que o clima do Amazonas é de tão benigno, que afeta positivamente o ciclo natural das árvores. A bondade do clima se refletiria também nos bons hábitos dos índios, hábitos esses assimilados pelos próprios europeus estabelecidos na Amazônia. Mesmo as regiões mais altas como Quito, por exemplo, não sofreriam dos rigores do inverno europeu.

Se em alguns aspectos o Amazonas 'é menos salúfero e alguma coisa doentio, não é por causa do clima, mas por falta de providência nos seus moradores e naturais índios'<sup>19</sup>. O exemplo ao qual Daniel se refere com maior frequência 'são alguns lagos doentios por razão de não desaguardarem para fora, e assim fica a água encharcada: e muitas vezes corrupta, já pelos calores do sol, e já pela muita pescaria, que neles morre, e se corrompe'<sup>20</sup>. Dessa podridão podem surgir epidemias, como ocorreu com as de bexiga e sarampão, mas Daniel não está convencido de que as águas paradas sejam causas das doenças em si, e sim das epidemias. Um dos melhores remédios naturais contra doenças e epidemias são os ventos. Mas, infelizmente, outros lagos, mais ventilados, onde abunda pescado, estão despovoados, como, aliás, muitas outras regiões. Este é um exemplo da constante preocupação do autor com o escasso povoamento, e conseqüente mau aproveitamento dos imensos recursos do Amazonas.

### A defesa da fauna

Buffon comprovava a inferioridade do clima da América pela inexistência de animais de grande porte como leões e elefantes: os únicos animais de estatura elevada seriam bichos repelentes como porcos e répteis. Clavijero retruca que a Europa tampouco tem esses animais e que, se a estatura dos animais for a escala de medição da qualidade do clima, tem-se necessariamente que concluir que a África está no ápice da pirâmide<sup>21</sup>. João Daniel não aborda a acusação de Buffon de forma tão direta, mas, ao salientar o tamanho de alguns animais, relaciona o fato com a imensidão do Máximo Amazonas. O crocodilo, por exemplo, é descrito como sendo "o maior lagarto que há no mundo, capaz de investir e intimidar o mais robusto dos gigantes". "Dizem que o jacaré é a pior cousa, que cria o Amazonas; mas eu diria que é monstro mais bem proporcionado de tanto rio grandeza". Tanto o jacaré como os pequenos peixes se adaptam perfeitamente ao Amazonas, e todos têm um uso medicinal. Pois Deus fez aí a natureza de forma tão integrada que tudo tem sua utilidade. Se alguns desses usos não foram suficientemente explorados, ainda o podem ser. Nesse tópico, os índios são apontados ao mesmo tempo como aqueles que conhecem e dominam o meio em que vivem, e como entraves a um melhor aproveitamento devido à sua brutalidade. Em outros trechos, contudo, o padre Daniel reconhece que algumas deficiências da vida indígena, comparada com a européia, podem ser atribuídas à carência de uma educação apropriada, uma explicação à qual Clavijero também recorre com frequência.

Esse julgamento pragmático e moralista da fauna mistura-se com a fascinação do autor pelo maravilhoso. O capítulo dedicado aos peixes inicia-se com os homens marinhos, 'por ser o homem de todos os viventes sensitivos o mais nobre':

<sup>15</sup> João DANIEL. Op. Cit., p.77.

<sup>16</sup> Idem, p.78.

<sup>17</sup> Ibidem, p.78.

<sup>18</sup> Ibidem, p.79.

<sup>19</sup> Ibidem, p.79.

<sup>20</sup> Ibidem, p.80.

<sup>21</sup> F. X. CLAVIJERO, Op. Cit..

*Que há homens marinhos o tem mostrado por vezes a experiência; ou eles sejam os que com nome de sereias batizam os historiadores, ou outra diversa espécie, como parece mais provável, que participe da figura, e feitio de peixe, e de homem (como as sereias, que se pintam com feitio de peixe da cintura para baixo, e com figura de homem no mais corpo), mas sim sejam inteiramente como homens na figura, e em tudo semelhantes aos mais, menos no racional<sup>22</sup>.*

Dentre os testemunhos da existência desses homens peixes encontram-se estórias contadas por índios, por missionários e mesmo autoridades como Feijóo, também uma importante referência para os jesuítas mexicanos exilados<sup>23</sup>. Poucas páginas antes, quando o autor se propunha a investigar a existência ou não dos homens marinhos, ele havia concluído que:

*A sua figura é totalmente semelhante à humana, e da mesma estatura, só com esta diferença, que os dedos das mãos e dos pés são pegados com uma delgada cartilagem como os morcegos; mas no demais perfeitos e acabados como os pés e os dedos dos demais homens; porém feíssimos de rosto, e bem pode ser que no Amazonas haja tais monstros marinhos; mas não são os que fingem seus naturais que tocam tamboril debaixo da água<sup>24</sup>.*

As referências aos homens marinhos não parecem simplesmente interessadas em provar a sua existência: eles atestariam que, no “Máximo Rio Amazonas”, mesmo naqueles seres tidos como monstruosidades, é possível encontrar semelhanças com os “racionais”. Por um momento o leitor é levado a pensar que, neste caso, os índios não teriam como ser excluídos da categoria da racionalidade. No entanto, o próprio João Daniel explicita que sua incredulidade nas estórias ouvidas sobre homens marinhos deve-se à versão indígena que afirma tocarem eles tamboril no fundo do rio, situação por ele considerada “pouco racional e verossímil”. Já sua descrição minuciosa das espécies da região pode sugerir uma influência da abordagem centrada na história natural, inaugurada por Lineu e incorporada por Buffon e La Condamine. João Daniel parece manter a perspectiva de Condamine de condicionar os conhecimentos de história natural ao saber local, e que virá a influenciar os naturalistas do final do século XVIII e início do XIX<sup>25</sup>.

### **A defesa das riquezas minerais**

Em vários momentos o padre Daniel se refere ao Rio Amazonas como se fosse um ente vivo, quase uma pessoa. Quando discorre sobre o descobrimento do Amazonas, por exemplo, indigna-se com o fato de ‘não ser ele o buscado [por seus descobridores], mas suas riquezas; nem se encaminham a ele aquelas muitas visitas, mas ao seu ouro<sup>26</sup>. O paradoxal é que o próprio Daniel parece abraçar, no transcorrer do texto, uma atitude que critica: ou seja, enumerar e enaltecer as riquezas e potencialidades de exploração do Amazonas. Vide, por exemplo, a descrição das riquezas mineiras (ouro e diamantes) oferecidas pelo Amazonas. Talvez seguindo os passos de Antonil quando escreveu sobre as minas de Minas Gerais, as jazidas de ouro recentemente descobertas em Mato Grosso são apresentadas como provas de que o Brasil possui minas de ouro e outras imensas riquezas minerais, mesmo tendo sido elas descobertas mais tarde que aquelas da América Espanhola<sup>27</sup>. Segundo João Daniel, existe ainda uma enorme quantidade de ouro a ser achada, sendo raro o rio que não tenha pedras preciosas<sup>28</sup>.

O pragmatismo que marca sua descrição das riquezas mineiras do Amazonas coexiste, todavia, com a abertura para o maravilhoso. Segundo o jesuíta, informam os nativos que em um dos lagos internos do Amazonas ocorrem coisas incríveis como o fazer nadar o ferro e afundar o pau. Porém, “o estar tanto pela terra dentro, em cujo intermediário espaço habitam as nações selvagens, é a remora para não se averiguar a verdade”. Ainda assim ele aventura uma hipótese:

*Quem sabe se será este o grande e famigerado Lago Dourado tão decantado nas histórias do rio Amazonas, reputado por quimérico; e se as suas povoações serão as da famosa cidade Manoa, que sobre o mesmo rio pintavam os antigos fabricada de ouro. O tempo irá descobrir a verdade<sup>29</sup>.*

### **b) Ambigüidade na comparação entre índios e europeus: reação a De Pauw?**

A discussão de João Daniel sobre a passagem de São Tomé é um momento privilegiado para se observar dois aspectos do pensamento do autor que estão sendo aqui privilegiados: a ambigüidade no tratamento dos índios e no uso entremeado do recurso à experiência ou ao critério de autoridade. O capítulo dedicado ao tema é intitulado “As coisas notáveis do Amazonas” e

<sup>22</sup> João DANIEL. Op.cit., p. 119

<sup>23</sup> “Dos homens marinhos fala Feijóo no 6 Tom, *Discurso 7*, com provas cuidadas: não só dos que são do mesmo corpo humano, e o mais peixe, como são os tritões machos, e sereias fêmeas, mas também dos que são homens perfeitos, etc”. (p.120) Existem também provas da existência de sátiros ou homens silvestres na ilha de Bornéu na Índia e no estreito de Málaca.

<sup>24</sup> João DANIEL, Op.cit., p. 91

<sup>25</sup> M. L. PRATT, Op. cit., pp. 66-67

<sup>26</sup> João DANIEL, Op.cit., I, p.45

<sup>27</sup> André João ANTONIL. *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*. [1711], Itatiaia Editora, Belo Horizonte, 1997.

<sup>28</sup> João DANIEL, Op.cit., p.109.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.104. A consideração do tempo como o aliado para descortinar a verdade das Escrituras e das profecias, em sua relação com os eventos históricos, era um dos principais pressupostos do padre Antônio Vieira, muito apreciado por João Daniel. No caso em questão, o autor se vale dela para verificar a veracidade de viagens ao Eldorado desde o século XVI e XVII.

começa com informações sobre a “pedra altar”<sup>30</sup>.

*Uma pedra lavrada em forma de altar bem feito como se fora lavrado por mãos de mestre: e para que ninguém duvida [de que] na verdade é altar, o provam os mais requisitos, porque tem lavrada, e bem no meio uma cruz, e nos lados duas bem-feitas e proporcionadas estantes, que bem indicam o ministério para que serviram, isto é, para lugar do missal“(..) tem no pavimento o seu degrau, e nele estampadas, e muito distintas, umas pegadas de gente, que segundo os mais sinais bem se pode inferir serem do sacerdote que neste altar oferecia a Deus o incruento e santíssimo sacrifício da missa*<sup>31</sup>.

A existência da pedra altar, acrescentada a “muitas outras provas sobre a passagem de São Tomé” autorizam Daniel a “discorrer que o próprio Tomé teria rezado missa”: tanto que deixou “estampados no pavimento os seus sagrados pés, e na face da mesma pedra as mais insígnias da cruz (...) e “no coração dos naturais os mistérios da Fé, e da mesma Santa Cruz”<sup>32</sup>. O fato de os naturais chamarem-lhe Sumé e não Tomé é uma pequena corrupção do vocábulo, muito desculpável nos índios “devido à falta de livros” e ao longo período transcorrido entre a passagem do apóstolo e a chegada dos missionários jesuítas. Neste tópico não há referência à brutalidade dos nativos.

Se perguntado como foi possível a São Tomé percorrer tantos continentes (pois ele teria, antes da América, visitado a China, Índia e muitos outros lugares na Ásia), Daniel não titubeia em lançar mão do critério de autoridade religioso: não há dúvida de que um homem não poderia percorrer todos esses lugares em uma vida, “mas por vontade divina, não só poderia correr todas as sobreditas províncias, mas todo o mundo uma e muitas vezes. Que isso não só era factível *virtude exalto*, mas que na verdade assim sucedeu aos Santos Apóstolos, consta das histórias eclesiásticas e ainda das Divinas Escrituras”<sup>33</sup>.

Essa verdade é também suficientemente referendada por provas materiais: os vários sítios cristãos na Amazônia anteriores à colonização portuguesa, como a Capela Bom Jesus ou um templo no Rio Xingu, reforçam a tese sobre a passagem de São Tomé pois “não são obra da natureza, mas de artifício, seja ele material ou sobrenatural”. As fontes que comprovam sua veracidade são os relatos de índios afirmando que o templo do Xingu “tem valvas de pedra com suas dobradiças, como os nossos portais, e que estão sempre fechadas”<sup>34</sup>. Quanto a dois outros templos existentes, o autor lamenta a falta de informações mais detalhadas exatamente devido “ao descuido dos índios”, e mesmo de alguns missionários. Acredita ainda que, potencialmente, outros sítios cristãos pré-cabralinos podem ser descobertos. Ainda que não se lhe encontrem, os existentes já são suficientes para “inferir ser moralmente certa a pregação de São Tomé na América”. Indícios da estadia do apóstolo entre os índios são também encontrados na própria tradição alimentar: “a mandioca, ou farinha-de-pau, que é o pão usual de todos os americanos, lhes foi ensinada por São Tomé. Antes dele, só comiam frutas do mato, à maneira de feras, como ainda hoje fazem muitos”<sup>35</sup>.

Seriam esses muitos (índios) aos quais ele se refere aqueles que não tiveram contato com os missionários?<sup>36</sup> A discussão sobre a passagem de São Tomé pela América, que não é nova, é um dos temas nos quais transparece a ambigüidade no tratamento dos índios<sup>37</sup>. Se esses naturais tiveram um contato com o Evangelho na mesma ocasião que outros povos, e se também se converteram, não seria incoerente considerá-los como intrinsecamente brutos? Eles teriam que ter alguma racionalidade ou capacidade de aprendizagem. E, de fato, em diferentes ocasiões Daniel reconhece, como o faz também Clavijero, que é a falta de informação/educação que os distancia dos europeus, não uma inferioridade intrínseca. Ainda assim, nem mesmo na vital discussão sobre a passagem de São Tomé, a caracterização dos índios se desvencilha da ambigüidade: os julgamentos do autor oscilam entre considerá-los brutos ou cristãos, valiosas fontes de informação ou responsáveis pela inexistência e/ou destruição das mesmas.

Os nativos são também tidos como testemunhas e empecilhos para uma elucidação satisfatória sobre a localização do paraíso terrestre na América. Evitando polemizar com aqueles que lhe atribuem a localização na Ásia, João Daniel aponta pontos “fortes” que indicariam a possibilidade de que estivesse na América: o clima primaveril e as estórias contadas por várias gerações de índios. Ao mesmo tempo, conforme já assinalado, o autor reconhece as dificuldades de averiguar a veracidade de tais estórias devido à brutalidade e à falta de preservação da memória que caracteriza os mesmos nativos. Neste ponto ele parece compartilhar uma atitude típica de outros historiadores, viajantes e missionários do período. Os mesmos índios elogiados por sua falta de ambição material, em seguida são criticados por sua preguiça, etc. Embora muitos jesuítas vinham se defrontando com

<sup>30</sup> O jesuíta Simão de Vasconcelos havia escrito, no século XVI, um tratado intitulado *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil* [1668], no qual se propunha a demonstrar a localização do paraíso terrestre no Brasil e a passagem de São Tomé, confirmada por pegadas em pedras e pelo vácuo bíblico sobre o verdadeiro trajeto do apóstolo. Ver Beatriz H. DOMINGUES. “Jesuits in Brazil and Seventeenth-Century European Modern Philosophy and Science: Continuities and Discontinuities” *Paisano Online Journal*, Number IV, Winter 2002, University of Austin, Austin, Texas, USA, <http://www.la.utexas.edu/paisano/>; e “A Filosofia e Ciência Modernas nos Escritos do Padre Simão de Vasconcelos” *Numen - Revista de Estudo e Pesquisa da Religião*, Editora da UFJF, Juiz de Fora, vol.2, n.2, 1999, pp.105-139.

<sup>31</sup> João DANIEL, Op. Cit., p.81

<sup>32</sup> Idem, p.82

<sup>33</sup> Ibidem, p.83.

<sup>34</sup> Ibidem, p.83

<sup>35</sup> Ibidem, p.85

<sup>36</sup> Quando discorre sobre as povoações do Amazonas, João Daniel diferencia aquelas de índios “selvagens” daquelas que tiveram contato com o colonizador ou com os missionários. Os povos vivendo em regiões longínquas só tiveram contato com os jesuítas. E a sua situação atual – após a expulsão da Companhia de Jesus – atesta o regresso em relação aos avanços obtidos sob a custódia dos padres (p.111).

<sup>37</sup> Rocha Pita havia defendido a mesma tese trinta anos antes, seguindo as pegadas de vários jesuítas dos séculos XVII e XVIII

dilemas semelhantes nos séculos anteriores - afirmando a racionalidade e capacidade de aprendizagem dos nativos, mas frequentemente se contradizendo nos momentos de desespero frente às dificuldades em converter e civilizar os índios - uma compatibilização entre as duas posições parece ter sido especialmente complicada no Século das Luzes.

Em alguns trechos do Livro II - dedicado à fé, costumes e coisas mais notáveis dos índios -, João Daniel aborda de forma mais direta a suposta inferioridade dos povos americanos apregoada pelos ilustrados europeus, particularmente De Pauw, e não contestada por muitos dos missionários.

*Os habitantes e naturais índios são gente também disposta, e proporcionada, como as da Europa, menos nas cores, em que muito se distinguem. Nem pareça supérflua esta advertência, de que são gente: porque não bastante a sua boa disposição, e fisionomia, houve europeus que chegaram a proferir que os índios não eram verdadeiros homens, mas só um arremedo de gente e a semelhança de racionais; ou a espécie de monstros, e na realidade geração de macacos com visos de natureza humana<sup>38</sup>.*

Não há indícios de que o jesuíta esteja respondendo literalmente a Pauw, mas ele certamente se posiciona frente ao clima de opinião da época, que tomava a concepção de homem universal e racional enquanto parâmetro para o julgamento dos "outros". Neste sentido, o pensamento ilustrado, ao invés de facilitar, dificultava uma equiparação entre europeus e índios. Isso transparece nos textos daqueles mais envolvidos com a defesa dos nativos americanos em fins do século XVIII: os missionários jesuítas. Segundo Daniel Reff, quanto mais os missionários jesuítas se aproximavam do pensamento da ilustração mais se afastavam dos índios, pois tornavam-se mais apegados à noção de homem universal, que pressupunha uma hierarquia na qual os índios necessariamente ocupavam uma posição inferior. Afastavam-se, dessa forma, de um certo relativismo cultural que havia caracterizado sua atuação nos séculos anteriores<sup>39</sup>.

A dificuldade em construir um discurso coerente comparando americanos (índios) com europeus parece ter pesado na opção, consciente ou não, de sobrepor elogio da natureza ao elogio das gentes. Tanto João Daniel, como os jesuítas expulsos da América Espanhola, parecem mais preocupados em desmentir as acusações contra o clima e a natureza do Novo Mundo do que as teses sobre a inferioridade dos povos americanos que vinham sendo sustentadas por De Pauw, que eram muitas vezes, senão aprovadas, pelo menos implicitamente consentidas por muitos<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> João DANIEL, Op. Cit., p.264. Como fizeram jesuítas antes e depois dele, Rocha Pita baseia a veracidade de tal passagem em marcas nas pedras, estórias e tradições indígenas, nos estudos de autores jesuítas, e na possibilidade de milagres quando são do desejo de Deus.

<sup>39</sup> Ver Daniel T REFF. *Plagues, Priests, and Demons, Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*. Cambridge University Press, 2004.

<sup>40</sup> GERBI. Op. Cit.



## Estrategia misional y agencia indígena. Análisis de la conversación entre indígenas y misioneros en los espacios de Chaco y Pampa-Patagonia. Siglo XVIII

Lic. Fabián Arias

Lic. Carlos D. Paz

### La Compañía de Jesús frente a las sociedades indígenas

Una constante en el accionar de las políticas llevadas a cabo por los Sacerdotes jesuitas, durante los intentos de conversión ensayados con los indígenas, son las menciones a las políticas de carácter tendientes a lo que podemos catalogar como de desestructuración de las sociedades nativas. Dentro del conjunto de políticas instrumentadas el fomento del trabajo, entendido bajo los cánones occidentales, y la prédica en castellano son las que ocuparon un lugar privilegiado. Un punto en el que además los misioneros ponían énfasis era en lo que podemos denominar como la invasión simbólica del espacio (García Jordán 1998; 2001).

Estos tres tópicos tendían a, junto al ideal misional de que las misiones estuvieran alejadas de los centros criollos, lograr que los indígenas dejaran el estadio en el que se encontraban y “abrazaran” las bondades de la “civilización”. Para eso es que los Sacerdotes sostenían que la cercanía con los centros poblacionales criollos eran un factor que ponía en riesgo la labor de conversión. Esta postura se desarrolló desde los primeros años de la conquista espiritual atendiendo a que los indígenas eran propensos a adoptar los malos ejemplos que los peninsulares brindaban (Mörner 1999:35), lo cual deja en claro el prejuicio que los misioneros tenían hacia los indígenas y las posibilidades reales de que los mismos pudieran dejar su natural estado de gentilidad (Weber 1992).

Dentro de ese proceso mediante el cual se buscaba que los indígenas dejaran de lado prácticas culturales propias, es que podemos hablar de *conversación* o de *conversation* (Sweet 1995). Ambas formas refieren a las formas mediante las cuales los indígenas establecían relaciones con los misioneros y demás colonizadores. Durante este proceso de *conversación* podemos constatar un proceso de *accommodation*<sup>1</sup> mutua tanto entre indígenas como entre misioneros. En este proceso de acomodación de los intereses de unos y otros podemos constatar que ni los misioneros ni los indígenas poseían “modelos” preconcebidos con los cuales hacer frente a la tarea de conversión, los primeros, o bien de continuar con sus prácticas económicas, políticas y sociales.

Los Sacerdotes Jesuitas, como mencionamos con anterioridad, ponían, inicialmente, sus mayores esfuerzos, prioritariamente, en la redacción de ‘manuales y vocabularios de la lengua...’ que posibilitaran la tarea de comunicarse con aquellos a los que se debía sumar a la grey cristiana. Junto con los vocabularios se redactaban catecismos que fueran uno de los soportes materiales mediante los cuales los indígenas tomaran los hábitos cristianos. Junto con estas prácticas los Sacerdotes intentaban implementar nuevas formas de concebir y de distribuir el trabajo en el seno de las comunidades. Por ello es que para el objetivo de este trabajo es necesario examinar las distintas prácticas que se llevaron a cabo en uno y otro espacio.

### Las Misiones jesuíticas del Chaco oriental.

Durante la primera mitad del siglo XVIII la Compañía de Jesús, en la vertiente oriental del Gran Chaco, desplegó su estrategia misional logrando la fundación de algunas misiones a los efectos de poner un freno a las incursiones que mocovíes y abipones lanzaban contra las fronteras coloniales, en su mayoría, santafesinas. Una de las estrategias implementadas por los misioneros, para poder lograr la reducción, consistió en dejar que los indígenas eligieran los lugares en los cuales se construirían las misiones (Dobrizhoffer 1968:III; Paucke 2000).

En buena medida esta práctica obedecía a los intereses jesuíticos de que las poblaciones coloniales se encontraran alejadas de las misiones a los efectos de que los indígenas no tomaran los malos hábitos de los allí residentes. En segundo lugar se pretendía que los indígenas dejaran de ser un peligro para las poblaciones coloniales asentadas allende las fronteras de los territorios controlados por los indígenas.

La práctica de separación en repúblicas (Mörner 1999) si bien apuntaba a los puntos señalados con anterioridad, no lograba sus objetivos ya que algunos conflictos internos de la sociedad indígena cobraban nueva dimensión a posteriori de que los misioneros adoptaran el rol de mediadores entre las sociedades indígenas y las autoridades coloniales. Las prebendas que algunos grupos étnicos obtenían de manos de los misioneros, bajo la forma de los bienes que se obtenían a modo de dádivas,

---

<sup>1</sup> Preferimos la categoría de *accommodation* por sobre la de aculturación, que debe de ser revisada, ya que esta no da cuenta de los procesos de resignificación de las prácticas materiales e inmateriales de los sujetos históricos. Nuestra propuesta se orienta a pensar en los ritmos de cambio de las sociedades dejando de la lado las ideas de tipo estructuralistas que plantean a las sociedades como sistemas donde la ausencia de unos de sus componentes crea desequilibrios en las. Nos inclinamos por una postura analítica mucho más dinámica donde las sociedades lejos de ser todos homogéneos son sistemas por demás complejos que implementan respuestas a sus problemas atendiendo a una verdadera economía política. En cuanto al problema del uso de la categoría de aculturación, estimamos como más pertinente conceptualizar a los procesos de cambio como *accommodation*, ya que mediante dicha categoría podemos dar mejor cuenta de los reajustes que tienen lugar dentro de las distintas unidades sociales ya sean estas indígenas o no.

generaba fricciones tanto en el seno de la comunidad como con grupos étnicos que aparecían como rivales. La rivalidad con otros grupos, como en el caso de los mocovíes y los abipones, cobraba forma bajo los ataques que se llevaban contra las misiones. Dentro del entramado de relaciones violentas que articulaba a una y otra etnia, podemos constatar la existencia de una geopolítica indígena (Giudicelli 2000); geopolítica que era operativa tanto como un modo de resolver cuestiones de tipo político con otras unidades sociales, o como base a los efectos de poder construir posiciones de prestigio, poder y riqueza en el seno de las comunidades.

Este proceso de diferenciación interna, y de conflictividad social creciente, era recreado permanentemente, y por ende resignificado, en el marco de las festividades indígenas, que por lo general operaban a modo de preludeo de acciones de tipo militar. Así *"...las continuas disenciones y enemistades de unos y otros; y como no hay entre ellos Magistrado que haga justicia, cada uno se la hace. Para esto escogen siempre el tiempo de sus borracheras...Luego que comienzan á calentarse con la chicha, traen á la memoria todos los agravios pasados, y presentes..."* (Reseña del Chaco y de sus Misiones 1768:s/p). Esta suerte de memoria colectiva era la que reforzaba la comunidad hacia su interior así como también operaba como diacrítico denotando la calidad de ajeno al grupo social en cuestión.

Esta división social marcada que existía entre los distintos grupos étnicos era otro de los problemas a los cuales los Sacerdotes debieron hacer frente. Los misioneros constantemente aludían a que *"Una de las maiores dificultades que tenemos para la conversion delos gentiles del Chaco era, elque se acostumbraesen a permanecer en un sitio, y que vivieran juntos; porque estaban acostumbrados, á no estar muchos días en punto ni a estar muchas familias juntas..."* (Paraguay y Chaco 1768:s/p); por ello es que a los efectos de conseguir que los indígenas formaran pueblos, dejaban a los mismos elegir el lugar dónde asentarse.

Esta conjunción del uso ritual del consumo de alcohol, como refuerzo de la identidad, sumado a las presiones inter-étnicas que generaba el borde violento del imperio (Ferguson-Whitehead 1992) y a las prácticas indígenas de "moverse para producir" (Politis 1996) explica el que en *"El año de 62, entro al Chaco el P. Roque Goroztiza á buscar álos Chunupies...el mismo año entrando... Jolís...en busca...de tobas, encontraron con los Paisanes y otras parcialidades de esta nacion, que venian huyendo delos Mocobies, y Tobas, con todo su chusma y aguar."* (Naciones del Chaco 1768:26). Por lo tanto podemos constatar que a los intereses de los Sacerdotes, tenemos que sumar algunos de los propios indígenas que veían en las políticas misionales una alternativa a sus problemas.

Esta conjunción de intereses, en conjunto con la política jesuita de fomentar líderes con los cuales poder pactar, y con la tercera variable del interés por mantener a los indígenas alejados de los poblados hispanos, en el corto plazo ocasionaba resultados que iban en el sentido opuesto a los intereses de los sacerdotes. Si bien la política de la separación por repúblicas podía ser beneficiosa, desde la óptica estatal y misional, a los efectos de que sujetos considerados como peligrosos no encontraran refugio en el ámbito de las misiones, dicha forma de concebir las relaciones sociales generaba nuevos conflictos.

Hemos puesto a consideración el punto de que las poblaciones indígenas realizaban un aprovechamiento extensivo del medio-ambiente. El establecimiento de poblados que cumplían la función de misiones, con su consecuente control territorial el cual implicaba que sujetos ajenos a las misiones no podían tener residencia dentro del mismo, generaba desequilibrios en las relaciones sociales indígenas. Dentro de ese conjunto de desplazamientos de población que se llevaban a cabo, las poblaciones rara vez entraban en conflictos ya que los recursos que se aprovechaban eran disímiles entre grupos por más que existiera una base económica en común (Paz 2003). Por lo tanto la política misional llevaba a nuevos enfrentamientos entre los indígenas a los efectos de poder continuar con el aprovechamiento que realizaban con anterioridad al establecimiento de las misiones.

Esos conflictos de nuevo cuño, que sin lugar a dudas poseían raíces en el desarrollo propio de la estructuración de las relaciones sociales entre los indígenas, daban lugar al surgimiento de nuevas formas de organización políticas poniendo a conjuntos humanos bajo la conducción de líderes políticos de forma permanente (Carneiro 1981). De esta forma mayores niveles de conflicto conllevaban mayores niveles de integración política lo cual se traducía en nuevos y mayores enfrentamientos por el control de los recursos del medio ambiente. Así la estrategia misional retroalimentaba la maquinaria bélica indígena.

La maquinaria bélica indígena no permitía que los grupos indígenas perdieran su individualidad, permitiendo así su mayor integración al cuerpo social colonial. Todo lo contrario. Los constantes enfrentamientos, sin que esta idea sugiera un estado de guerra permanente, daban lugar a nuevos conflictos. Dentro de esta trama de conflictos algunas identidades étnicas fueron resignificadas dando lugar a procesos de incorporación de sujetos de algunas parcialidades, como en el caso de los abipones yaaukanigás, a unidades mayores (Dobrizhoffer 1968:III), perdiéndose en el registro histórico.

Por lo tanto podemos ver en la política de separación en repúblicas un escollo en el proceso de deculturación propuesto por los Sacerdotes. Dicha política generó, en el largo plazo, por parte de los indígenas, que los nativos aceleraran los desarrollos políticos propios, propiciando además las ideas que denostaban sus modos de vida.

## Las Misiones jesuíticas del extremo sud-oriental de Pampas.

Entre 1740 y 1753, las tres misiones que organizó la Compañía de Jesús en el extremo sud-oriental del extenso ámbito de las Pampas, tenían una característica que reflejaba la complejidad del medio social en el que intentaban actuar los misioneros: la importante cantidad de etnias que habitualmente habitaban o transitaban por la región de las Sierras Bonaerenses, plantea-

ban una multitud de problemas difíciles de resolver, al momento de pensar en un plan de evangelización.

Un aspecto interesante y que nos permite entender en qué medida las misiones de Pampas intentaban reflejar una *estrategia misional*, que diera una respuesta conveniente a la realidad étnica, tanto como geográfica, se refiere a la organización que desde un principio se planteó para los tres ‘pueblos de indios’.

Recordemos las misiones: Nuestra Señora de la Concepción de los **Pampas**, ubicada en la desembocadura del río Salado, a unos 200 km. al S-SO de Buenos Aires; Nuestra Señora del Pilar de los **Serranos**, ubicada en la Sierra de los Padres, a unos 300 km. de la anterior; Nuestra Señora de los Desamparados **Tuelchus** (Tehuelches), ubicada a unos 20 km. de la anterior, en la zona serrana.

Es claro que los tres pueblos tratan de concentrar a tres grupos étnicos diversos durante la primera mitad del siglo XVIII<sup>2</sup>; lo que realizan los misioneros, es **establecer una clasificación de la realidad medioambiental y humana** lo más aproximada posible; esa clasificación establecía un orden que permitía abordar lo desconocido hasta ese momento, es decir, si antes, por ejemplo durante la década del ‘30, los documentos oficiales que se remitían a la metrópoli se referían en general a los ‘indios de la Pampa’, ahora, durante la década del ‘40, los misioneros logran hacer comprensible una realidad social sumamente compleja y pueden establecer distinciones del tipo qué parcialidad esta relacionada con cuál, culturalmente hablando, de qué lugar geográfico aproximado viene esa parcialidad y qué lengua habla; todas estas herramientas eran en ese momento sumamente importantes para los miembros de la Compañía, ya que les habría las puertas de futuras conversiones, tanto como para la Corona, que podía encarar futuros contactos con los distintos grupos étnicos o con los principales líderes para intentar ejercer alguna de sus prácticas diplomáticas.

Un capítulo especial dentro de esas prácticas de apropiación simbólica, lo constituyen la confección de los manuales conocidos como ‘*Breve Doctrina, catecismos, gramática y breve vocabulario de la lengua...*’, que los misioneros formaban de la lengua de los indígenas que debían evangelizar. Existía toda una tradición eclesiástica ‘americana’ vinculada a este tema, que, por un lado, establecía lineamientos claros de qué debían contener y cómo debían usarse estos manuales<sup>3</sup>. Por otra parte, hacia el interior de la Compañía de Jesús existía toda una tradición, de enorme peso en aquella época, en la elaboración y uso de esos manuales: la Compañía se preocupaba particularmente de que todos aquellos misioneros tuvieran no solo conocimientos de lingüística, sino además la habilidad para la comprensión de las lenguas, pudiendo trabajar en los ámbitos misionales antes que nadie.

En el caso concreto de las misiones de Pampas, aparentemente se manejaban al menos tres lenguas indígenas: la tehuelche septentrional que usaban los Serranos<sup>4</sup>, la tehuelche meridional que usaban las parcialidades que se desplazaban desde el extremo sur de Patagonia<sup>5</sup>, y que los Jesuitas identificaban como los Patagones o Tuelchus, y la lengua araucana, que durante ese período de tiempo se está consolidando como *linguae franca*. Salvo la lengua araucana, de la cual existía un manual elaborado por Luis de Valdivia, las otras dos (o quizás tres) lenguas habladas regionalmente<sup>6</sup> recibieron la atención de misioneros que estaban capacitados para este trabajo.

En Pampas, el primero que se dedica a esta cuestión es Matías Strobel<sup>7</sup>, quien inicialmente aprende la lengua ‘Pampa’ y posteriormente elabora un Manual de la lengua ‘Serrana’, que, seguramente, era la *gününa iajëch* (Sánchez Labrador, 1936: 105). Casi al mismo tiempo, Lorenzo Balda se dedicó a la elaboración del Manual de la lengua ‘Patagóna’ o Tehuelche (Ibidem, p. 126)<sup>8</sup>.

¿Cómo era el trabajo de estos ‘lingüistas *ad hoc*’ que tenía que encarar una tarea tan compleja?, una parte del problema estaba resuelta en la medida que existía la posibilidad concreta de consultar un volumen de obras importantes que circulaban habitualmente por las bibliotecas de los Colegios de la Compañía. De tal forma, por ejemplo, los Manuales de Catecismo y Doctrina elaborados en lengua guaraní por Ruiz de Montoya y en araucano por Luis de Valdivia, estuvieron en las misiones de Pampas para la consulta de los misioneros<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> Es necesario tener en cuenta la laxitud de los gentilicios ‘Pampas’ o ‘Serranos’ al momento de designar los grupos humanos de la región.

<sup>3</sup> En este sentido, el texto elaborado en 1606 por Luis de Valdivia sobre la lengua araucana marca un impronta fundamental, dado que no solo esta de acuerdo con los nuevos postulados del Concilio de Trento sino que además se fundamenta en las resoluciones tomadas en los Concilios Limenses donde se discute específicamente las formas que van a ser utilizadas en la evangelización de los indígenas del Virreinato del Perú y cómo se van a reflejar en el catecismo esas prácticas (Garmendia, 1933; Mesa, 1973; Rospide, 1988). Debe aclararse que en América, los primeros antecedentes de la elaboración de catecismos para el uso con los indígenas, corren por cuenta de los franciscanos en su acción misional en centroamérica.

<sup>4</sup> Modernamente, se ha hecho un trabajo de reconstrucción de lo que podría haber sido la ‘lengua matriz’ de este dialecto bonaerense, de la *gününa iajëch* (o ‘lengua Gününa’); ver al respecto Casamiquela (1981).

<sup>5</sup> En el caso de esta lengua, no hay dudas de que era la *aoniko ais* (o ‘lengua aonik’), que usaban los llamados modernamente Aonik’ën, es decir las parcialidades tehuelches de la Patagonia austral; ver al respecto Fernández Garay (1990).

<sup>6</sup> Es interesante pensar en la posibilidad de que hayan existido varios dialectos ‘locales’, surgidos de lenguas generales: “ayudó mucho a la obstinación de los indios [Pampas, para catequizarse] la diversidad de lenguas que había entre ellos. El P. [Strobel] aprendió la más general, y la que todos entendían, y hablaban muy bien; pero los indios que no la tenían por suya propia, se desdeñaban de responder al P. en ella” (Sánchez Labrador, 1936: 87).

<sup>7</sup> Inclusive, existen datos de que Strobel fue elegido para esta misión por sus conocimientos lingüísticos (Furlong, 1938: 88).

<sup>8</sup> Lamentablemente, no se conoce el paradero de ninguno de estos ‘manuales’.

<sup>9</sup> *Arte, vocabulario y Confesionario de la Lengua de Chile, compuestos por Luis de Valdivia*, publicados de nuevo por Julio Platzmann, edición Facsimilar, Leipzig, edit. Teubner, (1604)1887; *Vocabulario de la Lengua Guaraní* compuesto por el padre Antonio Ruiz de la Compañía de Jesús, en el Pueblo de Santa María la Mayor, 1722; *Arte de la Lengua Guaraní* por el P. Antonio Ruiz de Montoya..., Pueblo de Santa María a Mayor, 1724; *Explicación del catecismo en lengua Guaraní* por Nicolás Yagupuai con dirección del P. Paulo Restivo, Pueblo de Santa María La Mayor, 1724.

Pero junto a estas obras específicas, se pueden destacar otras de tipo general que relataban los trabajos de los hombres de la Compañía en diversos lugares y que servían para fortalecer ese trabajo lingüístico, a partir de saber como se trabajaba en otros ámbitos; una cita de un documento elaborado por Cardiel nos brindará una visión del tema. “registremos la historia de nuestras Misiones en esta América [para solucionar los problemas con las sociedades indígenas]; las oímos de esta provincia, a saber [La] Conquista Espiritual, [del] P. Techo, [El P.] Xarque de los Chiquitos y del Chaco... Veamos la del P. Ovalle, y Rosales, de Chile... la del Marañón, no se encuentran en ella sino indios de a pie y chacareros. La de los Moxos, en La vida del P. Barace... La del Nuevo Reino [de Granada]. Esta no ha llegado a mis manos, sino otra corta titulada Mudo lamento de las Misiones del Orinoco... La de México, aquí si que después de haber convertido infinidad de indios de a pie,... [se] encontró una Nación de las que vamos hablando de a caballo, vagabundos, sin casas, ni chacras y con comunicación [comercio] con el Español. Esta es la Nación de los Chichimecas” (Cardiel en Vignati, 1956: 157).

## Conclusiones

Pese al claro intento de los hombres de la Compañía de Jesús, de tratar de gestar en cada ámbito misional que se les presentaba un **diagrama de poder adaptado a las particularidades** sociales y geográficas de la región, es posible sostener que estas *acciones misionales* tuvieron como correlato potenciar procesos que fortalecían las diferencias étnicas, que potenciaban los liderazgos locales e incluso dinamizaban las fuerzas productivas de las sociedades indígenas. Todo esto coadyuvaba a la contradicción histórica de conformar sociedades cada vez más autónomas, en el sentido organizativo y más que nada político, tanto como las convertía en más dependientes, o tal vez sería mejor decir complementarias económicamente de las formaciones socio-históricas hispanas.

Tanto en el Chaco oriental como en la porción sudoriental de Pampas, la estrategia misional Jesuita que se sustentaba en la idea de conformar una ‘república de indios’ lo más alejada posible de las poblaciones e influencias de los europeos encarnó esa contradicción histórica mencionada. Si por un lado, en el Chaco podemos ver que la política de separación en repúblicas se erigió en un escollo en el proceso de deculturación propuesto por los Sacerdotes, generando el efecto contrario de acelerar los desarrollos políticos propios; por otro lado en Pampas, la política de particularismo lingüístico que planteaban los misioneros, fortaleció las diferencias intraétnicas, al mismo tiempo que potenció el rechazo a la ‘españolización’ propuesta como modelo cultural.

## Bibliografía y Fuentes Inéditas:

- **Cardiel, José** 1956 “Sobre las dificultades que suele haber en la conversión de los indios infieles, y medios para vencerlas”; en VIGNATI, *Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrellevó Isaac Morris*, Bs. As., Imprenta Coni, pp. 151-172.
- **Carneiro, Robert** 1981 “The chiefdom: precursor of the state” in Jones, G. (Ed.) *The transition to statehood in the new world*. Cambridge University Press. Cambridge.
- **Casamiquela, Rodolfo** 1983 *Nociones de gramática del Günuna Küne*, prefacio de Christos Clairis, París, editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- **Dobrizhoffer, Martín** [1783-1784] 1968 *Historia de los Abipones*. Resistencia. UNNE.3 vols.
- **Ferguson, B. and N. Whitehead** 1992 “The violent edge of empire” en Ferguson - Whitehead (Eds.) *War in the Tribal Zone*. Santa Fe. New Mexico. School of American Research Papers.
- **Furlong, Guillermo** SJ 1938 *Entre los Pampas de Buenos Aires*, Bs. As., Talleres Gráficos San Pablo.
- **García Jordán, Pilar** 1998 “La invasión simbólica del espacio indígena. Una reflexión sobre la apropiación ideológica del espacio en las misiones Guayras” en García Jordán, P. (Coord.) *Lo que Duele es el Olvido. Recuperando la memoria de América Latina*. Universitat de Barcelona. Barcelona. pp. 229-245; (2001) “Espacio indígena frente a espacio civilizado. Una reflexión sobre la invasión simbólica del espacio en las misiones franciscanas entre los Guarayo (Bolivia) 1820s-1939” en Fernández, Sandra y Gabriela Dalla Corte (Comps.) *Lugares para la Historia*. Universidad Nacional de Rosario. Rosario. pp. 51-81.
- **Garmendia, Antonio** 1933 “Un catecismo para los indios de Sudamérica (1582)”, *Estudios*, t. XLIX, p. 183-191, 278-287, 362-376
- **Giudicelli, Christophe** (2000) *Guerre, identités et métissages aux frontières de l’empire espagnol: le cas Tepehuan en Nouvelle Biscaye au début du XVIIIème siècle*. Thèse. Université de Paris III. Paris. France
- **Mesa, Carlos, O.M.F.** 1973 “La enseñanza del catecismo en el Nuevo Reino de Granada”, *Missionalia Hispanica*, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, sept.-dic. 1973, año XXX, nº 90, p. 299-334.
- **Mörner, Magnus** 1999 *La Corona Española y los Foráneos en los Pueblos de Indios de América*. Agencia Española de Cooperación Internacional. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid.
- **Naciones del Chaco**. Misiones del Chaco argentino. Misiones de los Padres Camaño, Andreu, Castro, Borrego, Jolis y Arto. [1768] en Principales extractos de los documentos inéditos que se encuentran en el Archivo de la Compañía de Jesús en Sant Cugat del Vallés - Barcelona.
- **Paraguay y Chaco**. Notas, cartas y noticias antiguas. Misiones del Chaco argentino. Misiones de los Padres Camaño, Andreu, Castro, Borrego, Jolis y Arto. [1768] en Principales extractos de los documentos inéditos que se encuentran en el Archivo de la Compañía de Jesús en Sant Cugat del Vallés - Barcelona.

- **Paucke, Florián** [1942] 1999 *Hacia Allá y Para Acá. Una estadia entre los indios mocobíes, 1749-1767*. Tomo I. Traducido al español por Edmundo Wernicke. Reedición completa de la obra editada por la Universidad Nacional de Tucumán en el año 1942. Revisada y actualizada. Editorial Nuevo Siglo. Córdoba. Argentina; [1942] 2000 *Hacia Allá y Para Acá. Una estadia entre los indios mocobíes, 1749-1767*. Tomo II. Segunda y Tercera parte. Traducido al español por Edmundo Wernicke. Reedición completa de la obra editada por la Universidad Nacional de Tucumán en el año 1942. Revisada y actualizada. Editorial Nuevo Siglo. Córdoba. Argentina.
- **Paz, Carlos D.** 2003 "*...como es su costumbre hacer casi cada año...*". Algunas consideraciones sobre las actividades económicas de los pueblos del Gran Chaco argentino. 1767-1884 en Raúl J. Mandrini y Carlos D. Paz (Eds.), *LAS FRONTERAS HISPANOCRIOLLAS DEL MUNDO INDÍGENA LATINOAMERICANO EN LOS SIGLOS XVIII-XIX. UN ESTUDIO COMPARATIVO*. Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur y Centro de Estudios de Historia Regional y Relaciones Fronterizas, Universidad Nacional del Comahue.
- **Politis, Gustavo** 1996 "Moving to produce: Nukak mobility and settlement patterns in Amazonia" en *World Archaeology. Hunter-Gatherer Land Use*. Edited by Peter Rowley-Conwy. Vol. 27. Nr. 3. Routledge. London. pp. 492-511.
- **Reseña del Chaco y de sus Misiones.** Misiones del Chaco argentino. Misiones de los Padres Camaño, Andreu, Castro, Borrego, Jolis y Arto. [1768] en *Principales extractos de los documentos inéditos que se encuentran en el Archivo de la Compañía de Jesús en Sant Cugat del Vallés - Barcelona*.
- **Rospide, María M.** 1988 "Lenguas indígenas en los Concilios y Sínodos de la Arquidiócesis Limeña (siglo XVI)", *Investigaciones y Ensayos*, Bs. As., enero-junio de 1988, Vol. 37, 429-457.
- **Sánchez Labrador, Joseph**, SJ 1936 *El Paraguay Católico. Los Indios Pampas-Puelches-Patagones*, comentado por Guillermo Furlong, Bs. As., Miau y Zona editores.
- **Sweet, David** 1995 "The Ibero-American Frontier Mission in Native American History" in *The New Latin American Mission History*, Langer, E. and Jackson, R. (Eds.). University of Nebraska Press. Lincoln and London.
- **Weber, David** 1992 *La Frontera Norte de México. 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*. Fundación MAPFRE América. Madrid.



### 1. Introdução

Poder-se-ia inicialmente pensar que os arqueólogos e os historiadores não deveriam dedicar seu tempo à elaboração de publicações tendo como tema as missões coloniais espanholas, pois já se escreveu o suficiente sobre este assunto no passado. Esta temática atraiu a atenção dos pensadores iluministas do século 18 e dos socialistas utópicos do século 19, tendo ainda dado origem a uma série de teses e artigos produzidos por cientistas sociais no século 20. Estas análises do passado histórico de comunidades indígenas implantadas por missionários no império colonial espanhol poderiam ter algum significado e importância para a história contemporânea de sociedades como a brasileira ou a norte-americana, também ancoradas em outras tradições culturais, anglo-saxônica e italiana, por exemplo? Não poderíamos igualmente afirmar que este assunto só poderia interessar aos descendentes de indígenas, aos padres jesuítas e franciscanos, ou a diretores de cinema em busca de um assunto original e exótico? E concluir ainda que estes episódios históricos nas fronteiras dos processos de colonização são apenas meros fenômenos locais de regionalismos periféricos, sem o mínimo interesse para os estudos dos grandes centros de decisões históricas, como as metrópoles imperiais Madri e Lisboa, Londres e Paris? Tratar este tipo de temática não seria também apenas uma forma de alienação ou de fuga, face aos problemas urgentes de nossas sociedades atuais, ameaçadas por guerras, a destruição da natureza, o desemprego ou o terrorismo internacional?

Questionamentos como estes surgem frequentemente quando o tema « Missões coloniais » passa a ser reinterpretado pelas pesquisas de um historiador ou de um arqueólogo por julgarem que a temática é extraordinária como fenômeno cultural, rica em conteúdo humano e que seu conteúdo de mitos e história está longe de se esgotar. E - principalmente - porque é um dos mais importantes episódios de uma história comum a todos nós, exatamente por ser a do continente americano?

Em primeiro lugar, é necessário situar a colonização da América em seu contexto histórico e a partir de uma dupla perspectiva, européia de um lado e indígena de outro. São complexos os contextos históricos, nos quais múltiplas variáveis devem ser levadas em conta e analisadas em suas inter-relações dialéticas. Quando os espanhóis e os portugueses chegaram, nos inícios do século 16, encontraram sociedades indígenas muito diferentes umas das outras em paisagens diversificadas. A descoberta da América e sua colonização deram origem a processos extremamente complexos de relações entre as sociedades indígenas aqui existentes e as ibéricas que chegavam como descobridoras deste novo mundo. Nenhuma das sociedades estabelecidas no continente americano é autóctone. Os grupos indígenas vieram da Ásia, em migrações sucessivas, no decorrer da última glaciação. Datações e sítios arqueológicos conhecidos nos evidenciam como foram pouco a pouco ocupando o imenso território americano e procurando formas mais eficientes de adaptação às paleo-paisagens frias e secas da época glacial. Ao longo dos milênios, terminaram por ocupar todo o continente. Os ambientes nos quais os grupos indígenas estavam instalados diferiam não apenas no que diz respeito ao relevo, mas igualmente quanto ao clima, à flora e à fauna. Nas alturas geladas dos Andes ou das Montanhas Rochosas, nas imensas extensões das florestas sub-tropicais e tropicais, bem como nas vastas pradarias cobertas de gramíneas, estes ambientes tão distintos exigiam dos grupos indígenas adaptações culturais muito específicas. Alguns destes grupos permaneceram sempre nômades e caçadores-coletores-pescadores. Outros deram origem a sociedades de horticultores aldeões parcialmente sedentários que aprenderam a domesticar plantas e animais, estabelecidos nos imensos vales dos rios Mississippi e Missouri, Amazonas e Prata. Finalmente, sociedades mais diferenciadas e complexas, começaram a implantar estados organizados militarmente e a construir cidades com seus templos e palácios, nas montanhas dos Andes e no altiplano mexicano. Todos estes grupos, direta ou indiretamente, entraram em contato entre si ou por intermédio de seus vizinhos. Realizaram trocas através de intercâmbios culturais e comerciais e expansões colonizadoras, ao longo de séculos. Assim influências culturais e descobertas tecnológicas do altiplano mexicano chegaram aos vales dos rios Mississippi e Missouri. Muitas vezes estas inovações foram levadas em migrações constantes, como é o caso do processo de guaranização da bacia do Rio da Prata realizada por grupos de origem amazônica. Muitos destes grupos chocaram-se entre si em guerras de conquista, sobretudo a partir dos núcleos centrais dos povos maia, asteca e inca. Estes grupos indígenas americanos, agora nativos deste imenso continente, não poderiam ter idéia de que seus destinos históricos estavam relacionados com os de duas longínquas nações ibéricas, Portugal e Espanha, no limiar da Idade Moderna. A partir da colonização e do povoamento encetado pelos portugueses e pelos espanhóis, nos momentos posteriores à descoberta da América, os grupos indígenas começaram a sofrer alterações sociais e culturais profundas e muitas vezes traumáticas, de outro tipo, como consequência dos impactos e dos contatos decorrentes. Jamais uma empresa de conquista tão extensa e uma exploração econômica tão intensa, haviam sido realizadas no passado desta América Indígena. Deste complexo processo emergiu uma nova sociedade colonial ibero-indígena, a qual terminou sendo a base da organização das atuais sociedades americanas.

Em segundo lugar, devemos reconhecer que muitas das afirmações que escutamos ou que constantemente encontramos escritas e relacionadas ao papel dos missionários e das comunidades missioneiras coloniais são muitas vezes afirmações superficiais, carregadas de emoção e com muito pouco de conteúdo histórico. Isto ocorre, sobretudo, em momentos de comemorações como os dos 500 anos do início do processo de colonização européia do continente americano. Assim, os missionários europeus são designados como vencedores e aos indígenas como vencidos, esquecendo-se dos vencidos e vencedores dos conflitos existentes no seio das próprias sociedades européias e indígenas. Afirmando igualmente terem os missionários europeus auxiliado no

aniquilamento das culturas nativas e dizimado as populações indígenas com as doenças que traziam consigo. Enquanto isto, em toda a América, os grupos indígenas e sua rica cultura ainda hoje são presença constante em muitos lugares do Canadá à Patagônia, e uma herança cultural não negligenciável subsiste mesmo em zonas onde são raros ou inexistentes seus descendentes. Estas são generalizações feitas de maneira muito simplista e simplória. Entretanto, mesmo que contenha parcelas de verdade, nenhuma análise maniqueísta destas sociedades nos esclarece muito ou amplia o nosso conhecimento, pois o que se ganha em simplificação é perdido em conteúdo histórico.

Porque estes colonizadores brancos arriscaram suas vidas tão longe dos litorais europeus? Quais as motivações que impulsionavam as caravelas e as naus que se aproximaram a todos os litorais americanos, de velames desfraldados ao vento, e que os indígenas pensavam ser ilhas flutuantes? Com suas terríveis armas de fogo, suas ambições de conquista de riquezas e de homens, seu espírito de cruzada, suas idéias de combater o paganismo e difundir o cristianismo à luz mesmo das fogueiras da inquisição, visavam atingir objetivos tão diferenciados como a riqueza de Eldorado ou a salvação das almas indígenas "para a maior glória de Deus". Na conquista da América, imediatamente atrás dos colonizadores ou mesmo com eles, chegaram os missionários. Os que realizaram as suas atividades de cristianização do indígena pertenceram diversas ordens religiosas, mas foram principalmente os franciscanos e os jesuítas. E foram exatamente estes missionários que deram origem a duas das mais extraordinárias experiências históricas de gradual inserção dos indígenas na sociedade espanhola, através da experiência das missões de fronteiras coloniais, ao norte do México e no Rio da Prata.

Milhares foram os europeus que aqui chegaram. Uns eram conquistadores e funcionários da corte, outros mercadores e missionários. Todos, entretanto, eram os enviados ou dos reis ou dos papas, e em nome destes personagens históricos eram justificadas as suas ações. Todos pretendiam a conquista, seja do ouro e da prata, seja das almas dos índios. Alguns buscaram ao longe os telhados de ouro das casas de Eldorado e a prata das minas de Potosi, dentro do espírito mercantilista da época. Outros pretendiam uma "conquista espiritual" bem de acordo com as idéias de cruzada contra os pagãos e infiéis. Todos terminarão mudando significativamente a história e a face deste novo continente.

Os espanhóis forjaram um sistema colonial nas áreas das Américas habitadas por povos indígenas sedentários e já organizados em estados hierárquicos baseados na exploração do trabalho e na produção de excedentes. Os novos senhores das terras transformaram os sistemas de tributos dos estados Inca (Tautantinsuyu) e México-Asteca em um sistema provedor de trabalho e riqueza. O novo sistema colonial, entretanto, não funcionou bem nas fronteiras destes impérios pré-conquista, pois as sociedades indígenas destas áreas não viviam sob um sistema estatal que permitissem aos espanhóis a tomada do controle político. As populações nativas que viviam nas margens, ao norte da Nova Espanha (México) e nas terras baixas tropicais a leste do Peru, eram tanto horticultores aldeões incipientes, como pastores semi-sedentários ou caçadores nômades e coletores de alimentos de plantas selvagens.

Para colonizar as margens do novo império nas Américas sem maiores custos, os espanhóis desenvolveram uma nova instituição denominada « doutrinas », « reducciones », ou missões. Missionários franciscanos e jesuítas estabeleceram novas comunidades, reduzindo e relocando as populações para estes novos povoados, ou estabelecendo missões em aldeias já existentes. Nesta « conquista espiritual », os missionários deveriam doutrinar os neófitos que viviam nas missões na religião do novo regime e preparar os nativos para o seu papel na nova ordem colonial, como tributários e fornecedores de trabalho. Os missionários terminaram introduzindo novas técnicas artesanais, animais domesticados e novos sistemas agrícolas, para estabelecer uma auto-suficiência econômica nas comunidades missioneiras, bem como contribuindo para a emergência da economia colonial. Muitos missionários viram seu trabalho entre os povos nativos das Américas como uma parte do plano maior de difundir o cristianismo no mundo.

A coroa espanhola autorizava e apoiava missões tanto na América do Norte como na do Sul, seguindo um modelo de desenvolvimento similar e com os mesmos objetivos básicos. Este estudo examina, em uma análise comparativa, o desenvolvimento das missões coloniais nas fronteiras da Província do Paraguai, inicialmente, e ao norte da Nova Espanha em um segundo momento.

## 2. Missões coloniais ao norte do México

O primeiro grupo de missões aqui referido é formado por comunidades estabelecidas na fronteira norte do México colonial, no final do século 17 e ao longo do século 18, entre populações indígenas muito diferentes. As mais antigas foram as missões franciscanas junto aos índios sedentários e agricultores, conhecidos como Pueblo, no Novo México. Os espanhóis iniciaram a colonização do Novo México em 1598 e os Franciscanos logo criaram programas de missões em aldeias de agricultores já existentes. Em 1687 o missionário jesuíta Eusébio Kino estabeleceu a primeira missão entre as populações conhecidas atualmente como sendo o Alto Pima (ou Pima do Norte), habitantes dos vales do rio ou do norte de Sonora e sul do Arizona. As populações Pima praticavam a agricultura suplementando-a com a caça e a coleta de plantas selvagens, como o fruto do cactus. Uma década mais tarde, jesuítas liderados por Juan Maria Salvatierra estabeleceram a primeira de uma série de missões na árida península da Baixa Califórnia. Os nativos desta área eram caçadores-coletores nômades que viviam em pequenos bandos que exploravam recursos disponíveis em territórios claramente determinados.

Nesta mesma época, a expansão francesa no vale do Mississipi levou os espanhóis a ocupar o Texas, estabelecendo missões dirigidas pelos Franciscanos. Em meados da década de 1680, o explorador La Salle estabeleceu um povoado no Texas. La Salle tinha como objetivo estabelecer uma colônia na boca do rio Mississipi, mas sua expedição terminou ha centenas de milhas a leste próximo à Baía de Matagorda. A colônia fracassou, mas a presença francesa no litoral do Texas levou os espanhóis a enviar

uma expedição para estabelecer uma missão em Piney Woods, entre os Hasinai (Caddoes), indígenas que viviam em chefias, baseados em uma economia de agricultura suplementada pela caça. A missão falhou, mas o retorno dos franceses ao baixo vale do rio Mississipi depois de 1710, deu origem à segunda colonização espanhola no Texas. Em 1716 os franciscanos estabeleceram um novo grupo de missões no Texas, e dois anos mais tarde a primeira de cinco missões no Rio San Antonio. Os franciscanos estabeleceram inúmeras missões no Texas, mas apenas um punhado delas sobreviveu mais do que um período curto de tempo. Os Franciscanos obtiveram algum sucesso e atingiram seus objetivos nas missões estabelecidas ao longo do Rio San Antonio, habitado por nômades caçadores-coletores conhecidos como Coahuiltecos.

O temor espanhol da expansão de Ingleses e Russos ao longo da costa do Pacífico, na América do Norte, levou à organização da denominada expedição sagrada, para ocupar a Alta Califórnia em 1769. Missionários franciscanos estabeleceram vinte e uma missões entre populações indígenas que viviam em comunidades estáveis, mantidas pela caça e pela coleta de plantas selvagens. A abundância de recursos da caça e da coleta significava que os nativos da Alta Califórnia não necessitavam praticar a agricultura convencional. As missões da Alta Califórnia representaram a última expansão espanhola no norte do México e o último grupo de missões estabelecido nos quadros da política colonial. As novas idéias iluministas do final do século 18 e o liberalismo do século 19, transformaram as missões em anacronismos na nova ordem mundial.

O presente estudo, ainda em desenvolvimento, se propõe a oferecer uma análise comparativa das similitudes e dissimilaridades no desenvolvimento das *reducciones* entre os Guarani e as missões do norte do México. O primeiro passo desta pesquisa procura destacar o papel histórico destas missões no mundo colonial espanhol. Entretanto, é necessário ainda uma séria discussão sobre os sistemas construtivos e de urbanização dos povoados, os padrões demográficos, as transformações culturais e sociais, os fenômenos de resistência e acomodação, e finalmente a gradual desintegração destas extraordinárias experiências históricas. Somente a partir de uma abordagem comparativa, e com os recursos científicos da Arqueologia e da História, nós pretendemos evidenciar a existência de um modelo comum para a colonização das fronteiras do império.

### 3. Missões coloniais no Rio da Prata.

Foram os franciscanos os primeiros a estabelecer missões junto aos indígenas Guaranis, em torno da capital provincial de Assunção, já desde o século 16. Os Jesuítas somente chegarão no início do século 17, após experiências bem sucedidas de implantação de aldeias junto aos Tupis, no litoral atlântico do império português. Começaram a estabelecer missões conhecidas « *reducciones* » entre os horticultores Guarani semi-sedentários do Rio da Prata em 1607, as quais chegaram a contar aproximadamente trinta comunidades em territórios que hoje fazem parte do Paraguai, da Argentina e do Brasil atuais.

A partir de 1607, os Jesuítas expandiram rapidamente estas missões de fronteira rumo ao leste, no que é hoje o Brasil meridional ocidental, em áreas então conhecidas como Guairá, Itatim e Tape. Entretanto, esta nova fronteira era uma área contestada por Portugal, desde as dificuldades de implantação dos limites entre os dois impérios coloniais provocadas pelas incertezas do Tratado de Tordesilhas, assinado entre as metrópoles de Lisboa e Madri. Aproveitando-se da união das coroas ibéricas, os territórios espanhóis do continente sul-americano começaram a ser invadidos e ocupados. Os *bandeirantes*<sup>4</sup> luso-brasileiros, de São Paulo, fizeram razias em quase todas as missões, forçando uma retirada geral dos jesuítas e seus neífitos em direção ao Paraguai, a partir da década de 30 do século 17. Os Guaranis foram armados pelos espanhóis para fazer face às investidas portuguesas. Finalmente, a milícia missionária formada por 3.000 guerreiros guaranis armados com seus arcos e flechas, lanças e tacapes, bem como setecentas armas de fogo fornecidas pelas autoridades espanholas, derrotou os 500 bandeirantes e 1.500 índios tupis de uma bandeira escravocrata luso-brasileira, na batalha de Mbororé, em 1641. Este fato trouxe estabilidade não apenas ao programa das missões nos territórios espanhóis situados nos vales dos rios Paraná e Uruguai, mas tranquilidade às populações das cidades de Buenos Aires e Assunção. Os «Trinta Povos» missioneiros jesuítico-guaranis começaram uma era de crescimento e desenvolvimento que chegou, em muitos casos, a ser superior ao de muitas cidades coloniais.

Cinco décadas após o êxodo, os portugueses tornaram a ameaçar o território espanhol, fundando a Colônia de Sacramento em 1680 frente a Buenos Aires, na margem esquerda do Rio da Prata. Sob as ordens das autoridades espanholas, os jesuítas se aventuraram novamente a leste do Rio Uruguai e estabeleceram os últimos sete povoados nesta região, em parte com as populações remanescentes dos povoados que haviam sido destruídos pelos bandeirantes. As aspirações utópicas dos Guaranis e dos Jesuítas que buscaram criar uma comunidade entre o trono espanhol e o altar cristão, mas sem a escravidão e o genocídio colonial, terminaram abruptamente. A assinatura do novo Tratado de Madri, em 1750, entre as coroas da Espanha e Portugal, determinava a ocupação espanhola da Colônia de Sacramento e a entrega para os portugueses dos últimos sete povoados missioneiros fundados no sul do Brasil. Os índios se revoltaram e 1500 guerreiros guaranis foram esmagados no campo de batalha pelos dois exércitos ibéricos. Finalmente, em 1767/1768, com a implantação das determinações reais do Rei Carlos III que ordenava a expulsão dos jesuítas dos territórios espanhóis, os povoados começaram a ser abandonados pelos indígenas. As comunidades missioneiras dos poucos indígenas guaranis que ainda habitavam os povoados semi desertados, foi submetida a uma administração

<sup>1</sup> Os *Bandeirantes* eram grupos de civis luso-brasileiros armados e organizados em torno de uma bandeira, destinados à proteção da colônia portuguesa contra ataques inimigos, inclusive contra ameaças de indígenas ainda não cristianizados. No caso das missões espanholas, estas *Bandeiras* voltaram-se muitas vezes para a prática de razias escravocratas, afirmando ser uma « guerra justa » contra inimigos da coroa portuguesa.

civil e a padres seculares. O trágico final desta experiência histórica despertou amplos debates contraditórios na Europa. Se, por um lado, estas missões Jesuítico-Guaranis aparecem de maneira muito crítica e caricatural na novela *Candide* de Voltaire, por outro lado cativaram a imaginação de intelectuais que quiseram nelas ver uma «utopia» republicana e comunista<sup>5</sup>.

#### 4. Conclusões

A conquista e o povoamento do império espanhol na América implicaram em duas facetas aparentemente contrastantes. Se por um lado a ação dos «conquistadores» deu origem ao genocídio de centenas de grupos indígenas, aniquilados física e culturalmente, por outro lado deu origem a um lento, gradual e ininterrupto processo de agregação forçada ou integração parcial dirigida dos grupos indígenas organizados nas missões coloniais. Neste processo missional, as comunidades indígenas foram sendo cooptadas e inseridas nas instituições formais do império colonial espanhol, assim como nas da Igreja Católica Romana.

Não podemos ignorar a complexidade dos diversos processos históricos que deram origem à sociedade americana colonial, a partir de seus segmentos indígena e europeu. Não nos basta afirmar simplesmente que houve genocídio ou miscigenação, quando as duas sociedades entraram em contato. A nova sociedade colonial espanhola apresenta uma série de elementos sócio-culturais específicos, que devem ser esclarecidos e evidenciados pelas nossas pesquisas científicas, sobretudo no caso do estudo das missões nas fronteiras do mundo colonial.

Neste imenso continente americano, as especificidades dos contatos culturais e dos impactos sociais nos permitem desvelar historicidades regionais diferentes e similitudes históricas continentais. Nossas interpretações somente serão mais seguras se os estudos explorarem as fontes documentais da cultura material e as informações textuais históricas. Com certeza esta é a maior contribuição deste estudo ainda ainda no prelo.

---

<sup>2</sup>Enquanto fenômeno histórico contextualizado no império espanhol colonial, as Missões Jesuítico-Guaranis são *topos* e foram uma realidade incontestada. Ora, a imaginação dos utopistas europeus criou sociedades inexistentes historicamente. Por serem meramente literárias, situam-se no *u-topos*, ou seja, um « não-lugar », como a ilha denominada *Utopia*, imaginada por Tomas Morus em sua obra célebre. As comunidades cristãs são avessas a qualquer utopia e jamais produziram qualquer obra literária utópica, pois a sua cidade ideal é a Cidade de Deus e só será atingida pelo crente após a morte. Este fato não impede que as sociedades cristãs, como outras quaisquer, não tenham suas aspirações utópicas de justiça e felicidade aqui na terra. Esta temática foi amplamente estudada em: KERN, Arno Alvarez. *Utopias e Missões Jesuíticas*. Porto Alegre: Editora da Universidade - UFRGS, 1994.

# **MISIONES JESUÍTICAS: ARTE, RELIGIÓN Y SOCIEDAD**

*Coordinador*

**Dr. Darko B. Sustersic**

(CONICET - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)



## La carta guaraní del Pueblo de San Nicolás (1753) Los cambios teológicos introducidos en la versión castellana.

Isidora Gaona.

### Introducción

En las IX Jornadas Jesuíticas de San Pablo, Brasil en el año 2002, había dado a conocer una traducción inédita de la carta original en idioma guaraní del pueblo de San Nicolás enviada al gobernador de Buenos Aires, Joseph de Andonaegui. La traducción fue realizada en colaboración con el Dr. Darko Sustersic.<sup>1</sup> Esta carta fue escrita, como otras seis, defendiendo la postura indígena ante el Tratado de Permuta, firmado entre España y Portugal en 1750 y que obligaba a los guaraníes de la banda oriental del Río Uruguay a dejar sus pueblos y buscar sitio en la otra margen de dicho río. Decisión que, como se sabe, no compartían los indígenas.

En aquella ocasión demostrábamos la falta de correspondencia entre ambas versiones, la original guaraní y la traducción castellana conocida hasta ahora y presentábamos una nueva traducción al castellano totalmente diferente.

En estas X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas, se continuará con el mismo estudio sobre la carta del Pueblo de San Nicolás, profundizando en los cambios teológicos introducidos en la versión castellana tradicional y tratando de dar algunas hipótesis más sobre las causas de los mismos. Además, se intentará comprender el motivo principal, esencial por el que los nicolasistas alegaban que no debían mudarse. Como ellos mismos lo dicen en la carta en idioma guaraní, desean quedarse en el pueblo para seguir meditando y comprender acabadamente los misterios de la muerte y redención de Cristo y su presencia activa entre ellos a través de la eucaristía. También se analizará la marcada relación entre la entrega de Cristo a través de su cuerpo y el significado que podría tener esto para un pueblo de tradición antropofágica como eran los guaraníes. Estos temas, hasta ahora poco tenidos en cuenta, descubren una concepción de la religiosidad guaraní diferente del cristianismo barroco de la contrarreforma que se creía universal en esa época. Dicha carta asume y comprende el mensaje evangélico de un modo original y sorprendente para aquella época e incluso para nuestros días. Esta concepción de los guaraníes de San Nicolás, nos pone sobre la pista de la religiosidad de los treinta pueblos que nos sorprende por su profundidad y belleza que podríamos denominar ecológicos, ya que está inspirada en el orden de la naturaleza, característica de la cultura, de la lengua y de la religiosidad guaraní tradicional y presente en la interpretación del cristianismo manifestado en esta carta.<sup>2</sup>

Extrañamente, los extensos párrafos dedicados a esta presentación religiosa teológica original han sido justamente los que en la versión castellana conocida hasta ahora a través de las publicaciones del padre Mateos, fueron reemplazados por una descripción de las categorías celestiales, ordenadas en niveles jerárquicos que recuerdan más al sistema de las clases sociales europeas que al orden social guaraní y de la sociedad misionera. Se puede afirmar que la traducción oficial tradicional parece reflejar más bien una mentalidad racionalista europea que al pensamiento mítico y más esencial, que por su integración y unidad se podría denominar holístico, de la mentalidad guaraní.<sup>3</sup>

Luego de casi 140 años de vida en las misiones, el pueblo de San Nicolás mostraba al mundo los resultados de una extraordinaria simbiosis. La carta en su versión guaraní descubre la síntesis original del mensaje evangélico con la inspirada espiritualidad guaraní. Parecía que una estaba destinada a ser reemplazada por la otra pero no fue así y la carta es una sorprendente prueba de ello a pesar de que generalmente suele afirmarse lo contrario.

Por todo lo dicho, creemos que el estudioso de la historia de las misiones y de la mentalidad y religiosidad guaraní - misionera no puede dejar de conocer la traducción original de esta carta. Traducción muy dificultosa pues se trata de un idioma antiguo, que debe reconstruirse a partir de la documentación de la época, especialmente la dejada por el Padre Ruiz de Montoya, y de comparaciones y a veces de puentes heurísticos con el guaraní de los mbyas y del guaraní paraguayo actual. Seguramente este trabajo seguirá siendo motivo de revisiones y ampliaciones futuras, ya se trata de una traducción abierta, perfectible por aportes posteriores en el tiempo.

### La visión ecológica y holística de la vida guaraní

La Encarnación del Hijo de Dios, su pasión y muerte, su donación en la eucaristía, son sucesos no sólo históricos, sino esencialmente espirituales a través de los cuales el guaraní de los pueblos misioneros podía acceder a ese orden universal hacia el cual desde antiguo peregrinaban sus antepasados.

<sup>1</sup> Gaona Isidora; Sustersic Darko B.: *Las cartas de los Cabildos de los siete pueblos a Andonaegui. El caso del cabildo de San Nicolás*. IX Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas. San Pablo, Brasil. 2002.

<sup>2</sup> Sustersic, Darko. 2001. "Los ciclos de la naturaleza en la cultura guaraní. La germinación, la floración y la maduración como paradigmas de una lengua y de una lógica existencial" Seminario en Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

<sup>3</sup> Holístico: del griego holos, todo o entero. Un conocimiento holístico está encaminado a captar simultáneamente todos los aspectos que forman una cosa y la manera de en que todas esas partes interactúan entre sí para dar como resultante ese objeto, ser vivo o idea tan particular y original que no puede ser confundida con ninguna otra.

La muerte y redención de Cristo, como ley suprema del amor que rige a la humanidad, forma parte de un orden cósmico absoluto. Dentro de él, la floración de las plantas, la sucesión de los ciclos o estaciones, la siembra o la cosecha son acontecimientos inmutables y a la vez dinámicos, donde el guaraní está inmerso como parte integrante de ese mundo armónico <sup>4</sup>.

De esta manera, en su vida cotidiana no hay elementos sin relación, sin conexión uno con el otro. La vivencia de lo sagrado se manifiesta en los acontecimientos que vive la población tanto en los trabajos del campo, en los viajes y exploraciones, en la cotidianeidad del hogar como en la oración continua en el templo, procesiones en la plaza o en las festividades. En fin, la vida individual y colectiva en sus múltiples matices.

Desde esta perspectiva, no se puede pensar que los acontecimientos complejos y desestabilizadores del traslado de todo el pueblo, impuesto por las autoridades de los dos reinos, España y Portugal, pudieran quedar como un elemento aislado, fragmentado, de esa gran red de relaciones en el que se movía toda la cosmovisión guaraní. Necesariamente debían afectarla y de sobre manera.

Toda la conciencia comunitaria y cultural dependía de la vivencia de lo sagrado o sea la vivencia del modo de ser guaraní. Para ellos dejar el pueblo no implicaba solamente abandonar toda la producción de sus campos, chacras y estancias, las casas y la iglesia que tanto trabajo les había costado, sino sobre todo despojarse de las condiciones fundamentales e imprescindibles que les permitían una constante vivencia de la espiritualidad.

En los años que habían vivido en ese lugar, todo se había organizado alrededor de la búsqueda del reino de Dios en la Tierra. Todo estaba orientado hacia ello. Desde la mañana, los oficios de la misa y las catequesis, el trabajo del día ya sea cultivar, sembrar o cosechar, viajar por las selvas o ríos acompañado de música y de imágenes tutelares, y la infaltable oración del rosario al atardecer. Las celebraciones de las fiestas colaboraban en que en ese ambiente de sencillez y alegría los guaraníes profundizaran en la meditación del orden cósmico y una vida de constante oración que se sucedía día tras día, sin prisa y sin pausa. Así manifiestan en su carta: (...) *En estas cosas meditamos cada día al arrodillarnos, al humillarnos (hacernos pequeños) ante Él, en el cielo y en la gran casa de Dios donde está el Santísimo Sacramento y en donde le rendimos culto, donde pedimos por cada una de nuestras necesidades y en Él creemos plenamente.*

*Por todas estas cosas, por nuestras costumbres y modos de ser, gracias sean dadas a Dios una y otra vez, dice nuestro Santo Rey. Solamente por sus muchos cuidados es que como Hijos de Dios vivimos. Con todos los niños en la santa misa y en el rosario frente a Dios y a la Virgen Santa, al mirarlos, nos acordamos continuamente de vosotros.*<sup>5</sup>

Si el orden cósmico es el mismo que rige la naturaleza, inmutable, absoluto y si la muerte y la redención de Cristo y su presencia constante en la eucaristía, forman parte de ese orden, como una ley suprema del amor que rige el universo, lo más importante es comprender ese misterio y meditarlo constantemente, como tratan de explicarlo los guaraníes de San Nicolás. No es sólo considerar la redención como un hecho conmovedor de la historia, sino meditarlo, entenderlo y así participar de su necesidad universal, como la floración de las plantas, o la maduración, o la sucesión de los ciclos y estaciones.

Si es así, evidentemente los nicolasistas necesitaban seguir en ese lugar y no ser interrumpidos en su tarea, la más importante de todas, de tratar de comprender y sintonizar con ese misterio. Dedicarse a la mudanza tanto como a la guerra, sería como desentonar, desafinar con esa sinfonía del concierto universal.

Para los europeos, desconocedores de esta concepción del universo, era fácil presumir que los indios no tendrían inconvenientes para mudarse. Era previsible que una situación como aquella podría acarrear problemas y rechazos en los mismos, pero que con cierta persuasión y buena organización todo podría resolverse. No aceptaron el argumento esgrimido por los nicolasistas el cual era mucho más profundo, comprometedor y complejo de lo que ellos podían comprender.

## Dos paradigmas de interpretación del evangelio cristiano

Los guaraníes eran depositarios de una cultura religiosa milenaria que hoy conocemos a través de diversos estudios y recopilaciones, entre las cuales el Ayvu Rapyta de León Cadogan es la más completa y representativa. Teniendo en cuenta este antecedente, ¿cómo interpretaron e integraron a sus conceptos los mensajes del evangelio traído por los padres misioneros? El paradigma de las leyes de la naturaleza entre las que desarrollaron su vida, su lengua y su cultura podía darles la lógica existencial necesaria para comprender los dogmas del amor y el misterio de la redención de Cristo.

Según se lee en la carta guaraní: como algo necesario, como ocurre en la naturaleza donde nada es casual ni fortuito, el Hijo de *Tupã Nandejara germinó*, y se abrió como la flor se abre, del vientre de María, maduró e impartió su enseñanza. Entregó su santo cuerpo - *la eucaristía*- para quedarse entre los hombres y alimentarlos con su constante presencia divina. Finalmente murió para resucitar al tercer día y alcanzar la anhelada tierra sin mal. Su retorno al final de los tiempos mencionado en la conclusión de la carta se expresa en guaraní: *Ou jevy va'erã Jesucristo ko yvy omonguipa rire* - lo que significa literalmente: vendrá de nuevo Jesucristo después que la tierra caiga (como cae una fruta madura).<sup>6</sup> El anuncio de su amor llega hasta los habitantes de estas selvas por medio de los padres misioneros quienes, en coherencia, tratan de vivir con el ejemplo lo que predicaban con

<sup>4</sup> Sustersic, Darko. 2001. "Los ciclos de la naturaleza en la cultura guaraní..Op. cit.

<sup>5</sup> Gaona Isidora; Sustersic Darko B. Op. Cit.

<sup>6</sup> Ibidem.

sus palabras. Así lo dicen: *En el nombre de su santa Madre, la hacedora (mediadora) de sus gracias, nos congregó en un comienzo nuestro santo padre Roque González en esta tierra donde vivimos reunidos junto al cuerpo santo de Jesucristo Nuestro Señor, alzado en la Cruz y junto a su Sangre Santa.*<sup>7</sup>

Cristo vivió su vida haciendo el bien y luego como el grano de trigo que cae en la tierra y muere para dar inicio a otra planta, así Cristo se entrega a una muerte que significará el paso a una nueva vida, omnipresente, inmortal, en forma de Pan y Vino. Así se queda en todas partes, en el cielo y en la tierra y más concretamente en la iglesia grande y capaz donde los indios lo reciben en la Eucaristía. Esto les convierte en parte de ese todo, en participantes de esa vida divina, integrantes de esa gran familia de Dios a cuyo encuentro acuden diariamente.

Es la más grande misión, el más grande desafío, comprender el sentido de todos esos acontecimientos en sus vidas. Ellos vivenciaban diariamente la donación del amor de Dios. Ya sea a través de su cuerpo que se les da a comer, de la entrega de sus padres misioneros, a través del trabajo cotidiano o la oración diaria. Todos los espacios de convivencia tenían un carácter sagrado, todas las acciones estaban impregnadas de lo sobrenatural. Tendían hacia la integración de su ser particular con una unidad cósmica, universal.

Esta es la visión holística y ecológica, de la religiosidad guaraní que, creemos, se revela en la carta de los nicolasistas al gobernador de Buenos Aires.

Esta visión es la que fue reemplazada, por motivos hasta ahora desconocidos, en la traducción castellana original, por una enunciación de las categorías religiosas y civiles: La Trinidad; San Miguel, jefe de las milicias celestiales; Jesucristo, Capitán y Cabeza; San Ignacio y la Compañía de Jesús; Santa María; el sol y la luna; los misioneros jesuitas, entre ellos el Padre Roque González de Santa Cruz; el Rey y el Gobernador. Esto es una visión teológica ausente en la carta original, aunque correcta desde el punto de vista dogmático donde la autoridad divina fundamenta la absoluta del rey y su gobernador (derecho divino de los reyes)

## El misterio de la eucaristía y su relación con la antropofagia ancestral

En la carta de San Nicolás se hace un extenso relato que se inicia con la creación del mundo, sigue con el nacimiento, vida y muerte de Jesús y culmina en su presencia activa y actual en las especies de pan y vino: la eucaristía. Si tomamos en cuenta las descripciones de las ceremonias que los guaraníes realizaban para la antropofagia podemos encontrar significativas semejanzas entre aquellas y algunos relatos de la carta.

En la carta se afirma “[...] *Pero el escrito realmente grande, nuestro Rey supremo, el Jefe verdadero, juntamente con este cielo y esta tierra hermosa, lo hizo [...] Él que es amor y que nos tiene misericordia, hizo bajar a esta tierra, donde nos creó, al hijo de Dios Padre; el llamado Jesucristo, por obra y gracia del Espíritu Santo para esta tierra. San José humilde (obediente), llevó a aquella ciudad grande a María, su Santísima Madre, cuando le llegó el tiempo de dar a luz a su primogénito.[...] Y como hijo nacido de ella, se hizo humilde naciendo en aquel puesto donde se guardaban las ovejas, como un hombre pobre. Y después de haber bajado a esta tierra que nos había de dar, vivió haciendo el bien.*

*Al cumplirse el tiempo y llegar el día santo señalado, según lo anunció en sus enseñanzas, se entregó al soldado que lo había de prender, se ofreció a sí mismo, dando su santa vida en compensación por todos los pecados, sufrimientos y dolores y por último tomándolos sobre sí mismo los llevó a la Cruz.*

*Al cargar la Cruz sobre sus hombros la llevó al monte Calvario y allí, con muy grandes clavos, lo clavarón en la Santa Cruz. Su cuerpo colgó de ella para que todos lo vean en el cielo y en la tierra. Por último, una larga lanza clavó su sagrado costado e hizo brotar su preciosa sangre.*

*Todas estas cosas se nos dieron a conocer a nosotros desde antiguo para que creamos en él y lo amemos mucho (grandemente) [...].*<sup>8</sup>

En la descripción que se realiza de la pasión y muerte de Jesús, se pone énfasis en la entrega voluntaria al Soldado. El da su cuerpo para que sea sacrificado. Es un acto de amor necesario para dar paso a la resurrección y a su presencia eterna en la eucaristía. Según Meliá y Temple, Cristo mismo (...) *es un prisionero que acepta sufrir la muerte, rehúsa huir de ella y la transforma en comida, diciendo: tomad y comed; esto es mi cuerpo. Él reivindica su sacrificio como necesario y lo ofrece enseguida a los suyos, transformándola en comida y bebida.*<sup>9</sup>

La carta dice: *“Jesucristo nuestro señor está en el cielo así como en la hostia santa y en el vino rojo. Esto es lo que él dio al soldado, para nosotros, para nuestra comida y para nuestra bebida y para consolarnos se quedó en el santísimo sacramento del altar”*

También Montoya, en su Tesoro, con osadía extraordinaria se atreverá a explicar la comunión en términos claramente antropofágicos, sin temor de tomar la carne en su sentido fuerte.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Meliá, Bartomeu, Temple Dominique *El Don, la venganza y otras formas de economía guaraní*, Asunción. 2001.pág. 163

*Che ro'ó í'upyrete, mi carne es verdadera comida;  
Che ruguy itykykupyrete, mi sangre es verdadera bebida.*

En el idioma guaraní existe la palabra "rete" para designar "cuerpo" pero Montoya usa "ro'ó" que significa "carne". Es muy significativa esta alusión, ya que Montoya conocía las costumbres antropofágicas de sus neófitos y probablemente incorporó la palabra que ellos mejor podían comprender. Creemos que éste también es el sentido que los nicolasistas dan al cuerpo de Cristo que ellos dicen en la carta encontrar en el Santísimo Sacramento del altar.

La misma imagen de Cristo, pan de vida bajado del cielo, o la del cordero del sacrificio de la Nueva Alianza, lograron tan hondo impacto en esa cultura por sus antecedentes de las celebraciones rituales antropofágicas. Según declaraban los indios: "*Cristo Nuestro Señor se encubre debajo de las especies de pan para quitarnos el empacho de comer carne (humana). En este sacramento solo los accidentes de pan perseveraron, aunque el ser del pan se destruyó*".<sup>10</sup> Probablemente sea también la marcada relación con la antropofagia, que desde un comienzo dio paso naturalmente al sacrificio eucarístico, el motivo por el que esta carta fue directamente sustituida ya que la original no se podía traducir al lenguaje religioso europeo sin llamar la atención ni suscitar sospechas a la Inquisición.<sup>11</sup>

## La eucaristía como prenda de reciprocidad entre Cristo y los guaraníes

Entre los guaraníes, *Pepy era el convite que se hacía a los que ayudarán a hacer la casa, a los que trabajarán en desbrozar una chacra, vaciar las canoas o limpiar un camino, también hay convite para un casamiento o simplemente para participar de una gran fiesta.*"<sup>12</sup>

El convite engendra obligaciones de trabajo en común. Los caciques o principales utilizaban las fiestas del *Kagui* -la chicha, donde también se hacían los rituales antropofágicos, para obtener reciprocidad en trabajos tales como abrir una chacra en el monte o construir una casa comunal.

Meliá y Temple explican el significado que para los guaraníes tenía la antropofagia, la donación y con esto la reciprocidad. Es posible así entender la magnitud que tenían para ellos estos sucesos .

*"La reciprocidad da origen y nacimiento a una prueba afectiva que sería pura revelación, comparable al sentido de gracia y el primer significativo posible de una tal afectividad es, pues, lo que es soporte de toda y cualquier sensación: la carne. El primer significativo de la afectividad de espíritu; de la afectividad que se encuentra en el corazón de cualquier conciencia humana es la carne. Se comprende entonces por qué los Tupinamba y los guaraníes celebran y hacen celebración de sus prisioneros y comen su carne*".<sup>13</sup>

Montoya dice, "hácenos Dios convite de su carne": *Tupã oñembo pepy ñandéve, guo'ó ho'u ukávo*<sup>14</sup>. Literalmente: Dios se nos hace convite, haciéndonos comer su propia carne.

¿Es por esto que los guaraníes pudieron renunciar a la antropofagia al ingresar a las misiones? ¿Al encontrarse con un manjar infinitamente superior, el cuerpo de Cristo, por el que podían acceder a la vida eterna y unirse a Dios mismo?

¿Pero, qué obligaciones de reciprocidad contraía el guaraní al aceptar el convite de Jesús a comer su carne divina?

En la carta de San Nicolás ellos afirman: (...) *Nosotros que somos sus seguidores, queremos proclamar sus santas enseñanzas, la Cruz, y sus santos mandamientos y solamente tras ellos cansarnos y padecer toda clase de sufrimientos. Dios, Nuestro Señor, envió sus mandamientos para enseñanza de los que creó y nosotros creemos en sus santas palabras. La ley de los mandamientos de Dios es la ley de Cristo en la que nosotros confiamos plenamente. En esto reside todo nuestro empeño (trabajo, fervor) en confiar plenamente. Como recompensa por este nuestro empeño Jesucristo se sustituyó a sí mismo, entregándonos su Santo Cuerpo [...] Allí esta presente Jesucristo Nuestro Señor, así como en el cielo y en todo lugar, en la Hostia Santa y en el vino rojo. Esto es lo que Jesús entregó al soldado, por nosotros, para nuestra comida y nuestra bebida y para consuelo nuestro se quedó en el Santísimo Sacramento del altar.*"<sup>15</sup>

O sea, los guaraníes sólo podían responder con la vida a tal convite divino. Si antes era tal la comunión dada con el prisionero al comer su carne, ahora que comían el cuerpo del mismo Dios, no les bastaría todos los días de su vida para responder con reciprocidad verdadera a semejante merecimiento. Sólo así puede explicarse la entrega y fervor con que celebraban las fiestas de la eucaristía, los trabajos para construir la iglesia o el apego que tenían por lo sagrado que a muchos llegó a asombrar.

## Consideraciones sobre la vida religiosa de los habitantes del pueblo de San Nicolás

<sup>10</sup> Montoya, Antonio Ruiz de: *Tesoro de la Lengua guaraní*, 1876. Julio Platzmann, Leipzig- B.G. TEUBNER. pp. 216-255. Ver también: Chamorro, Graciela: Una etnografía histórica de los guaraníes reducidos en las primeras décadas de las misiones jesuíticas en el Paraguay." Nota del autor: Al decir carne se referían sin duda a la carne humana, y la palabra empacho *poyhu* en su momento podía entenderse como "desarraigo".

<sup>11</sup> Sustersic, Darko. 2002. "Secretos de los Jesuitas en la provincia del Paraguay". IX Jornada Internacional sobre Misiones Jesuíticas. Octubre-2002. San Pablo, Brasil

<sup>12</sup> Meliá Bartomeu, Temple Dominique. Op.cit.pág.145

<sup>13</sup> Ibidem.Pág. 160.

<sup>14</sup> Montoya, Antonio Ruiz de: Op.cit. *pepy* 268 v

<sup>15</sup> Gaona Isidora; Sustersic Darko B. Op. Cit.

Entre todos los 7 pueblos que escriben sus cartas al Gobernador Andonaegui, en 1753, San Nicolás es el único que presenta esta argumentación:

*Todas estas cosas admirables sucedieron por obra de Dios. A nosotros como pobres criaturas tuyas nos es difícil abarcar (estimar acabadamente) el que para redimirnos (rescatarnos) en la Cruz su cuerpo santo fue alzado, y es muy valioso que lo comprendamos verdaderamente. ¡Por todo esto es que vivamos aquí solamente, te pedimos, Señor Gobernador!*<sup>16</sup>

¿A qué pudo deberse esta significativa diferencia?

Esta carta, por largo tiempo desconocida, o mejor dicho mal conocida, revela con una asombrosa fidelidad, la importancia fundamental que tenía para el guaraní la redención y el sacramento de la eucaristía. Ellos ruegan al gobernador permanecer en su pueblo pues solo allí podían continuar la contemplación de ese misterio y seguir ahondando en él. Si abandonaban su pueblo se alejaban de ese escenario sagrado donde se desarrollaba esa religiosidad que por nada querían dejar de practicar. Esto nos permite comprender por qué la vida del guaraní cristiano se centraba en la adoración y meditación del Sacrificio Eucarístico, entendido y valorado como el misterio central del cristianismo; de *la Hostia Santa y el vino rojo donde esta presente Jesucristo Nuestro Señor*.

Aunque estas consideraciones puedan ser aplicables a todos los pueblos misioneros, las otras seis cartas escritas en esa ocasión no exhiben una meditación teológica y mística comparables a la del pueblo de San Nicolás.

Quizás tenga relación esta fuerte ideología y conciencia religiosa de los "nicolasistas" con el hecho de que, una vez anulado el Tratado de Permuta, la población retornó casi toda a su pueblo mientras las pérdidas de vidas y desertiones de los seis pueblos restantes fueron muy grandes, entre un treinta a un sesenta por ciento. El liderazgo de San Nicolás en la resistencia al traslado fue por todos reconocida.

Recordemos también que 60 años más tarde cuando, en 1817, Andresito cruzó el Río Uruguay, para reconquistar los siete pueblos de las misiones, fue San Nicolás el primero y el único de los pueblos recuperados. Para la toma de ese pueblo, y el posterior rechazo del mariscal Chagas, sin duda fue importante la colaboración y el fervor religioso de los nicolasistas.

Sabemos poco del corregidor y cacique que escribió y firmó la carta a Andonaegui sin mención del Cabildo, como en la mayoría de las otras. Se podría pensar que además de un cacique era un líder religioso y que su versión del Evangelio era un caso personal y quizás poco frecuente.

Sin embargo, la religiosidad de San Nicolás fue proverbial ya desde la primera fundación por el padre Roque Gonzáles, el cual: "[...] halló en este lugar, si bien muy remontada la gente, no adversa a oír su legacía de la fe cristiana. Formó su pueblo allí al patrocinio de San Nicolás, cuyo fervor muestra la rara cristiandad de aquesta gente que aunque los tiempos contrarios de hambres y pestes han contrastado su firmeza, las hondas raíces que en ellos echó la fe los conserva firmísimos en ella."<sup>17</sup>

La *rara cristiandad* puede ser una referencia a la interpretación y compromiso personal de los *nicolasistas* con el Evangelio que más de un siglo después aún caracterizaba a esa comunidad, como lo revela su mística e inspirada, y quizás por esas mismas razones, ocultada carta.

Aunque no se iguale a San Nicolás, ese sentido religioso contemplativo estuvo presente en todos los pueblos de las misiones, y quedó reflejado en la celebración de sus fiestas principales. La mayor conmemoración de este misterio lo constituía la festividad de Corpus Cristi. El pueblo entero, la iglesia y especialmente la plaza se engalanaban con lo mejor de que disponía la comunidad indígena. Además de las plantas y flores del lugar, las aves de todo tipo y plumaje, monos e incluso fieras como jaguarétés se uncían para adornar el recorrido de la procesión. Como escribió Escandón: *A falta de riqueza en oro y plata exponían al paso del Santísimo la belleza multicolor de la selva*.

También el Padre Mateos cuando se refiere a la carta de San Nicolás dice de este pueblo que fue el más avanzado en la aceptación de la catequesis. Aunque evidentemente, esta apreciación la hizo en base a la carta en castellano conocida y publicada por él.

Si bien los nuevos códigos religiosos y rituales cristianos han sido aportados en su mayor parte por los misioneros jesuitas, la religiosidad sobre la cual ellos se sustentaron ha sido originaria de la tradición guaraní, como lo admitían los mismos jesuitas al llamar a esa religiosidad innata y no proveniente de su enseñanza y catequesis como surge de la carta de Juan Escandón que tuvo un rol activo en la defensa de los indios durante el Tratado de Permuta. *"No parece sino que es innata en aquella buena gente la piedad y veneración a todas las cosas sagradas, funciones y ceremonias de la iglesia. A las imágenes de los santos, pero especialmente a las de Cristo y su Madre Santísima les tienen un muy particular respeto. A la cruz se lo tienen tal, que nunca quemaron madera de que haya estado compuesta alguna cruz de las muchas que tienen en sus pueblos, y en sus campos: sino que acaso algún brazo o ambos de la cruz, ya de puro viejos se cae, lo ponen al pie de ella, hasta que el tiempo lo consuma, esto aun cuando en lugar de la vieja levantan otra nueva"*.<sup>18</sup>

Por su particular vivencia del evangelio, el pueblo de San Nicolás era, posiblemente, el más capacitado para enviar una argumentación teológica en defensa de su pueblo. Para ellos, era la más importante de todas las argumentaciones, aunque talvez

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Montoya, Antonio Ruiz: 1639 – 1989. *La Conquista espiritual del Paraguay*, Rosario. p. 221.

<sup>18</sup> Furlong, Guillermo S. J.: *Juan de Escandón S. J. y su Carta a Burriel (1760)*. Escritores coloniales rioplatenses. Buenos Aires, 1965, p. 5.

el Gobernador Andonaegui no pudiera valorarla, como lo pensó probablemente también el traductor jesuita que le envió una versión totalmente cambiada de la carta original en guaraní.

## Conclusión

Hay todavía muchos misterios alrededor de la cultura guaraní y el modo en que en ella impactó el cristianismo. Desentrañar algunos de los que encierra esta carta nos ayudará a la comprensión de ese proceso único en la historia del que fueron protagonistas los guaraníes de los treinta pueblos misioneros.

Del mismo modo como los guaraníes trataron de comprender su propia vida e historia, y el sentido cósmico de la inserción en ellas del mensaje cristiano, nosotros estamos empeñados hoy en comprender el sentido que tiene para la humanidad la experiencia vivida en estas regiones de América. Deseamos mostrar al mundo un mensaje superior que aporta la cultura guaraní como modelo de convivencia para las generaciones futuras.

## Bibliografía

- **Furlong, Guillermo S. J.:** *Juan de Escandón S. J. y su Carta a Burriel (1760)*. Escritores coloniales rioplatenses. Buenos Aires, 1965
- **Gaona Isidora; Sustersic Darko B.:** *Las cartas de los Cabildos de los siete pueblos a Andonaegui. El caso del cabildo de San Nicolás*. IX Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas. San Pablo, Brasil. 2002.
- **Meliá, Bartomeu, Temple Dominique** *El Don, la venganza y otras formas de economía guaraní*, Asunción. 2001.
- **Montoya, Antonio Ruiz de S.J.:** 1876. *Tesoro de la lengua Guaraní*. Julio Platzmann, Leipzig- B.G. TEUBNER.
- **Montoya, Antonio Ruiz:** 1639 – 1989. *La Conquista espiritual del Paraguay*., Rosario.
- **Sustersic, Darko.** 2002. "Secretos de los Jesuitas en la provincia del Paraguay". IX Jornada Internacional sobre Misiones Jesuíticas. Octubre-2002. San Pablo, Brasil
- **Sustersic, Darko.** 2001. "Los ciclos de la naturaleza en la cultura guaraní. La germinación, la floración y la maduración como paradigmas de una lengua y de una lógica existencial" Seminario en Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

### Introducción a la religiosidad guaraní

*"En la superficie de la tierra, no hay por cierto, pueblo o tribu, a quién se aplique mejor que al guaraní aquella palabra evangélica: 'mi reino no es de este mundo [...] Toda la vida mental del guaraní converge hacia el Más-allá [...] Su ideal de cultura es la vivencia mística de la divinidad, que no depende de las cualidades éticas del individuo, sino de la disposición espiritual de oír la voz de la revelación. Esa actitud y ese ideal son los que le determinan la personalidad'".<sup>1</sup>*

Cuando Egon Schaden escribió, hace aproximadamente medio siglo, esta y otras afirmaciones parecidas no faltó quién pensó que estaba exagerando. Debido a este estado de atraso de las ciencias de entonces fue que León Cadogan no consiguió publicar en Buenos Aires sus recopilaciones de los Himnos antiguos guaraníes debiendo hacer su primera edición de ellos en Brasil, y la segunda en Asunción ya después de su muerte.<sup>2</sup> ¿Que unos indios salvajes y primitivos, muchas veces todavía antropófagos concibieran esos poemas, que revelan una religiosidad tan espiritual como poética, era imposible ni siquiera pensarlo y contradecía todas las bases científicas de los eruditos de entonces, que siguen vigentes en las universidades y los centros científicos rioplatenses!

Sin embargo muchos otros estudios confirman que la guaraní era una nación de una notable cultura que poseía, y aún posee, una religiosidad poco frecuente en otras naciones, la cual, a pesar de la bibliografía que le ha sido dedicada, sigue siendo aún poco admitida, conocida e investigada.

Testimonios de diferentes épocas históricas y distintos lugares geográficos ilustran y confirman esa notable y siempre constante religiosidad. Citaremos algunos ejemplos.

El siguiente proviene del "monte" paraguayo de una fecha no muy lejana: 1977. Lo recogió en una grabación el antropólogo Miguel Chasé-Sardi:

*[...]Y nos es difícil comprender el sistema de vida de los blancos. Por eso, a ustedes, los pocos blancos que nos escuchan y son nuestros amigos, les pedimos que nos tengan paciencia. Tienen que comprender que nuestra misión en este mundo es orar. Tenemos que rezar por el bienestar del mundo. (Ñanderu Simón Delgado, Tupä yváy Kunumi Yváy)<sup>3</sup>*

El análisis de la religiosidad guaraní depende mucho de la óptica del investigador que recopila, selecciona y analiza cada testimonio. No olvidemos que a partir de la época de la Ilustración, la segunda mitad del siglo XVIII, la cultura occidental se halla escindida en un largo e intenso debate sobre el tema de la religión y su manifestación histórica concreta que llamamos religiosidad. A veces manifiesto y generalmente tácito ese debate es, sin embargo, permanente y de un modo u otro compromete también al investigador que estudia las religiones de otras culturas. Quizás debido a esa causa es que la mayoría de los autores, por su escasa comprensión de las manifestaciones religiosas y de la religión en sí, han pasado por alto las notables coincidencias de la religiosidad guaraní en sus diversas manifestaciones y parcialidades étnico-históricas, llámense gentiles-monteses, cristianos de las misiones jesuíticas o guaraníes cristianos post jesuíticos. En todos ellos se percibe la fuerte impronta de un sentimiento de filiación ante un poder superior, concebido como un Padre Creador. Más allá de los códigos morales y culturales y de las denominaciones de ese Ser paternal, llámese Yamandú, Ñanderuvusú, o Tupa, el sentimiento de criatura ante su Creador, el Absoluto, se mantuvo con distintos matices y modos de exteriorización, vivo, sin interrupción, a pesar de los grandes cambios históricos experimentados con la llegada de los conquistadores, de los misioneros franciscanos y jesuitas y finalmente con la expulsión de los últimos.

Todavía en 1917, el párroco de Yapeyú, Padre Eduardo J. Maldonado, él mismo descendiente de los Guaraní, tuvo oportunidad de observar y testimoniar sobre la especial y profunda religiosidad de los últimos descendientes Guaraníes de aquella antigua población, la más austral de los treinta pueblos guaraní - jesuíticos.<sup>4</sup>

Lo que expresaban en 1829 los guaraníes de la entonces recientemente fundada Bella Unión (República del Uruguay), mucho después de su separación forzada de los jesuitas: "[...] *la campana nos convoca a todos diariamente al templo por mañana, tarde y noche para emplearnos en las divinas alabanzas*"<sup>5</sup> es básicamente lo mismo que lo que expresaba el cacique Ignacio Pirayci a Montoya doscientos años antes: que él y su familia se sentían vivir mañana, tarde y noche en la constante presencia de Dios. A veces enunciada con otras palabras la misma idea preside la religiosidad de los Avá-Guaraní (Chiripá) tres siglos y medio después del testimonio de Montoya: "*nuestra misión en este mundo es orar. Tenemos que rezar por el bienestar del mundo.*"

<sup>1</sup> Schaden, Egon: "O estudo do índio brasileiro ontem e hoje, en *América Indígena*, XIV, 3: 333-252. 1954. México. En: Meliá, Bartomeu: *El Guaraní conquistado y reducido*. 1988, Asunción, p. 163.

<sup>2</sup> Cadogan, León: *Ayvu Rapita. Textos míticos de los Mbyá - Guaraní del Guayrá*. Asunción, Ed. y presentación: Meliá, Bartomeu, 1992.

<sup>3</sup> Chasé-Sardi, Miguel: *El precio de la sangre-Tuguy Ñeë repy*. Op. cit. P. 234-235.

<sup>4</sup> Maldonado, Eduardo J.: *La Cuna del héroe*. 1 ed. 1918, 2 ed. 1920. ¿Buenos Aires?

<sup>5</sup> "Los Gefes de los Siete pueblos de las Misiones" a Fructuoso Rivera. En: PADRÓN FAVRE, Oscar: *Ocaso de un pueblo indio. Historia del exodo Guaraní- Misionero al Uruguay*. Montevideo, Uruguay, Editorial Fin de Siglo, Colección Raíces, 1996, p. 123.

Esa vivencia de emoción casi mística frente a lo Absoluto fue percibida también por León Cadogan, cuando describe sus observaciones sobre los Mbya-Guaraní del monte guayreño: hállase [...] *el indio bajo la influencia del fervor religioso a veces rayano en éxtasis que siempre les domina cuando tratan de cosas sagradas.*"<sup>6</sup>

La extraordinaria religiosidad guaraní que hoy conocemos por las revelaciones del *Ayvu Rapyta*, recopilado y traducido por León Cadogan, o *El Canto Resplandeciente*, traducido y publicado por Carlos Martínez Gamba,<sup>7</sup> coincide notablemente con los testimonios de varios misioneros de la primera época.

El Padre Ruiz de Montoya mencionaba como ejemplo el caso de un cacique guaireño que le describió el transcurso de un día normal de su vida con su familia. El Padre le dio muchísima importancia citándolo extensamente y con la mayor fidelidad posible. Lo esencial de su modo de existencia consistía en que la *oración, discursos, composición de lugar* permitían vivir en constante conciencia de la presencia de Dios.

Dicho testimonio obliga a revisar todo lo que sabemos sobre la religiosidad guaraní y nos sitúa sobre nuevas bases para comprender las relaciones iniciales de la cultura guaraní con el cristianismo. Sobre esas propuestas e ideas de Pirayci el misionero compuso un tratado de mística que le fue solicitado por una orden monástica de Lima. Dicho testimonio es citado generalmente como un ejemplo del rápido progreso de los guaraníes recientemente catequizados. Sin embargo Montoya pone mucho énfasis en asegurar que Ignacio Pirayci llevaba una vida ejemplar ya antes de conocer el cristianismo.

*"Yo, dice, en despertando, luego creo que está Dios allí presente y acompañado de esta memoria me levanto. Junto mi familia y, guiando yo el coro, rezo con ellos todas las oraciones. Acudo luego a oír misa, donde continúo mi memoria y acto de fe que allí está Dios presente. Con esta misma memoria vuelvo a mi casa. Convoco mi gente a que acuda al trabajo. Voy con ellos. Y por todo el camino conservo esta memoria, que nunca se me pierde, mientras la labor dura. Vuélvome al pueblo y mi pensar en el camino es sólo que allí está Dios presente y me acompaña. Con este mismo pensamiento entro en la iglesia, primero que en mi casa. Allí adoro al Señor y le doy gracias por el continuo cuidado que de mí tiene. Con que alegre y contento entro en mi casa a descansar. Y, mientras como, no me olvido que está allí Dios presente. Con esto duermo. Y éste es mi continuo ejercicio."*<sup>8</sup>

Podemos acceder a ese relato de Montoya a través de varias fuentes, pero sobre todo en su tratado de mística "*El Sílex del Divino Amor*". Al lector actual de ese compendio de mística le resulta totalmente inverosímil que uno de los principales misioneros y Superior de las misiones haya podido desarrollar su método de contemplación de Dios a partir de las lecciones de un viejo cacique, Ignacio Pirayci. Se trató, como dice el Padre Bartomeu Meliá, del claro caso de un evangelizador evangelizado.

Por los himnos sagrados recogidos por Cadogan sabemos hoy, como seguramente lo sabía ya Montoya, que este ideal de vivir en constante presencia de Dios no era entre los guaraníes una meta de elites minoritarias, como en el caso de las órdenes contemplativas europeas, sino que comprendía a toda la cultura y la sociedad de esa nación.<sup>9</sup> Tomar el ejemplo del modo de vida de un indio guaraní de las selvas del Guayrá como paradigma de vía mística para religiosas de la capital del Virreinato de Perú pareciera una contradicción total con el proclamado rol evangelizador de la civilización europea en el nuevo mundo.

Sin duda que dicho ejemplo nos causará enorme desconcierto. Pero mucho mayores aun serán las sorpresas si extraemos las conclusiones necesarias y lógicas que se desprenden del mismo. Un estudio de las imágenes y en general del arte guaraní no puede desentenderse de dichas conclusiones.

## El valor testimonial de las imágenes

Sin duda que una sociedad con una religiosidad tan especial cuando conoce y adopta las imágenes, a través de los misioneros franciscanos y jesuitas, no lo hizo del mismo modo y en una misma relación de lo que ello sucedía en la milenaria cultura europea. Por ello para estudiar esas imágenes las metodologías consagradas para los estilos e iconografías europeas no siempre son las más apropiadas ni resuelven los temas más profundos sobre cómo era la relación de los guaraníes con sus imágenes.

En una primera aproximación a la imaginería jesuítica guaraní nos sorprenden los diferentes aspectos y tamaños de las imágenes exhibidas en las iglesias y museos y colecciones privadas. Esas diferencias atestiguan las distintas funciones de aquellas imágenes en la sociedad guaraní.

La vida de la sociedad de las misiones transcurría en tres ámbitos. El primero era el ámbito privado de la vida familiar; el segundo correspondía al del culto público de las iglesias; el tercero se desarrollaba en los espacios abiertos de las chacras, las estancias, los ríos y los bosques.

No se trataba de la clásica oposición entre los espacios sagrados y profanos, como podrían ser considerados desde un punto de vista actual. Según puede ser apreciado en los testimonios de la época, todos los espacios, sin excepción alguna, tenían un carácter sagrado.

<sup>6</sup> Cadogan, Op. cit., p. 115)

<sup>7</sup> Martínez Gamba, Carlos, recopilador y traductor: *Canto resplandeciente*. Lorenzo Ramos-Benito Ramos-Antonio Martínez. Ed. Del Sol, Buenos Aires, 1984.

<sup>8</sup> Montoya, Antonio Ruiz de: *Sílex del Divino Amor*. Lima, Ed. Pontificia Univ. Católica, 1991, pp. 156-157.

<sup>9</sup> Sustersic, Bozidar D: *Secretos de los jesuitas de la Provincia del Paraguay*. IX Jornadas Internacionales de Estudios misioneros. San Pablo, Brasil, 2002, en prensa.

Dicha sacralización de la vida no puede ser atribuida a la catequización cristiana ya que constituyó la característica principal de la mentalidad y cultura guaraní previa al contacto europeo. Es por ello que uno de los más destacados misioneros, el ya mencionado Padre Ruiz de Montoya, ha supuesto que existió una evangelización muy anterior a la llegada de los jesuitas y franciscanos llevada a cabo por el apóstol Santo Tomás o SantoTomé, o también Pay Zumé.

Ahora bien, en el relato anteriormente mencionado de Montoya se destacan claramente los tres ámbitos cotidianos y a la vez litúrgicos mencionados. Con el transcurso del tiempo cada uno de ellos adquirirá imágenes que simbolizarán la presencia de lo sobrenatural en esos espacios así definidos.

Cuando Ignacio Pirayci dice: *"Junto mi familia, y guiando yo el coro, rezo con ellos todas las oraciones"* se refiere claramente al ámbito familiar que se caracterizó por la presencia de las pequeñas imágenes tutelares de la familia. Hasta ahora se les prestó poca atención pues son las que menos responden a los conceptos estéticos europeos. Sin embargo, su existencia es mencionada por varios documentos. En la celebración de los banquetes colectivos cada mesa era presidida por una imagen. Que ellas no eran una imposición jesuítica lo prueba el hecho de que aún sesenta años después de la partida de los Padres las menciona Manuel Pueyrredón en su descripción del éxodo de los guaraníes de los siete pueblos al Uruguay:

*"Cada reducción o tribu marchaba como en procesión, presidida por los ancianos que llevaban los santos principales. El pueblo conducía multitud de santitos. A la cabeza de aquellos iba la música. Cada tribu tenía la suya, compuesta de violines."*<sup>10</sup>

Esos sentimientos religiosos eran mirados con desdén por la sociedad española y criolla que los consideraba atraso y superstición. Manuel Pueyrredón concluye su testimonio de la transmigración diciendo:

*"Las veinte carretas que trajo don Bernabé Magariños existían, pero las más contenían santos, campanas y objetos semejantes, buenos para servir de señuelo a aquellos indígenas tan fanáticos y apegados a estas cosas"*.<sup>11</sup>

Al decir el cronista *"El pueblo conducía multitud de santitos"* se refería, claramente, a las pequeñas imágenes de devoción familiar.

También un cronista de Montevideo, opositor a Fructuoso Ribera escribe en forma despectiva sobre la llegada de los guaraníes:

*"Los indígenas son miserables advenedizos...que nada tienen...y que nada trajeron sino miseria y santitos"*<sup>12</sup>

Dichos testimonios nos dan cuenta del extraordinario aprecio que tenían los guaraníes emigrados de las misiones por sus imágenes ya que constituían el bien máspreciado del que por nada se desprendían. Pero fuera de estas menciona casi nunca se habla de ellas. En cambio las mayores, las procesionales y las litúrgicas, rescatadas muchas veces de los templos en llamas, ocupan siempre lugares destacados en las crónicas. Los mismos guaraníes que acompañaron a Ribera, cuando fundan Bella Unión escriben al General sobre las difíciles circunstancias de esa fundación en la cual la mayor y prioritaria atención era prodigada a sus amadas y veneradas imágenes.

*"En efecto : A V. S. le consta que los Guaraníes en su transmigración no han reservado para sí otra cosa que las imágenes tutelares de sus pueblos; se reduxeron a vivir en la inclemencia hasta que se concluyesen las siete capillas, a saber, una grande y seis pequeñas para colocar decentemente las sagradas imágenes, y que no pensaron en construir cuarteles y ranchos sino después de concluidas las capillas para el culto; por último le consta a V.S. que la campana diariamente nos convoca a todos al templo por mañana tarde y noche para emplearnos en las divinas alabanzas."*<sup>13</sup>

Esas siete imágenes tutelares eran las que representaban a los Santos patronos de los siete pueblos del Uruguay, las que se distinguían de las pequeñas imágenes domésticas tanto por su tamaño como por otras características.

Las pequeñas imágenes domésticas fueron talladas con criterios estéticos propios, más libres y espontáneos que las imágenes del culto oficial de las iglesias. Además existían imágenes procesionales que eran llevadas en andas a las chacras para ser allí entronizadas con música coral e instrumental. Ellas transformaban el trabajo, de *"quebradero de huesos"* propio de las encomiendas, en culto sagrado con clima de fiesta.

Tanto por su tamaño como por su estética, representativas del culto público y oficial de los templos las imágenes tutelares superaban, por lo general, la altura de 1 metro ubicándose, por lo general en algo más de 1,50 m. Aunque excepcionalmente mayores, las imágenes procesionales oscilaban entre los 40 cm y el metro. En cambio, las domésticas rara vez excedían los 30 cm y en algunos casos no superaban los 15 cm.

Podría pensarse que en las distintas medidas radicaba toda la diferencia entre estos tres tipos de imágenes. Sin embargo, no es así ya que también se notan diferencias estilísticas e iconográficas. Las imágenes preferidas para las labores campestres eran *San Isidro Labrador* o su esposa, *Santa María de la Cabeza*. También las imágenes de *San Roque* eran frecuentes en esos casos. En las expediciones militares no faltaba el *San Miguel*, así como un *San Rafael* acompañaba los viajes a las procuradurías de Santa Fe, Buenos Aires y a veces a Córdoba.

<sup>10</sup> Pueyrredón, Manuel: "La Campaña de Misiones", en: *La revista de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1865, T. VI, p. 45.

<sup>11</sup> Ibidem

<sup>12</sup> Gaceta Mercantil, N° 46, Montevideo, 17 de abril 1830, en: En: PADRÓN FAVRE, Oscar: *Ocaso de un pueblo indio. Historia del exodo Guaraní- Misionero al Uruguay*. Montevideo, Uruguay, Editorial Fin de Siglo, Colección Raíces, 1996, p. 144.

<sup>13</sup> "Los Gefes de los Siete pueblos de las Misiones" a Fructuoso Rivera. En: PADRÓN FAVRE, .Op. cit p. 123.

Además de las medidas y de las advocaciones iconográficas estas imágenes se diferenciaban por sus estéticas propias. Demasiado poco es lo que se sabe hoy sobre el estilo de las imágenes misioneras en general para que podamos hablar de diferencias estilísticas entre los tres tipos de imaginería: las privadas, las procesionales y las del culto público de las iglesias. Un primer acercamiento al estilo de estas imágenes deberá clarificar, ante todo, los diferentes conceptos, a veces contradictorios, con que suelen abordarse los temas referidos a los estilos de la imaginería jesuítica guaraní. Para ello debemos asumir las actuales confusiones sobre el tema, y partiendo de ellas intentar introducir criterios científicos históricos en dichas clasificaciones.

## Problemas estilísticos de las imágenes misioneras

El arte de las misiones jesuíticas guaraníes se conoce generalmente a través de los conceptos, categorías y denominaciones estilísticas europeas. Es ya una costumbre y un lugar común, que será muy difícil desarraigar, la calificación de todo ese arte en bloque como barroco. A veces, y sin mucha conciencia de lo que se dice, se lo denomina como "*barroco jesuítico*", o "*barroco de las misiones jesuíticas*", o también como "*barroco hispano-guaraní*".

1.- La primera denominación de "*barroco jesuítico*" es demasiado amplia e imprecisa por cuanto existió arte de los jesuitas en diferentes naciones y continentes donde esa Orden logró instalar y desarrollar sus misiones. Además, todo ese arte no era siempre barroco.

Una de las últimas obras aparecidas sobre ese tema se titula "*El arte de las misiones jesuíticas en Asia y América Latina*"<sup>14</sup> cuyo autor, el investigador canadiense Gouvin Alexander Bailey, analiza y compara las producciones artísticas de las misiones de ese amplio radio de extensión, sin entrar en el complejo tema de cuán barroco o no es el arte surgido en esas vastas regiones, sin alcanzar abarcar tampoco toda la expansión mundial de las mismas.

2.- La segunda denominación, la de "*barroco de las misiones jesuíticas*", a pesar de ser la más extendida y utilizada no resuelve definitivamente nuestro tema y además nos sitúa frente a nuevos interrogantes: ¿Son realmente barrocas las imágenes misioneras? ¿Son todas barrocas o sólo algunas? ¿Y cuáles de ellas, y de qué período son las barrocas y cuáles no lo son?

Para algunos autores el estilo barroco es el que tuvo origen y vigencia en los siglos XVII y XVIII. Se trata de un arte europeo que se extendió a todo el mundo donde ha llegado la influencia del hombre blanco. Tendríamos así un barroco sudamericano, japonés, chino, de la India, etc. Todo lo cual, antes que aclarar nuestro tema, lo confunde aún más.

En cambio, si por barroco se entiende a la revolución estética que surgió y se desarrolló en Italia durante el siglo XVII, podremos reconocer el estilo barroco donde se halle, no por un simple nombre, sino por características concretas. Los fundadores de ese nuevo estilo fueron Caravaggio en la pintura, Bernini en la escultura y Borromini en la arquitectura, por no referirnos también a la literatura y a la música. Los ideales del Renacimiento de Leonardo da Vinci, de Miguel Ángel y de Rafael perdieron ya su novedad, dejando paso a formas y gustos totalmente diferentes. Ese nuevo estilo, caracterizado por las inquietas columnas salomónicas y por paños agitados exageradamente por vientos imaginarios, se extendió primero al resto de las naciones europeas y después a las principales colonias, llegando a nuestras misiones a fines del siglo XVII.

Solamente estudiando ese cambio de estilo artístico europeo, su origen histórico y sus características, se logra conocerlo y diferenciarlo de los estilos renacentista y manierista que le precedieron y de las formas autóctonas con los que se combinaron todos ellos en América.

Si en las misiones jesuíticas de Chiquitos, establecidas a partir de 1692 en la actual Bolivia, se ejecutó música "renacentista" y no sólo barroca, sería un grave error considerar exclusivamente barroco al arte de las misiones guaraníes, casi un siglo más antiguas.<sup>15</sup> Esos dos estilos no pueden ni deben ser confundidos si se pretende establecer una primera ordenación de las imágenes misioneras ya que las imágenes renacentistas más estables y equilibradas se diferencian claramente de las dinámicas, gesticulantes y retóricas figuras barrocas. Mientras las primeras eran representadas en una visión elegida, estable y permanente, las segundas se mostraban en el instante de una acción fugaz, expresiva y paradigmática.

Los artistas franco-belgas que trabajaron a comienzos del siglo XVII en las misiones, como Luis Berger o Luis de la Croix, eran tardo-renacentistas, en algunos casos manieristas, pero no conocían todavía el estilo barroco. Menos podía conocerlo un imaginero como Bernardo Rodríguez enviado desde la provincia del Perú para ayudar, con las tan necesarias imágenes, a las nuevas fundaciones de guaraníes.

No es difícil comprender que el estilo renacentista, traído por aquellos primeros artistas misioneros fuera mejor recibido, comprendido e imitado por los *santo-apoháva* guaraníes que el dinámico barroco arribado recién a fines del XVII. Como lo expresara Ticio Escobar:

*"El barroco irrumpe con violencia, arrasando, exuberante y turbulento, la mesurada cultura visual aborigen. Ambos se encuentran en la más radical oposición: uno es naturalista, sensual, dramático, la otra es sobria, lineal y formalista."*<sup>16</sup>

Después de definidos con tanta claridad esos polos opuestos se podría excluir cualquier posibilidad de síntesis entre los mis-

<sup>14</sup> Bailey Gouvin Alexander: 1999. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*. University of Toronto Press. Toronto Buffalo London. Canada.

<sup>15</sup> Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana, Misiones de Chiquitos.

<sup>16</sup> Escobar, Ticio: 1995. El Barroco Misionero: Lo propio y lo ajeno. En: *Un Camino hacia la Arcadia*. Arte de las Misiones Guaraníes de Paraguay. Asunción, del 11 al 31 de Mayo de 1995, p.19.

mos. Por ello agrega a continuación el mismo autor: “*El indígena paraguayo nunca tuvo vocación barroca, y sólo una fuerte manipulación de su práctica, sostenida por la dominación colonial, le forzó a imitar los modelos metropolitanos; entre su carácter sobrio y austero, y la dramática desmesura barroca existió una fuerte tensión, que pudo sintetizarse algunas veces, en forma involuntaria, dentro del sistema misionero...*”.<sup>17</sup>

La cultura estética indígena, desarrollada durante siglos en las pinturas corporales y la práctica de otras artes autóctonas como la cestería, los adornos plumarios y la alfarería reinterpretó de un modo totalmente nuevo y diferente los modelos europeos propuestos. La simetría y la frontalidad que la caracterizaban eran mejor aceptadas por las imágenes estables y ordenadas renacentistas que por las barrocas del siglo XVIII. De ese proceso de alquimia estilística inicial surgieron las estatuas *horcones*, que mantenían la forma cilíndrica de los troncos de los árboles sagrados, los cedros, de los cuales provenían. Los pliegues de las túnicas y sotanas de esas estatuas, más que pliegues de telas se hicieron ondas rítmicas, paralelas y verticales como la música guaraní de tonos simples y reiterativos que busca la sugestión y la hipnosis antes que la fugaz emoción del relato de una historia o de un drama sacro barroco. Esas notables creaciones de los tallistas-carpinteros locales, a las que se agregaban cabezas y manos identificatorias de la iconografía de tal o cual santo, ya no eran ni renacentistas ni barrocas sino guaraníes. Aunque muy raras en la actualidad, pues la reforma barroca arrasó con ellas, esas *imágenes horcones* frontales, estáticas y simétricas, que constituían la antítesis del estilo barroco, prevalecían en los retablos misioneros del siglo XVII. En ese estilo surgieron las primeras imágenes domésticas las que conservaron las principales características de ese estilo inicial durante todo el período jesuítico, y mucho después del mismo. Las reformas de Brasanelli apenas si modificaron la rigidez de sus posturas y la caída vertical y rítmica de los pliegues de sus paños. Muchas de ellas son como reliquias fosilizadas de esos primeros años en que los escultores guaraníes plasmaron sus primeras imágenes.

Por el contrario, la mayoría de las imágenes de los museos y colecciones actuales, representadas en movimiento, con vestimentas, pliegues de paños, cabellos muy ondulantes que acompañan y enfatizan la acción, reemplazaron en el siglo XVIII a las *estatuas horcones* anteriores. Observando esas imágenes barrocas debemos admitir, con Ticio Escobar, que ellas nunca fueron totalmente comprendidas, ni plenamente aceptadas como propias por el indígena. Según lo prueba el análisis de los casos puntuales, ese arte barroco fue modificado, en muchos casos *corregido* y en otros conscientemente resistido por los *apohava* guaraníes.

La mayoría de las representaciones del *San Miguel con el demonio* o la *Santa Bárbara* pueden ser elegidos como las mejores representantes del estilo barroco misionero del siglo XVIII. En cambio, otras imágenes más rígidas, como las Inmaculadas piramidales conocidas como la *Tupasy*, son originarias del siglo XVII y perduraron durante todo el período misionero, y aún después del mismo. Dichas representaciones de María, con las manos en oración, cabellos sueltos, luna y querubines a sus pies, son un claro ejemplo de esa tipología. Ellas siguen un modelo del escultor gallego-castellano Gregorio Hernández y nada deben a la influencia italiana de Bernini. Lo cual nos lleva a la definición del “*barroco hispano-guaraní*”.

3.- La tercera y última denominación, *barroco hispano-guaraní* fue acuñada por la investigadora y crítica de arte hispano-paraguaya Josefina Plá. Ella tiene el gran mérito de haber incorporado el nombre de la etnia guaraní, productora de la mayor parte de esas imágenes. Es por lo tanto ya más precisa y acotada que las definiciones anteriores. En realidad, es demasiado acotada ya que al tener en cuenta solamente el arte de influencia española, predominante en la segunda mitad del siglo XVII, excluye toda la imaginería del siglo XVIII en que predominó el influjo italiano. De ello tenían entonces muy clara conciencia los coetáneos, españoles, que llegaron para expulsar a los jesuitas y que anotan en sus inventarios, varias veces, según *la última moda italiana* para referirse a alguna imagen de artificiosos movimientos y paños de artificioso vuelo.

## La reforma italiano-barroca de José Brasanelli.

El nuevo arte barroco italiano llega a las misiones de la mano de José Brasanelli, arquitecto, pintor y escultor, que trabajó en los pueblos jesuítico-guaraníes desde 1691 hasta 1728, año en que falleció en Santa Ana (Argentina).

Sus 37 años de labor dejaron una gran huella pues su propósito inicial fue reformar las artes misioneras del siglo XVII consideradas demasiado antiguas y atrasadas.

En la expedición de misioneros de 1691 en que vino el Hermano milanés José Brasanelli vinieron otros reformadores como el Padre Luis de la Roca, después dos veces Provincial, y también el Padre Antonio Sepp, que se propuso reformar, la que él consideraba atrasada música española-misional del siglo XVII:

“[...] *estoy ahora empeñado en reformar aquí la música vocal e instrumental según los métodos alemanes y romanos [...]. Es de saber que antes de mi llegada, ellos no sabían nada de la partitura del órgano, del bajo sostenido, del bajo cantado [...], nada de música a dos, tres o cuatro voces. Según he oído, no se sabía nada de esto en Sevilla o Cádiz. Sus notas son notas enteras o medias, de coral. En Alemania se vende esa música para fabricar cartón.*”<sup>18</sup>

José Brasanelli fue compañero de travesía del Padre Sepp, pero su prodigiosa actividad no le dejó tiempo para escribir a su familia largas cartas reunidas en libros como los de su compañero. Sin embargo por los grandes cambios introducidos por él en

<sup>17</sup> Ibidem. Pp. 19 y 20.

<sup>18</sup> Leonhardt, Carlos: La Música y el Teatro en el tiempo de los antiguos Jesuitas del Paraguay. En: “*Estudios*”. Buenos Aires, febrero de 1924. Citado por Furlong, G: *Músicos*, 1945, pp. 77, 78 y 79.

la arquitectura y en la escultura misioneras del siglo XVII podemos suponer que perseguía el mismo afán reformador de la poco valorada cultura artística local hispano-guaraní.

Cuanta aceptación hayan tenido las reformas de Brasanelli es un tema aún poco investigado. Podemos anticipar que no existe una regla o un principio general para todos los casos. Ellos deben ser analizados cada uno en particular, en un minucioso trabajo de campo que trascienda las fronteras de las actuales repúblicas integrantes de la gran región de la antigua Provincia Paraguaria, coincidente en gran parte con el moderno Mercosur.

Analizando casos concretos comprobaremos, por ejemplo, que los crucifijos de Brasanelli tuvieron amplia difusión. Crucificados con una cuerda en el antebrazo y barba recuadrada, derivados de un modelo original de dicho artista milanés, venerado hoy en la Catedral de Corrientes (Argentina) como yacente, han alcanzado un enorme radio de difusión. Los hallamos en Paraguay (Trinidad), Brasil (San Miguel), Argentina (Buenos Aires, Córdoba, Sta. Rosa de Calamuchita, etc.).

En cambio, fue un verdadero fracaso el intento de Brasanelli de reemplazar a la Inmaculada misionera tradicional, con manos recogidas en oración y cabello suelto a la usanza indígena y la luna a sus pies. Conocemos cuatro diferentes propuestas suyas de Inmaculada, todas con velo en la cabeza y manos gesticulantes al modo barroco, sin la luna, salvo la última, de Santa Rosa (Paraguay), ninguna de las cuales ha tenido aceptación como para servir de modelo a algún tallista guaraní.

Tampoco la serpiente en la peana de las dos primeras de esas Inmaculadas de Brasanelli, exhibidas hoy en Santa María de Fe (Paraguay) y en San Miguel (Brasil), fue del gusto de los guaraníes que preferían la luna con cabecitas de querubines. Por el contrario, las Inmaculadas al modo de la *Tupasy* guaraní del S. XVII a la que ya nos hemos referido, según el modelo de la de San Ignacio Guazu, tuvieron un enorme radio de difusión, hallando ejemplos de las mismas aún hoy en Paraguay, Argentina, Brasil y Uruguay. Incluso hemos hallado restos de una de esas imágenes en San José de Chiquitos (Bolivia). La colección Darío Nicolás Latourrette Bo que hoy contemplamos cuenta con varios ejemplos de esa iconografía muy querida en la nación guaraní.

La vigencia de ese modelo tradicional, aun en los últimos años de la presencia jesuítica en la región, queda probada por dos Inmaculadas del friso de los ángeles músicos de la iglesia de Trinidad, con pequeñas variantes en el manto, de cabellos sueltos en los hombros, manos unidas en oración y gran media luna a sus pies. Varios ejemplos de Vírgenes muy populares en la actualidad, como la Virgen de Caacupé, son variantes de esa iconografía guaraní.

## Conclusión

El rechazo de los modelos de Brasanelli y la continuidad de la iconografía de la *Tupasy* guaraní, preferida desde el siglo XVII hasta la última década del período jesuítico, nos obliga a replantear muchos conceptos sobre la rigidez de la imposición de los modelos jesuíticos en las obras de los *santo-apoháva* misioneros. Un estudio estadístico de las iconografías y estilos de las imágenes sobrevivientes del período jesuítico nos llevaría a conclusiones realmente sorprendentes. Como resultado de ese análisis se podría escribir una historia de la escultura misionera como "*La Historia del Arte monumental guaraní y su persistencia y triunfo ante el barroco europeo*". Ella constaría de las siguientes etapas: 1ª y 2ª, siglo XVII, desarrollo y consolidación del estilo monumental hispano-guaraní; 3ª de 1691 a 1730, resistencia o mejor dicho persistencia de la estética tradicional y alguna asimilación de las reformas<sup>19</sup>; 4ª y última etapa, triunfo final, cuyos exponentes máximos son el proyecto de la Iglesia de Jesús en el campo de la Arquitectura y los monumentales relieves del friso de Trinidad en el de la escultura.

La iglesia de Jesús porque repite y se inspira en los esquemas simples de las iglesias lignarias misioneras a pesar de la utilización de las nuevas técnicas de la piedra combinada con mortero de cal. La originalidad de esos paradigmas misioneros, provenientes de los antiguos Og Jekutu guaraníes resalta si los comparamos con su vecina Trinidad, proyectada según los consagrados cánones barrocos de la época.

Los relieves del Friso de Trinidad constituyen el más espectacular monumento que nos ha legado la cultura jesuítica guaraní. Lamentablemente muy mal conocido e insuficientemente valorado, este monumento, el más importante exponente de la estética americana del período colonial, conserva casi todas las características de los diferentes períodos por los que ha transitado la cultura y la estética guaraní en el período jesuítico.<sup>20</sup> Los períodos de esa Historia de Arte, protagonizada tanto por los jesuitas

<sup>19</sup> La diferencia a veces sutil y a veces no tanto entre *resistencia* y *persistencia* la he escuchado por primera vez en una clase de Etnohistoria dictada por el Padre Bar-tomeu Meliá en la Maestría de Cultura Jesuítica Guaraní, en la Facultad de Arte, Oberá, Misiones. (octubre 2004)

<sup>20</sup> Lamentablemente este extraordinario monumento es uno de los que más han sufrido, no por falta de conservación sino por erróneas restauraciones. Observando las fotografías tomadas en 1981, cuando se inició el tratamiento de esos frisos con el producto llamado *paraloid*, y aún en 1992, cuando fueron tomadas las fotos para el tomo II de Tesoros de la humanidad de la UNESCO, y comparando esas fotografías con las actuales, descubrimos la pérdida casi total de los detalles, entre los más valiosos figuran las facciones de los rostros, así como las expresiones individuales de los ejecutantes de los distintos instrumentos. Todo ello fue literalmente arrasado por los cepillos de acero que pretendían limpiar las superficies de las capas desprendidas y colgantes trozos de piedra *itaqui* impermeabilizada y fijada con *paraloid* que daban un aspecto, por lo demás lamentable, a dicho monumento y también al púlpito. Un nuevo repintado con *paraloid* disimulaba ese fracaso de la pretendida restauración reponiendo una apariencia cromática constante, y como decía la restauradora: *los dejaba como nuevos*. Cuando volvían a desprenderse esas capas se repetía dicha operación. No tenemos constancia exacta de cuantas veces se llevó a cabo esa operación, pero de que se llevaba a cabo podemos atestiguarlo porque las vimos personalmente previa la visita del Presidente español Felipe González y después en preparación de la del Rey Carlos de Borbón. Es inexplicable como no se hizo oír ninguna voz ni en el Paraguay ni en el exterior en defensa de dichos frisos de los ángeles músicos. Todos los intentos de mi parte para persuadir a la Sra. Zoraida Mezquita de abandonar esa técnica fatídica fueron en vano. Esos monumentos únicos, declarados Patrimonio de la Humanidad, estaban entregados inermes, sin control alguno, al capricho de dicha restauradora cuyo más seguro atributo era una audacia sin límites. Su decisión posterior de cubrir todo el templo de Jesús con *paraloid* fue tan lamentable como era entonces excelente el estado de conservación de esa reliquia. Es inconcebible que quienes financiaron esas costosas obras no enviaran también expertos que controlaran el resultado destructivo de sus inversiones.

como por los guaraníes, se pueden reconocer, no solamente en las artes de las imágenes sino también en el desarrollo de la arquitectura, la música y la historia de las misiones y de su cultura.<sup>21</sup>

Dichos períodos son identificables sobre todo en las imágenes del culto público de las iglesias. En las procesionales y sobre todo en las pequeñas domésticas las reformas barrocas apenas han hecho mella, por lo que resulta muy difícil catalogarlas temporalmente. La mentalidad sintética de los tallistas guaraníes se manifiesta en ellas con mayor espontaneidad. La simetría, la frontalidad y las enfatizadas miradas hacia el espectador caracterizan a esa imaginería que ha tenido una función parecida a la de los íconos de la Iglesia ortodoxa oriental, infaltables en los hogares rusos.

Con la decadencia de los pueblos misioneros estas imágenes domésticas han ido pasando de mano en mano, terminando, la mayoría de las del Paraguay en las grandes colecciones privadas: la de Lattourette Bo, la de Duarte Burró, la de Wasmosy, la del Museo del Barro o la del Museo Barbero de la Fundación Piedad.

En territorio antiguo de las misiones mesopotámicas, sobre todo en la provincia de Corrientes, Argentina, no han surgido tan importantes colecciones privadas, sin embargo en los pequeños museos de La Cruz y de Yapeyú se encuentran muy interesantes imágenes domésticas, además de las que se hallan todavía en posesión de familias que se las han ido transmitiendo a través de generaciones. El descubrimiento y relevamiento de varias de estas imágenes está siendo llevado a cabo por el historiador Fredy Poenitz en su provincia de Corrientes. La antigüedad y autenticidad de estas imágenes son en general más evidentes que las de las colecciones paraguayas, pues han sufrido menos "restauraciones".

La producción de estas imágenes domésticas, a diferencia de las del culto público de las iglesias y de las procesionales, sobre todo en el actual Paraguay, no mermó con la expulsión de los jesuitas. Ellas siguieron confeccionándose hasta hace poco, siendo muy difícil diferenciarlas de las antiguas ya que, ni unas ni otras, se regían por los parámetros estilísticos del arte oficial de los talleres los cuales tienen siempre alguna próxima o lejana referencia de su maestro y reformador el Hno. José Brasanelli. Por ello se trata de un tema que, aunque muy poco, o nada considerado hasta ahora, ofrece grandes posibilidades para conocer, no solamente los procesos de creación y producción de las imágenes en la sociedad guaraní sino las características de su pensamiento y religiosidad que se consideraban erróneamente simples restos o resabios, en vías de extinción, de la antigua catequesis jesuítica.

Es muy interesante también estudiar en estas imágenes domésticas cómo a partir de los talleres jesuíticos se fue constituyendo una tradición de *santo-apohava* populares en la cual la producción y la recepción marcharon, no sólo de la mano, sino en total identificación. Los mecanismos que acompañaron el paso del arte relativamente culto de las misiones jesuíticas al arte popular post jesuítico son en la imaginería doméstica más evidentes que en cualquier otro caso o situación en el que se produjeron procesos de popularización semejantes.

<sup>21</sup> Sustersic, D. Bozidar: 1999. *Templos jesuíticos guaraníes. La historia secreta de sus fábricas y el ensayo de interpretación de sus ruinas*. Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, UBA., 334 pp. 50 lám.



### Resumen técnico

El proyecto consiste en la realización de un conjunto de volúmenes- réplicas de la arquitectura jesuítica de las reducciones de San Ignacio Miní de Argentina y Trinidad en Paraguay.

Se tomó como base para el trabajo el estudio de los trabajos de cantería realizados en las reducciones jesuíticas de Argentina, Paraguay y Brasil y la documentación relevada en los trabajos de campo realizados durante el cursado de la Maestría en culturas Guarani-jesuítica de la Facultad de Artes de la UNaM.

Los objetos fueron tallados en telgopor de alta densidad que permite un buen registro de detalles. Luego se le aplicó cartapasta ( tiras de papel engomado ) y se procedió a la aplicación de pastas.

Actualmente se trabaja con una pasta a base de piedra molida, enduido plástico, cola vinílica y agua y el color es producto de la tierra misionera.

Los pigmentos se obtienen de una cantera de la zona de San Ignacio y son molidos y finamente tamizados para poder ser incorporados a la pasta.

Se está experimentando con piedra molida teniendo en cuenta las variaciones cromáticas al trabajar con distintas piedras de la región. La paleta va del rojo al amarillo- grisáceo.

El conjunto de piezas diseñadas conformarán una instalación que será complementada con material infográfico. Este conjunto formará parte de una muestra itinerante que podrá ser expuesta en diferentes contextos y situaciones.

Es interesante destacar que los objetos diseñados de acuerdo a las características del material con el que fueron realizados son de fácil transporte ya que su peso es leve. Esto facilita su traslado y posibilidad de montaje.

### Las imágenes

La elección de las imágenes se realizó a partir de la observación del material documentado.

Los motivos seleccionados responden a intenciones particulares y abordan temas de raíz europea y mano guarani.

El concepto de hibridación se materializa en la observación de las formas.

Se decidió trabajar a partir de un ángel con maraca del friso de los ángeles músicos de Trinidad, el friso de las sirenas de San Ignacio Miní, y un objeto compuesto por cuatro fragmentos que está situado en la entrada del acopio- museo de San Ignacio Miní.

Se documentaron fotográficamente:

- **En San Ignacio, Argentina:**

Las reducciones jesuíticas de San Ignacio Miní, su museo arqueológico.

Las canteras de piedra camino al puerto viejo.

El museo Nadashi de San Ignacio.

- **En Posadas, Argentina:**

El museo Histórico y Arqueológico Andrés Guacurari de Posadas.

El museo Anibal Cambas.

- **En Trinidad, Paraguay:**

Las reducciones jesuíticas de Trinidad. Los acopios de restos arqueológicos.

El museo de las ruinas.

Las reducciones jesuíticas de Jesús.

- **En La Plata, Argentina:**

La colección jesuítica expuesta en el hall central del primer piso del Museo de Ciencias Naturales de La Plata.

### El friso de los ángeles músicos de Trinidad, Paraguay. Angel con maraca.

“En las figuras de todos los ángeles músicos el plano descriptivo visual se confunde con el simbólico-musical. No ocurre así con los danzantes donde el nivel visual tiene mayor importancia que el musical. Es este aspecto específicamente visual sobre el

cual parecen querer llamar la atención estos ángeles cuya simultaneidad de movimientos tiene mayor relevancia y significados más complejos que los de los músicos restantes.

“La maraca en lo alto, empuñada más que sostenida, como sería el caso de que se tratara de un recipiente; el brazo extendido en diagonal hacia abajo, con la palma abierta; las piernas puntualmente contrapuestas; la túnica en su parte alta ceñida al cuerpo con pliegues rígidos y verticales, en agudo “contraposto” con los pliegues agitados en espiralado arabesco de la parte abierta correspondiente a las piernas en movimiento, son todos los elementos que apuntan a un complejo significado narrativo antes que a una simple iconografía musical, como en el caso de los demás músicos. Se trata de verdaderas figuras de un complejo ideograma que tenía en su tiempo significados absolutamente precisos para el receptor guaraní. Él establecía en esas figuras una lectura visual cuya simultánea transposición conceptual y lingüística no ofrecía dudas ya que el lenguaje guaraní posee una riqueza inusual para cada diferente paso, inflexión y giro del pie, dedos o talón durante la danza, cuya equivalencia es imposible buscar en los idiomas europeos”<sup>1</sup>.

### **El friso de las sirenas de San Ignacio Miní. Fragmento de la sirena.**

“Completamente italianas son, en cambio, las dos finas figuras aladas con cola de serpiente que en bajorrelieve se ven en la puerta lateral de la iglesia al gran patio de la sacristía”<sup>2</sup>.

### **Réplicas de fragmentos de los acopios de las Reducciones.**

Se trabajó a partir de un conjunto de réplicas de fragmentos de los trabajos de cantería que se hallan dispersos en el conjunto de las Reducciones relevadas y documentadas.

Se observó en los trabajos de campo la desaparición y el deterioro paulatino de estos fragmentos, ya sea por saqueo o por intervención de los visitantes que introducen marcas en las piezas originales en un lapso de tiempo breve.

Se destaca la necesidad de preservar estas piezas que frecuentemente son trasladadas y reubicadas sin criterios claros de exhibición y la información que presentan es prácticamente nula o inexistente.

### **Situación espacial:**

Los objetos realizados conformarán una instalación con carácter de muestra itinerante.

Se diseñaron los packaging de las piezas para facilitar su traslado.

Se realizarán croquis con posibles situaciones de emplazamiento.

Básicamente estos objetos se dispondrán:

- sobre el piso
- sobre la pared

(sobre estanterías de madera avejentadas simulando la situación de los acopios de restos arqueológicos de las reducciones).

### **Observación**

El material proveniente de las reducciones se halla disperso por diferentes motivos:

saqueo, destrucción por la vegetación, reciclaje, reutilización de piedras, baldosas, incendios, traslados.

Se observa el deterioro incesante del material de estudio.

A través de las fotografías documentadas en los trabajos de campo se verifica el sistemático deterioro y pérdida del acervo

<sup>1</sup> Sustersik, Bozidar D. *Templos jesuítico guaraníes. La historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación sobre sus ruinas*. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1999, pág.194.

<sup>2</sup> Nadal Mora, Vicente *San Ignacio mstóricos de Misiones*. Segunda edición facsimilar (primera edición 1955 ). Buenos Aires, pág. 122

patrimonial de las reducciones en un lapso de tiempo muy corto.

Las opacas políticas de conservación de patrimonio hacen que el material de estudio desaparezca en un futuro cercano. La generación de hongos y las consecuencias del uso de "protectores" como el paraloid aceleran la destrucción del material.

Mediante el proyecto se intenta rescatar la memoria histórica de la cultura jesuítico-guaraní y preservarlas del deterioro paulatino.

Como hipótesis principal se plantea que a través del proyecto se pueda preservar el patrimonio de su acelerada desaparición.

## Bibliografía

- Ambrosetti, Juan Bautista (1996). Viaje a las misiones del alto Uruguay. Buenos Aires.
- Augé, Marc (2002) El tiempo en ruinas. Gedisa.
- Bergson, Henri (1939): Matière et mémoire.PUF.Paris.
- Busaniche, Hernán (1956). La arquitectura de las misiones jesuíticas guaraníes. Santa Fé.
- Deleuze, Gilles, (1986): Imagen-tiempo. Paidós.
- Furlong Cardiff,Guillermo (1937). La arquitectura en las misiones guaraníes. En revista estudios. Tomo 57. Junio-agosto. Buenos Aires.
- Furlong Cardiff,Guillermo (1937). Las misiones jesuíticas. En Historia de la Nación Argentina por Ricardo Levene. Tomo III. Buenos Aires
- Furlong Cardiff, Guillermo (1946). Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica. Prólogo del arquitecto Mario J. Buschiazzo. Buenos Aires.
- Habermas, Jurgen ( 2001) La constelación post-nacional. The postnational Constellation. Political Essays, Cambridge / Mass.
- Isnengi, Mario ( 1987 / 1998 ): Y luogi della memoria, Roma / Bari.
- Maeder, Ernesto J.A (1996). Aproximación a las misiones guaraníes. Ediciones de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires.
- Mc.Naspy, Clement J. S.J (1987) "Una visita a las ruinas jesuíticas. Centro de estudios paraguayos
- "Antonio Guasch" (C.E.P.A.G.). Asunción. Paraguay.
- Melià, Bartomeu ; Nagel, Liane María.(1995)
- Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica. Cepag. Asunción.
- Nadal Mora. Vicente : San Ignacio mstóricos de Misiones.Segunda edición facsimilar ( primera edición 1955 ). Buenos Aires. Argentina.
- Nora, Pierre ( 1984 / 1992 ): Les lieux de mémoire, Paris.
- Onetto, Carlos Luis : Un testimonio que debe perdurar.1999. Dirección Nacional de Arquitectura.1999.Buenos Aires. Argentina.
- Ricoeur, Paul ( 1990): Soi-meme comme un autre, Paris.
- Sustersik,Bozidar D.:Templos jesuítico guaraníes.La historia secreta de sus fábricas y ensatos de interpretación sobre sus ruinas. Facultad de filosofía y letras-UBA-1999 pp. 182-212.Bs.As. Argentina.
- Virilio, Paul (1989): Estética de la desaparición. Ed. Cátedra.



**1 Cartela con el monograma de Jesús.**

Emplazamiento original: desconocido.

Pieza perteneciente a la colección de Arte Sacro del Museo de La Plata.

Provincia de Buenos Aires. Argentina.

68 cm. x 110 cm.

Patricio Nadal. 2004

**2 Fragmento sirena.**

Emplazamiento original: Conjunto jesuítico de San Ignacio Miní. Argentina.

Friso de las sirenas. Bajorrelieve ubicado en la puerta lateral de la iglesia vinculada al gran patio del colegio.

98 cm. x 67 cm.

Patricio Nadal. 2003





**3 Fragmento Museo San Ignacio Mini.**

Emplazamiento original: desconocido.

Fragmentos del museo del conjunto jesuítico de San Ignacio Mini. Argentina.

Restos materiales pertenecientes a la iglesia.

67 cm. x 45 cm.

Patricio Nadal. 2003



**4 Angel con maraca.**

Emplazamiento original: Conjunto jesuítico de Trinidad. Paraguay.

Friso de los ángeles músicos. Pared oeste del presbiterio de la iglesia..

70 cm. x 60 cm.

Patricio Nadal. 2003



## Misión de la Santísima Trinidad del Paraná. La cerámica vidriada de la Iglesia de Trinidad del Paraná

Nina Estanislada Kislo de Kairiyama

### Introducción

La documentación recientemente descubierta en el Archivo General de la Nación en Buenos Aires permite conocer el proceso de reconstrucción de la Iglesia de Primoli que sufrió el desplome de su cúpula. Dicha reconstrucción, dirigida por el Padre Pedro Pablo Danesi, tuvo lugar entre los años 1760 y 1768.

En las cartas del párroco Antonio Valdivieso al Visitador Nicolás Contucci se menciona en varias ocasiones la cerámica vidriada, que sabemos por otras fuentes constituía una de las especialidades de ese pueblo.

Dichas cartas permiten descubrir que esa producción cerámica no consistía exclusivamente en objetos menores como la vajilla de cocina sino en piezas de grandes dimensiones como es la figura de bulto del *"Sr. San Antonio quien está con su querido Niño Dios y Sr. Nuestro encima del Famoso Farol de la media naranja de Talla Vidriada, reluciendo sus rayos por todas partes..."*

Entre las ruinas de la iglesia se encontraron teselas triangulares y cuadradas que revestían las bóvedas y la cúpula. Además en las excavaciones se rescataron algunas vasijas de cerámica vidriada. También se pudieron relevar algunos restos de edificios con huellas de hornos que pudieron ser talleres de cerámica.

El estudio de este tema permite descender el telón que ocultaba esta manufactura tan importante en la vida económica de las misiones.

Además plantea numerosos interrogantes sobre el grado de participación de los guaraníes en una actividad que se hallaba entre las tradiciones más arraigadas de su cultura.

Desde la mirada del arte, la Misión de la Santísima Trinidad del Paraná nos impacta profundamente. La monumentalidad arquitectónica de sus edificios, la gran belleza de sus esculturas, la riqueza de su ornamentación. En la conjunción de un pueblo rural y una cultura barroca.

El pueblo surge entre los treinta pueblos de las Misiones, en su último período, que se caracteriza por una influencia europeizante y al mismo tiempo se destacan la presencia y el estilo del aborigen en la ejecución de las tallas, la profusa ornamentación y su policromía.

Es una obra importante, magnífica, con los juegos de arcadas de piedras, únicas en las misiones.

Se encuentra a unos 30 km. De Encarnación Paraguay. Fundada en 1706, con una gran Plaza Central, sobre su frente Sur se encuentra la Iglesia. El proyecto y la Dirección de la obra se deben al Hermano Juan Basutista Primolí, italiano de Milán, el que trabajó en esta obra desde 1730 hasta su muerte en 1777.

Hernán Busaniche nos habla de una magnífica Iglesia inconclusa (le faltaba la segunda torre) que tenía tres naves cubiertas totalmente por bóvedas de **pedra itaqui**, coronada por una cúpula del mismo material.

Al lado oeste están los restos del viejo colegio, rodeando la plaza hay doce cuerpos de viviendas con sus corredores o galerías con arcos de piedra.

Hacia el poniente, una plaza con una torre o campanario cuadrangular con las ruinas de la capilla auxiliar de una sola nave y otros cuerpos de viviendas con sus patios de arquerías.

La mayor dificultad, era **la falta de cal** en las misiones, lo que impidió la construcción de mamposterías totalmente sólidas.

Lo cual fue, la principal causa de una primera caída de la cúpula alrededor del año 1750. La reconstrucción de las bóvedas y la cúpula fue dirigida por el Padre Pedro Pablo Danesi, el que contó con la ayuda de los indios trinitarios entre los años 1760 y 1764. La causa fue el derribo del pórtico por orden enviada desde Buenos Aires por el Administrador General Juan Ángel Lezcano. Trinidad fue reconstruida en su cúpula y bóvedas con ladrillos y cal, pero seis años después de expulsados los jesuitas volvió a desplomarse definitivamente.

Se excavaron las tres naves hasta los pies de la iglesia. Una vez extraídas toneladas de tierra y escombros aparecen muchísimos elementos arqueológicos, que nos informan sobre la vida y actividades que se desarrollan en Trinidad.

La documentación recientemente descubierta en el Archivo General de la Nación en Buenos Aires, permite conocer el proceso de reconstrucción de la Iglesia accidentada de Primoli. La reconstrucción de las bóvedas y la cúpula fue dirigida por el Padre Pablo Danessi, el que contó con la ayuda de los indios trinitarios entre los años 1760 y 1764.

Actualmente vemos la Iglesia, una vez restaurada, que comunica el Presbitrio con la Sacristía, de notables tallas y profusa ornamentación de gran labrado.

También han aparecido gran cantidad de fragmentos esculpidos en piedra y policromados. Se logra rearmar el púlpito de delicada ornamentación simbólica, policromado y dorado a la hoja, aspectos que se han perdido en gran parte.

En la parte superior, sobresale el extraordinario friso de los ángeles músicos, esculpidos como toda la Iglesia en piedra itaqui. En ellos se descubren características autóctonas de los guaraníes, tanto en los rostros, en el ropaje, como en el estilo general, además de la presencia de maracas tradicionales. Su posición de los pies y de los brazos nos muestra casi un paso de danza.

El Dr. Bozidar D. Sustersic en su libro *Templos Jesuítcos-Guaraníes* nos descubre la historia de la iglesia de Trinidad. Desde las publicaciones de las cartas del Párroco el P. Valdivieso al Visitador Nicolas Contucci. En la carta del 27 de agosto de 1764, se habla de la *"Famosa Media Naranja, con su Farol o Linterna; con que el P. Pablo Danesi la cerro"*.

En la misma carta se menciona dos veces más los mismos elementos, agregándose a la linterna *la estatua de cerámica vidriada*, técnica que en Trinidad alcanzó muy alta perfección.

*"Gracias infinitas sean dadas a toda la Ssma. Trinidad, y a su 2º Patrón el Sr. San Antonio quien esta con su querido Niño Dios y Sr. Nuestro encima del Famoso Farol de la media Naranja de Talla Vidriada reluciendo sus rayos" (...) p. 128.*

Tanto la torre, que tenía un capitel piramidal y la cúpula estaban cubiertos de cerámica vidriada. Lo más notable, era que esos elementos cubiertos de tejuelas vidriadas culminaban con la linterna de la cúpula y la estatua de grandes dimensiones del San Antonio también de cerámica vidriada

Como cuentan en las cartas los padres... *"La imagen reluciente que tanto en la mañana como al sol poniente tenía la iglesia cuya cúpula y linterna con el San Antonio, reflejaban los rayos del sol en todas direcciones"...*Debió ser seguramente espectacular

Así, dichas cartas permiten descubrir que esa producción cerámica no consistía exclusivamente en objetos menores como vajillas de cocina.

Así como otra pieza cerámica muy notable, es una ánfora de cuatro asas, vidriada en la que podemos observar la notable conjunción de la forma y del vidriado y un plato casi destruido que tiene en su centro la flor del **mburucuya**

Buscando en los documentos del Archivo General de la Nación Argentina en Buenos Aires, encontramos que los inventarios de 1768, de la expulsión nos hablan de la existencia en los talleres de varios tornos, sacos de alumbre, cobre, 5 botijas, tres vidriadas y dos sin vidriar.

En cada uno de los aposentos: hay un vilque y en el cuarto hay un vilque vidriado, un cántaro vidriado, una pila de agua bendita vidriada.

Todos estos elementos agregados a las baldosas de cerámica esmaltada que recubrían las bóvedas, las cúpulas y los pisos, nos hablan de una manufactura cerámica muy importante.

José A. Perasso nos dice: *.. "A la técnica tradicional de rollos para elaboración de piezas cerámicas, se adicionó la técnica del torno, la del simple modelado a mano y la de moldes. Surgió también en la cerámica de la época jesuítica la escultura en barro destinada al culto".... 3 p. 87*

Lo cual nos corrobora la pieza cerámica del San Antonio, vidriada fue hecha en la zona.

Continúa José A. Perasso: " La Cerámica vidriada se manifiesta en tiempos de los Padres de la Compañía de Jesús, vinculada también a materiales de construcción (ladrillejos, desagüaderos) y a recipientes diversos (pilas para agua bendita, jarros, cántaros).

En el suelo de la nave central, encontramos baldosones esgrafiados, que nos dan la pauta de sepulturas.

Y en el recorrido de las paredes interiores de la iglesia vemos nichos cavados en el muro que contenían estatuas, a su alrededor ornamentaciones profusas la decoran en sus portales y cornisas. Mostrando su estilo barroco.

Se reconoce en las estatuas de piedra arenosa rojiza, su manufactura tosca, que nos aseguran el hacer artesanal propio pero con un estilo barroco transmitido y relaborado en el ropaje, en la postura del cuerpo y en la mirada de los rostros.

El ladrillo cocido y el adobe fueron materiales usados comúnmente, Hernán Busaniche cuenta que, el Padre Antonio Sepp refiriéndose a la construcción de hornos cerámicos para sus obras de San Juan Bautista:

*... " Junto al pie de la colina en que asenté la aldea, encontré optimo barro y arcilla resistente, pegajosa y muy apropiada para fabricar ladrillos. En el espacio de cuatro meses cocí más de cien mil..."*

Continúa el Padre Sepp...

*" Para el cocimiento de ladrillos y tejas fue menester abrir enormes cuevas en las cuales construí tres hornos con capacidad de cerca de 4000 tejas cada uno. Y como dije, los construí en número de tres para cuando en uno se hechasen las tejas sin cocer, en el otro ya hubiese fuego y en el tercero se pudiesen retirar las piezas cocidas. De este modo no se interrumpía la fábrica de tejas"....*

*... "no solamente el hacer tejas sino tejuelas para cubrir el pavimento."*

*... " las conseguí con tanto éxito que no recuerdo haber visto mejores en Europa. Son exagonales, más bien variadas, el pavimento parece sembrado de frutas y flores verdaderas, y no cubierto con pedazos de tierra informe.*

*Ciertamente le admirará al ladrillo europeo, pero a ninguno debe esto parecerle defícil; el barro se amoldaba como cera, y tomaba fácilmente todas las formas. Si se imprime un tulipán; reproduce un tulipán, grabando una rosa se obtiene una rosa, si quieres una naranja el barro te dará ielmente esculpida dicha fruta. Esta clase de mosaicos realza admirablemente no solo la casa de los padres sino también las iglesias..."*

El amasado del barro lo hacían en los pisaderos los bueyes y caballos. La gran cantidad de piezas elaboradas nos hablan de la nobleza del material y de la mano de obra de los indígenas dedicados a esta labor. El ladrillo cosido y el adobe fueron ma-

teriales usados comúnmente. Se conservan aún ladrillos- baldosones de los pavimentos de la iglesia de forma rectangular sin vidriado en las cuales encontramos algunas veces diseños espontáneos, que nos dan como instantáneas de historias personales del hacedor y del pueblo.

Aún hoy, podemos apreciar los pisos formados con baldosas exagonales sin vidriado encastradas con otras centrales cuadradas vidriadas. También hay triangulares y cuadradas vidriadas como en el Atril de la Sacristía, y en los pisos.

También encontramos triangulares y cuadradas vidriadas como en el siguiente atril de la sacristía.

La cubierta vítrea o esmalte de fácil reconocimiento plúmbico, que se utilizaba en esas épocas, facilitaba la cocción a bajas temperaturas, en muchos casos resaltando como color básico los óxidos propios de las arcillas o barro ñau, o enriquecidas con óxidos o colorantes. Perrazo nos dice: ...La técnica del vidriado consistía en aplicar un betún con plomo batido en yema de huevo con el cual se obtenían un color verde o amarillo, y siguió empleándose, aunque en forma limitada, por lo menos hasta el presente siglo. *Las quemadas se realizaban primero en fuego abierto, luego en pozos, que pueden ser vestigios de los hornos por tener concavidades con restos cerámicos. Luego se habla del **tatakua u horno.***"

Un gran interrogante, es la ubicación de los hornos, que los estudios arqueológicos nos ayudarán a llegar a ellos, en los talleres se encuentran, las bases de los que podrían ser hornos o crisoles, lo cual no se puede aseverar ni afirmar actualmente.

Nos queda de Trinidad su magnífica arquitectura de arcos, sus nichos y hornacinas con preciosa ornamentación vegetal, sus estatuas y sus frisos de ángeles músicos y su cerámica vidriada cuyas muestras se conservan como testimonio de una gran actividad artística regional.

## Bibliografía

- BUSANICHE, Hernán. 1955: *La arquitectura en las Misiones Jesuíticas Guaraníes*. Santa Fe. Edit. El Litoral.
- CARBONELL DE MASY, Rafael. 1992: *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos GUARANIES (1609-1767)*. España. Edit. Antoni Bosh, Barcelona.
- CARDIEL, José S.J. 1946 *Breve Relación de las Misiones del Paraguay*. Argentina. Edit. Teoría Bs.As.
- FURLONG, Guillermo.SJ. 1946: *Arquitectos Argentinos durante la dominación hispánica*. Argentina, Edit. Huarpes, Bs.As.
- GISBERT, Teresa. 1980: *Iconografía y mitos indígenas en el Arte*. Bolivia Edit. Gisbert S.A. La Paz
- GUTIERREZ, Ramón. 1970. *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay 1537-1911*. Argentina, Edit. Dep. Hist. de la Arq. U.B.A.A Bs.As.
- MACNASPY, C. J. SJ. 1991. *Las Ciudades perdidas del Paraguay. Arte y Arquitectura de las reducciones Jesuíticas 1067-1767*. Paraguay, Edit. Litocolor S.R.L. Asunción
- MAEDER, Ernesto, GUTIERREZ, J.A. 1994: *Atlas histórico y urbano de la región del Nordeste Argentino*. Argentina, Edit. Reprografías S.A. Bs. As.
- MELIÀ, Bartomeu, 1955: *Guaraníes y Jesuitas en tiempos de las misiones*. Brasil. Edit. URI Santo Ángelo
- PERAZO, José A.; 1992 *Historia y arqueología del pueblo de la Santísima Trinidad de Paraná*. Instituto Paraguayo de Prehistoria. Fundación Leroi-Gourhan, Editorial Litocolor San Lorenzo Paraguay.
- SEPP, Antonio S.J. 1973: *TI- II-III-Continuación de las labores apostólicas* .Argentina Edit. EUDEBA Bs.As.
- SUSTERSIC, Bozidar D.: 1999: *Templos jesuíticos guaraníes. La historia secreta de sus fábricas y ensayos e interpretación de sus ruinas*. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Buenos Aires, 1999.







## 1. Introducción

Durante los siglos XVII y XVIII las misiones jesuíticas de guaraníes del Paraguay, establecidas en las cuencas de los ríos Paraná y Uruguay, constituyeron una experiencia misional que atrajo la atención por su originalidad como por sus logros culturales. Pero también en torno de ellas se desataron grandes controversias y disputas, en diferentes ámbitos europeos y americanos, que especialmente objetaban el manejo y la administración ejercida por la Compañía de Jesús. A tal punto que se las ha considerado como uno de los factores que contribuyó a la expulsión de la Orden de España y sus dominios. Frente a esta situación los jesuitas se sintieron moralmente obligados, ya sea en forma institucional o personal, a realizar un balance de su gestión para conocimiento de los externos.

El documento inédito del que hacemos mención en nuestro título es la *Breve noticia de la numerosa, y florida Xptiandad Guarani*. Se trata de un manuscrito sin firma que se encuentra en el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI).<sup>1</sup> En trabajos anteriores<sup>2</sup> ya hemos señalado que se trata de una copia no autógrafa del P. Jaime Oliver, quien fue cura del Pueblo de Nuestra Señora de Fe desde 1765 hasta el 10 de agosto de 1768, cuando fue detenido y encarcelado junto con su compañero, el P. Manuel Bertolano, por las tropas enviadas desde Buenos Aires por el Gobernador Bucarelli, para ejecutar la orden de expatriación de los jesuitas, dictada por Carlos III.<sup>3</sup>

Frente al desconsuelo provocado por esta medida, acatada obedientemente aunque considerada infundada, que fue el remate de una larga ofensiva basada en la incomprensión y en la inexactitud contra esas misiones y el gobierno de la Compañía, muchos de los misioneros desterrados se dedicaron a registrar por escrito su conocimiento personal sobre la realidad de esas Doc-trinas. Algunos a requerimiento de sus superiores, otros por propia decisión, como parece ser el caso de Oliver.

## 2. La Breve noticia de la numerosa, y florida Xptiandad Guarani.

El título del escrito define el alcance y la intención que abrigó su autor. *Breve* en cuanto 'abreviada', 'resumida'<sup>4</sup>, 'de corta extensión'<sup>5</sup>. *Noticia* 'ciencia' o 'conocimiento de las cosas' deriva de la voz latina *notitia*<sup>6</sup>, y ésta a su vez de *notus*, participio pasivo de *noscere* 'conocer'<sup>7</sup>. El adjetivo *numerosa* denota aquí el 'gran número o muchedumbre' de indios<sup>8</sup>. Y *florida Cristiandad Guarani* en cuanto 'escogida', 'selecta', 'la más pura y esmerada'<sup>9</sup>. De la caracterización presente en el título se desprende el carácter e importancia que Oliver le asignaba a la nueva sociedad integrada por guaraníes y cristianos, merced a la obra de Dios y a su brazo ejecutor, los hombres de la Compañía de Jesús.

El objetivo era poner en conocimiento de los lectores de manera concisa, esencial y compendiosa cuál era la verdadera historia de aquella sociedad misionera, de acuerdo a la inteligencia de uno de sus protagonistas, de un "testigo de vista". Las intrigas que se fueron tejiendo sobre las célebres reducciones del Paraguay, surgidas y pergeñadas desde diferentes sectores de interés, se habían transformado en tal teatro de enredos que se hacía necesario poner luz sobre aquel escenario lejano y exótico en la representación que hacía el extranjero, sobre ese mundo admirado, feraz, proteico y primitivo que había crecido en una selva de la América Meridional. Territorio enclavado en una región periférica y fronteriza del imperio español, geopolíticamente apetecible para otras potencias europeas, particularmente para los vecinos lusitano-brasileños que se empeñaban en extender sus fronteras a lo largo de la costa marítima hacia el sur, hasta la entrada del estuario del río de la Plata, disputando el control de esa estratégica salida al Atlántico.

La reseña y el balance que realiza Oliver pone de relieve los óptimos resultados obtenidos por los jesuitas gracias a la pacificación y a la conversión a la fe católica de los indios guaraníes. El plan implementado, la reducción: sacar a los indios dispersos en los montes y en las selvas y agruparlos en pueblos organizados; para ser catequizados con mayor facilidad e incorporarlos a un modo de vida racional y política acorde al modelo cultural de los españoles. El ideal urbano era *parte esencial del "equi-*

<sup>1</sup> ARSI, Historia 1530-1767. Paraq. 14.

<sup>2</sup> Estela Auletta, "El P. Jaime Oliver y su *Breve noticia de la numerosa y florida Cristiandad Guarani*", en: Regina Gadelha (Ed.), *Missões Guarani. Impacto na sociedade contemporânea*, São Paulo, Educ, 1999. pp. 131-149.

<sup>3</sup> AGNA, Sala IX. 22-9-4. Inventario de Temporalidades, Pueblo de Nuestra Señora de Fe.

<sup>4</sup> Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Buenos Aires, La hoja de la sibila, 1986. (copia fotoestática)

<sup>5</sup> *Diccionario de Autoridades*, primer diccionario de la RAE, Madrid, 1732.

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> Joan Corominaas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 3ª ed., 1996.

<sup>8</sup> *Diccionario de Autoridades* ....

<sup>9</sup> *Ibidem*

*paje cultural*” de los españoles en América, era la condición básica de la vida civilizada.<sup>10</sup> Este plan no fue una originalidad de los jesuitas, sino que fue diseñado por la Corona y puesto en manos de los religiosos para *dar estabilidad al dominio territorial, el espacio donde organizar la evangelización, administrar la mano de obra y velar por la justicia.*<sup>11</sup>

## 2-a. Acción misionera

La *Breve noticia de la numerosa, y florida Xptianadad Guarani* comienza fijando las coordenadas geográficas de las Misiones de Paraguay.

Con una certera síntesis recuerda que la nación guaraní, después de los primeros contactos, había resistido tenazmente la acción de los conquistadores, no pudiendo ser sometida por la fuerza del poder imperial. A instancia de las autoridades virreinales de la región, Felipe III ordenó en 1607, respecto al Guayrá, *que los indios deberían ser puestos en pueblos “por solo la predicación del santo evangelio”. En virtud de esta “predicación pacífica” quedarían exceptuados de la encomienda y el pago del tributo por diez años.*<sup>12</sup> De este modo fueron ganados para la Corona por la palabra persuasiva de los religiosos misioneros, y por propia voluntad se sometieron al vasallaje real y a vivir reunidos en pueblos grandes, abandonando sus pequeñas aldeas independientes.

Prosigue con lo que podemos considerar el primer apartado del balance. La memoria de los hechos fundacionales, de la acción misional, o sea de la razón de ser del apostolado de los jesuitas en aquellas tierras, la conversión y evangelización a la fe católica de los Indios guaraníes: *No aviendo sufrido la fiereza de esta nacion ser conquistada à fuerza de armas; entraron los Jesuitas en aquellas tierras reduciendolos al Reyno de Xpto en el año 1610, en q.e empezó su conversion, y continuò tan felizm.te q.e hasta el año de 1766 consta de los Cathalogs de los Pueblos y libros de Bautismo fueron bautizados 702786.*<sup>13</sup>

El asentamiento de los datos censales ya muestra uno de los aspectos singulares de esta noticia. No es común en los escritos de este tipo, que se dirigen a un lector general, que aparezcan estas precisiones áridas de las cifras. Sí se encuentran en las Cartas Anuas, en informes de los superiores, particularmente en aquellos del siglo XVII, pero no es habitual en una relación del XVIII. Esto revela que el autor tenía muy claro cuáles fueron y cuáles eran los deberes y compromisos esenciales para el que fueron convocados los religiosos, tanto de acuerdo a las constituciones del Instituto, como en su carácter de súbditos de la corona española. De modo que los conflictos, vicisitudes y ataques recibidos en las últimas décadas, que poco tuvieron que ver con la actividad pastoral, no habían afectado la asistencia y obligación de sus oficios sacerdotales.

Dando a conocer los guarismos de los registros realizados, certifica en forma concreta e indiscutible de qué manera llevaron adelante su embajada evangélica: *Los Parvulos, que murieron con la Gracia bautismal en los ultimos 51 años q.e estuvimos en aquellas Misiones son 186375: p.r la perdida de los Cathalogs de 105 a.s solo se pudo hazer la quenta de los 51 a.s ultimos.*<sup>14</sup> Estas estadísticas de los sacramentos dados descubriría, indirectamente, el número aproximado de indios reducidos o sea el número de indios tributarios. Fue este otro argumento con el que se acusaba a los jesuitas, el haber escamoteado al rey la verdadera situación demográfica de los treinta y dos pueblos, que estimaban mucho más crecida,<sup>15</sup> en beneficio propio y a costa de los pobres indios y las arcas reales.

También es de destacar por su peculiaridad, un indicio de las cualidades psicológicas del autor, de su sensibilidad, de sus cualidades intelectuales, humanas y religiosas que hemos observado en trabajos anteriores<sup>16</sup> y que se vislumbrará en muchos pasajes de su discurso. Queremos subrayar el tono afectivo, pues nos orientará para evaluar con más claridad los acentos originales de su balance. Añade que: *No entran en esta numeracion los m.s millares, q.e se bautizaron en el Guaira en los Pueblos de S. Xav.r; S.n Jph; Anunciacion, Sn. Migl. S.n. Antonino; SPablo, SS.tos Angeles; Concep.on y S Pedro, q.e fundados p.r los Jesuitas, fueron despues destruidos cruelm.te de los Mamelucos. Ni tampoco entran otros 4 Pueblos Guaranies fundados en la Provina. del Ytati, llamados S. Jph, SS. Angeles, S.n Pedro, y S Pablo; q.e fueron assolados de la peste, y tirania de los Mamelucos. Ni tampoco los q.e se bautizaron en las tierras del Cacique Ñeçu. Ni seincluien los del Pueblo desecho de todos Santos, o Carò. Ni los de S Pedro; y S Pablo del Caasapa Guaçu, destruido delos Mamelucos. Ni el q.e estos acabaron en la otra Vanda del Ygay o Rio grande, llamado S Xptoval: ni finalm.te los q.e fueron bautizados en S Joaqn. en la otra Vanda del Ygaiguaçu, ni los de otro Pueblo, ambos arruinados de los mismos Mamelucos.*

*De lo dho se infiere: si en 51 a.s Volaron con la gracia bautismal al Cielo 186375, en los 105 a.s anteriores quantos millares de millares de parvulos subirian à la Gloria. Y si à estos se agrega el numo. de adultos q.e desde su conversion el año 1610 has-*

<sup>10</sup> Alan Durnston, “Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos XVI y XVII, en: *Historia*, vol. 28, 1994. pp.85-88.

<sup>11</sup> Martín M. Morales S.J., *Los comienzos de las Reducciones de la Provincia del Paraguay en relación con el derecho Indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y conflictos*, Roma, 1995. pp. 49-51. También en : Louis Necker, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, Asunción, 1990.

<sup>12</sup> RC, Archivo de la Academia de la Historia, Madrid. 9-9-4/1753, en: M. M. Morales, *op. cit.* p.63.

<sup>13</sup> *Breve noticia de la numerosa y florida Xtiandad Guarani*, ARSI, Paraquaria 14. f. 1.

<sup>14</sup> *Op. Cit.* v. 1.

<sup>15</sup> Voltaire, *Oeuvres complètes. Essai sur les moeurs, II*, París, Garnier Frères, 1878. T. 12, pp. 413-429.

<sup>16</sup> Estela Auletta, “Diversas ‘relaciones’ sobre las Misiones Jesuíticas de Guaraníes”, en: Regina Gadelha (Ed.), *Informação e Globalização na Missão Jesuítica*, San Pablo, PUC, 2002.

ta el de 1766 han muerto, siendo opinion mui valida entre los Misioneros mas ansianos q.e los mas mueren con señales de predestinados, consideresse quantos millares de Almas avian subido al Cielo en tantos años.<sup>17</sup> Había sido esta una preocupación fundamental del celo misionero de la Orden, que todos mueran en gracia de Dios. Un tópico recurrente en los informes del período inicial, como en cartas y otros escritos de los misioneros.

Finaliza así la primera presentación de lo que atañe al área espiritual, para introducirnos, con una escueta caracterización etnográfica de la nación guaraní que no agrega nada nuevo a lo ya conocido,<sup>18</sup> y pasar a otro ámbito, el de la organización material y administrativa de las Misiones, también encargada a los religiosos: *Despues de su conversion a la Fee de Xpto, les enseñaron los Jesuitas Vida racionl. contodo genero de artefactos. Y aviendo reconocido desde el principio la incapacidad, e insuficiencia de estos Yndios para gobernarse por si se puso el gobierno temporal, por orden del Rey en manos de los Jesuitas Misioneros, los que a costa de imponderables sudores y afanes levantaron los 32 Pueblos que hemos entregado en nro. arresto, [...].*<sup>19</sup>

Las necesidades del nuevo sistema de vida comunitaria requería una re-adaptación de los sistemas de producción americanos. La nueva agricultura sustituyó el sistema de rozado, con la incorporación del arado tirado por bueyes. Las hachas con cuñas de pedernal, fundamentales para el aprovisionamiento de maderas para variadas aplicaciones, fueron mudadas por las hachas de cuñas de hierro, que facilitaban enormemente el trabajo, a la par que la yunta de bueyes simplificaba el acarreo. Debieron organizar la explotación ganadera, ya que los indios adoptaron rápidamente el gusto por el consumo de carne bovina, y de aves domésticas traídas por los españoles. Este sistema de producción se completa con la organización de los talleres de trabajos artesanales, que tanto prestigio le otorgaron los maestros guaraníes.

Restringido el poder de los encomenderos y pobleros sobre los indios, primero por Hernandarias y luego por las Ordenanzas de Alfaro, aumentó la autoridad de los padres a quienes se les confió no solo la administración espiritual, sino también [...] *las justicias, y doctrinantes tengan particular cuidado que se encaminen los Indios a labrar las tierras y tener bueyes para ello y hacer vestidos de manera que en todo se vaya introduciendo en decencia, policía y cristiandad.*<sup>20</sup>

## 2-b. Los Pueblos

Comienza con un bosquejo de la disposición general y común de los pueblos levantados para albergar a los indios reducidos, con una presentación de carácter objetivo en cuanto a las realizaciones tangibles, pero cargada de calificativos de fuerte aliento laudatorio:

*en tal pie, entable, y gobierno assi esp.l como templ. q.e fue spre objeto de admiracion, y edificacion de quantos Obispos, y Governadores los han visitado y no sin ternura, y derramto. de lagrimas. Como se ha visto en los informes, q.e repetidas vez.s han echo a los Catholicos Monarcas.*

*En efecto, si miramos los Pueblos en el estado, q.e los dexamos: hallamos un genero deperfeccion a su modo admirable. Primte. todos los Pueblos son de unamisma planta, y echura. Las Calles todas tiradas a cordel de 16 o 18 baras de ancho. Las casas son sin altos, p.o con sus Corredores o soportales sobre columnas de piedra o madera, demodo q.e puede andar uno el Pueblo sin mojarse, qdo llueve. Las casas son depiedra ladrillo, o adoves: todas iguales, y texadas. La plaza es mui grande bien quadrada, siendo un lienzo de ella la Yglesia, Cemento. y las Cassa de los PP.ss Misioneros. Las Yglesias son grandes como Cathedrales, de tres naves, de hermosa arquitectura, y mui primoroso adorno, y magnificencia; como despues se vera. La Cassa de los PP.ss tiene dos grandes patios con corredores espaciosos, y con una grande, y hermosa guerta. El primero patio tiene la habitacion de los PP.ss q. es un lienzo de aposentos, y los otros son almagacens y escuelas de leer, escribir, musica y danzas. El segundo contiene todas las oficinas del Pueblo de Herreros, Plateros. Carpinteros, Estatuarios, Tallistas, Tegedores, Tintoreros, Pintores, Doradores,&*

*Tienen los Pueblos algunas Capillas imeditas mui decentes, q.e conducen mucho a la devocion. Generalm.te ocupan los Pueblos unos sitios Ventajosos, y amenos ya p.r la imediacion de rios tan caudalosos, ya p.r las arboledas de naranjos chinos, y de durasnos, y p.r la espaciosa y mui dilatada Chacareria de tanta Variedad de sembrados, de algodón, de mandioca, de batata, de Caña dulce, de tabaco, de trigo, de maíz, de arroz, y de toda especie de legumbres, y de los deliciosos Yerbales, q.e son arboles como naranjos, cuya oja es la famosa Yerba del Paraguay.*<sup>21</sup>

Los restos materiales conservados y los trabajos históricos y arqueológicos que se fueron realizando en los sitios de los antiguos pueblos, a partir de la primera mitad del siglo XX, más precisamente a partir de las intervenciones y puesta en valor de San Miguel (Brasil) y San Ignacio Miní (Argentina), no desmienten ni una palabra el testimonio dejado por Oliver, por el contrario lo confirman plenamente.

<sup>17</sup> Breve noticia... v.1-f.2.

<sup>18</sup> Auletta, op cit

<sup>19</sup> Breve noticia..., f.2 - v.2.

<sup>20</sup> Ordenanzas de Alfaro, 1611-1618, artículo 71, en: Louis Necker, *op. Cit*, p. 116.

<sup>21</sup> Breve noticia ... v. 2-v. 3.

El modelo urbano de estos pueblos es completamente diferente al modelo de los españoles y de los demás pueblos de indios del continente.

Gutiérrez caracteriza la originalidad del diseño de estas misiones sintetizándolo en seis ideas:

1. La limitación del espacio físico con la constitución del grupo edilicio central fijo -templo, colegio, cementerio- telón de fondo al vasto espacio de la plaza, que definía el marco de referencia urbana. Hacia ese lado no se podía extender el pueblo, que lo haría hacia los otros tres.

2. Se prescindió del uso de la manzana. La estructura del trazado estaba determinada por las "tiras" de las casas largas indígenas, tabicadas y rodeadas de galerías, con las huertas, tanto las familiares como las comunitarias, fuera del pueblo.

3. Se jerarquizó el acceso focalizado, cuyo eje desembocaba en la plaza, alineado con el eje axial de la iglesia, elevada sobre una plataforma.

4. El control de la naturaleza, que se efectúa en el sector de la huerta de los padres, donde se establece la transición entre el medio cultural ordenado y cultivado y el medio natural.

5. Se controlaron las dimensiones demográficas de los pueblos de acuerdo a las posibilidades de auto-sostenimiento económico y producción de alimentos. Cuando se superaban esas posibilidades algunos fueron subdivididos, generando nuevas fundaciones.

6. Uso escenográfico y ritual de la plaza. Capillas de miserere, posas, cruces y otros elementos permanentes se complementarán con arquitectura efímera para las fiestas.<sup>22</sup> Ya la sociedad guaraní pre-colonial estaba impregnada de una peculiar lógica socio-religiosa que era vivida con un amplio e intenso ritual.<sup>23</sup>

## 2-c. Las Iglesias

Inmediatamente, Jaime Oliver, modifica el criterio de exposición, se aparta de la reseña general y opta por el registro particular de cada una de las iglesias levantadas en cada uno de los treinta pueblos organizados. No incluyó los dos últimos, San Joaquín y San Estanislao fundados en el Tarumá, pues aún se hallaban en proceso de consolidación cuando los jesuitas fueron extrañados.

Las iglesias eran el centro espiritual y material de las Misiones. No sólo eran el lugar de albergue de la piedad, sino que daban cohesión a toda la vida indígena: "*Gracias a su iglesia, cada pueblo tenía un alma, una vivencia propia y característica. Era la Casa de Dios, pero era también la Casa de los Padres, quienes en ellas celebraban los servicios religiosos, y era la Casa de Todos y cada uno de los Indios [...]*".<sup>24</sup> Ellas eran el lugar emblemático donde se cristalizaba el orgullo de pertenencia a cada comunidad, y en la que confirmaba su identidad cada uno de sus miembros - carlistas, jesuitas, luisistas, yapeyuanos, trinitarios, itapuanos.

El recorrido parte desde el pueblo donde residía el Superior de las Misiones: [...] *Candelaria tenía su Yglesia de tres naves bien Capaz, con 16 Columnas, bien adornadas, y en cada una, una hermosa estatua de cuerpo entero: el pulpito de jaspe, y talla dorada; el retablo mayor bien dorado, y de hermosa echura con 6 estatuas de cuerpo entero. Los 4 altares coraterales son buenos, y dorados con sus respectivas estatuas, y todo el Cuerpo de la Yglesia bien adornado de pinturas &.*<sup>25</sup>

Veremos que esas treinta iglesias son diferentes. Guardan un modelo general en su planta, todas eran de tipo basilical, de tres naves, excepto la de Concepción que debieron ampliarla y llevarla a cinco naves. Pero en el alzado y la decoración, y en la ordenación del espacio fue donde se reveló la diversidad. En ellos se manifestó una adaptación a los recursos materiales y a las soluciones constructivas propias de la región,<sup>26</sup> una versatilidad en el gusto, una variedad en los materiales, características todas ellas del pragmatismo y de la practicidad que los jesuitas adoptaron en todos sus emprendimientos. En el caso particular que nos ocupa, las reducciones del Paraguay, supieron aquilatar la cultura y las capacidades del guaraní. Este informe de Oliver, junto con las ruinas hasta hoy visibles, serían una confirmación de lo lejos que se estaría de pensar que la Compañía tuvo la intención de imponer a sus iglesias un estilo arquitectónico uniforme y propio.<sup>27</sup> Como Rodríguez de Ceballos afirma, lo único que preocupó a San Ignacio es que las construcciones expresaran la austeridad y la sencillez con que debían vivir, "*el modo que nos es propio*".<sup>28</sup> Muerto él, la primera Congregación General en 1558 se ocupó de los edificios destacando en el párrafo 38 que estos sean: *útiles, sanos y fuertes para habitar y para el ejercicio de nuestros ministerios, en los cuales, sin embargo seamos conscientes de nuestra pobreza, por lo que no deberán ser suntuosos ni curiosos.*<sup>29</sup>

<sup>22</sup> Ramón Gutiérrez, *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Madrid, Cátedra, 1983. pp.231-233.

<sup>23</sup> Bartomeu Melià, *El guaraní conquistado y reducido*, Asunción, 1993. 3ª ed. Pp. 210-219.

<sup>24</sup> Furlong, Guillermo S.J. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Posadas, 1978. 2ª de. p. 203.

<sup>25</sup> Breve noticia... f.4.

<sup>26</sup> Bozidar D. Sustersic, *Templos Jesuítico-Guaraníes*, Buenos Aires, FFYL - UBA, 1999.

<sup>27</sup> James S. Ackerman, "La chiesa del Gesù alla luce dell' architettura religiosa contemporanea", en: Rudolf Wittkower - Irma B. Jaffe, *Architettura e arte dei gesuiti*, Milano, Electa, 1992. p.26.

<sup>28</sup> Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, *La arquitectura de los jesuitas*, España, Edilupa, 2002.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 22.

No existió una voluntad de imponer *rasgos formales y estilísticos, dejando en libertad para que en cada nación y aun región y comarca se empleasen los allí acostumbrados*.<sup>30</sup> Fue el criterio adoptado por Diego de Torres cuando dice que los pueblos se tracen al modo de los del Perú, o *como más gustaren los indios*.<sup>31</sup> En este aspecto, el testimonio que dejó Jaime Oliver adquiere suma importancia, particularmente para los historiadores del arte, los arquitectos, pues es el único documento sobre las Misiones del Paraguay hasta ahora conocido, que se ocupa en observar la singularidad artística de los templos de cada pueblo.

El templo lignario de Candelaria era de *tres naves bien Capaz*, quiere decir, que era grande y espacioso en sus proporciones,<sup>32</sup> *con 16 Columnas*. Estas columnas eran los esbeltos y sólidos troncos-horcones clavados en la tierra, sobre los que descansaba el sistema de par y nudillo que sostenía la inmensa cubierta de madera, de techos a dos aguas, que junto con los muros perimetrales de cerramiento conformaban un "gran espacio-salón".<sup>33</sup> Las elevadas columnas-horcones no compartimentaban el espacio, que junto con la grande y única cubierta, generaban una percepción espacial de amplitud y unidad. Este tipo de construcción en madera es el desarrollo, realizado en las primeras décadas, de las casas grandes ceremoniales vernáculas, de los "og guasu" pre-jesuíticos, que fueron adaptados para elevar las primeras iglesias. Con la introducción del par y nudillo europeo, se logró desplazar la hilera de las columnas-troncos centrales clavadas, que sostenían las vigas de la cumbrera, que alineadas en dos filas, conformarían el equivalente de las tres naves.<sup>34</sup> La equivalencia era más lexicográfica que real ya que la división de las tres naves misioneras, no se correspondía con los tres espacios con cubiertas y claristorios diferenciados de las iglesias europeas, fabricadas en piedra o ladrillo y cal, que compartimentaban el espacio con gruesos pilares y muros portantes. Como explicó Cardiel, estas iglesias misioneras se hacían a la inversa de las europeas: [...] *todo el techo, que es de madera, estriba en pilares de madera. Primero se hace el techo y tejado, y después las paredes [...]. De este modo carga toda la fábrica del tejado en los pilares y nada en la pared. [...] No se halló cal en aquellos países: y por eso se halló este modo de fabricar*.<sup>35</sup> Este modo de fabricar era el de los indios, era el sistema de bosque y selva llamado "og jekutu", casa clavada. Se recurrió a los materiales de la región y a los recursos tecnológicos de los guaraníes, peritos en este arte, que fueron sus constructores.

A Oliver se le planteó la misma dificultad que a los escritores de la primera hora, que no disponían de modelos para escribir sobre las Indias. El objeto, la original estructura y espacio de la iglesia, no tenía lenguaje que lo exprese. Nada más natural que ver los nuevos objetos, con los ojos conformados por el entorno que conocía, siendo que el destinatario del mensaje no lo había visto.<sup>36</sup> Es por ello que indica que la iglesia era de *tres naves bien capaz*, para describir esa arquitectura que no tiene en cuanto a tipología antecedentes en Europa. Esas iglesias eran como la iglesia que hoy podemos recorrer en Yaguarón (Paraguay), donde los principios que definen el espacio arquitectónico no coinciden con los principios de un templo barroco europeo, sin embargo no por ello el barroco está ausente, se manifiesta en los objetos de culto, en los retablos, púlpito, confesionarios, sillas, que forman el equipamiento específico de su función.<sup>37</sup> Ellos ocupan sus lugares organizando el espacio según una disposición estratégica funcional, y por sobre todo práctica como es la arquitectura misma. Es así que la iglesia de Candelaria se integra con todo el ornato que completa su configuración: *16 Columnas, bien adornadas, y en cada una, una hermosa estatua de cuerpo entero: el pulpito de jaspe, y talla dorada; el retablo mayor bien dorado, y de hermosa echura con 6 estatuas de cuerpo entero. Los 4 altares coraterales son buenos, y dorados con sus respectivas estatuas, y todo el Cuerpo de la Yglesia bien adornado de pinturas*. La policromía, el color enriqueciendo las superficies de los retablos, de las estatuas (tanto de madera como de piedra), de los muros, los horcones, púlpitos, confesionarios fue otra de las características comunes y destacada de los templos misioneros desde el período inicial de las reducciones hasta su etapa final.

Debemos recordar que la inicial austeridad y sobriedad que dominó la arquitectura y las artes después del Concilio de Trento, en el siglo XVII, época del alto barroco, se verá moderada. Al haberse superado los peligros políticos y consolidado el catolicismo en Europa, junto con la aceptación de la estética barroca, el gusto se inclinó a la adopción de un mayor refinamiento ornamental, de materiales más ricos, de la concurrencia de todas las artes a un enriquecimiento y suntuosidad del espacio arquitectónico como expresión del espíritu de la iglesia triunfante. Se corresponde con los pontificados de Urbano VIII, Inocencio X, Alejandro VII, y con los generalatos de Muzio Vitelleschi, Vincenzo Caraffa y especialmente de Giovanni Paolo Oliva, cuando *el arte de la Contrarreforma militante es ahora reemplazado por una apreciación estética de la calidad artística*.<sup>38</sup> Dentro de la Orden fue el Padre Oliva, elegido General en 1661, quien inició la nueva era del arte y la arquitectura de los jesuitas. El formuló una reinterpretación del espíritu de austeridad y pobreza que debía gobernar sus edificios. Los ciñó a las casas de los hombres, la propia habitación de los jesuitas. Exceptuó de ella a los templos, que eran la casa de Dios, no de los hombres. *La magnificen-*

<sup>30</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>31</sup> **Diego de Torres**, "Primera Instrucción para el Guayrá", en: Pablo Hernández, *Organización social de las Doctrinas de Guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, 1913. p. 582.

<sup>32</sup> Diccionario de Autoridades

<sup>33</sup> **Ricardo Alexander**, *El Barroco Guaraní (la estructura del espacio arquitectónico)*, pp. 179-188, en: *Simposio Internazionale sul Barocco Americano*, Roma, 21-14 aprile, 1980.

<sup>34</sup> **B. D. Sustersic**, *op. Cit.*, pp. 36-38.

<sup>35</sup> **José Cardiel**, *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, Buenos Aires, Teoría, 1994. pp. 40-41.

<sup>36</sup> **Walter Mignolo**,

<sup>37</sup> **Ricardo Alexander**, *op. Cit.*

<sup>38</sup> **Rudolf Wittkower**, *Arte y arquitectura en Italia 1600-175*, Madrid, Cátedra, 1979. p.138.

cia de los templos era el obsequio debido a la majestad y omnipotencia divinas, magnificencia que debía elevar las almas ya en la tierra a la contemplación gozosa de la gloria del Creador.<sup>39</sup>

En este contexto debemos ubicarnos, para entender el pensamiento de Oliver y las características que tuvieron las iglesias misioneras.

Desde la óptica de la Iglesia se aprecia el valor asignado al templo, se busca recuperar el significado y grandeza que le había otorgado el primer cristianismo, tópico muy usado en la época y aún en el siglo XVIII, como caracterización de una época de oro que se aspiraba recuperar. San Carlos Borromeo, a quien se lo llamó “el ojo del Papa”, fiel a los lineamientos de la reforma católica, admirador y benefactor de los ignacianos, daba, en 1577 en las instrucciones para la diócesis de Milán, una interpretación precisa del carácter que debían exhibir los templos [...] a esta agustísima arte de las sacras basílicas y al esplendor de toda edificación eclesiástica juzgamos que es oportuno que se emplee el consejo de los arquitectos peritos, de la misma manera proponemos debe imitarse en estos mismos tiempos aquella antigua piedad y religión de los fieles, excitada desde los tiempos apostólicos, la cual brilló en estas construcciones de templos sacros y en el aparato del ajuar sacro. [...] Que los cálices, que los candelabros y que muchísimas otras cosas de este género dedicadas al uso eclesiástico, áureas y argénteas, y además la vestimenta ya dorada, ya cubierta con oro y plata, y todo el ajuar [...] debe tener muchísimo vigor para inflamar nuestra piedad, oímos eran de tan gran valor, [...]. La iglesia sea tenida en la mayor veneración [...].<sup>40</sup>

Es oportuno recordar, que el P. Diego de Torres, futuro primer provincial del Paraguay, enviado en 1604 como procurador de la provincia peruana a Europa, tanto en su camino a Roma, como a su vuelta a España para retornar a América, pasó por Milán. Allí se relacionó con el cardenal Federico Borromeo, sobrino y sucesor de Carlos Borromeo en el arzobispado,<sup>41</sup> con quien entabló una muy rica y fructífera relación, que perduró por vía epistolar hasta el fin de sus días.

El templo de Candelaria coincidiría, como el de los otros pueblos, con la concepción de este prelado en cuanto a la importancia y esplendor de los edificios sacros. Debemos tener presente que las construcciones de las grandes iglesias misioneras “clásicas” cobra impulso a mediados del siglo XVII,<sup>42</sup> y continúa sin pausa a lo largo del siglo XVIII, hasta que los jesuitas son deserrados. Este extenso proceso constructivo se articula en una dinámica que viene aparejada de afirmaciones, cambios y novedades desde el punto de vista arquitectónico, ya sea constructivo, estilístico y decorativo.<sup>43</sup>

También debemos tener presente que casi coincidiendo con el cambio de siglo, a partir de 1691, van a llegar de Europa contingentes de misioneros y coadjutores, ya no solamente españoles, sino de otras nacionalidades, oriundos de Flandes, Austria, Hungría, Alemania, Italia, altamente capacitados y muchos de ellos peritos en diversa artes y oficios. Ellos introducirán novedades, gustos y estilos en uso, en sus respectivas regiones de procedencia. Las novedades afectarán la ornamentación, la estructura de los edificios seguirá siendo siempre el “og jekutu”, la casa clavada tradicional guaraní. Cuando el H. Juan B. Primoli comienza, en 1730, la iglesia de San Miguel, y más tarde la de Trinidad de piedra, bóveda y cúpula, en estilo italiano, provocará en muchos misioneros agudas críticas.

En su balance de la gestión jesuita, Jaime Oliver registra y califica en primer orden las creaciones artísticas: las peculiaridades arquitectónicas, el equipamiento de altares y retablos de las iglesias de los treinta pueblos. Algunos con referencias más detalladas y minuciosas de las obras según el impacto que le provocaron. Lo peculiar, es que advierte e interpreta que no solamente son obras valiosas por la función que ellas cumplen: *un pueblo cristiano sin templo es cuerpo sin corazón*,<sup>44</sup> sino que valora la calidad de esas creaciones, que su mirada las recorre, juzga y califica desde la óptica de un sensible conocedor de arte, de un crítico de arte *avant la lettre*. Su mirada crítica estima las obras, como si el recorrido por los pueblos fuera el recorrido por una exposición. Frente a cada creación, como todo observador, recibe estímulos diferentes que serán evaluados de acuerdo a sus conocimientos y apreciación estética. De ahí que las calificará a unas de sencillas, a otras de excelsas, otras modernas, algunas más ordinarias, o con media naranja, o con una hermosa fachada, de piedra, amplias o frescas, o con el retablo mayor medio ochavado. El carácter de su discurso excede el registro puntual de un mero inventario. Vale como muestra el que él mismo realizó, o firmó, para el pueblo de Santa María de Fe, en su carácter de cura a cargo del pueblo, en cumplimiento de la orden del gobernador Bucarelli. Una rápida lectura de ambos escritos resalta las diferencias.

Oliver habla particularmente de las iglesias de cada pueblo. En cada una su reflexión actualiza el tema de modelos de la arquitectura, como también de la escultura y de la pintura. Siempre con la idea de armar un vehículo de difusión y piedad.

Hace hincapié en las claras diferencias de diversa índole que eran perceptibles a simple vista, como en otras de carácter estilístico y estructural que precisa en algunas comparaciones. Se aparta de la apreciación generalizada, masiva, que caracteriza los escritos de Escandón, Cardiel, Muriel, Miranda, “viendo una se conocen todas”, quienes advierten a lo sumo la variedad de materiales: dos de piedra, las demás de madera y adobe.

Esta diferencia sustantiva que efectúa Oliver, es la que hoy podemos observar frente a las ruinas de muchas de ellas. En los

<sup>39</sup> A. Rodríguez G. de Ceballos, *op. Cit.*, pp. 28-33.

<sup>40</sup> Carlos Borromeo, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, México, UNAM, 1985. pp. 2.

<sup>41</sup> Nicolás del Techo, *Historia de la Provincia del Paraguay*, Asunción, 1897. Tomo II, pp.37-39.

<sup>42</sup> Bozidar Sustersic, *Op. Cit.* También en: Ramón Gutiérrez, *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay, 1537-1911*, Asunción, 1983.

<sup>43</sup> Bozidar Sustersic, Estela Auletta, “La polémica sobre la iglesia de la Santísima Trinidad del Paraná y los padres “adversos” a su construcción”, en: *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones estéticas*, “Mario J. Buschiazzo”, N° 33-34, 1998-1999, Buenos Aires, UBA - FADU, 2001. pp. 79-95.

<sup>44</sup> Francisco Xarque, *Antonio Ruiz de Montoya en Indias*, Madrid, Victoriano Suárez, 1900. v. 2, p. 67.

casos en que nada queda, están para auxiliarnos en esta constatación dibujos, grabados y relatos de diversa procedencia, que nos ilustran sobre las variedades de gusto, criterio, estilos que caracterizó a cada una de ellas.

Sería este uno de los rasgos que justificaría la designación, tal vez para algunos osada, de Jaime Oliver como “primer crítico de arte misionero”, o rioplatense.

*La Yglesia del Pueblo de Sta. Ana es mui hermosa pintada, y dorada: el retablo maior mui, airoso con 4 famosas estatuas: los 4 altares coraterales, bien trabajados y dorados con sus estatuas: la Yglesia tiene su media naranja, y toda ella es un primor.*<sup>45</sup>

Los trabajos de recuperación y restauración efectuados en los últimos años en las ruinas de este pueblo sacan a la luz parte de esa arquitectura. La escalera del Colegio que da hacia la plaza, sorprende por su diseño de inspiración italiana, que sigue el modelo miguelangelesco de la escalera de la Biblioteca Laurenciana de Florencia. Ella nos permite hacernos una idea de aquel templo que maravilló al autor. También es posible imaginar la magnificencia del interior de la iglesia, pues está documentado por dos memoriales del P. Provincial Luis de la Roca de los años 1724 y 1725, donde le encarga al Ho. Joseph Brazanelli la dirección de la nueva torre, la realización de un nuevo altar mayor, como la obra de la media naranja y la prolongación de la iglesia.<sup>46</sup> Esas cuatro famosas estatuas, como la cúpula, fueron probablemente obra de este maestro, cuya celebridad no tuvo rivales en las Misiones. Aunque el cronista no se las atribuye como lo hace con otras obras, estos documentos nos permiten inferir su autoría o su dirección de las obras.

La iglesia del pueblo de Loreto : “[...] es nueva, grande con su media naranja, bien pintada con algunos passos de la historia de David; el altar mayor es obra prima, mui grave, y hermoso con 10 estatuas primorosas. los 4 retablos coraterales tienen bien repartidas muchas hermosas estatuas, obras todas del insigne artifice el Ho. Brazanelli.”<sup>47</sup> Esta descripción es sumamente interesante no sólo porque nos descubre las características arquitectónicas de la iglesia, sino también porque nos revela el nombre del escultor, Brasanelli, a quien atribuye la totalidad de las esculturas que pueblan sus retablos. Dato por demás interesante, ya que se trata de las poquísimas autorías ciertas dentro de la historia del arte misionera. A la vez, el detalle con que precisa la ubicación de la pintura en este amplio conjunto decorativo nos alerta sobre la presencia de un programa iconográfico como base de un proyecto más amplio que tiene que ver con la obra misional en su totalidad. La decoración no tenía un carácter aditivo, como se puede suponer al leer desprevenidamente los inventarios, sino que respondía a un programa iconográfico preciso, que permite reconstruir de manera más acabada el criterio que los ilustró. De este vasto número de obras que componía la iglesia, hoy no queda casi nada.

Además, a través de las diversas observaciones que detalla Oliver, se advierten variantes en cuanto a las características y organización de los retablos, ya que en algunos casos se componen exclusivamente de esculturas, como en Loreto, en otras combinan esculturas y pinturas, en otros casos aparecen espejos. Esto refleja el grado de desarrollo alcanzado en los talleres misioneros, el que no se logra improvisadamente, sino que habla de obradores y talleres experimentados y cabalmente organizados, producto del trabajo continuo de varias generaciones de maestros y artesanos guaraníes.

Desde el punto de vista iconográfico llama la atención la aparición del tema de la historia de David, ya que no es habitual en las cúpulas barrocas la presencia de una historia del antiguo Testamento. Es un área de investigación que no se debe desatender, ya que puede revelarnos aspectos de esa peculiar conjunción cultural jesuítica-guaraní.

El relato continúa así: *“La del Pueblo de Sn. Ygnacio mini es Capaz, de tres naves, media naranja perfectamente echa, y hermosa. El retablo mayor con mucho arte con 6 nichos que ocupan 6 bellas estatuas. Los 4 altares coraterales son a qual mexor por su espl. idea con hermosas estatuas de SSants. de nuves con muchos Angeles, y con primoroso adorno en todos ellos. La Yglesia Vestida toda de pinturas: la portada es bella de Columna, arcos, nichos, y otras labores de piedra.”*<sup>48</sup>

En este caso no se limita la noticia a la apreciación del espacio interior de la iglesia, sino que se traslada al exterior y se deslumbra ante muros y portadas finamente labrados en piedra. Las ruinas de San Ignacio Mini, restauradas bajo la dirección del arquitecto Carlos Onetto (1941-1948)<sup>49</sup>, nos permiten corroborar que el testimonio no es desmedido sino certero, a pesar de que los restos que hoy vemos son casi un despojo de aquella fantasía ornamental.

Si bien predominaron las tallas en madera policromada en la decoración de los templos misioneros, como lo revelan las obras que se guardan en museos e iglesias de Paraguay, Brasil, Argentina, Uruguay, este ejemplo evidencia la presencia e importancia de la talla en piedra, la cual tuvo un notable desarrollo en la decoración y ornamentación de las grandes iglesias del último período, como San Miguel, Trinidad y Jesús.

La artística portada de esta iglesia jerarquizaba el valor del recinto sacro. A través de ella se establecía la articulación del espacio trascendente del templo, con el espacio común de la plaza. Igualmente este último, comparte una sacralidad de la cual dan cuenta muchos testimonios escritos, desde los inicios de las reducciones, que exponen sobre las fiestas y celebraciones efec-

<sup>45</sup> Ibidem, f. 4

<sup>46</sup> Memoriales del P. Prov. Luis de la Roca: 6/4/1724 y 20/5/1725. AGN, sala IX. 6-9-6.

<sup>47</sup> Breve noticia... op.cit. f.4-v.4.

<sup>48</sup> Ibidem, v.4.

<sup>49</sup> Carlos L. Onetto, *San Iganacio Mini. Un testimonio que debe perdurar*, Buenos Aires, 1999.

tuadas en ella, predominando las de carácter religioso. El carácter privilegiado de las amplias plazas dentro de la estructura urbana de los pueblos misioneros sirve de marco a la iglesia, que se ubica en el extremo de su eje fundamental. En San Ignacio Miní, la portada representa una suerte de tapiz labrado que actúa como fondo escenográfico de la vida desarrollada en ese escenario.

Esta iglesia con fachada de talla en piedra, a la que se suprimió el pórtico, representa una ruptura en la arquitectura de las Misiones, pues fue resuelta de acuerdo a los principios del "moderno" estilo barroco italiano. El mismo fue introducido por los jesuitas arribados de esa región de Europa a partir de 1691. Las investigaciones realizadas por Darko Sustersic, en los últimos veinticinco años, plantean que fue primordial la actividad del H. José Brasanelli, tanto en la arquitectura, la escultura y la pintura.<sup>50</sup>

Desde esa época, y más tarde con las obras del H. Juan Bautista Prímoli se acentuará el influjo italiano. Esta situación provocará un fuerte debate en el ámbito misionero, formándose dos grupos antagónicos: los que propician no innovar, continuar con la línea constructiva de la tradición guaraní-jesuitica y los que se inclinan por imponer el estilo barroco italiano.

Estos aspectos exceden los límites de esta ponencia, los cuales serán abordados más adelante.

---

<sup>50</sup> **Bozidar D. Sustersic**, " La fachada de San Ignacio Miní entre hallazgos y nuevos enigmas", en: *La salvaguarda del patrimonio jesuitico*, Posadas, Montoya, 1994. pp.196-214.

# El monte y la casa de Dios

## Construcción comunitaria y arte en las misiones de Chiquitos

Ricardo González e Inés Mambretti

### 1. Los peligros del monte

La mayor parte de las noticias y de las ideas sobre las que se apoya nuestro hilo argumental, fundamentalmente las descripciones de los jesuitas que integraron las misiones chiquitanas, han sido publicadas, al menos en su forma original. No apunta pues nuestro artículo a la presentación de nuevos datos, como al ordenamiento del material existente desde una perspectiva particular. Nuestro tema es la articulación de las visiones indígenas y jesuíticas sobre el proceso reduccional, y el papel cumplido por los aspectos materiales y simbólicos en el mismo. Nuestro punto de partida es la idea de que las interpretaciones existentes sobre ese proceso son cuanto menos parciales. El punto de vista tradicional (básicamente compartido por los misioneros), en el que se veía a la reducción y posteriormente a la evangelización como un paso hacia la salvación y la civilidad de los bárbaros, es naturalmente insostenible como explicación, no sólo cultural sino histórica. Quienes ensalzan la obra jesuítica en virtud de sus logros, infiriendo de estos el sometimiento voluntario al proceso reduccional, no pueden dejar de aceptar que estos beneficios, si acaso lo eran para los indios, fueron en todo caso obtenidos *a posteriori*, y por lo tanto no sirven para explicar la aceptación de la propuesta. Menos aún pueden justificarla quienes contrariamente consideran que las misiones simplemente materializaban la ambición de la orden por el ejercicio del poder y la explotación de los indígenas, ya que la acción de unos pocos misioneros entre miles de indios en un entorno ajeno y mal conocido, no permitía otro camino que la aceptación voluntaria de los naturales. Descartados así los dos puntos de vista *eurocéntricos* con que suele explicarse la estructuración del sistema misional, el punto de vista debería fijarse en el sujeto de la acción, es decir en quienes aceptan la posibilidad de cambiar su hábitat y sus costumbres ancestrales por un sistema de vida y una visión del mundo que, más allá de los dones que pudiese deparar, eran desconocidos. La comprensión de la doctrina cristiana no podía ser sino precaria para quienes, totalmente ajenos a sus valores e ideas, la recibían explicada cortamente y con dudosa fidelidad semántica por problemas de comunicación lingüística, por lo que las razones del abandono de la propia tradición deben buscarse en otro sitio.

Este sitio es en primer lugar la visión indígena del proceso, que si no se manifiesta en relatos propios, está implícita en las versiones producidas por los mismos jesuitas. Extendiéndose la captación de naturales a un vasto territorio poblado por diferentes etnias autónomas, no es necesario decir que las políticas seguidas por los indios no fueron parte de una estrategia común ni de un plan concertado a largo plazo. Esto resultaba imposible no sólo por la misma dispersión de tribus de diferentes lenguas y muchas veces enfrentadas entre sí, sino también, y quizás de un modo más determinante, porque ese tipo de alianzas y proyecciones estratégicas no formaban parte de su concepción de poder.

Como lo hemos mostrado en trabajos anteriores<sup>1</sup>, la entrada de los jesuitas se enmarcaba tanto en necesidades geopolíticas de la Corona como en la inviabilidad mostrada por las opciones militares, a las que la persuasión pacífica representaba una alternativa. La región chiquitana era una interacción continua y permanente de diferentes etnias en la que los misioneros intentarían *escoger un sitio cómodo en campaña abierta en medio de aquellas Rancherías, de diferentes lenguas para que en él pudiesen juntar aquellos pueblos, y ser allí impuestos en la vida civil o instruidos en la ley divina*<sup>2</sup>. El proceso, que parece simple y casi "natural" en los relatos, no debe haberlo sido. Recordemos las palabras de Fernández: *otro no pequeño motivo les retrae de ser cristianos, y es que esta nación es vagabunda, no estando jamás firme muchos días en un lugar, hoy están en tierra firme y mañana en alguna isla, ni pueden de otra suerte vivir, porque sustentándose con caza y pesca, no se puede hallar siempre ésta en un mismo lugar*<sup>3</sup>. Parece evidente que la incursión de unos pocos padres en un medio ambiente apenas penetrable y lleno de asechanzas no permitía en modo alguno la conquista forzosa de esta "nación vagabunda". Lanzados pues a la persuasión libre del otro, veremos cuáles fueron los argumentos empleados para motivar el abandono del modo de vida tradicional.

El primero es sin duda el de la **protección de la esclavitud**. La vida en el monte estaba librada a múltiples peligros, mayormente provenientes de las incursiones que desde el extremo oriental lanzaban los mamelucos portugueses con el fin de capturar indígenas para luego venderlos como esclavos en los cafetales paulistas o de las que desde el extremo occidental, pero con un fin análogo, promovían los encomenderos españoles. La violencia había llegado a niveles de crueldad que no excluían el asesinato ni la quema de aldeas y sin duda fue este panorama el que movió a los chiquitos a pedir la protección de las autoridades en 1690, pedido que dió impulso a la puesta en marcha del plan preexistente de establecer misiones de la Compañía de Jesús en la zona<sup>4</sup>. Así, la doble agresión de los españoles desde occidente y de los portugueses desde oriente, fue la razón que movió a los temidos chiquitos a aceptar y quizás incluso a pedir el amparo misionero. Esto se hace claro en la invasión de 1696, es decir unos pocos años después del primer establecimiento en San Francisco Javier (1691). El padre Burgués señala que a comienzos de 1696, estando avisados en las reducciones de una inminente entrada de los mamelucos con el fin de apresar indios

<sup>1</sup> González, 1997 y 1998.

<sup>2</sup> Fernández, 1896, II, 69.

<sup>3</sup> *Ibidem*, I, 202.

<sup>4</sup> González, 1998.

y llegar hasta Santa Cruz de la Sierra, el mismo padre José de Arce, promotor de las primeras fundaciones, avanzó con tres indios hacia el oriente. Pasó por las naciones de los boros, tabicas y taucas, quienes les informaron de la efectiva venida de los mamelucos, *por los que se habían escapado de sus manos*. Sigue el cronista: *Con esto persuadió el Padre a los Indios se retirasen todos, y qe. unas parcialidades se juntasen con otras en puestos ventajosos pa. hacer una buena reducción, poder ser doctrinados y con más facilidad defendidos de las hostilidades del Brasil. Lo cual años antes no pudo recavar de ellos.; y así escogieron al Zapocó, donde poco después se fundó la reducción de San Rafael*. El episodio pone de manifiesto la influencia del argumento, con el que *persuadió* el padre a los indios que acababan de escapar de los mamelucos, logrando una adhesión que años atrás no había podido *recavar de ellos*. La entrada portuguesa terminó en la victoria hispano-chiquitana de Apere, de la que sólo seis invasores sobrevivieron<sup>6</sup> y marca el comienzo de un período de estabilidad en el que las misiones se desarrollarán y expandirán, pero señala también la afirmación de la alianza jesuítico-chiquitana mediante un acto fundacional y una victoria militar, basada en la aceptación de un nuevo modo de vida que despejaba o limitaba el peligro y la indefensión de la vida en el bosque. Por otra parte, las quejas presentadas por los jesuitas a la audiencia de Chuquisaca acabaron por un tiempo con *las cazas de indios organizadas por los negreros españoles*<sup>7</sup>, preocupándose los misioneros particularmente por mantener a los indígenas al abrigo de las influencias externas y especialmente de los inconvenientes de la encomienda privada<sup>8</sup>. Los mercaderes eran tolerados solamente por breves períodos, de dos o tres días, hasta que, en 1722 y 1724, las instrucciones de la Orden establecen la prohibición absoluta de penetrar en los territorios de las reducciones, salvo en caso de visitas episcopales o de inspección de funcionarios españoles.

El segundo flagelo que la vida comunitaria prometía combatir era el de las **enfermedades**. Fernández señala que *sus pronósticos son infaustos de enfermedades [y] contagios*<sup>9</sup>, y relata las circunstancias en que, en la primera expedición a territorio chiquitano, el padre José de Arce dió con los piñocas. Acababan de sufrir una peste que había dejado *a unos enfermos de viruelas, a otros convalecientes y a muchos muertos sin bautismo*<sup>10</sup>, dejando en la miseria e inermes a los sobrevivientes. Los padres competían en este terreno con los *chupadores, oficio propio de los caciques y capitanes, que en su idioma llaman Iriabós, los cuales con este se hacen mucho lugar entre los naturales*<sup>11</sup> lo que naturalmente también perseguían los jesuitas. Los *hechiceros* eran las *personas mas venerables del pueblo hasta la llegada de los Padres* dice Fernández<sup>12</sup>, dando a entender, que éstos tomaron su lugar. En esa situación la ayuda del jesuita fue determinante para ganar el ánimo de la comunidad que le pidió *no los abandonase en medio de tanta aflicción, prometiéndole levantarle iglesia y casa*, lo que efectivamente se verificó en un corto lapso, dando origen a la primera fundación en el pueblo de San Francisco Javier<sup>13</sup>. La capacidad de los misioneros para enfrentar las enfermedades exigían demostraciones efectivas que fueran más eficientes que las de los chamanes locales. En su visita a los zibacas el padre Lucas Caballero fue requerido para interponer los poderes de la Virgen en la curación de un sobrino del cacique, desestimada por el hechicero. Resuelta exitosamente la curación, los indios *trajeron a su presencia a todos los enfermos, pidiéndole que pues era ministro de un Dios tan poderoso intercediese ahora por ellos*<sup>14</sup>. Los misioneros supieron ver y sacar partido de estos elementos coyunturales que presionaban a los indígenas para mostrarse como la opción que los libraba de esa suerte, así como la superioridad de poder de su dios en relación con las deidades locales. En menos de quince días terminaron lo que sería la iglesia de San Francisco Javier y sumaron otras dos parcialidades a la reducción.

Las consecuencias que estos perjuicios traían a los indios eran graves y según algunos cronistas jesuitas ponían, sumadas, en peligro la misma supervivencia de las etnias de la región: *notable ha sido la disminución de tan numeroso gentío, originada, ya de las pestes y guerras, qe. entre sí han tenido, ya de la saca grande de piezas, qe. han hecho los de San Lorenzo en sus entradas y dos invasiones de los enemigos mamelucos*<sup>15</sup>. Se advierte que Burgués agrega en este párrafo una razón más a las ya enunciadas: las guerras que entre sí sostenían. En su relato sobre el país de los chiquitos Julian Knogler afirma que *no menos contrastantes son los sentimientos de los unos hacia los otros, lo más frecuente es que se odian mutuamente, ninguna nación se fía de las otras*<sup>16</sup>. Las causas de estas guerras son diversas, según el jesuita, pudiendo deberse a disputas por el usufructo de territorios de caza o de pesca o bien al ataque destinado a *prevenir la agresión del otro*<sup>17</sup>.

El sentido de protección no fue pues una simple derivación del proceso, sino también un argumento empleado de modo deliberado por los jesuitas y que involucraba aún su posicionamiento ante las autoridades españolas en casos particulares. Fernández relata que una india solicitó al padre Arce que defendiera a su hermano, un cacique que sería enjuiciado por el gobernador.

<sup>5</sup> Burgués, 1702, 185.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 188. El grueso de los portugueses, que había tomado ya 1500 prisioneros penoquis, se retiró luego de la información de la derrota.

<sup>7</sup> Hoffmann, 1981, 51.

<sup>8</sup> Fernández, 1896 I, 27, González, 1998, 263.

<sup>9</sup> Fernández, 1896, I, 60.

<sup>10</sup> Burgués, 1702, 182.

<sup>11</sup> Fernández, 1896, I, 46.

<sup>12</sup> Fernández, 1896, I, 27 en Hoffmann, 1981, 45.

<sup>13</sup> Fernández, 1896, I, 86 a 88.

<sup>14</sup> Hoffmann, 1981, 47.

<sup>15</sup> Burgués, 1702, 178.

<sup>16</sup> Hoffmann, 1979, 142.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 143.

Según el misionero *hubieron de condescender los Padres a sus peticiones para que tocasen con las manos y vieses aquellas gentes que ellos no miraban sino a su utilidad y que en las ocasiones eran su escudo y refugio, para aficionarlos por el camino a nuestra santa ley*<sup>18</sup>. La labor persuasiva se centraba pues en describir a los indígenas una situación en la que los riesgos de diversa índole a que estaba sometida su existencia en el monte desaparecieran o tuvieran un marco de control más eficaz con la colaboración de los padres. Esta situación se materializaba en la idea de “pueblo” o “reducción”, modelo alternativo a la vida tradicional signada por el nomadismo en el espacio de la selva. La promesa era que en el nuevo asentamiento *gozarán de una vida feliz y tranquila, no tendrán que temer más a sus enemigos y dispondrán de los medios de subsistencia sin tener que esforzarse excesivamente para obtenerlos, corriendo de un lado a otro con riesgo de su vida*. Esta resumida y sencilla argumentación de los padres, resultaba a menudo eficaz. El mismo Knogler, a cuyo relato de cómo se fundaba una misión pertenece la cita, señala que *todo lo que el misionero les podrá decir de Dios y del alma les parecerá extraño, pero las promesas materiales los impresionan*<sup>19</sup>.

## 2. La vida en comunidad

Naturalmente, la construcción de este espacio planteaba una dimensión cultural y no sólo práctica, es decir, no bastaba con trazar una planta urbana y construir edificios adecuados para la vida en reducción, sino que había que dotar a esa estructura y a las funciones que en ella se desarrollaban, de un alcance simbólico capaz de representar los nuevos valores en que se fundaba la vida misional que era la conducción de los indios a un modo de vida (1) civilizado (2) y cristiano.

Los juicios valorativos con que los jesuitas describen a los indígenas no dejan lugar a dudas respecto a la consideración que les merecían sus costumbres. Knogler afirma que

*se los puede considerar más animales salvajes que hombres. Cuesta, por lo tanto, mucho trabajo, celo y paciencia convertir a semejantes criaturas primero en auténticos hombres y luego en cristianos (...) acostumbrar a esta gente de lenguas diferentes, de mal genio, que no tiene casa, vestimenta o domicilio estable, que no conoce subordinación, disciplina o la costumbre de trabajar, sino que vive libremente y a su gusto, al orden de nuestras misiones, a una vida en común y a una organización comuna*<sup>20</sup>.

Como se desprende del párrafo de Knogler, los aspectos que hacían a la incivilidad de los chiquitos tenían que ver con diferentes aspectos que en su visión eran consustanciales al tipo de espacialidad en que la vida cotidiana se configuraba. Así, la conformación de una espacialidad diferente constituía no sólo una solución al problema de la reunión de los indios en un sitio único sino también, en cierto modo, un *ordenamiento didáctico* en el que el desarrollo de la capacidad indígena se podía dar *sólo paulatinamente en un ambiente ordenado y con un modo de vivir metódico*<sup>21</sup>.

El primer aspecto de esta educación era el “social”. Los nuevos indios que se incorporaban a una reducción eran repartidos *entre las familias cristianas*, es decir ya incorporadas al sistema y así aprendían al mismo tiempo *como se trabaja en el campo y se gana lo necesario por medio de la agricultura más cómodamente y con más seguridad que en el monte donde andaban anteriormente vagando y afrontando mil peligros. Se adaptan así paulatinamente a la vida en el pueblo y acogen la doctrina cristiana con mayor docilidad que lo hubieran hecho en sus selvas infinitas*<sup>22</sup>. Se conseguía de este modo el doble efecto de consolidar la fe de los ya convertidos al mismo tiempo que guiaban a los recién llegados hacia las nuevas pautas<sup>23</sup>, pero además se marcaba un nuevo patrón de conducta basado en la armonización de las discordias y la pacificación a través del fomento de una actitud cordial y solidaria entre las etnias<sup>24</sup> estableciendo una cierta uniformidad comunitaria cuyo núcleo era la práctica de los valores cristianos, además del culto y la liturgia. Por otra parte, este criterio de uniformidad operaba tanto en el plano social como en el interétnico: *todos son iguales, naciones e individuos, el cacique más noble no aventaja al indio más humilde en vestido, vivienda y enseres domésticos*<sup>25</sup>.

El otro pilar de la vida comunitaria era el trabajo y la economía, que posibilitaban producir y administrar lo necesario para el sustento regular de los habitantes. La vida en reducción permitía aventar los avatares de la caza y la pesca en la selva<sup>26</sup> mediante técnicas y herramientas para la agricultura que estaban presentes desde la elección del terreno. Parte de la cosecha se almacenaba para uso común. Era un sistema regulado y patriarcal que hacía del pueblo una unidad productiva y distributiva autosu-

<sup>18</sup> Fernández, 1896, I, 33.

<sup>19</sup> Hoffmann, 1979, 163. Particularmente eficaz en la tarea persuasiva parece haber sido el empleo de indios de la misma etnia con experiencia en la vida misional. Éstos tenían a los ojos de su grupo una “autoridad del hablante” de que no gozaban *a priori* los religiosos y solían tener éxito en su tarea de persuasión (Burgués, 1702, 204, Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 163).

<sup>20</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 146.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 156.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 165.

<sup>23</sup> Hoffmann, 1979, 182 y 184.

<sup>24</sup> Fernández, I, 133.

<sup>25</sup> Hoffmann, 1979, 154.

<sup>26</sup> Fernández, 1896, I, 56.

ficiente, capaz de proveer a sus habitantes de lo preciso para la vida sin medios de pago, al mismo tiempo que proporcionaba una rutina ordenadora, preconizada ya por Acosta., El *ambiente ordenado* y el *modo de vivir metódico* de Knogler se corresponden, como caras complementarias tocantes a la configuración del espacio y del tiempo.

La armonía de la reducción parece a los padres *un milagro divino en vista de la mezcla de tantas naciones de diferente mentalidad y distintos idiomas*<sup>27</sup>. Una perspectiva clásica de la uniformidad parece asomar en esta valoración negativa de la diversidad lingüística y étnica, como en la pintura de tribus sin jerarquías y en discordia deambulando por la selva. Los jesuitas intentarán en primer lugar combatir este modelo *caótico* confrontándolo con el que ellos proponían. La primera medida será la uniformidad lingüística, tomando el chiquito como lengua franca. En una reducción se reunían indios provenientes de diversas etnias e idiomas, pero tenían cuidado de que existiera un núcleo cuantitativamente superior de chiquitos. Las tribus mantenían su idioma propio en el diálogo intraétnico pero usaban el chiquito en el trato con las autoridades o con la población de otro origen. Así, el chiquito *se imponía con el tiempo y los otros idiomas desaparecían paulatinamente*<sup>28</sup>. La uniformidad lingüística debe también entenderse como signo de un proceso más amplio, que es el de la uniformidad cultural de las tribus en la vida reduccional.

La vinculación amigable entre etnias anteriormente enfrentadas, era parte del programa jesuitico. Dice Fernández

*Mas lo que parece milagro es que los Chiquitos de tal suerte han depuesto las enemistades con los confinantes, mamadas con la leche, fomentadas del genio, defendidas con las armas y hechas implacables con la sangre derramada, que cuando antes no podían sufrir ni aún ver a sus enemigos en el mundo, ahora están con ellos en una misma reducción, viven en una misma casa y comen a una mesa, convirtiendo los odios y rencores en otro tanto amor de unos con otros, como si no tuvieran otro padre que a Dios y todos fueran una familia de Jesucristo*<sup>29</sup>.

Esta disposición favorable hacia sus antiguos enemigos se formalizaba en la reducción especialmente en el recibimiento, que buscaba crear un nuevo marco de relaciones a través de la bienvenida y la alimentación de los neófitos. Las “cazas espirituales” como denominan los jesuitas la búsqueda y persuasión de indios no cristianos en el monte, terminaba, cuando volvían a la reducción con nuevos pobladores, en una fiesta. La comida comunitaria en la plaza, el vestido nuevo, la participación en un ritual deslumbrante y la posesión de objetos desconocidos y pertenecientes a otra cultura, producían en los recién llegados de la selva la sensación de haber entrado a un mundo nuevo y en cierta forma opuesto o al menos radicalmente diferente del que dejaban atrás en ese instante<sup>30</sup>.

El significante de las nuevas relaciones interétnicas era el pueblo mismo con su ordenada distribución de viviendas dispuestas simétricamente en barrios que representaban unidades étnico-lingüísticas agrupadas alrededor del espacio central de la plaza que pertenecía a la comunidad como conjunto y se comunicaba por medio del chiquito. Como ocurría en todo el mundo colonial, *los caciques* eran la pieza clave del sistema, operando como articuladores entre su comunidad y el pueblo. En la cultura local eran sumamente respetados (Knogler señala que se los denominaba *los hombres propiamente dichos*) y esa capacidad de liderazgo era estimulada por los jesuitas quienes promovían las conductas positivas que eran así transmitidas a sus subordinados mediante la teoría de la imitación del liderazgo: *cuando los que gozan de mucho prestigio se portan bien, arrastran también a su gente, en parte por su ejemplo, en parte por sus órdenes*<sup>31</sup>. Los caciques de cada una de esas etnias-barrios habitaban en una esquina desde la que podían dominar el conjunto a su cargo<sup>32</sup>. Dentro de cada etnia se instruyó, para *que la tribu viva en perfecta armonía y uno sienta simpatía hacia el otro, que todos visitasen a su cacique ciertos días de fiesta, llevando comida y comiendo con él*<sup>33</sup>. Ellos eran quienes en la tarde del domingo, cuando oscurecía, *repetían a su gente el Evangelio que se había predicado en la iglesia*, es decir quienes traducían y comentaban efectivamente las materias tratadas, pero además convocaban a las misas, ordenaban el trabajo y ayudaban *al misionero eficazmente a mantener la disciplina y fomentar las costumbres cristianas*<sup>34</sup>.

La organización en un plan urbano operaba en dos niveles: (1) el de la articulación social civil, dada por la relación de los diversos grupos étnicos, internamente y entre sí, en base al ordenamiento de unidades jerárquicamente dispuestas y armónicamente vinculadas. Se buscaba asentar las etnias como grupo habitacional en una barraca o barrio liderado por un cacique que ocupaba la cabeza de la tira y la agrupación, en segunda instancia, de más de una etnia por afinidad lingüística, cultural o histórica, en tiras o barrios vecinos. Así el conjunto del pueblo se componía por la articulación de unidades básicas (étnicas) sujetas a control interno y vinculadas por proximidad según su afinidad. Los caciques pueden haber conformado una “calle de mando” que los reuniese; no sabemos si existía a su vez una centralización del mando (lo que parece probable) y en ese caso, cuál era su representación en la trama, que debería situarse en la plaza. Acaso el típico diseño de tres bandas haya servido para agrupar tribus históricamente amigas y al mismo tiempo distanciar a las enfrentadas, creando zonas más o menos uniformes inscrip-

<sup>27</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 153.

<sup>28</sup> Hoffmann, 1981, 43 - 44.

<sup>29</sup> Fernández, I, 133-134.

<sup>30</sup> Schmid, 1761, en Hoffmann, 1981, 151 y 153.

<sup>31</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 178.

<sup>32</sup> Hoffmann, 1979, 148.

<sup>33</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 181.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 174 y 179.

tas en un conjunto diverso articulado a través de las calles y el eje central con el espacio común de la plaza, al que daban las dependencias de servicios generales, y con el espacio sagrado del templo en el que la división por sexos y edades imponía la fusión de las etnias que la traza segmentaba.

El segundo aspecto (2) es el de la escala y la articulación del espacio laico con el de los religiosos. Aquí operaba un principio hegemónico en la arquitectura por parte del complejo y fundamentalmente del templo, que divergía de los principios del urbanismo colonial en la medida en que mantenía una escala relacional dominante, uniforme e invariante, sin competencia con edificios civiles. Era el único núcleo que contrastaba en tamaño, ubicación y adorno, con la regularidad y la modestia de las viviendas y edificios públicos, relación estable en virtud de la dimensión territorial que fijaba la perspectiva del conjunto en relación con las visuales del pueblo, controladas por el alcance de la estructura y los límites de crecimiento prefijados. A lo largo del lado mayor, el complejo se extendía marcando la frontera entre el territorio cotidiano y el espacio de la comunidad religiosa. Así, el conjunto marcaba la jerarquía de valores a través de un doble ordenamiento horizontal –en el plano civil– y vertical o dominante, en el de la articulación civil-religioso, los que a su vez aludían a las dos dimensiones de la función misional que señalaba Fernández: *ser allí impuestos en la vida civil e instruidos en la ley divina*.

## La vida religiosa

Para cumplir el segundo y central aspecto misional la vida reduccional se apoyaba en la yuxtaposición de este régimen de vida práctico con el adoctrinamiento, la liturgia, el rituales y el arte, como parte de un proceso educativo dirigido a la *reconfiguración cultural y moral* de los indios. La práctica cristiana y la enseñanza doctrinaria eran parte de la rutina diaria y tomaban varias horas al día: *acudían todos los días, mañana y tarde a oír con mucho gusto la Doctrina Cristiana*<sup>35</sup>. Etnias diferentes participaban de estas reuniones que eran así un método de integración. El resto de la vida cotidiana articulaba el trabajo, el descanso y las actividades sociales de modo que la reducción fomentaba un espacio de intercambio amigable entre antiguos enemigos.

**La iglesia** era el foco ordenador del espacio físico y el núcleo semántico del pueblo a partir de la que se expandía *nuestra Santa Fe en aquellos bosques* (1766, 350). A las misas cotidianas se sumaban los sermones que se pronunciaban cada domingo desde el púlpito y las prédicas de la Cuaresma. Las alfombras que cubrían la iglesia quedaban *mojadas con las lágrimas de los penitentes*, afirma exageradamente Schmid<sup>36</sup>.

**El arte** era sin duda el medio más idóneo para recrear en la reducción el sentido de la vida celestial que en definitiva alentaba el imaginario misionero. Se buscaba implementar un verdadero programa de educación por el arte a través del cual se enseñaban *cosas mundanas para que se deshagan de sus costumbres rudas y se asemejen a personas civilizadas, dispuestas al cristianismo*<sup>37</sup>. No sólo el artista Schmid pondera los efectos del arte sobre los indios. También Knogler señala la necesidad de mantener adecuadamente la iglesia *en vista de que su buen estado y perfección es, entre esta gente, el mayor incentivo para adorar a Nuestro Señor*<sup>38</sup>. El mismo misionero explica las razones de esta primacía sensorial al enunciar los problemas que planteaba un adoctrinamiento puramente verbal en virtud de las dificultades para *comprender un razonamiento* por parte de los indios, acostumbrados *a su modo desordenado y bárbaro de vivir*. Propone así

*hacer uso de cosas exteriores que salten a la vista, que halaguen su oído y que se puedan tocar con las manos, hasta que su mente se desarrolle en ese sentido. Por eso tratamos de que tengan, en su remoto país de naturaleza salvaje, lo mismo que hay en el mundo más civilizado: ante todo esta casa prodigiosa en la cual nos reunimos y donde podemos conseguir todo lo que necesitamos si lo pedimos al dueño de casa*<sup>39</sup>.

También Peramás señala el valor de la iniciación artística de los indios particularmente *pro ornatu domus Dei*, es decir en la configuración de la escena del culto, haciendo extensiva la idea al cumplimiento de los oficios divinos<sup>40</sup>. Los templos *eran espaciosos, de tres naves y buena arquitectura* con columnas de madera decoradas separándolas, muros y parte de la cubierta pintados<sup>41</sup>. Pero el ornamento se concentraba en los altares, el mayor adorno de la iglesia. **Los retablos** se disponían según una estructura prácticamente única en todos los pueblos: el mayor en el presbiterio y uno en el testero de cada una de las naves laterales dedicados a Cristo crucificado el de la izquierda y a la Virgen el de la derecha. Según Hoffmann, que no cita documentación, el primero de los retablos de escala considerable construidos en las misiones fue el de San Rafael, debido al padre Schmid y que constituyó su debut en el género, entre 1747 y 1749. Sin embargo hay documentos que acreditan que el retablo actual fue construido en la década de 1780 y el carácter estándar del diseño no permite sacar conclusiones<sup>42</sup>. Si está probada por sus mismas declaraciones la autoría del hermano suizo de los retablos de San Miguel y Concepción (éste desaparecido), los que sin

<sup>35</sup> Burgués, 1702, 183-184.

<sup>36</sup> Hoffmann, 1981, 141.

<sup>37</sup> Schmid, 1744 a, en Hoffmann, 1981, 142.

<sup>38</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 172.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 170.

<sup>40</sup> Peramás, 1793, 453, en Hoffmann, 1981, 100.

<sup>41</sup> Schmid 1761 a, en Hoffmann, 1981, 149.

<sup>42</sup> Agradecemos el dato a María José Díez Gálvez.

duda cumplían muy bien su misión de enriquecer el presbiterio, darle una calidad especial al ámbito que el dorado realzaba y finalmente de poner *ante oculos* de los indígenas un discurso iconográfico y narrativo ejemplar, es decir de poner en escena de manera sensible la idea de la virtud y de la gloria. Como dijimos, el esquema de los retablos se complementaba con dos piezas menores que tenían sólo un cuerpo y nicho único con la imagen titular flanqueada comúnmente por columnas sobre pedestales, en algunos casos, como en Concepción, duplicadas y decoradas al tercio con diversos motivos como acanaladuras y espirales. **La iconografía** de estos retablos era simple: en el nicho principal estaban los titulares, acompañados por otras imágenes que no se especifican, un *Cristo pequeño* y a veces un Niño Jesús. En Concepción había una serie de pinturas con los misterios de la Virgen cuando pasó D'Orbigny, que no constan en el inventario de 1767, mientras que los retablos laterales presentan, como dijimos, una iconografía invariante<sup>43</sup>. Este conjunto sencillo pero rico constituía el núcleo devocional de la iglesia y ocupaba el presbiterio y el crucero con las imágenes y su marco dorado y policromado tan *brillante y hermoso que llena a nuestros indios de asombro*<sup>44</sup>. No había en las naves otros retablos ni capillas laterales, sin duda porque el carácter comunitario del culto no las requería y si bien había cofradías en las misiones, su culto estaría radicado alguno de los tres altares descriptos.

En esta escena se desarrollaba el culto: **La misa** matutina, que era una ceremonia comunitaria seguida con *bella música de instrumentos y voces*, en la que los indios se disponían en grupos separados de jóvenes, hombres, chicas y mujeres [...] vigilados por sus celadores. *El orden, la compostura exterior y devoción con que están en el templo serviría de eficaz reprensión a gente más antigua en la fe y preciada de cristiana*. A la tarde, luego del trabajo, volvían a la iglesia donde rezaban el Rosario, mientras que los sábados se decían la letanía y el salve cantadas. Los domingos y días de fiesta *después del rezo de todo, el pueblo dividido en coros, entona el de Música de la Misa con toda solemnidad, oyen la explicación de la doctrina cristiana y con orden y compostura singular se retiran a sus casas*<sup>45</sup>. Había funciones y procesiones especiales en caso de enfermedades o de desgracias que requiriesen rogativas. La carta anua de San Francisco Javier de 1738 relata que ese año hubo una epidemia y se organizaron dos procesiones, una con la Virgen y la otra con una imagen de San Francisco Javier. Dice el cronista: *estremecía ver el fervor con que se disciplinaron muchos y la sangre que de sus espaldas vertían clamando a Dios Misericordia*<sup>46</sup>.

Las descripciones del templo, con su alegre decoración mural y su ordenado ritmo dado por las columnas talladas y policromadas, la música de los coros y los conjuntos instrumentales traslucen la constitución de un ámbito estimulante para los indios, ordenados en bandas sucesivas a lo largo de las naves. Por medio de **la música** se esperaba que los indios *elevarán sus almas y, gracias a su vida devota, se mostrarán dignos de escuchar un día la música de los ángeles*<sup>47</sup>. Pero también los retablos colaboraban a dar forma sensible a la imagen divina a través del dorado y el resplandor de los colores que movían a los chiquitos a la alabanza de dios *gracias a estas iglesias y estos altares, como los israelitas lo adoraban en el templo de Salomón*<sup>48</sup>. D'Orbigny oyendo la música chiquitana en estas iglesias setenta años después de la expulsión, quedó *admirado ante el resto del esplendor introducido por los jesuitas, cuyos trabajos tuve necesariamente que admirar, pensando que antes de su llegada los chiquitos, todavía en estado salvaje, se hallaban dispersos por los bosques*<sup>49</sup>. El templo era el punto nodal de la misión y los recursos artísticos puestos en juego la manera de dar realidad sensible a la ponderada y esperada vida celestial. Finalmente el ritual alcanzaba el mundo del trabajo. En la época de la siembra llevaban *la simiente a la iglesia y la colocaban delante del altar para que recibiera la bendición divina* así como depositaban *los primeros frutos del campo como acción de gracias y consumaban otra ofrenda el día de los fieles difuntos que luego entregaban a los ancianos e inválidos*<sup>50</sup>.

Esta exaltación sensorial alcanzaba su clímax en **las fiestas**. Las más importantes permitían además la unificación de las misiones alejadas cientos de kilómetros en el monte. El cacique organizaba la fiesta del santo patrón invitando a la celebración a las comunidades vecinas. Los visitantes compartían con los anfitriones comida, ritual, diversión y a veces también disputas y luego de tres días retornaban a su comunidad.

Knogler describe **las escenografías** armadas para algunas de estas fiestas, que son francamente sorprendentes:

*En las procesiones se levantan arcos de triunfo de ramaje aromático de modo que se camina por calles verdes. También están bordeadas de bananeros los cuales se trasplantan cargados de sus racimos de frutas a los caminos de la procesión. Sobre la tierra se esparcen frutos del campo, como choclos y diferentes clases de habas*<sup>51</sup>.

**Las danzas** pertenecientes a la tradición chiquitana, eran también parte de la fiesta. *Los hombres [que] llevaban espléndidos adornos de plumas en sus cabezas y se cubrían con pieles de monos o pájaros formando filas, una opuesta a la otra, dentro de las cuales cada uno bailaba a su manera, moviendo el cuerpo de arriba abajo, con pasos lentos, acompañados de movimientos correspondientes a las manos. Los bailarines, que al mismo tiempo tocaban la flauta y manejaban la matraca, volvían sus cabezas de un lado para el otro. De vez en cuando pisoteaban el suelo vigorosamente pa-*

<sup>43</sup> González, 1999, 143-145.

<sup>44</sup> Schmid, 1761 a, en Hoffmann, 1981, 152.

<sup>45</sup> Knogler, 1769, Schmid, 1744 b, en Hoffmann, 1979, 174.

<sup>46</sup> AGN, Sala VII, Manuscritos Biblioteca Nacional nro. 6468.

<sup>47</sup> Schmid, 1744 b, en Hoffmann 1981, 147.

<sup>48</sup> Schmid, 1761a, en Hoffmann, 1981, 152.

<sup>49</sup> Hoffmann, 1981, 77.

<sup>50</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 176.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 176.

*ra hacer sonar las hebillas de nueces que llevaban en sus pies*<sup>52</sup>.

También bailaban en círculo y mientras uno en el centro tocaba una especie de zampoña o dos calabazas huecas con piedras adentro que se agitaban, los otros cantaban a coro *o tararean la melodía a la cual no ponen letra y que desciende por terceras en 2/4, con tono grave*<sup>53</sup>. Peramás agrega que también *Schmid formaba conjuntos con chicos capacitados para el baile y ensayaba con ellos danzas serias que debían bailar en la plaza ante los hombres y mujeres del pueblo*<sup>54</sup>.

Para **el Corpus Christi** se convidaba a *las naciones confinantes de los gentiles*; Las calles y fachadas se adornaban con *ramos de palmas hermosamente enlazados unos con otros y aderezos y bordaduras labradas hermosa y delicadísima de plumas*, que tomaban el lugar de los *tapices recamados de oro o de colgaduras de damasco* empleados en los ámbitos españoles. En las calles se levantaban *arcos triunfales que visten de cuanto hermoso y florido hay en sus huertas y bosques*. Pero no sólo los adornos vegetales incorporaban elementos del monte sino que

*a fin de que todas las criaturas aún irracionales, rindan homenaje y tributo de reverencia al común Señor de todas, salen días antes a caza de pájaros y de fieras, aunque sean tigres y leones, y bien atados los ponen en el camino por donde ha de pasar el Santísimo Sacramento y juntamente arrojan por el suelo el maíz y las demás semillas de que han de hacer sus sementeras para que sea bendito de Dios y las haga multiplicar a la medida de su necesidad*<sup>55</sup>.

Agrega el Padre Peramás

*en el follaje verde revoloteaban papagayos, tucanes, pavos reales y otros pájaros de vistoso colorido, que se habían atado con hilos de seda a las ramas, mientras que en los postes sólidos de los arcos se habían sujetado animales de la selva: osos hormigueros, jabalíes, guazús, guazunchos, carayás, zorros, tapires, tortugas. ¿No ha dicho el Señor: mía es toda bestia del bosque y los millares de animales en los collados, conozco a todas las aves de los montes y todo lo que se mueve en los campos me pertenece?*<sup>56</sup> (Salmo I, 10 y 11).

### 3. El monte y la casa de Dios

Los argumentos expuestos en el primer apartado, es decir, los riesgos de la vida en la selva y las descripciones del segundo, la construcción de un ámbito comunitario sustentado en el orden interétnico, laboral y ritual y manifiesto en la organización espacial y en la riqueza simbólica del adorno, son en cierta forma pares opuestos, que los jesuitas no se cansan de remarcar. El arte, metáfora de la belleza divina y la selva salvaje, son la expresiones polares de este conflicto de conceptos. La música quizás fue el exponente más importante de esta oposición y al decir de Schmid, mediante su ejercitación *hemos conseguido que gente que hasta hace poco vivía en la selva virgen junto con animales salvajes y bramaba a porfía con tigres y leones, sepa bastante bien alabar a su creador con cítaras y órganos, con bombos y bailes en rueda*<sup>57</sup>. Si en la formulación inicial la visión del entorno se presenta en términos negativos, es decir, en razón de los peligros que éste conlleva, en la construcción jesuítica, el ámbito adquiere una configuración didáctica y edificante, como medio de introducción de los indios a la vida civilizada y segura, y naturalmente, al cristianismo. La visión de la naturaleza de los jesuitas está cargada de valores y apenas hay distancia entre indios y fieras. La misma dispersión producida por el nomadismo y los enfrentamientos, como la multiplicidad de etnias y lenguas adopta un carácter negativo. La selva o el bosque, es el lugar del otro, donde rigen leyes hasta cierto punto azarosas o indiscutibles, y en donde la búsqueda del sustento y la preservación de la vida son los únicos objetivos posibles. Es, por esto mismo, el lugar de la migración y el tránsito eterno, de las peregrinaciones en busca de animales para cazar y pescar o de la huida de los mamelucos, de otros indios o de los mismos españoles. Es el lugar de las *culebras, víboras y otras sabandijas ponzoñosas*, de las inundaciones y las sequías, del *clima cálido y destemplado, causa de muchas enfermedades y pestes que barren muchos de los Naturales por su desabrigo y bárbara ignorancia*<sup>58</sup>. Es un lugar sin orden y sin estructura física ni establecimiento posible, en el que ningún tipo de rutina civilizada puede ejecutarse y donde el tiempo es más una pulsión inmediata y circunstancial que una organización de actividades tendientes a alcanzar objetivos. Ese espacio sin más teleología que la inmediatez, no representaba sólo el hábitat de los *animalia Dei (San Gregorio)* como sin pudor llama Knogler a los indios<sup>59</sup>, sino también a un conjunto de opciones vitales radicalmente opuestas que ofrecía la Compañía de Jesús. En palabras de Simon Schama: *Les paysages sont culturels avant d' être naturels; ce sont des constructions que l'imaginaire projette sur le bois, l'eau, le rocher*<sup>60</sup>.

Naturalmente, la reducción representaba un conjunto valorativo opuesto. Era la regularidad y la previsión, la armonía y la seguridad ofrecida por el control de las azarosas variables naturales mediante la organización del trabajo, la racionalización del con-

<sup>52</sup> Peramás, 1793, 426, en Hoffmann, 1981, 95.

<sup>53</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 159. Otra versión de este baile en Fernández, I, 58.

<sup>54</sup> Peramás, 1793, 426, en Hoffmann, 1981, 94.

<sup>55</sup> Fernández, 1896, I, 140-141.

<sup>56</sup> Peramás, 1793, 426, en Hoffmann, 1981, 94.

<sup>57</sup> Hoffmann, 1979, 142.

<sup>58</sup> Burgués, 1702, 169-170.

<sup>59</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 121.

<sup>60</sup> Schama, 1999, 73.

sumo, el aislamiento, el control del medio natural y la programación defensiva colectiva. El *ambiente ordenado y con un modo de vivir metódico* de Knogler implica casi necesariamente la racionalidad y la sistematicidad del plan urbano y de las articulaciones que a través suyo se realizaban, así como una organización de las actividades claramente pautadas, en las que, como vimos, los aspectos religiosos se complementaban con los laborales y los sociales. Pero como los mismos misioneros lo reconocen a menudo, la adaptación de los chiquitos a una forma de vida planificada y pautada con cierta rigidez no era una tarea sencilla y el fantasma de la libertad perdida sobrevolaba siempre las opciones. Knogler lo dice claramente

*El peor obstáculo en estos viajes misioneros, mejor dicho, en estas cazas espirituales, es la presencia de un apóstata entre los salvajes, pues áquel impide que los otros vayan a un lugar de donde él mismo escapó. Les quita las ganas de vivir en alguno de nuestros pueblos según el orden de vida cristiana y elogia la libertad desenfrenada que disfrutaban en el monte. Como la única razón que lo llevó a abandonar la comunidad cristiana fue el deseo de volver a vivir como las bestias salvajes contamina con sus maquinaciones diabólicas las buenas intenciones de los otros, que quieren dejar sus selvas y asociarse a los cristianos<sup>61</sup>.*

La oposición entre el monte y la reducción es congénita. La fundación misma implicaba la tala y la quema del bosque en un ámbito amplio y la irrupción de la geometría en la topografía azarosa: *el pueblo se traza como un cuadrángulo con una plaza grande al medio; en torno de la plaza se levantan las casas de los indios, en ocho, diez o más hileras<sup>62</sup>*, lo que presenta una alternativa radicalmente diferente a la de las viviendas propias de los indios, *unos ranchos de paja, en forma de hornos, entre matorrales, sin orden de calles<sup>63</sup>*, es decir, apenas una intervención mínima en el medio y asimilada a él, como parece indicarlo la expresión *entre matorrales*. El ingreso a la reducción era penetrar, por primera vez, en el mundo de la geometría y los recorridos que conducían a objetivos prefijados. La llegada por la calle de acceso flanqueada por construcciones regulares e idénticas dispuestas según un patrón modular, desembocando en el espacio abierto de la plaza y continuando siempre en línea recta hasta el complejo religioso debe haber sido ciertamente una experiencia nueva. Las mismas procesiones y el armado de la plaza con sus posas angulares implicaban un recorrido formalizado que se materializaba en una secuencia espacio-temporal ordenada y pautada por los acentos de las capillas donde se detenían las imágenes al llegar a los vértices del cuadrado. Eran estructuras opuestas a la peregrinación azarosa por el espacio sin orden de la selva. La articulación de las etnias en barrios representados por sus caciques en la cabecera de la tira y dispuestos en el diagrama simétrico de las barracas según su significación en la reducción (que provenía de su significación regional anterior) y la vinculación general de estas "islas étnicas" en un todo comunicado por ejes que llevaban al gran cuadrado o rectángulo común y a través suyo al núcleo dominante del templo, era al mismo tiempo la graficación formal de una semántica comunitaria y el establecimiento de un orden en el que el control de la eficacia y la posibilidad de cumplimiento de ese programa se apoyaba en un sistema de espacios y jerarquías predeterminados.

Es evidente que desde la perspectiva indígena el monte tenía una significación valorativa diferente a la de los jesuitas, y que si se avenían a incorporarse a las reducciones en razón de las ventajas ostensibles que les proporcionaba sobre todo desde la perspectiva de la seguridad, esta decisión no podía en modo alguno trastocar su vínculo natural con la selva y con las formas de vida y convivencia que allí se establecían entre hombres, plantas y animales. Schmid minimiza los problemas de subsistencia que el medio planteaba a los indios, afirmando que *en cuanto a su salud física se encuentran bastante bien en su monte, gozando de plena libertad. Nunca sufren hambre, pues hay muchos peces en los ríos y muchos animales en tierra firme<sup>64</sup>*. La libertad de la vida errante, sin sujeción a rutinas ni labores tediosas, abierta al acaecer y predispuesta a la permisividad en las costumbres, debe haber operado como un imaginario fantástico y perdido a cambio de las ventajas obtenidas. La vuelta al monte se realizaba ahora en parte de las tareas, en la caza, en los viajes y seguramente en las expediciones de "caza espiritual" en las que varias decenas o centenares de indios acompañaban a unos pocos padres deambulando por la selva durante meses. En parte el recuerdo del monte persistía en los atuendos, en los jubones que los mismos indios confeccionaban y que como dice un misionero los mostraba en *el pueblo medio tigre, medio oso hormiguero, medio ciervo o jabalí*, así como en los adornos en forma de *corona de plumas de papagayo* con que se tocaban o de alas de avestruz que se ataban a las caderas<sup>65</sup>. En todo caso la relación ambigua con las virtudes del monte sin duda subsistió, como bien lo expresaban los apóstatas que Knogler temía encontrar en sus expediciones a tribus infieles, quienes abandonando la vida reglada y vueltos a su antiguo mundo abierto exhortaban a los indios a no renunciar a la vida sin tutela.

Esta divergente valoración del monte y sus formas de vida entre jesuitas y chiquitos planteaba sin duda un problema en el diseño de la organización de la vida reduccional y en el lugar en ella de lo consuetudinario. La posición de los jesuitas frente a este problema parece fijada por José de Acosta en *De procuranda indorum salute: No hay pues que desanimarse ni levantar el grito al cielo porque todavía los indios bautizados conservan muchos resabios de su antigua fiereza y superstición y vida bestial, sobre todo siendo sus ingenios tan rudos y no siendo nuestra diligencia comparable con el trabajo de los antiguos. Las costumbres poco a poco se van cambiando en mejores<sup>66</sup>*. Esta flexibilidad o si se quiere la perspectiva paulatina de transformación de

<sup>61</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 164.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 147.

<sup>63</sup> Burgués, 1702, 172.

<sup>64</sup> Schmid, 1761 a, en Hoffmann, 1981, 151.

<sup>65</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 153.

<sup>66</sup> Acosta, 1954, 414.

las propias tradiciones indígenas implicaba no sólo cierto grado de permisividad sino también un manejo deliberado tendiente a producir secuencialmente ese cambio partiendo de lo aceptado y conocido. Con una didáctica inobjetable y moderna los jesuitas aceptaban deliberadamente, como San Agustín lo había hecho en África, según Acosta, las “desviaciones” de la ortodoxia y en el plano cotidiano, la continuidad de los gustos y las costumbres. Si la utilización de aspectos de las creencias indígenas en el terreno religioso era explícita, como lo manifiesta la identificación del Dios cristiano con el *gigante que lanza su macana* cuando trueno en la mitología de los chiquitos, propiciada por los mismos jesuitas para hacer comprensible el concepto a los indios, según relata Knogler<sup>67</sup>, la incorporación de algunos de los usos indígenas en las celebraciones cristianas aparecen como una asimilación espontánea. Los chiquitos mantenían el ejercicio de algunos de los juegos que recreaban su vida anterior: el de la pelota que describe Fernández<sup>68</sup> y particularmente el del tiro con arco consistente en el enfrentamiento de dos bandos de 80 arqueros disparándose flechas sin punta y tratando de eludirlas. Knogler lo describe y señala que *en el fondo es un ejercicio militar* añadiendo que se trata de una *cosa útil en caso de que alguna vez haya una lucha seria con otra nación*<sup>69</sup>. Es obvio que esta prospectiva implica su contraparte retrospectiva: la evidencia de que el juego reproduce en un plano lúdico el antiguo ejercicio de la guerra contra otras tribus, y de ese modo un aspecto sustancial de la memoria y la experiencia anterior aparece trasmutado en forma deportiva en la vida de la misión.

También en algunos casos las actividades introducidas por los jesuitas incluían aspectos vinculados con la experiencia indígena. Ya vimos que las danzas procesionales siguen patrones que sin duda deben ser considerados precolombinos, pero aún en la introducción de elaboraciones europeas, como en el teatro, aparece una clara y deliberada articulación con la forma de vida local. Knogler cuenta como en las representaciones teatrales que se ejecutaban en las fiestas mayores se ofrecían historias edificantes. Al comentar la saga de la conversión del pagano Eustaquio, exhortado a hacerse cristiano por Cristo aparecido entre los cuernos de un ciervo mientras cazaba, y que se había presentado en las misiones, señala que el episodio relatado *parecía particularmente adecuado para los indios quienes pasan la vida entera cazando en el monte. No tuvimos que preparar el decorado pues la reducción está rodeada de monte, solamente hubo que talar una zona para que se ubicara el público*<sup>70</sup>. En una evidente identificación empática, la escenografía del antiguo hábitat en el que los indios seguían cazando diariamente, era el telón de fondo de la historia de un cazador convertido.

Pero sin duda el caso más notable de introducción de elementos de la vida de la selva en el pueblo estaba dado por las decoraciones y el cortejo animal que enmarcaba las fiestas y particularmente el Corpus. Las calles verdes, cubiertas con plantas aromáticas, bananeros y helechos gigantes, decoración plumaria y frutos, habas y choclos desparramados en el suelo que transcribimos, muestran una tocante reproducción de la selva en la plaza en la que los altares para las posas se implantaban. El marco natural de la ceremonia cristiana era quizás la más perfecta amalgama del pasado con el presente y sin duda alcanzaba su punto culminante cuando en medio de las nubes de incienso, los coros, las campanillas y la orquesta tocando una marcha triunfal, el Santísimo Sacramento era transportada del altar al palio por los misioneros revestidos con ornamentos sagrados acompañados por los rugidos de las fieras enjauladas o atadas en los árboles y por el *salvaje grito de los papagayos sujetos a los arcos de triunfo*. Difícilmente pueda imaginarse una puesta en escena más elocuente de la *alabanza natural* al cuerpo de Cristo que ese coro de pumas, osos hormigueros, jabalíes y papagayos aunado con el coro de los indios y la música barroca que el padre Schmid había introducido en las misiones. Era una manifestación palpable del sometimiento de los seres: hombres, plantas y animales al Salvador, en una especie de liturgia animista que al mismo tiempo reintegraba a través de la ceremonia la vieja vida salvaje a las nuevas pautas. El monte esquivo, esa escena del peligro en el que la vida y el alma podían perderse fácilmente, volvía así como parte de la nueva vida rindiendo homenaje al símbolo de la comunidad cristiana. Los indios seguían el desarrollo con el rosario colgando del cuello, *los hombres traen arcos y flechas, escogiendo sus mejores armas para la casa de Dios con lo que quieren dar a entender que están dispuestos a luchar en defensa de la religión*<sup>71</sup>. Quizás justamente por estas extrañas alianzas el pueblo terminó por convertirse en un hábitat propio para los indios. Las palabras Schmid ante la llegada de la orden de expulsión son elocuentes: *nos ha costado mucho trabajo convencer a los indios de que no se rebelaran y mataran a los capitanes y sus soldados. Después de muchas exhortaciones pudimos dejarlos y emprender el largo viaje, pero no se puede describir como los pobres indios lloraron, sollozaron y gritaron y que triste fue la despedida de ellos*<sup>72</sup>.

## Bibliografía y documentación citada

### Documentos

#### ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

- *Anua del pueblo de San Rafael de Chiquitos*, 1711-12, Manuscritos Biblioteca Nacional nro. 6468.

<sup>67</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 167.

<sup>68</sup> Fernández, 1896, I, 56-57.

<sup>69</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 157-158.

<sup>70</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 180-181.

<sup>71</sup> Knogler, 1769, en Hoffmann, 1979, 173.

<sup>72</sup> Schmid, 1761 b, en Hoffmann, 1981, 155.

- **FRANCISCO BURGÚÉS (1702)** (copia 1786) *Memorial al Rey Nuestro Señor en su Real y Supremo Consejo de las Indias sobre las Noticias de las Misiones de los Indios llamados Chiquitos y del estado que hoy tienen éstas, y las de los Ríos Paraná y Uruguay que están a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. Sala VII, Manuscritos Biblioteca Nacional, Colección Andrés Lamas, Legajo N° 2609.
- *Viaje desde la Reducción de Ntra. Señora de Belén de Indios Mbaya hasta las Misiones de los Chiquitos 1735-1766*. Legajo N° 2609, Sala VII, Manuscritos Biblioteca Nacional, Colección Andrés Lamas.
- *Adiciones a las expediciones anuas de las misiones de los Chiquitos. 1717 y 1718*, Sala VII, Manuscritos Biblioteca Nacional, nro. 6054.

## Bibliografía

- **BALZA, ROBERTO (2001)** *Tierra, territorio y territorialidad indígena*. En Serie "Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia". Vol. 17 – APCOB/SNV/IWGIA, Santa Cruz de la Sierra.
- **FERNANDEZ, JUAN PATRICIO S. J. (1726) (1896)** *Relación Historial de las Misiones de Indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los Padres de la Compañía de Jesús*, dos volúmenes, Librería y Casa Editora de A. de Uribe y Cñía., Asunción del Paraguay.
- **GONZÁLEZ, RICARDO (1997)** *Proyectos y conflictos en el establecimiento de las misiones jesuíticas de Mojos y Chiquitos*, ponencia presentada en el "Primer encuentro del Mercosur, Patrimonio Jesuítico", Centro Internacional para la Conservación del Patrimonio, Buenos Aires, Argentina.  
(1998) *El Colegio jesuítico de Tarija y las Misiones entre los Chiquitos*, VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas", Resistencia.  
(1999) *Aportes para el estudio de la escultura chiquitana*, "Jesuitas, 400 años en Córdoba", tomo 3, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, Córdoba.
- **HOFFMANN, WERNER (1979)** *Las Misiones Jesuíticas entre los Chiquitanos*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires.  
(1981) *Vida y obra del P. Martín Schmid S.J. (1694-1772)*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires.
- **KNOGLER JULIAN, S.J., (1769) (1970)** *Informe sobre el país y la nación de los chiquitos en Archivum Historicum Soc. Jesu*, Roma XXXIX, fasc. 77, ed. por J. Riester.
- **PAREJAS MORENO, ALCIDES (1976)** *Historia de Moxos y Chiquitos a fines del Siglo XVIII*, Inst. Boliviano de Cultura.
- **PERAMÁS, J. M., SJ. (1793)** *De vita et moribus tredecim viborum paraguaycorum*, Faenza.
- **RENÉ-MORENO, GABRIEL (1888)** *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, Imprenta Gutemberg, Santiago de Chile.
- **SCHAMA, SIMON (1999)** *Le Paysage et la Mémoire*, Seuil, París.
- **SCHMID, MARTIN, S.J. (1744-1761)**. *Archivo de la Familia Schmid*, Baar (Cantón Zug) Suiza.  
(1761) Carta a su hermano Fco. Silvano.  
(1744 a) Carta al R.P.Schumacher S.J.  
(1744 b) Carta al P. de la Orden de Capuchinos Fco. Schmid.  
Carta al R. P. Alejo Baur.
- **SUÁREZ, VIRGILIO (1995)** *Chiquitos, utopía construida*, en Querejazu Pedro, *Las Misiones jesuíticas de Chiquitos*, La Paz.
- **FR. TOMICHÁ CHARUPÁ, ROBERTO, OFM (2000)** *La Primera Evangelización en las Reducciones de Chiquitos. Bolivia (1691-1767)*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma.

# La función de la imagen en el proceso de la “conquista espiritual”: Antonio Ruiz de Montoya en las tierras de Tayaoba (1623-1627)

María Cristina Serventi

## Introducción

La década de 1620 constituye un momento de fuerte empuje misional en el Guayrá, con las fundaciones realizadas entre 1623 y 1629 por el Superior de la región, Antonio Ruiz de Montoya, en zonas sumamente conflictivas donde se conjugaban factores que potenciaban la hostilidad hacia los jesuitas: la pugna entre caciques poderosos por afirmar su liderazgo; la acción de los Tupíes y los portugueses de San Pablo; los intereses de los españoles asentados en Villa Rica y Ciudad Real. En los límites del imperio y en ese marco de luchas tribales, conflictos interétnicos, intereses políticos y económicos antagónicos, la instalación de la reducción de los Siete Arcángeles en las tierras de Tayaoba parece representar un episodio paradigmático del ímpetu expansivo de la Compañía y del fervor misional de su protagonista, Antonio Ruiz de Montoya. Por tal motivo, he dedicado este trabajo al análisis de este suceso, dada su importancia como “caso testigo” de algunas estrategias puestas en juego por parte de indios y misioneros. He centrado el análisis en el rol que las imágenes jugaron en esa “conquista”, considerando el papel destacado que tienen dos pinturas en el relato, lo cual lo convierte en un ejemplo clave sobre la función de las imágenes en el período inicial de las reducciones jesuíticas de guaraníes.

## 1ª Parte: Las entradas en las tierras del “gran Tayaoba”

### 1.1. Primera entrada (segunda mitad de 1623)

En marzo de 1622, Antonio Ruiz de Montoya llegó a Buenos Aires con un grupo de cantores de las reducciones del Guayrá y se entrevistó con el provincial Pedro de Oñate, quien lo nombró superior de la zona<sup>1</sup> y le encomendó que iniciara la evangelización de la provincia de Ibitirembeta, parte de la cual estaba habitada por los tayaobas. Esta región era importante por el gran número de indígenas aún no evangelizados que la habitaban y por su ubicación estratégica para la comunicación tanto con las reducciones que se pensaban fundar hacia el este y hacia el sur como con los pueblos de la zona del Iguazú y desde allí, con los del Paraná y del Uruguay. Los intentos anteriores, debidos a los Padres José Cataldino y Diego de Salazar, habían resultado infructuosos.<sup>2</sup>

La epidemia de peste, desencadenada a partir del regreso de Montoya, demoró el cumplimiento del encargo y recién a mediados de 1623 pudo partir desde San Ignacio con los padres Cataldino y Salazar.<sup>3</sup> Navegaron por el río de la Tibaxiva y después de pasar las cataratas y los escollos del mismo, fundaron **San Francisco Javier**.<sup>4</sup> Desde allí resolvió Montoya ir con el P. Salazar a la provincia de Tayaoba, así nombrada por un cacique célebre y respetado que habitaba esas tierras y que años antes había sido aprisionado por los españoles de Villa Rica. Cuando logró huir, “*cerró de tal modo la entrada en aquel país, que prohibió en absoluto el ingreso a los españoles[...]. Muchas veces le habían hecho la guerra los españoles; pero siempre salieron derrotados [...]*.”<sup>5</sup>

La primera entrada tuvo lugar por lo tanto a mediados de 1623<sup>6</sup>, y es probable que el provincial Nicolás Mastrilli Durán informara sobre estos hechos en la carta anua perdida de 1625. Las referencias en la anua de 1626-1627<sup>7</sup>, y las versiones de Mon-

<sup>1</sup> Jarque, Francisco, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, Madrid, Victoriano Suárez Editor, 1900, v.2, p.534. (No he trabajado con la edición inicial, hecha en Zaragoza en 1662). El 2/08/1622, ante la presentación del provincial, el gobernador del Paraguay Manuel de Frías concedió licencia a la Compañía para entrar a las tierras de Tayaoba. En: Pastells, Pablo, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay según los documentos originales del Archivo de Indias*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1912, t.I, pp.351-353. *Manuscritos da Coleção de Angelis*. [En adelante: MCDA] *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, t.I, Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesao, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951, pp. 174-5. La carta de Montoya está fechada el 2 de julio de 1628.

<sup>2</sup> Ruiz de Montoya, Antonio, *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Estudio preliminar y notas de Ernesto J.A. Maeder, Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, pp.110-1. [En el texto: *Conquista Espiritual*]. Jarque, F., *op.cit.*, pp.54-55. Jarque, Francisco, *Vida Apostólica del Venerable Padre Josef Cataldino, uno de los primeros, y mas insignes Conquistadores de las dilatadas Provincias, y barbaras Naciones del Guayrá, valeroso soldado de la Minima, y Maxima Compañía de Iesus*, Zaragoza, por Ivan de Ybar, 1664, pp.177-181.

<sup>3</sup> El P. Salazar reemplazó al P. Vaisseau, muerto de peste ese año. Jarque, F., *Ruiz...op.cit.*, v.2, p.54. Jarque, F., *Vida...Cataldino op.cit.*, pp.185-6. Techo, Nicolás de, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, Madrid, 1897, v.3, p.151.

<sup>4</sup> En San Francisco Javier quedó el P. Cataldino. Ruiz de Montoya, A., *op.cit.*, p.112. Jarque, F., *Ruiz...op.cit.*, v.2, pp.55-61. Jarque, F., *Vida...Cataldino op.cit.*, pp.185-188. Techo, N. de, *op.cit.*, v.3, pp.154-156.

<sup>5</sup> Techo, N. de, *op.cit.*, pp.158-159. Sobre los sucesos en Villa Rica, también: Jarque, F., *Ruiz...op.cit.*, v.2, pp.161-2. Nicolás Mastrilli Durán se refiere a este hecho en la anua de 1626-7, en: Leonhardt, Carlos, *Documentos para la Historia Argentina. Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)*, t.XX, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1929, pp.340-1.

<sup>6</sup> José L. Rouillon Arróspide fecha la primera entrada en 1624. En: Rouillon Arróspide, José Luis, S.J., *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1997, pp.125-128.

<sup>7</sup> Leonhardt, C., *op.cit.*, pp.339-340. Se refiere Mastrilli Durán al “*anua pasada*” donde “*dejamos al P. Antonio huyendo por los montes de Tayaoba [...]*”.

toya en sus cartas posteriores y en la *Conquista Espiritual* constituyen las fuentes más próximas en el tiempo y coinciden en los hechos sobresalientes, que culminan con el enfrentamiento verbal de Montoya con un "grande hechicero" y "otros ocho caciques grandes magos" y su huida posterior, ante la insistencia de sus acompañantes, siete de los cuales caen muertos a flechazos<sup>8</sup>.

De esa liga de "hechiceros" formaba parte **Pindoviyú**<sup>9</sup>, "[...]el espanto de aquellas provincias por su ferocidad de corazón i respetada valentía: [...], el que en la primera entrada que hizo el P. Antonio Ruiz al Tayaoba dos años antes, convocó gente para aver el Padre a las manos.[...]."<sup>10</sup>

También **Guirabera**, uno de los líderes más destacados de la resistencia a los jesuitas en la región: "famosísimo hechicero y de grandísima autoridad y nombre en toda la provincia del Guayra [...] muchas veces convocó sus Caciques [...] para coger al Pe Antonio quando entro la primera y segunda vez a las tierras del Tayaoba y comerselo,[...]."<sup>11</sup>

Es probable que haya intervenido un tercer cacique, **Çurubá** o **Suruba**, respetado y temido, al punto que "[...] aunque algunos caciques nos estaban afectos y nos deseaban, no se atrevieron a tratar dello por miedo que tenían a este indio [...]."<sup>12</sup> Según Nicolás del Techo, este cacique "de grande influencia [...] se oponía a la conversión de los tayatíes, quienes habitaban la región del Nivatingui, frente a los campos del Guairá [...]."<sup>13</sup>

## 1.2. Segunda entrada (1625)

Después del primer fracaso, Montoya reitera su intento recién a mediados de 1625, en el marco de la política expansiva que impulsa el provincial Nicolás Mastrilli Durán tanto en el Guayrá como en el Uruguay, continuando lo emprendido por su predecesor Pedro de Oñate. Por orden del Provincial<sup>14</sup>, Montoya inició en mayo de 1625 un viaje de seis meses por tierra con Simón Masetta, mientras Francisco Díaz Taño viajaba por el río<sup>15</sup>: "[...] Se consideraba de suma importancia unir los pueblos de la región del Guairá con la colonia de San Javier por medio de nuevas reducciones en la región de los tucutíes [...]. Era [...] molesto para ir á San Javier tener que navegar por la Tibaxiva, río lleno de escollos, dando un gran rodeo y dejando á la espalda tribus indómitas."<sup>16</sup> En el curso de ese viaje, Montoya fundó **San José**<sup>17</sup>, en un puesto intermedio entre las dos reducciones iniciales y San Francisco Xavier. Poco después, siguiendo las instrucciones del Provincial, Montoya eligió las tierras del Tayatí para una nueva fundación<sup>18</sup>. Allí, los misioneros habían encontrado anteriormente la fuerte oposición de Çurubá y otros caciques, entre ellos Pindoviyu, pero el desastroso final que tuvo una expedición organizada por Çurubá para ir a buscar yerba en las tierras de Tayaoba cambió la situación.<sup>19</sup> Según Techo, "Había ido Suruba en compañía de muchos caciques [...] a las tierras de Tayaoba para coger yerba [...] uno de los expedicionarios era Pindo, hombre poderoso, quien años atrás pretendió con una turba de antropófagos quitar la vida al P. Ruiz [...] Tayaoba [...] les dio libre paso al ir, mas cuando volvían los asesinó [...] Tan solo escapó con vida Pindo [...]."<sup>20</sup>

Este episodio ejemplifica la situación de luchas intestinas casi permanentes entre los grupos guaraníes que respondían a distintos caciques, quienes procuraban, a menudo por medio del terror, imponer su dominio en esos territorios y estaban decididos a impedir la entrada a los jesuitas, cuya autoridad y capacidad de liderazgo introducían un factor que modificaba el equilibrio de fuerzas. Por el contrario, la reducción aparecía en este escenario como un espacio relativamente seguro, protegido de las luchas intertribales, de la sujeción a la encomienda y a salvo aún de los ataques bandeirantes.<sup>21</sup> Para el provincial Mastrilli Durán, estas razones, sumadas al ataque sufrido, indujeron a Pindoviyu a reducirse: "[...] le abrió este suceso los ojos para conocer el bien

<sup>8</sup> *Ibidem*. También en la carta de Ruiz de Montoya de enero de 1626, incluida en la misma anua: *Ibidem*, p.341. **Ruiz de Montoya, A.**, *op.cit.*, p.138.

<sup>9</sup> Pindoviyú o Pindobiyu, tal como aparece en las anuas de Mastrilli Durán, en los escritos de Montoya y en los libros de Jarque, es el mismo cacique que Nicolás del Techo llama Pindo. Esto ha llevado en ocasiones a considerarlos dos caciques diferentes, por ejemplo, en: **Basile Becker, Itala Irene**, *Lideranças indígenas no começo das reduções jesuíticas da Província do Paraguai. Pesquisas*. Sao Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, Antropología N°47, 1992, pp.70-71 y 73.

<sup>10</sup> **Leonhardt, C.**, *op.cit.*, Enumerado entre los líderes de la resistencia indígena en: **Ripodas Ardanaz, Daisy**, "Movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes", en: *Teología*, t. XXIV, N°50, 1987, 2° sem., p.266.

<sup>11</sup> "Relación incompleta sobre la fundación y trabajos de la reducción de San Pablo del Inyai, c.1631", en: **MCDA**, *op.cit.*, pp. 375-8.

<sup>12</sup> **Leonhardt, C.**, *op.cit.*, p.329.

<sup>13</sup> **Techo, N. de**, *op.cit.*, t.3, p.189.

<sup>14</sup> **Leonhardt, C.**, *op.cit.*, p. 330. El provincial indica que Montoya "por orden que le imvie [...] de fundar nueva reduccion despues de la de San Francisco Xavier, puso los ojos [...] en las tierras de Tayatí." Si bien la orden se refiere puntualmente a la zona donde fue fundada Encarnación, suponemos que la misma se incluye en una suerte de ofensiva general impulsada por el provincial para avanzar en esa región, de la cual formó parte el viaje exploratorio de Montoya y la fundación de San José.

<sup>15</sup> Carta de Montoya, enero 1626, incluida en la anua de Mastrilli Durán. **Leonhardt, C.**, *op.cit.*, p.323.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp.183-5.

<sup>17</sup> Esta fundación debió producirse entre mayo de 1625 y fines de julio de ese año, cuando Montoya, después de partir del nuevo pueblo, tiene dificultades para encontrar el camino en el monte y pasa la víspera de Santiago (26 de julio) en la selva.

<sup>18</sup> **Leonhardt, C.**, *op.cit.*, p.329.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp.329-333.

<sup>20</sup> **Techo, N. de**, *op.cit.*, t.3, pp.189-191. Çurubá (o Suruba) no intervino por lo tanto en la fundación de Encarnación ni colaboró en la segunda entrada de Montoya a las tierras de Tayaoba. Sobre una opinión diferente, ver: **Avellaneda, Mercedes**, "Orígenes de la alianza jesuita-guaraní y su consolidación en el siglo XVII", en: *Memoria Americana 8. Cuadernos de Etnohistoria*, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas/Facultad de Filosofía y Letras/UBA, 1999, p.182.

<sup>21</sup> **Ruiz de Montoya, A.**, *op.cit.*, pp.113-114.

que interesaba en acogerse a los Padres, viendo que los indios de San Francisco Xavier [...] gozaban de mucha paz y quietud por tenerlos consigo.<sup>22</sup>

Jarque considera sin más que el motivo fue el hecho de haber quedado en inferioridad de condiciones frente al poderoso Tayaoba: "Bien se creyó que no le movía tanto á esto el deseo de ser cristiano [...] como granjear por este medio la voluntad de los padres y hacer alianza con sus indios de San Francisco Xavier y del Ibitirembeté [...] con cuyo favor esperaban que podrían vengar los agravios recibidos de la nación Tayaoba."<sup>23</sup> Nicolás del Techo coincide con Jarque: "[...] Pindo [...] consideró de cuanto paz disfrutaban los de Itirambeta en el pueblo de San Javier[...] agregase a esto la necesidad en que se veía de oponerse a ciertos enemigos que tenía, y a quienes no podía vencer sin unirse a los cristianos; envió [...] tres caciques al P. Antonio Ruiz para que solicitasen la fundación de un pueblo en sus dominios."<sup>24</sup>

El inicio del nuevo pueblo – **Encarnación** – tuvo lugar el 9 de agosto de 1625.<sup>25</sup> Como señala Carbonell de Masy, "una serie sucesiva de reducciones acababa en la de Encarnación, constituida en "escala" para la posterior expansión de reducciones formadas y de grupos de aldeas "apalabradas" que no llegaron a ser reducciones."<sup>26</sup>

Después de estos sucesos, el cacique Tayaoba mostró por primera vez interés por entablar negociaciones con los misioneros y envió a su hijo, acompañado por el cacique Maendí, a San Javier. Llegaron disfrazados pero, reconocidos y agasajados por Francisco Díaz Taño, a cargo del pueblo, volvieron a su tierra con informes inmejorables sobre la vida en la reducción<sup>27</sup>. Como resultado de estas estrategias "diplomáticas", Montoya se encuentra finalmente con Tayaoba, quien manifiesta su deseo de que se instale una reducción en sus tierras. El misionero emprende entonces en su compañía la segunda entrada<sup>28</sup>, seguramente entre septiembre y diciembre de 1625, ya que es posterior a la fundación de Encarnación, en agosto de ese año, y anterior a enero de 1626, fecha de la carta en la que Montoya informa sobre estos hechos al provincial.<sup>29</sup> Dan entonces inicio a un pueblo, en un campo elegido "por ser mui alto, i cercado de arroyos y por baxo le vaña el rio huibai."<sup>30</sup> Allí plantan "[...] una mui hermosa cruz [...] y se hallaron a levantarla mas de treientos indios[...], i con mucho fervor dieron principio a sus casas i yo a la iglesia."<sup>31</sup> En la *Conquista Espiritual* añade: "mi casa fue la sombra de un árbol, y en él tenía una imagen de la Concepción de la Virgen, de media vara, [...]."<sup>32</sup>

Aunque no de forma inmediata, el pueblo sufre el ataque de indios hostiles liderados por los "hechiceros". La noche previa, Montoya bautiza a Tayaoba<sup>33</sup> con el nombre de Nicolás, a su hijo y a otros caciques, ante el temor de que mueran en la batalla. Al ser derrotados, el jesuita huye por un espeso monte, ayudado por Tayaoba y su hijo, pero deja atrás la imagen de la Inmaculada, que es tomada y rasgada por un "hechicero".<sup>34</sup>

El nuevo fracaso de Montoya indica que otros caciques disputaban la hegemonía de Tayaoba y Guirabera, considerado por el P. Maseta el líder de esos ataques<sup>35</sup>, era probablemente su rival más poderoso. Fue tal vez como consecuencia de esas disputas que Tayaoba tomó la decisión de reducirse, como había sucedido con Pindoviyu<sup>36</sup>. Sin embargo, Jarque cita una carta del P. Diego de Salazar según la cual fue la amenaza de ataques paulistas el factor que llevó al cacique a tomar esa decisión: "[...] los Tayaoba daban esperanzas de admitir el Evangelio, pero que se entretenían hasta saber lo que hacían con sus asaltos en los pueblos de sus vecinos indios los Mamalucos de San Pablo. Y que si estos rindiesen sus armas y se dejasen llevar al Brasil cautivos, ellos forzados de la necesidad se acogerían al amparo de los padres[...]. Y que si otro sucediese se contentarían con tenerlos á sus puertas por estacada ó contramuro y no les darían entrada en sus tierras. Conoció el P. Antonio la astucia de Satanás en esta diabólica política, [...] mandó luego al P. Diego de Salazar desamparase luego aquella fuerza [...] apenas llegó á noticia de aquellos bárbaros [...] cuando el mismo Tayaoba partió en persona de su tierra al remedio."<sup>37</sup>

<sup>22</sup> Leonhardt, C., *op.cit.*, pp.329-333.

<sup>23</sup> Jarque, F., *Ruiz...op.cit.*, v.2, pp.129-130.

<sup>24</sup> Techo, N. de, *op.cit.*, t.3, pp.189-191.

<sup>25</sup> Ruiz de Montoya, A., *op.cit.*, pp.113-114. En la carta anua de 1628, Montoya informa sobre los inicios de Encarnación y hace grandes elogios del cacique Pindoviyu, bautizado por el Provincial Mastrilli Durán durante su visita. En: MCDA, *op.cit.*, pp. 275-278.

<sup>26</sup> Carbonell analiza la expansión en el Guayrá, en el marco más amplio de la geopolítica y economía de la región. Carbonell de Masy, R., *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*, Barcelona, 1992, p.77.

<sup>27</sup> MCDA, *op.cit.*, p.264. Jarque, F., *Ruiz...op.cit.*, v.2, pp. 172-3. Techo, N. de, *op.cit.*, v.3, pp.270-1.

<sup>28</sup> Carta de Montoya al provincial, de enero de 1626, en: Leonhardt, C., *op.cit.*, pp.340-2. Jarque, F., *Ruiz...op.cit.*, v.2, pp.185-193. Techo, N. de, *op.cit.*, v.3, pp.270-1.

<sup>29</sup> Leonhardt, C., *op.cit.*, p.333.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p.342.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Ruiz de Montoya, A., *op.cit.*, p.142.

<sup>33</sup> La noticia de la muerte de este cacique la da Montoya en una carta del 15-4-1629, en: MCDA, *op.cit.*, p.306.

<sup>34</sup> Leonhardt, C., *op.cit.*, p.343. También: "Relación del origen y estado de las reducciones de los Angeles, Jesús María y Concepción de Gualachos, 1629-1630", en: MCDA, *op.cit.*, p.344.

<sup>35</sup> "Relación incompleta...op.cit.", en: MCDA, *op.cit.*, pp.375-8.

<sup>36</sup> Serventi, María Cristina, "El rol de las imágenes en el período inicial de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes a través de la primera documentación jesuítica y la "Conquista Espiritual del Paraguay" de Antonio Ruiz de Montoya", en: *IV Jornadas del Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio E. Payró"*, Buenos Aires, FfYL-UBA, 2000, pp.77-98.

<sup>37</sup> Jarque, F., *Ruiz...op.cit.*, v.2, pp.159-160.

### 1.3. La tercera entrada y la fundación de la reducción de los Arcángeles (4 de agosto de 1627)

En los últimos meses de 1626, el provincial Mastrilli Durán visitó el Guayrá. Dispuso entonces que se diera inicio a una nueva reducción en el Ñeay y que se insistiera en fundar un pueblo en la región de Tayaoba.<sup>38</sup> Después del segundo intento fallido, a pesar de las voces de misioneros y de españoles de Villa Rica que se alzaron para hacerlo desistir, y ante el reclamo de Nicolás Tayaoba y otros caciques, Montoya se preparó para realizar una tercera tentativa. Decidió entonces recurrir a los Siete Arcángeles, a quienes consideraba la ayuda más poderosa para oponerse al enemigo por excelencia, Satanás, ya que no dudaba que la zona era un *"alcázar tan pertrechado de ardidés de demonios, y fortificado con tantos ministros suyos."*<sup>39</sup>

Conocemos al menos tres versiones de esa tercera entrada debidas al mismo Montoya. En ellas, tal como ha sido analizado en otras oportunidades<sup>40</sup>, la pintura de los Arcángeles tiene un protagonismo decisivo.

- 1) *Carta anua de Nicolás Mastrilli Durán de 1626-1627: "Acabados mis ejercicios me puse en camino (para esta reducción del Tayaoba), con ánimo de morir o vencer [...] a buen trecho antes de llegar, hice desdoblar la Imagen de los Siete Arcángeles que llevaba conmigo, y pintó el Hermano Luis Verger. Yo me puse mi sobrepelliz i estola, i ordenamos una larga procesion. Salionos a recibir Don Nicolas, i Piraquatia que llevaron la Imagen asta el pueblo i la pusimos en una choça que estaba empezada a cubrir."*<sup>41</sup>
- 2) *Anua local del Guayrá de 1628: "[...]Entre en la octava de nuestro Santo Padre el año passado de 1627. Entramos en procession llevando la ymagen de los siete arcanjeles (a quien se a dedicado aquella reducción) en un bastidor de madera [...]llevandola el buen Nicolas Tayaoba y Piraquasia, un famoso Casique [...]."*<sup>42</sup>
- 3) *Conquista Espiritual (1639): "Invoqué el auxilio de los siete Arcángeles, príncipes de la milicia celeste, a cuyo valor dediqué la primera población que hiciese. Tenía yo una imágen de pincel de vara y media de álto de aquestos príncipes, púsela en su marco y llevándola en procesión aquellos tres días había andado hasta aquel campo [...] acompañado de sólo 30 indios, para que la victoria de tan infernales bestias se atribuyese solamente á Dios, [...]."*<sup>43</sup> Después de llegar al sitio elegido, hicieron *"[...] una fuerte palizada y una iglesia pequeña [...]"* y allí nos metimos a esperar la furia de aquellos tigres. Juzgaron todos, por la exterior apariencia, que tenía yo mucha gente en aquel fuerte, acudieron a ver mis pertrechos, pero recibiendo la gente en la puerta del fuerte no consentía que entrasen dentro.*"[...] Allí se redujeron todos aquellos que la primera vez me quisieron matar y mataron los siete indios [...], aquel sitio poblaron los que la segunda vez me desterraron y me mataron el niño [...]."*<sup>44</sup>

En 1643, Montoya se refiere nuevamente a la "conquista" de Tayaoba en un memorial que eleva al rey. Allí explica la enigmática referencia a *"la exterior apariencia"* que disuadió a sus atacantes: *"Buscó prestadas cinco escopetas, y con veinte indios amigos volvió a aquella leonera. Fabricó [...] un fuerte de madera [...]. Al silencio de la noche hacía disparar á compás las escopetas [...]. Entraron en cuidado con esta estratagema los gentiles, juzgando había en el fuerte grandes prevenciones [...] y atemorizados con la apariencia, se retiraron. [...]."*<sup>45</sup>

También influyeron probablemente las disensiones internas entre los grupos liderados por Guirabera, congregados para expulsar al misionero y a los neófitos. La muerte de dos caciques, Ararundi y Cheacabi, emerge como evidencia de esos conflictos<sup>46</sup>. Según Techo, *"los bárbaros se dividieron en facciones y lucharon entre sí, con lo cual se debilitaron sus fuerzas, y las de Tayaoba crecieron de tal manera, que de ochenta caciques que gobernaban el país, sesenta eran cristianos."*<sup>47</sup>

## 2ª parte. Las imágenes y su rol en la "conquista espiritual"

En las citas anteriores, se advierte que Montoya asigna un papel destacado a las imágenes, objetos emblemáticos de su fe y protagonistas, junto con la cruz, del acto inaugural que da origen a un nuevo pueblo cristiano en tierras dominadas por el demonio.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p.170. Jarque, Francisco, *Insignes Misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucuman, Paraguay, y Río de la Plata, que comprende su Distrito*, Pamplona, por Juan Micon, Impresor, 1687, p.45. Techo, N. de, v.3, p.234. Montoya fundó San Pablo en el Ñeay cuando *"iva de camino tercera vez al Taiaova."* Leonhardt, C., *op.cit.*, p.351.

<sup>39</sup> Ruiz de Montoya, A, *op.cit.*, p.141.

<sup>40</sup> Sustersic, Bozidar D., "María Luna y las maracas del friso de Trinidad. Un ensayo de interpretación de las artes visuales de la Misiones guaraníes", en: Meliá, Bartomeu (ed.), *Historia inacabada futuro incierto. VIII Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas. Encarnación - Paraguay 28 al 30 de setiembre de 2000*, Asunción, 2002, p.374. También: Serventi, M.C., "El rol...op.cit.", p.87.

<sup>41</sup> Carta de Montoya al provincial, de octubre de 1627. Leonhardt, C., *op.cit.*, p.347.

<sup>42</sup> MCDA, *op.cit.*, p.288.

<sup>43</sup> Ruiz de Montoya, A., *op.cit.*, p.149.

<sup>44</sup> *Ibidem*, *op.cit.*, pp.149-150.

<sup>45</sup> Hernández, Pablo, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, G.Gili., 1913, 2º libro, pp.632-633.

<sup>46</sup> Leonhardt, C., *op.cit.*, pp. 348 y 350.

<sup>47</sup> Techo, N. de, *op.cit.*, v.3, p.284.

## 2.1. La “imagen de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de pincel”

Al emprender la segunda entrada, como otros misioneros en circunstancias semejantes – el caso ejemplar es probablemente el de Roque González y su *Conquistadora* - Montoya llevaba consigo una imagen “de pincel”<sup>48</sup> de pequeño tamaño (medía “media vara [...]”<sup>49</sup>) que representaba, al igual que la *Conquistadora*, la Inmaculada Concepción.

En esta oportunidad, como ocurrió poco después en el Caaró con la Inmaculada de Roque González, la imagen fue destruida, según Montoya, “porque hacen burla de que adoremos cosas pintadas.”<sup>50</sup> Esta explicación puede provenir de su conocimiento de opiniones de los indios referidas a esos objetos de la cultura europea, ajenos a la cultura guaraní. También podría ser una deducción del mismo Montoya o de otros jesuitas ante hechos de esta naturaleza. Analizando el episodio desde una perspectiva etnohistórica, y considerando los estudios sobre el poder de la imagen realizados por Freedberg<sup>51</sup>, podríamos concluir que para los atacantes la imagen actuó a modo de elemento emblemático de la nueva religión. Su destrucción es un reconocimiento tácito de su poder de presencia, que los impulsó a destruirla antes que apoderarse de ella. Por el contrario, otros objetos del culto cristiano, tales como los ornamentos y la patena, eran reutilizados por los chamanes para adornarse y acrecentar su poder simbólico, tal como ocurrió con los que llevaba Montoya en su primera entrada.<sup>52</sup>

El hecho de que el jesuita llevara consigo una pintura de la Inmaculada Concepción no nos sorprende. La Virgen en sus diversas advocaciones, y también como Inmaculada, tuvo una presencia permanente en toda América. La devoción mariana había ido cobrando mayor fuerza en Europa a lo largo de la Edad Media y desde fines del siglo XV una de sus manifestaciones fue el impulso que recibió la creencia de que María había sido concebida sin mancha en la mente divina desde el inicio de los tiempos. Paulatinamente, este concepto tuvo una concreción plástica y a principios del siglo XVII su iconografía estaba en pleno desarrollo. Desde la creación de la Compañía, los jesuitas fueron fervientes defensores de la Inmaculada Concepción, tanto en Europa como en América<sup>53</sup>. En las misiones jesuíticas de guaraníes, las imágenes de la Virgen como Inmaculada, talladas y pintadas, fueron abundantes y se registran hasta el período final. No ocurrió lo mismo con la segunda imagen que intervino en la conquista de Tayaoba: la de los Siete Arcángeles.

## 2.2. Los Siete Arcángeles

### 2.2.a. Devoción e iconografía.

Esta devoción se originó en el hallazgo en 1516 de un fresco en la iglesia de San Angel, en Palermo (Sicilia), donde estaban representados con sus nombres y atributos. Los mismos provenían de las revelaciones que el beato Amadeo de Portugal (1431-1482), fundador en Italia de una rama reformada de la orden franciscana, había recibido en 1460.<sup>54</sup> En Sicilia, después del descubrimiento del fresco, Carlos V proveyó la construcción de una iglesia a ellos dedicada. Un sacerdote siciliano, Antonio Ducca<sup>55</sup>, llevó la nueva devoción a Roma y convenció al papa Pío IV para que impulsara la erección de una iglesia que debía ubicarse en las termas de Diocleciano. La diseñó Miguel Angel y fue dedicada en 1561 a Santa María de los Angeles. El cuadro del altar mayor representaba a la Virgen acompañada por los Siete Arcángeles, con sus nombres y atributos. Poco después, también en Roma, Federico Zuccaro pintó un cuadro para el altar de una capilla en el Gesù: los Siete Arcángeles contemplan el triángulo luminoso de la Trinidad, pero en este caso carecen de nombres y atributos<sup>56</sup>.

El culto se extendió rápidamente en el resto de Europa, sobre todo en las regiones controladas por la corona española. A ello contribuyó sin duda el auge del grabado: en Flandes, a principios del siglo XVII, el grabador Jerónimo Wierix abrió una estampa inspirada en el fresco de Palermo, que tuvo una amplia difusión. Presenta dos registros: en la zona inferior, los Siete Arcángeles, identificados por sus nombres y atributos, se agrupan en el primer plano, a uno y otro lado de San Miguel, ubicado en el centro; en la zona superior aparece la Trinidad con los cuatro animales simbólicos, con la Virgen a la izquierda y grupos de santos y ángeles sobre nubes. Poco después, un pintor de la escuela madrileña, Bartolomé Román, pintó en el convento de las Descalzas Reales (Madrid) un cuadro donde aparece el mismo conjunto angélico. También se debe a su pincel la serie de ángeles encargada por los jesuitas para San Pedro de Lima, probable indicio del temprano desembarco de esta devoción en el virreinato del Perú<sup>57</sup>.

<sup>48</sup> Carta de Montoya a Nicolás Mastrilli Durán, de enero 1626. Leonhardt, C., *op.cit.*, p.343.

<sup>49</sup> Ruiz de Montoya, A., *op.cit.*, p.142. Confirma esta cita que las imágenes transportadas por los jesuitas en sus viajes por la selva eran básicamente pinturas. Ofrecían la ventaja de su poco peso y la posibilidad, cuando se trataba de telas, de ser enrolladas o dobladas, con lo cual su transporte resultaba sencillo. Sustersic, Bozidar D. y M.C. Serventi, “La función de las imágenes durante las primeras décadas de la labor misional: testimonios del Paraná, del Tape y del Guayrá”, ponencia presentada en las VI Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas, M.C.Rondón (Brasil), 1996.

<sup>50</sup> Leonhardt, C., *op.cit.*, p.343.

<sup>51</sup> Freedberg, David, *El poder de las imágenes. Ensayos sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid, 1992.

<sup>52</sup> Ruiz de Montoya, A., *op.cit.*, p.140.

<sup>53</sup> Auletta, Estela y M.C. Serventi, “Una devoción belga en las misiones jesuitas de guaraníes”, en: *Jesuitas 400 años en Córdoba*, Córdoba, 1999, pp. 43-65.

<sup>54</sup> Consignadas en su obra: *Apocalipsis Nova sensum apertum, et ea quae in antiqua Apocalypsi erant intus, hic ponuntur foris*. En: Mujica Pinilla, Ramón, *Ángeles apócrifos en América virreinal*, Lima-México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.20.

<sup>55</sup> Autor de *Septem Angelorum Principibus*. *Ibidem*, pp.3-6.

<sup>56</sup> Mâle, Emile, *L'Art Religieux de la fin du XVIe. Siècle, du XVIIe. Siècle et du XVIIIe. Siècle. Etude sur l'iconographie après le Concile de Trente. Italia, France, Espagne, Flandre*. Paris, 1951, pp.300-301.

<sup>57</sup> Mujica Pinilla, R., *op.cit.*; *Tarea de diez años*, Buenos Aires, Ediciones Fundación Antorchas, 2000, pp.61-64.

Esto no llamaría la atención si no fuera porque los nombres de los Siete Arcángeles no provenían de la tradición aceptada por la iglesia oficial. Cuatro de ellos sólo aparecen en fuentes apócrifas, por lo cual el concilio de Letrán de 746 había limitado el culto a los tres cuyos nombres constaban en los evangelios canónicos: Rafael, Miguel y Gabriel. Pero desde fines del siglo XV y sobre todo a partir del descubrimiento del fresco de Palermo, el culto a los Siete Arcángeles, identificados y diferenciados de las innumerables figuras angélicas que pueblan los coros celestiales, había ido alcanzando cierto estatus oficial, gracias al reconocimiento papal y a su aceptación por la corona española. Sin embargo, después del Concilio de Trento, se reactualizaron las prohibiciones de los concilios del siglo VIII y la devoción adquirió un carácter poco ortodoxo, en los límites de lo permitido, aunque subsistió y fue defendida por autores insospechados de herejía, como el jesuita Andrés Serrano (1655-1711), quien publicó su *Feliz Memoria de los Siete Príncipes* en 1699<sup>58</sup>.

### 2.2.b. Montoya y la devoción a los Siete Arcángeles

Ramón Mujica Pinilla, en su obra sobre los ángeles en América, considera que la devoción de Montoya podría representar un caso de amadéismo en tierras peruanas, e incluso sugiere que recurrir a estos príncipes guerreros fue habitual en las empresas evangelizadoras de los jesuitas en América<sup>59</sup>. Si bien la hipótesis resulta tentadora, teniendo en cuenta el carácter militante de la orden desde sus inicios, no parece haber sido así en el Paraguay, ya que es el único ejemplo que encontramos en la documentación jesuítica consultada. Entre los misioneros del Paraguay, el jesuita peruano parece ser el único que demostró apego a una devoción considerada no totalmente ortodoxa para estas fechas.<sup>60</sup> Aunque en América gozaron de una gran difusión, en las reducciones jesuíticas no conocemos otro ejemplo de su presencia, aunque sí lo fue la de los tres arcángeles canónicos.

En el caso de Montoya, podríamos pensar que su interés se inició en sus años de juventud en Lima, donde el encargo hecho por la Compañía a Bartolomé Román prueba la atención que los jesuitas prestaban al tema. Sin embargo, es sólo en los escritos relacionados con la "conquista" de Tayaoba donde se refiere a este tema. En las diversas versiones que se citan más arriba, señala que invocó el auxilio de los siete arcángeles y decidió dedicarles la reducción. Pero en la carta que escribe a Mastrilli Durán en octubre de 1627, explica además que se preparó de una manera inusual: "[...] me recogí a hacer siete semanas de ejercicios con siete oras de oración al día a los siete Arcángeles [...]"<sup>61</sup> Según Rouillon Arróspide, en esta ocasión Montoya da una duración especial a los Ejercicios, ya que generalmente son de ocho o diez días, y sólo excepcionalmente se hacen completos, durante un mes, con cuatro o cinco horas diarias de oración<sup>62</sup>. Parecería que en este caso Montoya modificó la duración habitual en honor de los "príncipes angélicos". Llama la atención la insistencia en el número siete, ya que son siete los indios que mueren en la primera entrada, y mientras se prepara para la tercera, recibe la noticia de que siete caciques han muerto sin que se conozca la causa. Es bien sabida la importancia que el siete tiene en la Biblia, desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis*. Según el jesuita Serrano, "está este número lleno de misterios, por lo qual Dios distribuye muchas cosas en este mundo, mediante el número septenario [...]"<sup>63</sup> Resulta sugestivo, además, que existiera una práctica devota llamada la "semana angélica", durante la cual se oraba cada día al arcángel patrono del mismo, tal como aconseja Serrano en el tratado antes mencionado<sup>64</sup>. Aunque este escrito es de fines del siglo XVII, la práctica podría haberse iniciado mucho antes, en relación con el auge que cobró la nueva devoción a partir del descubrimiento del fresco de Palermo.

Montoya se refiere nuevamente a los Siete Arcángeles en el *Silex del Divino Amor*<sup>65</sup>, que escribió en Lima hacia el final de su vida, donde vuelca prolijamente sus nombres, atributos y poderes. Debemos pensar por lo tanto que no era una devoción coyuntural, que surgió ante una situación de extremo peligro, sino que fue arraigada y permanente, como indica Francisco Jarque, su primer biógrafo<sup>66</sup>, y como deja entender el mismo Montoya cuando decide dedicarles la reducción "en agradecimiento de las mercedes que en mis caminos e recibido por su intercesión [...]"<sup>67</sup>

En el "Opúsculo primero" de este tratado de espiritualidad, Montoya dedica dos apartados a los ángeles: "De la potencia de Dios en los ángeles" y "De los siete príncipes". Mientras bajo el primer título desarrolla el tema de las jerarquías angélicas basándose en la *Jerarquía celeste* del Seudo Dionisio, en el segundo, dedicado a los arcángeles, sigue al jesuita Cornelio a Lapide en su comentario al *Apocalipsis*.<sup>68</sup>

<sup>58</sup> La obra de Serrano ha sido extensamente analizada por Mujica Pinilla, en: **Mujica Pinilla, R.**, *op.cit.*, pp. 41-126.

<sup>59</sup> **Mujica Pinilla, R.**, *op.cit.*, pp.20-21; pp.108-109.

<sup>60</sup> **Serventi, M.C.**, "El rol...op.cit.", p.85.

<sup>61</sup> **Leonhardt, C.**, *op.cit.*, pp.346-347.

<sup>62</sup> **Rouillon Arróspide, J.L.**, *op.cit.*, p.142.

<sup>63</sup> Citado en: **Mujica Pinilla, R.**, *op.cit.*, p.88.

<sup>64</sup> **Mujica Pinilla, R.**, *op.cit.*, pp. 88-89.

<sup>65</sup> **Ruiz de Montoya, Antonio**, *Silex del Divino Amor*, Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouillon Arróspide, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991. Montoya permaneció en Lima desde su regreso de Madrid, en 1644, hasta su muerte en 1652. El *Silex* permaneció inédito hasta que la publicó Rouillon Arróspide.

<sup>66</sup> **Jarque, F.**, *Ruiz...op.cit.*, v.1, p.239.

<sup>67</sup> **Ruiz de Montoya, A.**, *Conquista...op.cit.*, p.346.

<sup>68</sup> **Rouillon Arróspide, J. L.**, "Introducción", en: **Ruiz de Montoya, A.**, *Silex...op.cit.*, p.CV.

“Toda esta milicia celestial tiene siete capitanes, príncipes y prepósitos de Dios [...], los cuales asisten al trono de Dios [...]. Hace mención la Escritura de los nombres de solos tres [...]. Pero es de fe que son siete.” Explica a continuación qué caracteriza a cada uno de ellos, incluyendo sus nombres y funciones: Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, Sealtiel, Jesidiel y Baraquiel. Concluye terminantemente: “[...] Y que sean siete no se duda, pues la Escritura lo dice y basta para que sean honrados y reverenciados.”<sup>69</sup>

No deja de tener cierto aire de desafío esta afirmación, sobre todo si consideramos que algunos años antes, en 1644, poco después de su partida de Madrid, tuvo lugar en esta ciudad un proceso inquisitorial a raíz de una denuncia sobre la existencia de seis cuadros de los arcángeles en la tienda de un pintor madrileño, pintados siguiendo el modelo de Wierix. El dictamen final estableció que no se podía “usar ni pintar en la dicha forma de las imágenes y pinturas de los dichos angeles [...] por ser las dichas pinturas y nombres cosa supersticiosa y peligrosa a la fe [...] y no conforme con el uso de la Iglesia Católica la qual no permite imágenes ni pinturas [...] ni conoce por sus propios nombres mas que a tres angeles que son Miguel, Gabriel y Rafael.”<sup>70</sup>

### 2.2.c. El cuadro de los Siete Arcángeles “que pintó el Hermano Luis Berger”.

Creo probable que Montoya<sup>71</sup>, al tomar la decisión de recurrir a estos poderosos “príncipes de la milicia celeste”, pidiera al hermano pintor Luis Berger que realizara la pintura con la cual emprendió la tercera entrada, confiando en su poder como insignia protectora y emblema persuasivo. Por eso, al llegar al sitio elegido, desarrolló un ritual previo: desdobló la pintura y la montó (es decir, la puso en un marco)<sup>72</sup>, se revistió con los paramentos sacerdotales y avanzó de modo procesional. Pero no fue él quien enarboló la pintura sino Nicolás Tayaoba y Piraquatiá, quienes la llevaron en alto encabezando la marcha. Funciona por lo tanto como invocación del auxilio de esos seres poderosos, a quienes acude el misionero como un recurso extraordinario, confiando en que su presencia en la pintura produzca el impacto capaz de cambiar la actitud hostil de los guaraníes y neutralizar la reacción ofensiva gracias al asombro creado por el poder mágico que transmitía.<sup>73</sup> El hecho de que sean los caciques los portadores de la pintura indicaría que ésta tenía esas propiedades no sólo para el jesuita sino también para los indígenas convertidos.

Podemos pensar que el talento artístico de Berger no era ajeno a la eficacia que Montoya esperaba de la imagen<sup>74</sup>. Tal vez fue por ese motivo que el provincial incluyó su nombre en la anua. Por otra parte, el jesuita galobelga era probablemente el único pintor activo en el Paraguay: desde 1622 se encontraba en San Ignacio del Paraná<sup>75</sup> y es probable que en 1626 se encontrara en el Guayrá, según se deduce del catálogo de la provincia correspondiente a ese año. Lo firma el provincial Nicolás Mastrilli Durán, quien consigna que en esa región había ocho sacerdotes y un hermano “que enseña a tocar instrumentos y a pintar”<sup>76</sup>. Luis Berger reunía ambas habilidades y fue el único que mereció en los catálogos conservados la designación de pintor, hasta la llegada de Luis de la Cruz en 1639. Su actividad está pues documentada y se conserva al menos una obra de su pincel, la *Virgen de los Milagros* de Santa Fe.<sup>77</sup> Es probable, además, que haya permanecido en la zona hasta el éxodo de 1631.<sup>78</sup>

La autoría de la pintura de los Siete Arcángeles resulta interesante, pues teniendo en cuenta la procedencia de Berger cabe suponer que conocía el grabado de Wierix, de amplia difusión en el siglo XVII, tanto en Europa como en América<sup>79</sup>. Tal vez él mismo tenía una lámina del grabador flamenco, o bien Montoya poseía una de estas estampas, ante la cual podría haber practicado sus oraciones durante las siete semanas que les dedicó.

Podemos ahora preguntarnos cuáles serían las características estilísticas de la pintura del hermano Berger. ¿Cómo interpretó la imagen grabada? ¿Qué cambios introdujo? ¿Con qué objetivo? Para proponer una solución a estos problemas, Darko Sustersic comparó la estampa de Wierix con la *Inmaculada* de Santa Fe y consideró que debió tener el doble de su tamaño. Sin embargo, la medida que da Montoya es una vara y media, aproximadamente 1,20m. El hecho de que sea la única medida consignada induce a pensar que se trata de la altura. De todos modos, no dejaría de producir “asombro por su iconografía e impacto visual por el “poder” chamánico de su estilo”.<sup>80</sup>

Si efectivamente el modelo fue la estampa de Wierix, los arcángeles de pie se ubicarían simétricamente a cada lado de Miguel, en el centro, vestido con traje militar, enarbolando un estandarte y aplastando al demonio. Pero debió haber sufrido im-

<sup>69</sup> Ruiz de Montoya, A., *Sílex... op.cit.*, pp.20-22.

<sup>70</sup> Mujica Pinilla, R., *op.cit.*, p. 6. También se refiere a este proceso: Navarrete Prieto, Benito, *La pintura andaluza del siglo XVII y sus fuentes grabadas*, Madrid, 1998, p. 67.

<sup>71</sup> Serventi, M.C., “El rol...op.cit.”, pp.86-87. Berger, quien ejercía otros oficios, además del de pintor, se encontraba en el Guayrá en estos años.

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> Sustersic, Bozidar D., “Imaginería y patrimonio mueble”, en: *Las Misiones Jesuíticas del Guayrá*, ICOMOS-UNESCO, 1993, p.159.

<sup>74</sup> Freedberg, D., *op.cit.*, p.50.

<sup>75</sup> ARSI, Paraquaria 7.

<sup>76</sup> *Ibidem.*

<sup>77</sup> *Ibidem*, p.373. Se trata de una pintura de la Inmaculada Concepción.

<sup>78</sup> Maeder, Ernesto (ed), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632 a 1634*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1990, p.121.

<sup>79</sup> Schenone, Héctor, “Iconografía de la exposición”, en: *Salvando alas y halos*, Buenos Aires, Museo Nacional de Bellas Artes, 1989, p. 2.

<sup>80</sup> Sustersic, Bozidar D., “María-Luna y las maracas del friso de Trinidad: Un ensayo de interpretación de las artes visuales de las Misiones guaraníes” en: Meliá, Bartomeu (ed.), *Historia inacabada futuro incierto. VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, Asunción, 2002, p.376.

portantes correcciones, que modificaban su elegancia de sabor manierista. Como señala Sustersic, las figuras serían más simplificadas y frontales, con miradas intensas y directas<sup>81</sup>. Seguramente habría un menor grado de superposición en las tríadas angélicas que flanquean a San Miguel, y su diseño debía ser más neto y sintético, con posturas y actitudes más severas y erguidas. Tal vez las alas, apenas visibles en el grabado, fueran de mayor tamaño y se destacaran con mayor evidencia, dado su peso simbólico como demostración del poder y del carácter sobrenatural de las figuras. El color debía ser franco y luminoso. En las pinturas que se realizaron en América virreinal inspiradas en la estampa de Wierix, como la que publica Mujica Pinilla<sup>82</sup> o la perteneciente al Museo de Arte Hispanoamericano "Isaac Fernández Blanco"<sup>83</sup>, ambas de origen peruano, no hay coincidencias en el uso del color. Tampoco coinciden con la descripción de los cuadros de arcángeles madrileños que constan en el legajo del proceso inquisitorial de 1644<sup>84</sup>. En todos ellos, sin embargo, se respetan los atributos y el orden de las ubicaciones que aparecen en el grabado de Wierix.

## 2.2.d. La pintura y la estética indígena

Tal vez la pregunta más difícil de responder es la referida a cuál fue la respuesta indígena ante las imágenes. En el momento inicial, ¿cómo se establecían los canales de comunicación entre la imagen realizada según los códigos visuales europeos y el guaraní, cuya cultura ha sido en general considerada no icónica?

Sustersic propone como una nueva vía de aproximación tomar en cuenta un aspecto de la cultura guaraní que considera fundamental: *"para el guaraní la esencia del hombre es ser adornado"*. Parte del *Ayvu Rapyta* y destaca la importancia de las pinturas corporales y los adornos plumarios con que los guaraníes, sobre todo los caciques y chamanes, se revestían para momentos de gran trascendencia<sup>85</sup>.

Según Bartomeu Meliá, *"al parecer, había [...] preferencia por las plumas de determinados pájaros y un rigor formal en su disposición, que constituían por sí mismos un verdadero lenguaje de prestigio y revelación de la identidad de la persona, fuera ésta chamán, danzante o guerrero [...]"*. También puntualiza que la autodenominación ritual de los Mbyá-Guaraní es *"el hermosamente adornado"*, es decir, el hombre en su auténtica dimensión es el que cierne su cabeza con una corona de plumas, emblema de su ser masculino.<sup>86</sup>

Esos ornamentos, que actuaban como símbolo de la identidad guaraní, sobrevivieron en las reducciones, al menos en el período inicial. En los documentos tempranos son numerosas las referencias a estos paramentos rituales:

- *"[...] los trages y galas de los danzantes es lo que causa más admiración porque con colores y plumas pintan mil libreas e invenciones en su cuerpo [...]"*<sup>87</sup>

- *"[...] y para que nada falte este día [los de borracheras] se ponen ellos sus telas y brocados que son los plumajes de regocijo y colores con que se pintan."*<sup>88</sup>

- En el Guayrá, Montoya admira *"unos preciosos paños de pintadas plumas que su variedad se llevaba la vista."*<sup>89</sup>

- En el Iguazú, durante la visita de Francisco Vázquez Trujillo, salieron a recibirlo *"con sus turbantes y vestidos de varias plumerías (porque hai en aquellas tierras paxaros de mui lindos colores) [...]"*<sup>90</sup>

- En los inicios de Candelaria, en el Uruguay, una tarea particularmente difícil – el corte y traslado desde la espesura del monte de los pesados troncos para construir la iglesia – requiere que los portadores se adornen para lograr el éxito: *"se engalanaron con plumería y pintandose para esta acción, como para fiestas y regocijos [...]"*<sup>91</sup>

- También Jarque se refiere a estos ornamentos en el Guayrá: para atacar a los padres Montoya y Masetta, Atiguayé *"Vistióse la librea, que acostumbra los Caciques, quando han de ir a pelear con sus enemigos, texida de vistosas plumas de varios colores [...] seguían todos sus vasallos, coronados de guirnalda de flores, y otras divisas de guerra [...]"*. El cacique Maracaná *"extrañó su traje de plumería a lo gentilico, y por la mudanza del vestido coligió la que avia hecho en la Religión, apostatando de la Fé [...]"*<sup>92</sup>

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> Anónimo. Versión virreinal peruana. Colección Barbosa Stern. Mujica Pinilla, R., *op.cit.*, Lámina 8.

<sup>83</sup> Anónimo. Oleo sobre cobre. Perú, fines del siglo XVII. En: *Sólo Angeles. Iconografía angélica en el arte colonial iberoamericano*, Buenos Aires, Museo de Arte Hispanoamericano "Isaac Fernández Blanco", 1995, Lámina 1.

<sup>84</sup> Mujica Pinilla, R., *op.cit.*, pp. 3-4.

<sup>85</sup> Sustersic, B.D., "María-Luna...*op.cit.*", pp.361-367.

<sup>86</sup> Meliá, Bartomeu, *El guaraní experiencia religiosa*, Asunción, 1991, pp.81-82.

<sup>87</sup> Carta anua de Pedro de Oñate, 1616, en: Leonhardt, C., *op.cit.*, pp.164-165.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Ruiz de Montoya, A., *Conquista...op.cit.*, pp.131-132.

<sup>90</sup> Pastells, P., *op.cit.*, p.442.

<sup>91</sup> Carta del P. Pedro Romero, del 21-4-1635, en: MCDA, *Jesuitas e bandeirantes no Uruguay (1611-1758)*, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1970, pp. 97-8.

<sup>92</sup> Jarque, F., *Vida...Cataldino op.cit.*, pp.132-134.

Las citas anteriores enfatizan el grado de elaboración estética que alcanza la pintura corporal, al punto que el efecto que producen se compara con el de las ricas telas europeas. Con mayor énfasis aún los cronistas destacan la riqueza del colorido de las plumas, intenso y vibrante de luz, tal como sugiere Jarque cuando se refiere a la ropa de un hechicero, “*rozagante entretejida de plumeria vistosa de varios colores.*”<sup>93</sup>

Los jesuitas se refieren valorativamente a esos adornos. El mismo Montoya demuestra su admiración por la habilidad de los guaraníes cuando habla de las “*vistas coronas de plumas y un rico vestido [...] hecho de plumas de varios colores, entretejidas con muy lindo artificio.*”

Contrastan estas citas con las observaciones negativas con respecto a la desnudez que abundan en los escritos de la época. Al mismo tiempo, puede cotejarse con una lectura en clave indígena de la vestimenta de los misioneros, vista como una prueba extravagante de alteridad: “*Supo [...] toda la comarca la venida de aquella gente nueva [...]. Admiravanse de verles con barbas (como ellos no las tienen de su cosecha, y el que como monstruo se singulariza, se las arranca) espantavanse del vestido largo, juzgandolo de una pieza, y forjado de cartones.*”<sup>94</sup> Una cultura donde era fundamental la estética del “*hombre adornado*” no podía sino rechazar inicialmente el vestido negro y severo con se presentaban los nuevos chamanes.

## Conclusiones

Los jesuitas encontraron en los guaraníes un terreno fértil, apto para trasladar su excepcional sensibilidad y habilidad con la línea y el color a la creación de imágenes donde los elementos plásticos debían actuar para reforzar la sacralidad y el poder “mágico” de los prototipos celestiales que reemplazaban. La necrológica del hermano Berger confirma esta particular sensibilidad e inteligencia plástica y musical: “*No se puede negar que era una especial providencia de Dios que le tocara la Provincia del Paraguay. [...] Prestó sus servicios [...] en la misión de indios paraguayos, enseñando [...] a pintar, tocar los instrumentos y fabricarlos; asimismo [...] las evoluciones artísticas o danzas [...]. Enviáronle, pues, los superiores a Córdoba [...]. Fracasó su intento, por no ser apropiados los indios del Tucumán a tanta cultura. Hizo otra tentativa [...] con los indios de Chile. No aprendieron tanto como los paraguayos [...].*”<sup>95</sup>

Pero antes de la enseñanza y el aprendizaje, debió existir una instancia previa, un momento de asombro y deslumbramiento, en el que se establecieron los canales que hicieron posible los “*fenómenos de transferencia*”<sup>96</sup> que analiza Sustersic.

Creo que en el avance de los caciques indios enarbolando la pintura de los Siete Arcángeles nos hallamos ante uno de esos momentos que precede a la aceptación y la adhesión posteriores. Nicolás Tayaoba lleva la imagen porque acepta su poder, que es el de esos seres alados pintados con colores probablemente “*rozagantes*” para producir “*el impacto visual por el poder chamánico de su estilo*”<sup>97</sup> que permitió alcanzar la victoria contra el “*alcázar pertrechado de demonios*” que eran las tierras de Tayaoba.

De esas siete figuras angélicas, sólo Miguel, Gabriel y Rafael perduraron en las misiones, sobre todo Miguel, el caudillo en la lucha contra el demonio, de cuya imagen se conserva un número importante de ejemplos hasta al período final. Es tal vez en los San Migueles frontales, de netos volúmenes geométricos, que forman parte del grupo de estatuas-horcones del segundo período<sup>98</sup>, donde podemos ver la continuación y la profundización del modelo angélico que presidió la marcha de Montoya, Nicolás Tayaoba y otros caciques guaraníes hacia las tierras donde lograrían dar principio con éxito a la reducción.

<sup>93</sup> Jarque, F., *Vida...Cataldino op.cit.*, p.176.

<sup>94</sup> Jarque, F., *Insignes...op.cit.*, pp. 81-82.

<sup>95</sup> Maeder, Ernesto J. A. (ed.), *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay 1637-1639*, Buenos Aires, FECIC, 1984, pp.65-66.

<sup>96</sup> Sustersic, B.D., “*María-Luna...op.cit.*”, p.365.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p.376.

<sup>98</sup> Sustersic, Bozidar D., “*Tres corrientes estilísticas en la escultura jesuítica guaraní. El ejemplo iconográfico de los ángeles-guerreros-músicos*”, en: *Estudios e Investigaciones. Instituto de Teoría e Historia del Arte Julio E.Payró*, N°6, FFyL, UBA, 1996, pp.26-27.



# La presencia de la mentalidad y de las creencias guaraníes en las manifestaciones artísticas y religiosas de las Misiones Jesuíticas

Flavia Mónica Affanni

## Introducción

Las imágenes realizadas en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes y las manifestaciones (como procesiones, danzas y representaciones teatrales) en las que aquéllas desempeñaban su función, son un testimonio de que esos pueblos constituyeron una experiencia única en la que se logró una síntesis de diferentes aportes que originaron una nueva cultura: la jesuítico-guaraní.

En ella fue fundamental la integración entre el cristianismo predicado por la Compañía de Jesús y el modo de ser religioso del guaraní. Éste participó en la conformación de las manifestaciones religiosas y artísticas por lo cual la imaginaria misionera, más allá de la influencia europea de la que fue heredera, constituye algo original e inconfundible. El sello que la diferencia del resto de la realizada en Hispanoamérica es justamente la fuerza de dicha participación.

A partir del inventario que realizamos de las imágenes misioneras que sobreviven en la actualidad y del estudio estadístico de las mencionadas en los Inventarios de Temporalidades redactados en ocasión de la expulsión de los jesuitas en 1768, pudimos establecer ciertas preferencias iconográficas<sup>1</sup>.

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 de Cristo, no hubo en ellas manifestaciones de patetismo exacerbado como en España y en otras regiones de América. Esta característica se relaciona con la concepción guaraní más positiva de la vida: dichas imágenes dejan implícita la idea de la cercana resurrección. Como analizamos en trabajos anteriores<sup>2</sup> 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 las diferencia del resto del área colonial de Hispanoamérica y, según el estudio que hemos realizado, se vincula con creencias ancestrales de los guaraníes en la resurrección del cuerpo y con una 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 entre los Guaraníes de las Misiones como lo fueron, por ejemplo, la lucha de San Miguel con el demonio, la imagen de San Isidro Labrador, de Santa Bárbara y el Purgatorio.

En el caso de los temas en cierta manera dejados de lado, se hallan, por ejemplo, los episodios bíblicos del Génesis y también el del Infierno y la condena eterna. En cuanto al Génesis, el Dr. Sustersic señala que curiosamente no se halla en el arte de las misiones jesuíticas ninguna referencia al pecado original, a Caín y Abel o al terrible Dios de los ejércitos del Antiguo Testamento; en su lugar "[...], nuestro Padre Ñamandú, primero y último, rebautizado como Tupá [...], fue el creador del mundo y del hombre en un acto de extraordinario amor"<sup>3</sup>.

En este trabajo sólo nos referiremos a los temas de San Miguel y la lucha con el demonio, al Infierno y al Purgatorio en el ámbito misionero.

## La oralidad jesuítica en la difusión de esas temáticas

Las fuentes documentales señalan que fueron abundantes las manifestaciones orales en las que los jesuitas se referían a las temáticas señaladas frente a los guaraníes. Las diferentes expresiones del ministerio de la Palabra (sermones, catequesis) y también los ejemplos cotidianos narrados por los Padres, hacían alusión al demonio y tenían por objetivo que los indios le temieran, exponiendo muchas veces delante de ellos los acosos de aquél, los sufrimientos del Infierno, la purificación del Purgatorio y los gozos del Cielo. Pero los jesuitas supieron adaptar el mensaje cristiano a los núcleos receptivos guaraníes. La Compañía de Jesús mostró una gran apertura porque sabemos que incluso hubo sermones compuestos por indios, de los que se conservan algunos, pero sólo en lengua guaraní como los *Sermones y ejemplos en lengua guaraní* de 1727 de Nicolás Yapuguay. El Padre Pe ramás señala que la composición de los sermones por parte de los indios se originaba en un método oral: "*Yo mismo he visto*

<sup>1</sup> AFFANNI, Flavia, "Participación indígena en la conformación de patrones religiosos y artísticos en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes. Estudio estadístico de la iconografía en la escultura," en: *Congreso Internacional: Jesuitas- 400 años en Córdoba*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, septiembre de 1999, pp. 25-42.

<sup>2</sup> AFFANNI, Flavia M., "El tema de la Resurrección de Cristo y su recepción en la mentalidad guaraní. Prohibición, aceptación y continuidad de su celebración y tipo iconográfico en las Misiones Jesuíticas", en *IX Jornadas Internacionales de Misiones Jesuíticas*, San Pablo, Brasil, 2002.

<sup>3</sup> SUSTERSIC, B. D., *Los Avá-guaraní de las Misiones Jesuíticas del Paraguay*, en prensa.

y he leído los sermones que, para cada una de las Dominicas del año, escribió un indio del pueblo de Loreto, y he de decir que nada más elegante fue escrito por jesuita alguno. El modo como compuso este volumen fue el siguiente: cada Domingo se fijaba atentamente en lo que el párroco, o el compañero del párroco exponía sobre el Evangelio del día, ya exhortando, ya reprendiendo, a fin de mejorar las costumbres. Meditando estas cosas iba el indio a su casa y, una vez allí, reproducía el sermón y lo ponía en un idioma guaraní purísimo [...]. Por su parte, agregaba al sermón oído, lo que le parecía más apto. Así fue como compuso un libro que fue grandemente apreciado por los Misioneros, y del cual yo me valí muchísimo para mis sermones”<sup>4</sup>.

En este párrafo se percibe por un lado la participación del guaraní, capaz de agregar a lo que con memoria prodigiosa recordaba, aquello que le parecía mejor y que nacía de su propia creación. Por otro, la capacidad del jesuita, en este caso el Padre Peramás, para aceptar y estimular los aportes de los indios, incluso de emplearlos para los propios sermones.

Después de la misa, según dice el Padre Cardiel: “[...] uno de los cabildantes, de mejor voz y más afluente en el hablar, repite la plática que hizo el padre, como puede, y algunos [...] repiten casi al pie de la letra; otros la sustancia y añaden de suyo buenos documentos. Y lo mismo hacen cuando hay sermón. [...]. Esto se instituyó para que se les quede mejor en la cabeza, oyendo la plática dos veces y de quien habla más a su rústico modo. [...]”<sup>5</sup>

De lo señalado anteriormente puede deducirse cuál era el modo de difusión que entre los guaraníes tuvieron los diferentes temas cristianos aportados por los jesuitas como los que estamos estudiando.

Además, en la primera etapa de catequización de los guaraníes, tal como se deduce en *La Conquista Espiritual* del jesuita Ruiz de Montoya y en las Cartas Anuas, “[...] los misioneros empleaban con profusión la «milagrería», no faltando los «revividos» que contaban las experiencias de sus almas, visitantes del infierno o del cielo; [...]”<sup>6</sup>.

### San Miguel y la lucha con el demonio:

Son muchas las fuentes documentales que se refieren al demonio. En las obras de Ruiz de Montoya y en las Cartas Anuas se hace referencia a la lucha contra él y a las intervenciones del mismo tanto directas como a través de los hechiceros guaraníes. Este tipo de relatos eran muy frecuentes y su difusión oral tenía por objetivo hacer temer al diablo y persuadir de actuar del modo cristiano.

En *La Conquista Espiritual*, Ruiz de Montoya narra apariciones del demonio ante los indios como por ejemplo: “[...] en la iglesia, [...] oí tropel de gente, [...], y eran tres demonios, que en la figura del padre Juan Vaseo, [...], vestidos con sotana negra, y el principal muy parecido al padre en el rostro, [...]”<sup>7</sup> hablaron a un indio. El demonio le recriminó al mismo el haberse quedado con cinco cuentas pertenecientes a un padre jesuita, fallecido cinco años antes, cuando éste lo había enviado a hacer una compra. El joven que hasta el momento no había temido al demonio, luego de su aparición comenzó a tenerle miedo y, llorando, llamó arrepentido al Padre Ruiz de Montoya. Éste señala muchos casos que, como ése, se transmitían entre los indios: “Divulgóse este caso y acudió mucha gente a confesarse de cosas tan leves como de haber tomado una calabaza, un pimiento y cosas semejantes, y dura hasta hoy aquí este escrúpulo, aunque sea de cosas tan menudas como éstas, que realmente causan confusión”.<sup>8</sup>

Los misioneros consideraban que el diablo, en sus diferentes manifestaciones, rondaba los pueblos y por eso no podían descuidarlos. Los indios, a su vez, vivenciaron esa consideración y las disputas entre ángeles y demonios por ganar sus almas tan frecuentemente narradas por Montoya. Es el caso, por ejemplo, de un indio muerto quien luego de resucitar relata que había encontrado al demonio diciendo que el alma del indio era suya, por haber hecho tiempo atrás una mala confesión. El resucitado reconoce su error y cree que Dios lo perdonó: “En esto se le presentó San Pedro apóstol y dos ángeles, el uno conoció ser Miguel, y el otro el de su guarda, cuya presencia ahuyentó al demonio.”<sup>9</sup>

Consideramos que los guaraníes internalizaron el concepto del demonio difundido por los jesuitas gracias, en cierto modo, a su creencia ancestral en espíritus o fuerzas malignas destructivas. Imaginaban un mundo de seres demoniacos y de espíritus malignos omnipresentes, imprevisibles pero siempre acechantes.

Nimuendajú, en su estudio sobre los mitos de la creación y destrucción del mundo en la parcialidad guaraní de los Apapokuva, hace referencia a demonios originarios de su mitología. Señala que algunos de ellos, los demonios murciélagos, aparecieron al mismo tiempo, si no antes, que el dios creador Ñanderuvusú: “Por su condición de animales nocturnos son enemigos de los astros luminosos y los devorarían si Ñanderuvusú no los mantuviera alejados en su casa. A veces se lanzan, sin embargo, contra el sol o la luna y producen así los eclipses, [...]”<sup>10</sup>

<sup>4</sup> PERAMÁS, J., Carta Anua de 1750, en FURLONG, G., *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Posadas, 1978, p. 594

<sup>5</sup> CARDIEL, José, S.J., *Compendio de la Historia del Paraguay (1780)*, Bs.As., FECIC, 1984, parágrafo 122, p.97.

<sup>6</sup> SUSNIK, Branislava, *Los Aborígenes del Paraguay. VI. Aproximación a las creencias de los indígenas*, Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1984-1985, p. 99.

<sup>7</sup> RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *La Conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*, Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Latinoamericana, 1989, Cap. XIX, pp. 106-107

<sup>8</sup> RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *La Conquista espiritua...*, Cap. XIX, pp. 106-107

<sup>9</sup> RUIZ DE MONTOYA, A., *La Conquista Espiritual ...*, Cap. XVII, p. 98

<sup>10</sup> NIMUENDAJÚ-ÚNKEL, Curt, *Los mitos de la creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-guaraní*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica, Serie Antropológica I, 1978, p.70.

Según Nimuendajú, después de ellos aparecieron los tigres primigenios: *Yagareté Yaryi* (la abuela de los tigres) con su numerosa prole; “[...] *no son verdaderos demonios sino los antepasados de los tigres actuales, pues no son inmortales ni se distinguen por sus poderes mágicos; [...] les son propias una grosera bestialidad y estupidez, [...]*”<sup>11</sup>

En cambio *Yagarov?*, el tigre azul, es un auténtico demonio, un ser sobrenatural e inmortal. Actualmente mora bajo la hamaca de Ñanderuvusú donde espera la orden de éste para caer sobre la humanidad. Su aspecto es el de un perro bonito y grande, cuya piel es de color azul celeste. Según Montoya los antiguos guaraníes de las misiones lo llamaban *Yaguá oú Karasú* y lo consideraban el causante de los eclipses de sol y de luna.

Luego apareció una figura que, según Nimuendajú, alcanzó inmerecidamente gran popularidad por el hecho de que los antiguos misioneros del Brasil usaron su nombre para designar al diablo: *Añay*. Los *añay*, al igual que los tigres, son mortales, carecen de poderes especiales y de la astucia humana. Son brutales pero menos que los tigres. Son víctimas de las burlas de los gemelos o hermanos mitológicos<sup>12</sup>. Luego los *añay* desaparecen de este mundo, excepto uno que atraviesa su hamaca sobre el sendero hacia el más allá y amenaza con destruir las almas que se aventuran por esos lugares<sup>13</sup>. Las almas deben pasar por encima de él sin despertarlo<sup>14</sup>; de ese modo, *Añay* constituye un obstáculo para la llegada a la Tierra sin Mal.

Pero este *Añay* “[...] *no soñaba siquiera con hacerse dueño de las almas de quienes no habían demostrado su buen comportamiento sobre la tierra —los guaraníes no manejaban el principio de responsabilidad moral, y por ende, la eternidad estaba destinada a todas las almas Aivú en tanto no sufrieran algún percance en el camino— ni menos aún con ser el propietario exclusivo del reino de ultratumba, [...]*”<sup>15</sup>. Por lo cual se diferencia del diablo tal como se lo considera en la esfera del cristianismo.

Para la parcialidad guaraní de los *Pañ-Tavyterá*, la selva además está poblada por “habitantes malignos” como *Kurupiry* y *Arasuguy Kaaguy*. Ruiz de Montoya también menciona algunos “fantasmas” en los que creían los guaraníes: “*Hay por aquellos montes muchos de esos malos espíritus*”<sup>16</sup>. Existía la creencia en otros malos espíritus como *Ybytipña* o *Ybitipidia* que vivía en los huecos de los cerros, daba gritos por debajo de las rocas para asustar a la gente y con sus armas de filos tajantes mataba a todos los que encontraba. Entre esos espíritus también se hallaba *Curupú* bajo la figura de un muchacho de cabellos colorados que llevaba una cuerda en la mano para ahogar a sus víctimas: “[...] *acudía a los cultivos, cuando el maíz ya era verde y había carne; si alguien moría de muerte repentina, atribuíase el hecho al ahogamiento por Curupú. Para los Mbyá-guaraníes, los «kurupí» son seres «inmortales» que habitan en grandes cavernas; solamente los hombres valientes pueden comunicarse con ellos y [...] adquirir la inmortalidad. [...]*”<sup>17</sup>. Según los *Mbyá-guaraní* en la selva también viven los *avá poapy*, monstruos malignos y antropófagos de forma humana con garfios; o el *eíra yaguá*, monstruo cubierto de una coraza escamosa que lo protege de las flechas pero que posee un único punto vulnerable: la boca del estómago.

Para los guaraníes, muchos animales extraños, árboles y “dueños de la naturaleza” pueden actuar como espíritus malignos. Incluso las almas de los muertos son capaces de agredir al hombre cuando se presenta la “cólera”. Para los *Mbyá*, la mayor manifestación de lo maligno se halla representado por los *Mbaé pochý* (Ser Colérico) que actúan a través de almas indómitas y pueden incluso dominar a los shamanes: “*Se trata de una potencia maligna, interpretada como ‘cólera, enojo, ruindad’ [...]*”<sup>18</sup> que puede dañar el alma y el cuerpo.

Es cierto que el tema del demonio tuvo mucho énfasis en el discurso del jesuita y que frente al mismo el guaraní debe haber quedado muy impactado. Sin embargo, consideramos que todas sus creencias míticas habían preparado el terreno para asimilar el concepto cristiano acerca del demonio difundido con fuerza por los Padres. Es importante destacar que en las Misiones las menciones de la presencia del mismo se dio generalmente en el contexto de su lucha con las fuerzas del bien que le ofrecían resistencia y lo vencían. Así, por ejemplo, se trasluce en los escritos del anteriormente citado Ruiz de Montoya, quien alude a su devoción por los siete Arcángeles que lucharán contra los demonios: “[...] *quedaron ufanos los demonios [...] señores absolutos de inmensidad de almas, [...] 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 aquestos príncipes, [...] y llevándola en procesión aquellos tres días había andado hasta aquel campo [...], acompañado de sólo treinta indios para que la victoria de tan infernales bestias se atribuyese sólo a Dios, llegamos con esta procesión a vista de aquel campo.*”<sup>19</sup>

El lenguaje utilizado en las fuentes documentales de las Misiones para referirse al demonio está cargado de términos de guerra: “lucha, armarse, triunfo”, “guerra al demonio y al pecado”, “arrancar de las garras del demonio el alma”; “victoria sobre

<sup>11</sup> NIMUENDAJÚ-ÚNKEL, Curt, *Op. Cit.*, p. 70.

<sup>12</sup> CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guayrá*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XVI, Centro de Estudios Antropológicos, 1992, Cap. VIII.

<sup>13</sup> NIMUENDAJÚ-ÚNKEL, Curt, *Op. Cit.*, pp. 71-73.

<sup>14</sup> NIMUENDAJÚ-ÚNKEL, Curt, *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>15</sup> MARTINI, Mónica Patricia, “Imagen del diablo en las reducciones guaraníes”, en ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Investigaciones y ensayos*, 40, Bs.As., Academia Nacional de la Historia, Enero- Diciembre 1990, p. 355

<sup>16</sup> RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *La Conquista espiritual...*, p. 90

<sup>17</sup> SUSNIK, Branislava, *Op. Cit.*, p. 41-42

<sup>18</sup> SUSNIK, Branislava, *Op. Cit.*, p.58.

<sup>19</sup> RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *La Conquista espiritual...*, Cap. XXXIII, p. 149

el demonio y sobre sí mismos”<sup>20</sup>, etc.

En los pueblos jesuíticos la lucha contra el demonio también se manifestaba en las representaciones teatrales y en las danzas llevadas a cabo entre los guaraníes. Entre ellas, una de las más importantes era la danza de los ángeles, en la que se reflejaba la influencia de los sermones referidos a ellos y a su lucha contra los demonios. Se destacaba especialmente el combate entre San Miguel y el demonio (con un sentido simbólico de la lucha entre el Bien y el Mal) del que frecuentemente también se hablaba en los diferentes ministerios de la palabra ejercidos por los jesuitas. Así describe el Padre Cardiel una danza ejecutada por los guaraníes:

*“14 [sic] Otra sale luego de los nueve Ángeles, príncipes de las nueve jerarquías, con San Miguel por caudillo, con espadas y broqueles muy vistosos, en que está esculpido el timbre QUIT 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. Encuéntranse, y traban su coloquio los jefes: y al ensoberbecerse Lucifer, claman AL ARMA. Tocan no violines, sino clarines, y cajas de guerra. A compás danzan 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. Cogen los Ángeles las lanzas y adargas que quitaron a sus enemigos, y cargados con ellas y las suyas, dan vuelta al campo, donde aparece un Niño Jesús de bulto sobre una mesa. Allí cantan el JESU DULCIS MEMORIA, en triunfo de la victoria, que varios de ellos son músicos; y van de dos en dos presentando las armas enemigas a Jesús, con muchas vueltas, reverencias y genuflexiones: siempre danzando con variedad de mudanzas, sin cesar los clarines y las cajas.”<sup>21</sup>*

En la descripción se destaca la figura de San Miguel que es presentado como guerrero-caudillo, con sus respectivas armas. Se enfatiza también la “oposición” entre el ejército de ángeles y el ejército de diablos encabezado también por un capitán: Lucifer. La imagen de estos últimos presenta un carácter hiperbólico por la vestimenta cubierta de serpientes y llamas. Los danzantes forman figuras de tácticas militares e incluso la música enfatiza el clima bélico: no se usan violines sino clarines y cajas de guerra. Es importante la presencia de la imagen de bulto de Jesús Niño ante la cual los ángeles ofrecen las armas de los enemigos derrotados. Dicha imagen se convierte en el centro del triunfo de las fuerzas del bien.

En otra obra Cardiel hace una descripción más detallada y más semejante aún a un verdadero combate militar:

*“Salen en otra dos ejércitos al son de solos clarines y timbales: uno de Ángeles vestidos a guisa de pelea con peto y espalda de terciopelo carmesí, con morrión aforrado de nobleza y hermoseedo con plumaje, con banda o bandolera de tafetán, con Espada y con Escudo hermosamente pintado, con el nombre de JESÚS en medio y alrededor Quis sicut Deus?, y con su Alférez con el nombre de Jesús en la bandera. Otros de diablos con horrorosas máscaras y feas puntas en la cabeza, lleno lo restante de llamas, víboras y culebras, todos con lanzas y un feo Escudo, y el caudillo Lucifer con su Alférez de bandera negra. Salen los dos ejércitos con pasos graves ordenados en forma de pelea. Hacen su coloquio San Miguel caudillo de los Ángeles y Lucifer sobre el respeto y obediencia al Verbo humanado. Muestra éste su soberbia y rebeldía. Tocan a rebato los clarines. Arremeten con coraje los Ángeles a los malos; los desordenan, hieren y atropellan. Vuelven a ponerse en orden y a renovar la pelea: pónense ya en escuadrón ya en fila, ya pira, con variedad de mudanzas; hacen retirar a los Ángeles: vuelven éstos a rodearlos, herirlos y desbaratarlos, todo, hasta los golpes, con mucho ruido al compás de los clarines y timbales, hasta que después de variedad de refriegas y mudanzas, puestos los dos ejércitos en filas largas, arremete el último Ángel al último diablo, llévale a estocadas algo lejos hasta un grande lienzo en el que está horrorosamente pintada la boca del infierno, allí le derriba en el suelo, y a puntillazos lo mete por debajo del lienzo: y sin parar en su danza cargando con la lanza y escudo del diablo, se vuelve a los suyos. Arremete el 2º Ángel al 2º diablo, y le lleva al infierno del mismo modo. Hace lo mismo el 3º hasta Lucifer, que con su Alférez se queda el último, a quien San Miguel con su Alférez, lo arroja al infierno, con más resistencia que los otros. [...]. Al acabarse esto, salen éstos del infierno, estropeados y cojeando con dos Liras o Violines, y puestos en medio comienza Lucifer a cantar a un son lúgubre endechas y desesperaciones, a que responden los demás, revolcándose en el suelo de rabia y furor: y acabado este funesto canto se vuelven a donde salieron: y los Ángeles, que armados en pie y en forma de media luna habían estado a la mira, hacen una profunda reverencia a Jesús y se van”<sup>22</sup>*

En las representaciones teatrales y danzas había tramoyas compuestas por lienzos con pinturas del Infierno y por efectos de humo. Además, durante la realización de aquellas manifestaciones artísticas se hallaban presentes imágenes de bulto que se convertían en el centro de convergencia de los ángeles vencedores.

La danza que representaba la lucha entre San Miguel y el demonio seguramente influyó en las destacadas penetración, difusión y afirmación de la devoción por el Arcángel y en su número abundante de imágenes misioneras de bulto.

Señala Sustersic: “[...], es precisamente la acentuación de los arquetipos barrocos lo que convierte a la lucha en una danza

<sup>20</sup> “10° Carta del P. Prov. Pedro de Oñate, 1617” en: LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *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, Bs.As., Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1929, Tomo XX, p.131.

<sup>21</sup> CARDIEL, J. S.J., *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, Bs.As., Secretaría de Cultura de la Nación Ediciones Theoria, 1994, p. 105

<sup>22</sup> CARDIEL, S. J., José, *Carta Relación (1747)*, en FURLONG, G., S.J., *José Cardiel S.J. y su Carta Relación (1747)*, Bs.As., Librería del Plata, 1953, parágrafo 109, pp. 166-167.

*ritual en la que vence, más que el filo de una espada, el poder mágico de ese ritual”.*

*“Probablemente tuvieron en ello responsabilidad, además de la reelaboración de los grabados de la época, los numerosos pasos y danzas en los que después de varias escaramuzas entre ángeles y demonios, se representaba el triunfo definitivo de San Miguel sobre Lucifer”<sup>23</sup>.*

La imaginería jesuítica testimonia esta lucha especialmente en las esculturas de bulto de San Miguel venciendo al demonio.

En relación a la devoción a los Arcángeles a la que hiciera mención Ruiz de Montoya, las imágenes más abundantes fueron las de San Miguel, aunque también las hubo de San Rafael y San Gabriel. De los otros cuatro arcángeles no tenemos datos de que se hubieran realizado imágenes.

Cabe preguntarnos a qué se debió la gran aceptación, difusión y persistencia de la devoción a San Miguel en el ámbito de las Misiones Jesuíticas la que se manifestó en las representaciones teatrales, en las danzas, en la abundancia de imágenes y en la existencia de su correspondiente cofradía en cada uno de los pueblos jesuíticos. Esto último es señalado por el Padre Cardiel: *“[...] el pueblo poseía, además de una congregación de la Virgen, otra de San Miguel [...]”*.<sup>24</sup>

Sugerimos a continuación algunas posibles respuestas:

1º) La predilección por su devoción pudo deberse a la identificación del carácter guerrero del capitán de los príncipes de dicha milicia con la tradición y mentalidad también guerreras de la cultura guaraní. El tema de la milicia celestial fue muy difundido por la Compañía de Jesús y así lo manifiesta Ruiz de Montoya en su *Sílex del Divino Amor*, obra mística escrita en 1650. En ella expresa su saber y el de la Compañía acerca de los Arcángeles, príncipes de la milicia celestial:

*“ Toda esta milicia celestial tiene siete capitanes, príncipes y prepósitos de aquel celestial paraíso, los cuales asisten al trono de Dios, criados suyos para las cosas mayores y más particulares. [...] El principal y cabeza de toda aquella monarquía es San Miguel, Qui ut Deus. Es su capitán general que peleó con el dragón y le venció. Y pelea y peleará con él hasta el juicio, donde cesará la causa que es la tutela de los hombres. Es príncipe y mayorazgo de todos los bienes de la naturaleza y gracia. [...] Es presidente en el tribunal de la justicia de Dios. Da sentencia de salvación o condenación. Es prefecto del Paraíso, porque sin cédula o sentencia suya (nadie) será recibido en él. [...]. Él es el que ha de llamar con temerosa trompeta todos los siglos a juicio [...].*

*Las almas de los justos, en muriendo, a parar a sus manos y las presenta o hace presentar en su nombre en el trono de la Majestad de Dios. Socorre en los trances de la muerte. Él empieza y acaba el juicio particular de todos, con autoridad de Cristo, Nuestro Señor. Él quitará la vida al Anticristo, pondrá en cadenas a Lucifer, oscurecerá los astros y planetas, turbará los elementos, emprenderá aquel universal incendio con que todo se volverá ceniza. Por su orden se llevarán las cenizas del linaje humano a Jerusalén, donde se ejecutará la universal resurrección.*

*El segundo de los siete príncipes es el gloriosísimo arcángel San Gabriel, a quien se encargó y por cuya cuenta corrieron los misterios de la Santísima Virgen y los de la Encarnación y Redención del Hijo de Dios. Él llevó aquella divina embajada a la soberana virgen en la Anunciación.*

*El tercero es San Rafael que significa Medicina Dei o Dios que cura, porque le dio Dios la presidencia y la tutela sobre la salud corporal de los hombres [...]”*<sup>25</sup>

Frente a este aporte jesuítico, los guaraníes se identificaron con el carácter belicoso de San Miguel por su tradición guerrera que los había enfrentado desde tiempos remotos a otros pueblos.

Por otra parte la lucha y el triunfo de San Miguel sobre el demonio posiblemente también fueron asimilados con la lucha y el triunfo de los guaraníes sobre los bandeirantes paulistas. Éstos asolaron las misiones jesuíticas con expediciones que se produjeron con intermitencias desde 1611 pero cobraron mayor fuerza en 1623. Esas brutales expediciones, que tenían por objetivo llevarse a los guaraníes como mano de obra esclava, desde 1629 destruyeron sistemáticamente los asentamientos misioneros y entre 1631 y 1632 comenzó el éxodo de los mismos desde la zona del Guayrá. Los paulistas persiguieron a los guaraníes hasta el sur, a la región del Tape. Entre 1637 y 1638 hubo brutales ataques de los bandeirantes pero en 1639 los guaraníes lograron detenerlos por la utilización, por primera vez, de armas de fuego recibidas de manos de los jesuitas. La derrota final de los guaraníes sobre sus atacantes se produjo en la batalla de Mbororé en 1641, llevada a cabo con combates fluviales y terrestres. Sin duda este triunfo constituyó para los guaraníes un suceso de extraordinaria importancia. Como señala Sustersic la *“[...] participación de todos los pueblos, bajo un mando único, [...], fue también importante para consolidar la conciencia de una nación misionero-guaraní”*.<sup>26</sup> Agrega Sustersic que dicho acontecimiento permite apreciar la integración de las culturas de los jesuitas y de los guaraníes, además de la eficiencia y rapidez con que estos últimos incorporaron el adiestramiento a cargo de hermanos coadjutores con experiencia militar<sup>27</sup>. Así como, según señala Sustersic, la incorporación de elementos extraños a la cul-

<sup>23</sup> SUSTERSIC, B, "Tres corrientes estilísticas en la escultura jesuítica - guaraní. El ejemplo iconográfico de los ángeles guerreros - músicos", en *Estudios e Investigaciones*, nº 6, Bs. As, Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio Payró", FFYL, UBA, 1996, p. 31.

<sup>24</sup> CARDIEL, José, *Breve relación...*, Cap. VII, parágr. 23, p.109.

<sup>25</sup> RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Sílex del Divino Amor*, Lima-Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1991, pp. 20-21.

<sup>26</sup> SUSTERSIC, B. D., *Templos jesuíticos-guaraníes. La historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas*, Bs.As., FFYL, UBA, Serie Monográfica nº 3, 1999, Cap. III, p. 43.

<sup>27</sup> SUSTERSIC, B. D., *Templos jesuíticos-guaraníes...* p. 44.

tura guaraní (como las armas de fuego y las nuevas estrategias militares) en lugar de debilitar su cultura guaraní guerrera la reforzó, del mismo modo San Miguel en lucha con el demonio, figura extraña también aportada por los jesuitas, encarnó y reforzó esa cultura guerrera ancestral que esa vez logró vencer a los paulistas que habían amenazado su integridad.

2º) Otra causa de la gran aceptación de San Miguel pudo ser el hecho de constituir, como acabamos de señalar, la figura que ejecuta la lucha contra el demonio. En éste hallaron eco todos los "fantasmas" y seres malignos y demoníacos que acechaban al guaraní tanto en la selva como en el camino a la Tierra sin Mal, según el conjunto de sus creencias ancestrales anteriormente mencionadas.

3º) Por otra parte, tal como lo señala Ruiz de Montoya en su *Sílex*, San Miguel no sólo es el vencedor de Lucifer, sino que también socorre a los hombres en el trance de la muerte, permite el acceso de las almas al Paraíso y las presenta ante Dios; comienza y acaba el juicio con autoridad de Cristo; es quien anunciará el fin del mundo y también por cuya orden se llevarán las cenizas de los hombres a Jerusalén para su resurrección.

Posiblemente, su gran devoción entre los guaraníes se debió también a estas atribuciones del Arcángel. Ellas pueden vincularse con las creencias míticas guaraníes en la resurrección de los muertos y en la llegada a la Tierra sin Mal. A través del estudio<sup>28</sup> de dichas creencias rastreadas entre los escritos de los jesuitas de las Misiones y en los estudios etnográficos de los guaraníes actuales de diferentes parcialidades (especialmente de los Mbyá que se mantuvieron más al margen de la influencia cristiana, a través de la obra de León Cadogan) pudimos concluir que la preferencia de los guaraníes por el tema de la Resurrección de Cristo se debió a que el pueblo guaraní creía en la resurrección del cuerpo a partir de los huesos (según quedó fundado en el mito de los gemelos) y esperaba ardientemente lograrla. La Resurrección de Cristo les aportó la certeza en la misma para todos pues entre los guaraníes la resurrección era considerada una posibilidad y privilegio sólo para algunos. En el Paraíso cristiano halló eco el concepto de la Tierra sin Mal donde vivirían para siempre los resucitados o los que allí llegaran sin morir por haber logrado la perfección a través de las danzas, cantos y ayunos rituales.

Según Métraux<sup>29</sup>, el mito de la Tierra sin Mal ha sido el origen de varias migraciones que se escalonaron desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Era allí adonde, después de diferentes pruebas, llegaban ciertos muertos privilegiados como shamanes y guerreros, pero también se abría a los vivos que tenían el coraje y la constancia de observar ritos agotadores y eran guiados por el poder sobrenatural de un shamán. Éste los alimentaba con medios sobrenaturales y vencía diferentes obstáculos. Además, la Tierra sin mal no es solamente un lugar de delicias donde todo se obtiene sin esfuerzo sino también el único refugio que les quedará a los hombres después de que sobrevenga el fin del mundo.

En consecuencia, podemos proponer cierta vinculación entre la figura de San Miguel en su atribución de presentar las almas ante Dios en el Paraíso, con la figura del shamán-conductor de los guaraníes hacia la Tierra sin Mal. De hecho, algunas imágenes de San Miguel de las misiones poseían adorno plumario que podría vincularse con el adorno de plumas de los shamanes.

Además, en la atribución de San Miguel de dar la orden de llevar a Jerusalén las cenizas de los hombres para su resurrección, tal vez halló eco la concepción guaraní del culto de los huesos a partir del cual se da la resurrección de los muertos, culto que según Cadogan caracteriza la religión guaraní.

Por otra parte, el demonio que se disputa a las almas y es vencido por San Miguel pudo asimilarse con el *Añay* que se hallaba en el camino a la Tierra sin Mal y que entorpecía la llegada de las almas a la misma. Además los Pañ-guaraníes, según Susnik<sup>30</sup>, identifican la destrucción final del mundo con el día del juicio de los dioses. Aunque entre los guaraníes el concepto de la Tierra sin Mal es más fuerte que el del fin del mundo, los shamanes apelan a éste para incitar a la búsqueda de la Tierra sin Mal, del mismo modo que San Miguel con sus trompetas llamaba a dicho juicio.

Mercedes Avellaneda realizó una interpretación antropológica acerca de las representaciones de San Miguel en las Misiones. Considera que la importancia dada al mismo revela que los guaraníes lo adoptaron porque les permitía revalorizar los atributos propios del liderazgo indígena en el interior de las Misiones y legitimar con ello el poder de los caciques que se supieron adaptar a las nuevas circunstancias.<sup>31</sup>

Como fruto de las posibles identificaciones señaladas y de su consecuente devoción, surgió en las Misiones un gran número de imágenes de bulto de San Miguel venciendo al demonio, tanto en el siglo XVII como en el XVIII<sup>32</sup>. Sabemos de su abundancia por su mención en los Inventarios de Temporalidades de 1768, sobre los cuales nos basamos para realizar un estudio estadístico de dicha advocación<sup>33</sup> de lo que resultó que la misma ocupa el 37% dentro de su grupo. Las imágenes de San Miguel son

<sup>28</sup> AFFANNI, Flavia M., *El sustrato de creencias guaraníes en la recepción y celebración de la Resurrección de Cristo en las Misiones Jesuíticas*. Trabajo final Seminario de Doctorado, FFyL-UBA, 2000 (inédito).

<sup>29</sup> MÉTRAUX, Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Editions Gallimard, 1967, p. 13.

<sup>30</sup> SUSNIK, Branislava, *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>31</sup> AVELLANEDA, Mercedes, *El Arcángel San Miguel y sus representaciones en las Reducciones Jesuíticas del Paraguay*. Trabajo Final de Seminario de Doctorado, FFyL-UBA, 2000 (inédito).

<sup>32</sup> Algunos de ellos fueron estudiados desde el punto de vista estilístico en SUSTERSIC, B.D., "Tres corrientes estilísticas en la escultura jesuítica-guaraní. El ejemplo iconográfico de los ángeles guerreros músicos", en: *Estudios e Investigaciones*, nº 6, Bs.As., Inst. de Teoría e Historia del Arte "Julio Payró", FFyL, UBA, 1996, pp. 23-42

<sup>33</sup> AFFANNI, Flavia, "Participación indígena ...", pp. 29-33

de madera policromada. Generalmente lo presentan alado, con vestimenta semejante a la de un soldado romano; puede llevar yelmo o no; en una mano porta una espada con la que ataca al demonio y en la otra una balanza. Este último atributo, relacionado con su función en el juicio de las almas, ha desaparecido en casi todos los ejemplares que se conservan. El demonio puede presentarse antropomórfico o zoomórfico (serpiente o dragón) o como ser híbrido (cuerpo de hombre y cola de serpiente o dragón). Generalmente tiene cuernos, alas, garras, cabellos desordenados y una gran boca que expresa un grito de derrota. Se halla vencido bajo los pies del triunfante San Miguel.

Las representaciones del demonio, además de posibles influencias de la iconografía de obras europeas, están relacionadas con las descripciones orales que los indios recibían de los jesuitas, las cuales se recogen, por ejemplo, en las Cartas Anuas ("*... había sido azotado muchas veces por el demonio que se le aparecía en figura humana, ...*")<sup>34</sup> y en las obras de Montoya como *La Conquista Espiritual* y el *Catecismo*: "*... un demonio muy feo, negro como un Etíope y encendido en fuego. ...*"<sup>35</sup>. Aquí se ve el uso del negro como símbolo de la parte inferior o pasional de la naturaleza humana<sup>36</sup>. De hecho, en muchas de las esculturas de San Miguel venciendo al demonio en la piel de éste se aplicó una policromía más oscura que en la del Arcángel por la simbología ya señalada. La figura más importante de los dos es la de San Miguel, lógicamente, la que, según la época de realización de la escultura, presenta gestos y actitudes diferentes. Tal como afirma Sustersic, las tallas del siglo XVII son más hieráticas, casi totémicas, como se observa en una pequeña imagen que se halla en el Museo de San Ignacio Guazú (Paraguay); las del siglo XVIII presentan una mayor gestualidad, mayor uso de direcciones diagonales, de contorsiones, de movimientos en los pliegues del ropaje y en los cabellos por mayor influencia del barroco. Estas características hacen de la imagen una manifestación retórica a través del movimiento y la gestualidad aunque, como dice el Dr. Sustersic esa "*... reinterpretación del mundo barroco carece del énfasis retórico y teatral que lo caracterizaba en el viejo continente*".<sup>37</sup> Cuando Sustersic se refiere a la imagen de un San Miguel con grandes bucles ubicada en el Museo de Santa María de Fe (Paraguay) dice que este tipo de San Miguel dinámico barroco desplazó al estático frontal del siglo XVII pero que sin embargo perdura cierto carácter hierático y simbólico. Es precisamente este carácter lo que permite reconocer las imágenes jesuítico-guaraníes.

Sabemos que cada pueblo poseía al menos una imagen de San Miguel; ellas podían desempeñar funciones en retablos de la iglesia, en capillas, cofradías o durante las procesiones. Es elevado el número de imágenes con esa advocación que se conservan hasta hoy en iglesias y museos especialmente de la antigua área jesuítico-guaraní. En la actualidad muchos santeros de la zona continúan realizando imágenes del Arcángel, con lo cual se deduce que fue una devoción muy afincada entre los guaraníes de las Misiones, que perduró en el tiempo incluso después de la expulsión de la Compañía de Jesús y que se conserva aún entre las devociones más populares.

En síntesis, el concepto de demonio transmitido oralmente por los jesuitas a través del catecismo, sermones y ejemplos, en los que se utilizaban abundantes figuras retóricas como hipérbolos, metáforas y sinécdoques, entre otras, fue interiorizado por los guaraníes especialmente por sus creencias míticas en ciertos seres malignos. Pero hay que destacar que, más que el demonio en sí, fue justamente la lucha con éste y su derrota por parte de San Miguel, el aspecto que más se destacó en las manifestaciones artísticas misioneras, tanto en el teatro, en las danzas, como en la imaginería.

## El Infierno:

La concepción del Infierno, desconocida entre las creencias originarias guaraníes, les fue transmitida a los indios de las Misiones especialmente en forma oral, a través de los sermones, los ejemplos y la catequesis. En estas manifestaciones del ministerio de la Palabra influyó, a su vez, la "composición de lugar" para meditar sobre el Infierno que aparece en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio. Así describe San Ignacio cómo componía en su imaginación la visión del Infierno:

*"1° preámbulo. El primer preámbulo composición, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno.*

*2° preámbulo. El segundo, demandar lo que quiero: será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padescen los dañados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado.*

*[66] 1° punto. El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como cuerpos ígneos.*

*[67] 2°. El 2°: oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Christo Nuestro Señor y contra todos sus santos.*

*[68] 3°. El 3°: oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas.*

<sup>34</sup> "Carta del P. Diego de Torres, desde Santiago de Chile, 1611" en: LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*, en: *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XX, Iglesia, Bs.As., Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1927, p. 522.

<sup>35</sup> RUIZ DE MONTROYA, A., *La Conquista Espiritual ...*, Cap. 62, p. 188.

<sup>36</sup> MARTINI, M., *op. cit.*, pp. 337-338.

<sup>37</sup> SUSTERSIC, B.D., "Imaginería y patrimonio mueble", en: ICOMOS-UNESCO, *Las Misiones Jesuíticas del Guayrá*, Bs.As., Manrique Zago, 1993, p. 162.

[69] 4°. El 4°: *Gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la conciencia.*

[70] 5°. El 5°: *tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrazan las ánimas.*

[71] Coloquio. *Haciendo un coloquio a Cristo Nuestro Señor, traer a la memoria las ánimas que están en el infierno, unas porque no creyeron el advenimiento; otras, creyendo, no obraron según sus mandamientos, [...].*<sup>38</sup>

Los sermones sobre el Infierno pronunciados en las Misiones lo describían en forma semejante a lo escrito en los *Ejercicios Espirituales*: como un lugar horrible con tremendos sufrimientos. Según esquemas utilizados para la realización de sermones jesuíticos sobre el Infierno en él se padece: a) Pena de daño, que significa estar privado de la visión y del amor de Dios, lo que le produce al condenado odio, tristeza, desesperación y gritos desgarradores. b) Pena de sentido: los condenados quedan consumidos en llamas gigantescas; los demonios son figuras horribles y malvadas; los condenados lloran, gritan, blasfeman. c) Todo lo anterior, eternamente<sup>39</sup>.

En su *Catecismo* Ruiz de Montoya escribió sobre el Infierno y sus palabras se transmitían oralmente a los indios: “[...] *aquel terrible fuego, su terrible hedor, los aullidos terribles, el despedazarse de los condenados y los malos tratos que les hacen los demonios y la duración de tan graves males que será eterna sin ninguna esperanza de salir de ella jamás.*”<sup>40</sup>

En todos los modos de transmitir la concepción del Infierno se recurrió a figuras retóricas, especialmente metáforas, hipérbolas (en las descripciones de los diablos y de los tormentos), sinécdoque (por ejemplo, el fuego por todo el Infierno), etc.

Sin embargo, como escribe Mónica Martini: “[...] *el infierno como destino insoslayable de los pecadores propuesta por los jesuitas a los guaraníes fue sólo parcialmente recibida por muchos de éstos: internalizaron en efecto, la figura del diablo como la de alguien capaz de perturbarlos y acarrearles todo tipo de desgracias durante su vida, pero dejaron de lado por entero o mantuvieron discretamente difuso lo del infierno y las penas eternas.*”<sup>41</sup>

Son numerosos los testimonios, especialmente los pertenecientes a los primeros tiempos de las Misiones, que señalan la poca aceptación de los guaraníes hacia la concepción del Infierno. En una Carta Anua de 1613 se cuenta, por ejemplo, la respuesta atrevida e irónica dada por el Cacique Miguel Ativaie del pueblo de San Ignacio ante la admonición del jesuita de que el domingo no era para trabajar sino para ir a misa y concurrir a la doctrina:

*“¿Qué me importa la misa! Yo hago lo que me parece, y sigo las costumbres de los antiguos aunque me lleve el diablo. El infierno me parece divertido, y no me faltará allí compañero [...].”*<sup>42</sup>.

En esta ironía se deja ver la poca preocupación que les causaba el Infierno y la idea de condena eterna.

En otra Carta Anua de 1617 se advierte una actitud indiferente ante el Infierno:

*“[...] añadiendo algunos que si sus antepasados fueron al infierno también quieren ir con ellos, otros dicen que no quieren ir al cielo ni al infierno sino vivir acá, siempre, afirman otros no haber infierno ni demonios, [...].”*<sup>43</sup>.

En este párrafo se observan distintos modos y actitudes en los que se pone en evidencia la poca internalización que los guaraníes hicieron del concepto de Infierno.

Ruiz de Montoya relata el rechazo y la furia que produjo en su primera predicación a los caciques Tayaoba la idea de las penas eternas para los malos:

*“[...] y prosiguiendo mi plática les anuncié a Jesucristo hijo de Dios, y llegándoles a tratar de las penas eternas de los malos, me atajó uno de ellos, diciendo a voces, 'este miente', repitiendo muchas veces, 'miente, matémosle', y respondiendo los otros lo mismo, salieron a buscar sus armas, [...].”*<sup>44</sup>

En las fuentes de los primeros tiempos se señala que son las visiones oníricas o la intervención de guaraníes que resucitan y han visto el Infierno y el Cielo, lo que ayuda a aceptar ese concepto de condena eterna y a convertirse:

*“A uno de estos indios se le presentó un sueño: el fuego del infierno y los tormentos de los condenados. [...].”*<sup>45</sup>.

Montoya transcribe el relato de una “resucitada” que describe el Infierno en contraposición al Cielo: *“Luego que pasé de esta vida fui llevada al infierno, donde vi un fuego horrendo que arde y no da luz, y causa grande temor; en él vi a algunos que han muerto y que vivieron en nuestra compañía, y los conocimos todos, los cuales padecían muchos tormentos. Luego me llevaron al cielo, donde vi a nuestra Madre, tan hermosa, tan resplandeciente y linda, tan adorada y servida de todos los bienaventurados y en su compañía innumerables Santos hermosísimos y resplandecientes, que todo lo de por acá es basura, estiér-*

<sup>38</sup> SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* en: IPARRAGUIRRE, Ignacio, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, parág. 65-71, p. 214

<sup>39</sup> HUELIN, Enrique, *40 esquemas de pláticas, sermones y Conferencias Misionales*, Quito, Editorial Tirso de Molina, 1958, pp. 105-107

<sup>40</sup> RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní*, Leipzig, Platzmann, 1876, tomo IV (*Catecismo*).

<sup>41</sup> MARTINI, M; *op. cit.*, p. 356

<sup>42</sup> “5° Carta Anua del P. Diego de Torres desde Córdoba, 1613”, en: LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *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, Bs.As., Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1927, p.324

<sup>43</sup> “10° Carta del P. Provincial Pedro de Oñate, 1617”, LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 144.

<sup>44</sup> Ruiz de Montoya, A, *Conquista...*, Cap. XXX, citado también por MARTINI, M; *op. cit.*, p. 355

<sup>45</sup> “6° Carta Anua del P. Diego de Torres desde Córdoba, 1614”, LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., p. 461

col y fealdad, allá es todo tan hermoso, allá todo es hermosura, todo belleza y riqueza.”<sup>46</sup>

Agrega Montoya el testimonio de otro indio “resucitado”:

“Padre mío, yo pasé desta vida esta noche; lo primero que vi fue una tropa de demonios muy fieros que me salieron al encuentro. Traían unos garfios con los que me pretendían agarrar; pero un ángel de grande hermosura que estaba conmigo me defendió, y con una espada de fuego ahuyentó los demonios. Este ángel me guió al infierno a que viese el espantoso fuego que padecen los condenados; oí allí grandes aullidos de perros, bramidos de toros, silbos de serpientes que daban los demonios. Allí vi cómo aporreaban y atormentaban las ánimas que allí estaban, conocí entre ellas algunos que vivieron entre nosotros, pero ninguno de la Congregación.”<sup>47</sup>

Ante estos relatos muchos indios se convertían por distintas causas:

“Unos decían algo de la gloria, otros de las penas, otros de sus parientes que ya estaban gozando de Dios y aquella buena mujer había visto. Por las calles [...] se veían disciplinantes; a la puerta de la iglesia se azotaban muchos [...], fue un gran estímulo para todos, [...]”<sup>48</sup>

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos realizados por los misioneros para difundir estos testimonios y lograr la aceptación de la noción del Infierno, no tuvieron mucho éxito. Consideramos que la poca interiorización de dicha concepción, se debió, como señala Martini, a que el guaraní “[...] no hallaba en rigor, equivalente más o menos válido en su mitología.”<sup>49</sup> Nimuendajú, al referirse al dios creador de los Apapokuva-Guaraní señala: “Ñanderuvusú se muestra entonces como un auténtico guaraní: nada objeto, mucho menos castiga directamente la obediencia; [...]”<sup>50</sup> Con esto parece quedar fundado en la mitología el concepto de “no castigo eterno” entre los guaraníes.

Éstos poseían una concepción más positiva de la vida, que en cierta manera se relacionaba con la búsqueda y la esperanza de una llegada triunfal a la Tierra sin Mal. Por otra parte dentro de su organización social los delitos no se castigaban con la pena de muerte, con lo cual una pena capital, eterna como la del Infierno, no encontraba sintonía en su mentalidad.

El concepto cristiano del Infierno permaneció en cierta manera ajeno a los guaraníes; “[...] su tradición habla del acoso de los espíritus malignos como una potencia colectiva, siéndoles extraña la premisa de una condenación individual eterna; [...]”<sup>51</sup>

Queremos destacar que esta visión del Infierno no fue exclusiva de las primeras décadas ni sólo del siglo XVII. Continuó también en el siglo XVIII como reflejo de una invariante de su mentalidad y se manifiesta en el escaso número de obras artísticas a él referidas, al menos por lo conocido hasta el momento. No hay correlato entre la abundancia del tema que se daba en las manifestaciones orales de los jesuitas y las obras artísticas. Entre las pocas de las que se tiene noticia se hallan las ilustraciones del libro del jesuita Juan Eusebio Nieremberg titulado *Diferencia de lo temporal y eterno* traducido a la lengua guaraní por el padre ignaciano José Serrano e impreso en las Misiones en 1705. El libro en el que se habla de los tremendos sufrimientos infernales, estaba provisto de ilustraciones grabadas por los indios: 67 viñetas, mayormente xilografías y 43 láminas abiertas en bronce o cobre<sup>52</sup>. Muchas de ellas ilustran el Infierno en forma muy expresiva. Dice Guillermo Furlong: “Aunque la mayor parte de estas láminas son reproducciones de las que en 1664 hizo Bauttats para la edición del libro impreso en Amberes, [...] a lo menos una tercera parte son parcialmente o totalmente originales [...]”<sup>53</sup>.

Del pueblo de San Juan Bautista, el Padre Sepp menciona dos obras referidas al Infierno: en el retablo del altar mayor “[...] se ve el Santo Príncipe del Cielo, arcángel Miguel, patrono del viejo pueblo, cuando arroja al orgulloso Lucifer al abismo del cielo”<sup>54</sup>. Los Inventarios de 1768 del mismo pueblo mencionan una pintura del Infierno<sup>55</sup> y sobre la misma Sepp escribe: “[...] la iglesia se adornó con diferentes cuadros. [...] En ambas paredes laterales [...] 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 [...]”<sup>56</sup>.

Pinturas del Infierno se realizaban como parte de las tramoyas utilizadas para las danzas y las representaciones teatrales.

Pero más allá de estos pocos ejemplos mencionados, al realizar el estudio estadístico de la imagería misionera, no hallamos ningún dato referido a relieves o esculturas de bulto con la temática del Infierno.

<sup>46</sup> RUIZ DE MONTOYA, A., *La Conquista...*, Cap. XL., p. 180

<sup>47</sup> Ibidem, Cap. XLI, pp. 183-184

<sup>48</sup> RUIZ DE MONTOYA, A., *La Conquista...*, Cap. 41., p. 186.

<sup>49</sup> MARTINI, M., *Op. Cit.*, p. 355.

<sup>50</sup> NIMUENDAJÚ-ÜNKEL, Curt, *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>51</sup> SUSNIK, Branislava, *Op. Cit.*, pp. 114-115.

<sup>52</sup> FURLONG, G., *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Posadas, 1978, pp. 586-587.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 587.

<sup>54</sup> SEPP, Antonio; *Continuación de las labores apostólicas*, Bs. As, EUDEBA, 1973, Cap. XXXI, p. 257.

<sup>55</sup> ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN), *Temporalidades de Misiones del Paraguay. 1768-1784*, Bs. As., Sala IX, 22-6-3, ff. 7-8.

<sup>56</sup> SEPP, Antonio, *Continuación de las labores apostólicas*, Bs. As, EUDEBA, 1973, Cap. XXXI, p. 257.

## El Purgatorio:

Como contrapartida, dado que los guaraníes no tuvieron concepción ni social ni religiosa de castigo eterno, pudieron aceptar más fácilmente la noción de Purgatorio que según la Doctrina de la Iglesia es una purificación final de los elegidos, completamente distinta del castigo de los condenados. Los que mueren en la gracia de Dios pero aún no purificados, aunque estén seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, para obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del Cielo. Es un estado de pena y sufrimiento transitorios. La doctrina del Purgatorio fue fomentada por la Iglesia especialmente en los Concilios de Florencia y de Trento.<sup>57</sup> La noción de Purgatorio, negada por los protestantes, fue una de las controversias establecidas entre la Iglesia Católica y la Reforma. Como tema iconográfico, el Purgatorio hizo su aparición en el arte a fines del siglo XVI.<sup>58</sup> Dado que los protestantes habían rechazado la virtud de las indulgencias negaron, la realidad del Purgatorio. Según ellos el Purgatorio era inútil pues Jesucristo había pagado por nosotros y su sangre nos había lavado del pecado de una vez para siempre. Para Lutero, si quedaban en nosotros algunas manchas, los sufrimientos de la muerte las borrarían. Por lo tanto era en vano rezar por los muertos. Los teólogos de la Contrarreforma afirmaban que también la Iglesia creía que Cristo había pagado por nosotros, pero, además, que los méritos del Salvador no nos han sido dados sólo por el sacrificio que él hizo de sí mismo, sino por la intermediación de la fe, la caridad, los sacramentos, la obediencia a los mandamientos y la victoria sobre nuestros sentidos. La Salvación era una colaboración entre Cristo y el cristiano. Como los fieles no siempre vivían así había surgido la necesidad del Purgatorio. Las oraciones de los vivos aliviarían las almas que expían en el Purgatorio y los méritos de los santos descenderían sobre ellas. Si las faltas eran individuales los méritos eran colectivos.

Toda esta doctrina fue expuesta a través de la palabra oral y de la palabra escrita. Como señala Mâle, al arte le fue difícil expresar esta alta teología; se buscaron formas simples, conmovedoras y comprensibles para todos.<sup>59</sup>

Las representaciones del Purgatorio comenzaron a darse a fines de la Edad Media, en las vísperas mismas de la Reforma pero en forma apenas sugerida. Ese tema entró verdaderamente en el arte en los últimos años del siglo XVI, en el tiempo de las grandes controversias religiosas<sup>60</sup>. Una de sus más antiguas representaciones se encuentra en la iglesia jesuítica del Gesù en Roma (en la Capilla de los Ángeles) y se trata de una pintura realizada por Federico Zuccaro. Era natural encontrar esa escena en dicha iglesia jesuítica pues la Compañía de Jesús defendió la Doctrina del Purgatorio contra los protestantes con un fervor particular. Diego Laínez, el sucesor de San Ignacio al frente de la Orden, decía que la devoción por las almas del Purgatorio era uno de los fines de la Compañía. San Ignacio había ordenado que al mediodía sonaran las campanas para rezar por ellas, costumbre que las Cartas Anuas relatan también en las Misiones, aunque en un horario diferente.

La difusión de esta doctrina de la Iglesia fue realizada por los jesuitas a través de la sermónica y de obras escritas por autores de la Compañía como Nieremberg (*De la devoción con las ánimas del Purgatorio y lo mucho que interesa quien ofrece por ellas la satisfacción de sus obras sin reservas para sí, 1632*), el italiano Roberto Bellarmino y los españoles<sup>61</sup> Moncada, B. Pérez, Martín de Roa y Luis de la Puente. Cabe destacar que las obras de estos autores son mencionadas entre los libros que se hallaban en las bibliotecas de las misiones de guaraníes según se lee en los Inventarios de Temporalidades de cada pueblo.<sup>62</sup>

Hay muchos testimonios del énfasis que los jesuitas dieron al tema del Purgatorio en las misiones y de la difusión en ellas de la importancia de rezar por las almas que purgan sus pecados como el que aparece en las Cartas Anuas: “

*[...] terminado esto (la Doctrina), rodean la Santa Cruz de la plaza Mayor [...], rezan el Angelus y un Padre Nuestro para el eterno descanso de las ánimas del Purgatorio [...].”<sup>63</sup>*

En el imaginario de las Misiones se hallaba presente la aparición de las almas sufrientes del Purgatorio pidiendo sufragios. Tanto era así que los pueblos tenían establecido los horarios para rezar especialmente por esas ánimas:

*“[...] tocarse de noche una campanilla para que recen por las ánimas del Purgatorio y por permisión de Dios se han aparecido bien en público con traje de gloria y descanso el primer día que dijimos misa en la Iglesia nueva de Nuestra Señora de Loreto, salieron a las ocho de la noche de la iglesia vieja dos bultos blancos siendo la noche tan clara como el día por la luna los cuales se tornaron a entrar en la misma iglesia otros se han aparecido, quejándose estando un padre durmiendo a media noche se le presentó en sueños, que venía por cierta calle del pueblo hacia la iglesia una ánima (m)uy afligida despertando encomendó de veras a Nuestro Señor las almas del Purgatorio, y a aquella misma hora saliendo un indio de su casa vio pasar (u)na por aquella misma calle que al padre se le había representado y que entrando en la Iglesia daba muy grandes gemidos, y al cabo de rato se fue y salió por otra calle, díjole al padre algunas misas, y nunca más fue vista, habiéndolo sido las dos primeras de más de veinte personas y acercándose uno a ella como hasta quince y menos pasos ella se entraron en la iglesia y entrando un padre en ella a decir algunos responsos no ha-*

<sup>57</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Bs.As., Editorial Claretiana, 1993, p. 274.

<sup>58</sup> MÂLE, Emile, *L'art religieux après le Concile de Trente. Étude sur le iconographie de la fin du XVI siècle, du XVII siècle, du XVIII siècle*. Paris, Librairie Armand Colin, 1932, p. 58.

<sup>59</sup> MÂLE, E, *Op. cit.*, p. 60.

<sup>60</sup> MÂLE, E, *Op. cit.*, p. 60.

<sup>61</sup> DÍAZ, José Simón, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española, 1975.

<sup>62</sup> AFFANNI, Flavia M., *Influencia de la oralidad en la imaginería de las misiones jesuíticas de guaraníes*. Trabajo final Seminario de Doctorado, FFyL-UBA, 1999, inédito.

<sup>63</sup> "6ª Carta Anua del P. Diego de Torres, desde Córdoba, 1614" en: LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., p. 467.

*llaron nada, pienso que ha querido Nuestro Señor darnos a entender se salvan muchas de estas reducciones [...]”*.<sup>64</sup>

Sabemos que en los sermones se hablaba frecuentemente del Purgatorio y que ellos mucho contribuyeron a la difusión de su creencia y a la devoción del rezo por sus almas. Los relatos de Ruiz de Montoya señalan que también ayudaron en tal sentido, y a veces con más fuerza, las apariciones de las mismas ánimas:

*“Apuraba el demonio á un mozo de la Congregación con dudas de las penas que en el Purgatorio padecen las almas; no le satisfacían nuestros sermones y ejemplos; estando este mozo medio despierto se le aparecieron dos personas vestidas de blanco, de muy hermoso aspecto, y le dijeron: venimoste á enseñar lo que son las penas del purgatorio, y le metieron en un fuego terrible y le dijeron: aquí has de estar sólo cinco días, después de los cuales te sacaremos; sintió cruellísimos tormentos, tales que juzgaba había estado allí muchos años, y quejándose les dijo: ¿Cómo me habéis engañado, pues ha muchos años que me tenéis aquí! Engañaste (le dijeron), porque aún no ha pasado la mitad de medio cuarto de hora en lo cual echarás de ver qué tales son las penas del purgatorio; con que quedó enseñado de su duda”*.<sup>65</sup>

La difusión de la doctrina del Purgatorio habría hallado entre los guaraníes mayor correlato en el arte que el Infierno. Una de las obras con esa temática fue el extraordinario *Altar de las ánimas del Purgatorio*<sup>66</sup> ubicado en el templo de la misión de Trinidad (Paraguay) que los Inventarios mencionan así: *“It. En el primer altar de la nave colateral en el mismo altar de las Santísimas almas del Purgatorio están las dos sagradas imágenes de la Santísima Trinidad, Padre e Hijo”*<sup>67</sup>.

Otra aparición del tema se da en la peana de una imagen de Santa María de Fe que hoy se halla en la iglesia actual del pueblo misionero homónimo en Paraguay<sup>68</sup> y en la peana de la Virgen del Socorro<sup>69</sup> que se encuentra actualmente en el Colegio de El Salvador (Buenos Aires). En los Inventarios de Temporalidades referidos al pueblo de S.J. Bautista figura una pintura del Purgatorio. Aunque en los inventarios de los pueblos no hallamos otras menciones del tema, dado que dicha temática estaba muy difundida podemos suponer que lo mismo sucedió con sus manifestaciones en el arte. Dichos inventarios muchas veces presentan datos confusos y repetidos y omiten otros por decisión o desprolijidad del inventariador. Dado que sabemos que cada misión poseía una Capilla de Ánimas (lo cual señala la importancia dada a dicha devoción) es de suponer que en ellas había obras de arte (pinturas, relieves, etcétera) referentes al Purgatorio como paralelamente sucedió con otras capillas como la de San Isidro, San Miguel, etcétera, donde la iconografía de las obras de arte que allí se colocaban en su mayoría correspondían a su advocación.

La concepción acerca del destino de las almas en las creencias guaraníes es muy compleja y presenta variantes en las diferentes parcialidades. Su explicación excede los límites de este trabajo pero podemos señalar que, dentro de dicha concepción, los guaraníes poseían cierta noción de almas que penan y sufren diferentes avatares, por lo cual el tema del Purgatorio cristiano pudo haber tenido la aceptación y difusión que tuvo en las Misiones.

Para los Apapokuva-guaraní, después de la muerte el alma vuelve a dividirse en sus componentes: el *ayvukué* y el *asyiguá*. El *ayvukué* de los niños pequeños que no ha tenido relación con el alma animal, vuelve enseguida a la Tierra sin Mal. En cambio, las almas de los adultos no pueden llegar a ella y su morada se ubica justo antes de aquélla. En esa morada se vive casi como en la tierra y allí el alma se denomina *Tarykué* (derivada del verbo extraviar).

Según los Pañ-guaraníes, las almas antes de llegar al paraíso originario deben pasar por *Yvakuá*, por donde también cruzó Ñanderuvusú al retirarse de la tierra. El camino directo al paraíso originario o Tierra sin Mal sólo es factible para los *kandire*, o sea los hombres “santificados” por obtener su *aguiye* por medio de danzas y cantos rituales. Según estudios de Cadogan, para otras parcialidades guaraníes algunas almas “[...] tienen que «purificarse» en el piraguái donde los obstáculos comprueban la «pureza» del alma: arena que vuela, oscuridad, piedras chispeantes, piedras anchas resbaladizas, piedras que devoran, tábanos grandes y un abismo grande, donde de puente sirve la serpiente primigenia, [...]; el alma impura no pasa el «puente» y queda «hundida-perdida» en el abismo”<sup>70</sup>.

Consideramos que posiblemente estas concepciones guaraníes acerca de un lugar de “purificación” o de sitio ubicado “justo antes de la Tierra sin Mal”, a pesar de las diferencias que presentan con el Purgatorio cristiano, hallaron cierto eco en la concepción del mismo, lo que pudo haber permitido su aceptación entre las devociones de los guaraníes de las Misiones.

<sup>64</sup> “10° Carta del P. Provincial Pedro de Oñate,, 1614” en: LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 151.

<sup>65</sup> RUIZ DE MONTOYA, A, *La Conquista...*, Cap. XLIII, p. 188.

<sup>66</sup> Un estudio de este Altar, en: AULETTA, Estela; SAAVEDRA, María Inés; SERVENTI, Cristina, "Retablo del Altar de las almas de la iglesia de la misión de Trinidad", en: *V Jornadas de Teoría e Historia de las Artes: Arte y Poder*, Bs. As, C.A.I.A, F.F.Y.L, U.B.A., 1993, pp. 371-379.

<sup>67</sup> A.G.N., Temp... Testimonio..., ff.5-6

<sup>68</sup> AULETTA, Estela, SERVENTI, Cristina, "La iconografía del Purgatorio en las Misiones Jesuíticas de guaraníes: un aporte sobre el tema", *II Jornadas de estudio e investigaciones en Artes Visuales y Música*, Bs. As, Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio E. Payró", FFYL, UBA., 1996, pp.106-109.

<sup>69</sup> Mencionada por AULETTA, Estela, SERVENTI, Cristina, "Los jesuitas belgas en el antiguo Paraguay, una devoción que perdura: enigmas y certezas en torno a la imagen de Nuestra Señora de Fe", en: *III Jornadas de Estudio e Investigaciones en Artes Visuales y Música*, Bs. As., Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio E. Payró", F.F.Y.L., U.B.A (C.D. Rom 1998)

<sup>70</sup> Citado en SUSNIK, Branislava, *Op. Cit.*, p. 114.

## **Conclusión**

El arte de las Misiones Jesuíticas nos permite sospechar que hubo temas aportados por el cristianismo que entre los guaraníes hallaron mayor aceptación que otros. Este fenómeno, en cierta medida, puede ser explicado a partir del estudio de la mentalidad y de las creencias guaraníes, que lejos de perderse con la llegada del cristianismo, continuaron presentes en las Misiones.

Los guaraníes enfatizaron, reinterpretaron y enriquecieron las concepciones cristianas que hallaron similares a sus propias creencias religiosas y con las cuales lograron cierta identificación. En esto se pone de manifiesto un proceso de reinterpretación del cristianismo y nos permite reconocer la participación indígena en la conformación de manifestaciones religiosas y artísticas y cierta continuidad del modo de ser guaraní previo a las Misiones, durante y después de ellas.

### Introducción

La catequesis evangelizadora de los Jesuitas en América, promovió el desarrollo de una variedad de expresiones artísticas, entre las que sobresalió la representación de imágenes sagradas de Vírgenes, Santos y Cristos, que despertaban, al contemplarlas, sentimientos de fe, y reflexión vocacional.

Estas imágenes, que al principio de la conquista, llegaban de España, fueron, poco a poco, reproducidas en América, tanto por artistas traídos de Europa, como popularizándose a través del trabajo local de artesanos, de forma que actualmente encontramos una gran variedad de posibles autores autóctonos.

Son posibles, porque por lo general son obras anónimas, pero entre ellas, fácilmente se diferencia al verdadero artista, que logra una obra de arte que se ajusta a los cánones de estética de la época, de los artesanos, que aún tratando de imitar las obras maestras, transmiten más bien, la belleza de su espontaneidad.

Además encontramos una gran cantidad de imágenes cuya confección, es fruto del deseo de comunicar los sentimientos de fe del que la realiza, y en homenaje al santo de su preferencia, pero que, sin demasiada habilidad, ni buen uso de la técnica, no traducen lo que realmente desearían.

### Materiales

En la búsqueda de estas diferentes expresiones artísticas, se destacan los materiales más comúnmente utilizados, que eran la madera, y la piedra, así como bloques de yeso, que eran tallados, o esculpidos, al principio, con instrumentos muy rudimentarios e inapropiados, como simples cortaplumas o cuchillos, para luego introducir, traídos de Europa, el uso del cincel, el escoplo, el buril, y la escofina. Todos ellos de metal, que facilitaron enormemente la tarea.

Hubo finalmente, así en las Reducciones Jesuíticas, como fuera de ellas, la producción de imágenes baratas y populares, producidas en serie. El padre Furlong dice, que Agustín Zapata Gollan, ha hallado en las ruinas de la primitiva Santa Fe, *dos moldes para hacer estatuillas, una de la Virgen, y otro de un Ángel. Y que el Jesuita alemán, Antonio Sepp, con molde traído de Europa, hizo imágenes abundantes de nuestra Señora de Otingen*<sup>1</sup>.

Ribera y Schenone, nombran que traídas de España, donde eran de uso frecuente, había imágenes fundidas en plomo, generalmente cara y manos, que luego se recubrirán con encarne<sup>2</sup>.

Pero lo más llamativo en cuanto a materiales, fue la mención del Padre Furlong, en su libro, Historia social y cultural del Río de la Plata, que dice:

*Los cánones renacentistas, no llegaron entre nosotros, a afectar el arte escultórico, lo que es patente, es la despreocupación en lo tocante a la belleza de las formas, con olvido harto frecuente del fondo psicológico y de la vitalidad artística.*

*En Córdoba, en la residencia de los Jesuitas, en sendos nichos del claustro superior, existen dos estatuas de "mampostería", que no han sido removidas, del punto en que fueron trabajadas, hace ya dos y medio siglos, y son de una expresividad maravillosa. Representan a la Dolorosa, y al Cristo de la paciencia y la expresividad de la vida de esas dos imágenes es plenísima. Desde hace medio siglo las contemplamos, año tras año, y la impresión que nos producen, es cada vez más profunda. El autor de estas modestas imágenes, trabajadas con tan inadecuado material, supo infundir en ellas, un soplo de vida y de vida aquejada por el dolor y el sufrimiento*<sup>3</sup>.

El Padre Furlong, no ha escrito este párrafo en letra cursiva, como citando a algún otro autor, salvo la palabra *mampostería*, pero tampoco se refiere a sí mismo, ya que no sería posible que la contemplara por medio siglo, porque vivía en B.A.

Cierto es, que en este capítulo, hace frecuentes referencias a las opiniones de Ribera y Schenone en su libro, El arte de la Imaginería en el Río de la Plata. Sin embargo, dicho libro no se ocupa en ningún momento del arte en Córdoba, y menos de la Compañía de Jesús.

Si, el que escribió dicho párrafo, vivió por lo menos, doscientos cincuenta años después de la creación de estas obras, y medio siglo bajó y subió al claustro, lo más probable es que Furlong, haya omitido citar al padre Grenon.

En dicho párrafo, aparece mencionado un nuevo material, la mampostería, (claro que aclarando lo inadecuado que éste es), como el utilizado para hacer esta virgen.

<sup>1</sup> FURLONG CARDIFF, Guillermo. *Historia Social y Cultural del Río de la Plata, 1536-1810*. Bs.As. T.E.A. 1969, p. 315.

<sup>2</sup> RIBERA, Adolfo Luis y SCHENONE, Héctor. *El arte de la Imaginería en el Río de la Plata*, U.B.A. Fac. de Arq. y Urb. Bs.As. 1948.

<sup>3</sup> FURLONG CARDIFF, Guillermo. *Historia Social ... op. cit.*

Material que no aparece, ni en América ni menos en Europa, como de uso frecuente para hacer esculturas. En el libro sobre Iconografía del arte colonial, de Héctor H. Schenone, no cita una sola imagen de bulto, con estas características<sup>4</sup>.

Por cierto que es inadecuado, ya que la mampostería está compuesta de pequeñas piedras, arena, cal y agua, material carente de toda plasticidad.

Si el artista hubiera pensado en formar un bloque que una vez duro se podría esculpir, es fácil imaginarse que se desgranaría al primer golpe del mazo.

Y si el material se usara blando, recién preparado, y antes de fraguar?. Cómo lograr la consistencia ideal para modelar detalles tan finos como los dedos de una mano, o los párpados que protegen los ojos de vidrio? Cómo evitar que aparezca en la superficie algún pequeño canto rodado imposible de perfeccionar? Es arena, no arcilla.

Otra opción sería, teniendo en cuenta que tanto Furlong como Ribera y Schenone, citan la existencia de moldes para santos, que esta imagen, que tiene una apariencia muy compacta con casi ningún alto o bajorrelieve de importancia, que tragara la extracción del molde, fuese un vaciado.

Un molde supone varias copias, y en la Iglesia de Santa Catalina hay una imagen de la Dolorosa, en el altar de la derecha. Si fueran del mismo tamaño, y semejantes, sería factible.

Pero de nuevo la técnica nos complica, la referencia que hay sobre moldes en América, son siempre de objetos relativamente pequeños y manejables, (*estatuillas*), y esta imagen pareciera de un tamaño considerable.

Unas simples fotos no eran elemento suficiente para emitir un juicio definitivo, hacía falta un contacto más directo.

El próximo paso fue entonces, ir a la residencia de la Compañía, donde se encuentra la imagen.

## La Virgen Dolorosa

Cuando desde el pasillo interior del claustro, uno gira la vista a la derecha, y sube por la amplia escalera iluminada por la luz de la mañana, la majestuosidad de la imagen de la virgen en su nicho, en el rellano, cautiva. No es por su perfección, quizás sea el tamaño, agrandado por el enfoque, desde abajo, quizás los colores, o la cara, o más bien sea el conjunto, y la sensación de que está ocupando efectivamente todo el espacio, lo que asombra. (foto 1)

La terminación de la guarda que rodea al nicho en tonos ocres, y que se continúa por encima, en un gran anillo muy simple, con las palabras MADRE DOLOROSA, la complementa, y realza, sin disminuir para nada su importancia, porque la vista tiende siempre a volver al punto focal, que es la cara de la virgen.

El tamaño, finalmente, resultó ser, al medirla, menor al que uno imagina, en la primera impresión. Su metro sesenta, la hace de una altura normal para la época, pero el ropaje, mas que abundante, no trasmite una imagen estilizada, es que tanto la túnica como el manto, van adquiriendo volumen hasta adherirse totalmente a la pared curva del nicho, en el tercio inferior.

Y aquí surge la primera sorpresa. Los amplios pliegues azules del manto que rodean la túnica de la virgen, por delante, no se continúan por detrás, como debieran, sino que dejan paso, en la parte posterior, a una terminación extremadamente simple, y tosca, probablemente terminada y alisada con la mano, por su superficie irregular y la aspereza del material.

Mas bien se nota que el objetivo principal al hacer la parte posterior, fue el rellenar el espacio que quedaba entre la imagen y la hornacina, para crearle una base inamovible, sin otro interés que el de darle solides y equilibrio, sin importar la inclinación de la tela, o su caída natural, teniendo bien presente que difícilmente alguien pudiera fijarse en la parte posterior.

Con esta terminación, se infiere que no se pensó en la posibilidad de retirar esta imagen para alguna procesión, o festividad, y al hacerla parte integrante de la pared, el artista la salvó de desaparecer.

Las proporciones, igualmente, si uno la observa de perfil, son extrañas, a partir de la cintura, el traje y el manto avanzan, separándose del eje central hasta terminar, por delante, sobre la base del nicho, pero no en una suave curva propia de la caída natural de una tela, sino que se nota el uso de un exceso de material, como si se hubiera trabajado, agregando y superponiendo, para solucionar errores, sin poder retirar el sobrante, para corregir, lo que la gravedad llevaba hacia abajo.

La posibilidad de que se haya usado la mampostería, como material, surge nuevamente, como factible, por el grueso de los pliegues, y la textura de la superficie, pero no usado directamente, sino como un agregado sobre una estructura existente, que de alguna manera, la contuviera.

Los recursos de la época no eran muchos, los santos de bulto eran tallados de cuerpo entero, en madera, o tenían un tronco apenas desbastado, a modo de cuerpo, sobre el que se le colocaban telas endurecidas que al secar tomaban la consistencia de la madera. Esta se recubría con una fina capa de estuco para luego pulir, pintar, dorar o estofar.

El alma de esta imagen debe ser una virgen de vestir, y los gruesos pliegues del manto, alguna tela extremadamente rústica, tipo arpillera endurecida con cola, sobre la que el artista, usando una técnica original y propia, sustituyó la fina capa de estuco, por una gruesísima capa de mampostería.

<sup>4</sup> SCHENONE, Héctor. *Iconografía del Arte Colonial*. Fundación Tarea, 1992



Foto 1

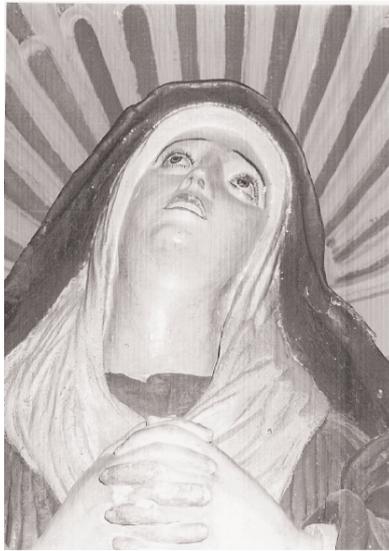


Foto 2



Foto 3

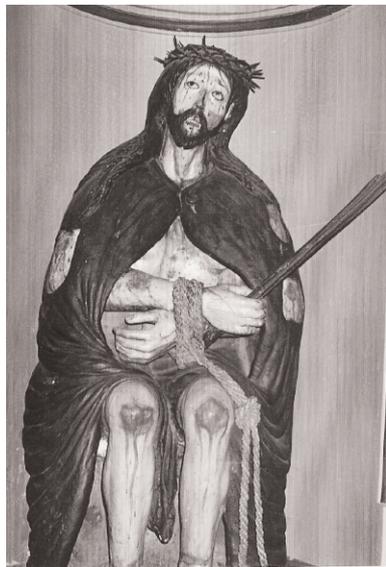


Foto 4



Foto 5



Foto 6



Foto 7

La idea de una tela base, surge de un detalle que se ve a simple vista, y es la terminación del cuello de la túnica de la virgen con un pliegue, que no parece un adorno, sino que sigue el movimiento previo de un pliegue ya existente. (foto 2)

Y también porque sobre la cabeza, lleva un velo, que por el paso de los años y la limpieza, bien esmerada por cierto, se ha deteriorado lo suficiente como para dejar ver su interior de arpillera.

Si bien, la parte posterior de la imagen, ya dijimos, es totalmente rústica, por delante, la túnica roja de la virgen, muestra una paciente y prolija labor de plisado, que de alguna manera recuerda los dibujos de Florian Baucke, que en su libro *Iconografía Colonial Rioplatense*, representa así a los trajes de las mujeres españolas<sup>5</sup> (foto3). Nuestro artista, simplemente copió lo que era la costumbre y lo que veía en las mujeres a su alrededor. Esta copia también se nota en la forma en que solucionó el manto, tomado bajo el brazo, a la usanza de la época.

Schenone, hablando sobre las vestimentas de los santos dice, *En América, se mantienen los habituales anacronismos. santos que vivieron en la Edad Media, o en épocas anteriores, aparecen con la ropa del siglo XVII o XVIII, es decir del momento en que han sido realizadas las imágenes*<sup>6</sup>.

En este caso, el artista, para lograr mas realismo, trabajó los pliegues del vestido, y de las mangas mediante el uso de un instrumento sencillo y plano, quizás una cuchara de albañilería, con el que marcó las tablas de la pollera y decoró el borde de las mangas con finos golpecitos, insinuando un cordón como terminación.

También se nota, que en aquellos lugares ocultos a la vista, el autor trabajó sin mucho esmero las superficies, ahorrándose de hacer pliegues y tablas donde no se fueran a lucir, lo que refuerza la idea de un trabajo final en el nicho, el mismo lugar donde se encuentra actualmente.

Hasta aquí, hemos visto como se trabajó la vestimenta, pero con la cara y las manos, fue diferente.

## Manos y cara

La Virgen, lleva las manos entrelazadas, como en oración, a la altura de la cintura. Son manos sin muchos detalles, manos femeninas, mas bien redondeadas, en no muy buen estado de conservación, los dedos se han descascarado por el roce reiterado, y dejan ver que tienen una pequeña capa de estuco que recubre una primera talla. Aunque no se alcanza a notar cual es el material de base, probablemente sea madera. (foto 4)

Estas manos, tienen una terminación mas elaborada que supone un trabajo de tallado con instrumentos muy especializados, que pudieran llegar desde varios ángulos, y con distintos puntos de apoyo, a la madera, para que, luego de pulidas, estucadas y encarnadas, ser ubicadas en su lugar definitivo.

La técnica del armado final de la imagen, debe haber sido, primero, terminar los detalles de los pliegues de la túnica, el velo, y el cinturón que los sostiene, luego, colocar los brazos y manos, por encima, a la altura de la cintura, para finalmente, trabajar el manto que cubre los brazos y toda la figura.

Se nota también, que un pequeño espacio que hubiera quedado entre las manos y el vestido, se rellenaron sin mucho esmero, con mezcla, para que quedaran unidas al cuerpo.

De las mismas características de las manos, es la cara, cuya tranquila expresividad, reside mas en la mirada y la inclinación de la cabeza, mirando hacia arriba, que en los rasgos, o en gestos que demostraran sufrimiento. El mentón, apenas insinuado, marca el contorno de la cara.

Los ojos, de cascarón de vidrio, tienen un tono entre azulado y pardo. Las pestañas están muy bien delineadas, con un pincel negro sobre los párpados, así como las cejas que acompañan la mirada.

La boca está entreabierta como si hablara, dejando ver, una fila de dientes parejos hechos de nácar o hueso.

Los labios delgados, del mismo color rojo de la túnica, resaltan en la cara, cuyo encarnado, no demasiado pulido, se ha resquebrajado con el pasar de los años, la luz natural desde muy cerca y la sequedad y variaciones climáticas de Córdoba, pero, felizmente, es el original.

El pelo que correspondería que fuera natural, acorde con los ojos y dientes, de las imágenes del siglo XVIII, aquí se ha omitido, o quedó tapado debajo de un doble velo, el primero, que enmarca toda la cara para luego cruzarse por delante del pecho, es color crema u ocre claro. Por encima de éste, se ubicó uno pequeño, solo para la cabeza, del mismo color azul que se usó para el manto que cubre todo el cuerpo.

<sup>5</sup> BAUQUE, Florian S.J. *Iconografía Colonial Rioplatense 1749-1767 Bs.As. MCMXXXV*

<sup>6</sup> FURLONG CARDIFF, Guillermo. *Historia Social ...* op. cit.

## Autor o autores

La pregunta es, será el mismo artista el autor que hizo la cara y manos, y la terminación del traje?

Las primeras, que fueron trabajadas con otro material, instrumentos y técnica, no pueden haber sido hechas en Córdoba, donde no se conocen talleres que hicieran este tipo de trabajos. En cambio, son varias las referencias sobre el comercio de caras y manos, encargadas al Alto Perú y Europa, donde había especialistas en este arte, mientras que el resto del cuerpo, está claro que fue terminado en el mismo nicho donde se encuentra actualmente.

Pero además surgió otra evidencia mientras analizaba a la Virgen.

Enfrentando a la Dolorosa, y un poco mas arriba, en el próximo rellano de la escalera, hay, emplazado en otro nicho similar, un Señor de la humildad y la paciencia. (foto 5)

Lo curioso de esta imagen, igualmente linda, y cuya cara semeja en mucho a la factura de la Virgen, en cuanto a los rasgos y técnicas usadas, implante de ojos y encarne mate, es que se le ha colocado por encima, un manto rojo, con la misma técnica que el manto de la Virgen, los mismos pliegues, también muy grueso, y de mampostería, pero con una peculiaridad: curiosamente, a ambos costados, a la altura de los brazos, el artista ha abierto unas especies de cavidades de bordes muy nítidos, en el manto. Uno en forma de escudo y los otros dos, mas o menos cuadrados, que atravesándolo, como si estuviera calado, dejan al descubierto parte de los brazos, justo donde se ven pintadas, heridas sangrantes. La intención de resaltar este detalle, a costa de una solución muy ingenua, está clara. (foto 6)

El artista que colocó el manto rojo de Ecce Homo, sobre el Cristo, no quiso ocultar la obra del primer autor, y de esta forma lo respetó, encontrando esta simple solución.

Hay, entonces, dos artistas que trabajaron en ambas imágenes, el que talló y terminó caras y manos, que no vivía en Córdoba, y el que posteriormente hizo el trabajo final de la vestimenta, en el rellano de la escalera.

Fue imposible encontrar en la imagen, alguna seña o inicial que indicara quien había sido el autor.

El anonimato es normal entre los artesanos, y aun más común en esa época.

Dado que el material utilizado, mampostería, era propio de los albañiles, podría ser obra de alguno de los que trabajaba en la construcción del noviciado, pero el padre Joaquín Gracia, en su libro *Los Jesuitas en Córdoba*, se refiere a ellos como *una peonada ingente de indios, sin más albañilería que su torpeza e ignorancia*<sup>7</sup>.

Solo nos queda pensar en alguno de los arquitectos que intervinieron, H.Krauss, H.H.Primoli, o Bianchi, o el encargado en dirigir las obras, D. Antonio Zebrero, o quizás algún otro hermano de la orden, mientras esperaba viajar a las misiones. Difícil pensar en algún español, pues no tenían un muy buen concepto de ellos en la época.

Furlong en su libro *Los Jesuitas y la cultura Rioplatense* cita la carta que envía José Klausner a un compatriota suyo, que dice: *“por lo demás, aunque en la ciudad de Córdoba haya mucha gente, no se encuentra ningún género de oficio, lo que atribuyo en parte a la ignorancia y en parte a la pereza; porque los españoles tienen muy poca afición a los trabajos de mano, de donde resulta que lo dejan para los extranjeros”*<sup>8</sup>.

## Cuando fue hecha

Para averiguar cual fue la fecha aproximada en que se terminó la imagen, sirve de referencia la existencia de la escalera del noviciado, y dado que la virgen fue terminada en el lugar, y la hornacina aparentemente fue hecha al mismo tiempo que las paredes de la escalera, debe ser contemporánea. El primer dato lo da el padre Furlong en su libro sobre *Arquitectos del Río de la Plata*, cuando cita al arquitecto italiano Andrés Blanqui que en setiembre de 1717 pasó a Córdoba, y se refiere a que *“Fue precisamente en la expedición en que vino Blanqui, que llegó a manos del Provincial del Paraguay, cuya residencia habitual era Córdoba, una carta del entonces General Padre Miguel Angel Tamburini, con observaciones sobre ciertas obras que se pensaba construir.*

*“Se ha visto, escribía, la planta del Noviciado nuevo en que se nota lo siguiente: no señala puerta de comunicación con el Colegio, que se supone **está hacia la escalera**”*<sup>9</sup>.

Existía ya esa escalera?, El autor ya citado, en paginas anteriores habla *del Hermano Kraus cuya temprana muerte dejó inconclusas obras que había iniciado en Córdoba, como la construcción del Noviciado de Córdoba, esto es, de lo que desde entonces hasta 1767 fue noviciado y hoy es la Residencia que en Córdoba, tienen los Jesuitas.*

En p.152, continúa: *Refiriéndose a toda aquella construcción, cuyos planos modificaba el Padre Tamburini, en 1716, y cuya construcción atribuimos al Hermano Blanqui, Escribe el Padre Gracia que “no busquemos (allí) estilo arquitectónico de ninguna*

<sup>7</sup> GRACIA S.J., Joaquín, *Los jesuitas en Córdoba*. Espasa Calpe. Bs.As. 1940

<sup>8</sup> FURLONG, Guillermo, S.J. *Los jesuitas y la Cultura Rioplatense*. Urta y Curbello, Montevideo, 1933.

<sup>9</sup> FURLONG, S.J., Guillermo, *Arquitectos Argentinos durante la dominación hispánica*, Editorial Huarpes, S.A., Bs.As. 1946. P 151, 152. ,

*especie. Recias paredes—oscilantes entre un metro y metro y medio de espesor, de piedras toscas de mármol, alguna hilera de ladrillos y cal, se fueron levantando hasta formar dos pisos, con piezas relativamente holgadas, techadas cada una con bóveda de ladrillo. tal cual lo podemos hoy día contemplar, seguros de su solidez y de su relativa belleza.”*

La referencia a los dos pisos recientemente construidos diría que la escalera también es obra del Hermano Blanqui.

Lo cierto es que en el libro de cuentas del Procurador, se fija el estreno del Noviciado Nuevo el año 1725, fecha para la cual ya debe haber sido emplazada la Virgen y el Señor.

## Colores de la imagen

En cuanto al color con que se pintó el ropaje de la Virgen, que todavía se conserva, es el original. Se nota en aquellas partes en que la pintura se ha borrado, por tantas manos que la rozaron y rozan, a modo de saludo.

Por debajo, solo queda una base de color crema o blanca. Lo que también es evidente, es que sobre el rojo y azul, se le ha oscurecido, a modo de pátina, con algún betún o negro, que ha quedado adherido en las partes mas profundas, como sombreado. Así también se ve que el tiempo a resquebrajado la pintura, y que ésta a recibido recientemente, por encima, una mano de barniz transparente y mate, que rellena las pequeñísimas fisuras. Este tratamiento es parcial, y no llegó a cubrir cara ni manos.

Aunque el color clásico para representar una Virgen Dolorosa, es el negro, en este caso, fue pintada de rojo y azul oscuro, pero Ribera y Schenone en su libro, *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*<sup>10</sup>, dicen que había cánones que determinaban los colores con que se pintaban las imágenes, que la Dolorosa era negra, o azul y rojo oscuro.

Probablemente fue pintada con los mismos colores usados en la Iglesia, que Kronfuss nombra como carmín claro, y azul claro, sin mezcla de colores ni tonos diferentes, son colores obtenidos de minerales, el azul, y de plantas y raíces, el rojo.

## Iglesia de Santa Catalina.

Si la primer idea, al conocer la existencia de dos Imágenes Dolorosas, tan similares y contemporáneas, en dos iglesias Jesuíticas, fue, la de un origen común, quizás copias idénticas, el estudio detallado de la Dolorosa de la Compañía, no dejaba dudas de un trabajo artesanal, único, y obra de más de un autor.

La próxima pregunta fue, ¿El artista se habrá trasladado a Santa Catalina, luego de terminar la primera, para realizar la segunda virgen? Solo quedaba ir a comprobarlo personalmente.

El siguiente paso fue ir a Santa Catalina para ver y fotografiar la imagen.

Bien, la primera impresión fue, que no puede ser mayor la diferencia entre una y otra. (foto 7)

Si bien el tamaño de ambas, es de aproximadamente un metro sesenta, eso indicaría que utilizaron de base dos vírgenes de vestir similares. Lo que para nada es similar es la terminación.

El tipo de vestimenta, sigue la misma línea, túnica con pequeños pliegues, velo blanco cruzado por delante y tomado por un laso, pequeña toca, y gran manto que cubre todo el cuerpo.

Pero las diferencias se notan en la forma de trabajarlas. En esta virgen, las telas fueron endurecidas, como era lo habitual, con una mezcla de cal, yeso y cola, lo que permite capas

más delgadas. Pero a la hora de trabajar los pliegues, estos, no reflejan las caídas naturales. Los movimientos no responden a ninguna lógica, y la terminación superficial, muy a la ligera, deja entrever mil imperfecciones.

Si el autor de esta segunda virgen, tenía a la vista la primera, como modelo, trabajó el recogido del manto sobre el brazo, copiándolo en espejo, porque en este caso está sobre el brazo izquierdo. En cuanto a las manos y brazos, han sido probablemente hechas en el mismo taller, porque son muy similares en los detalles y terminación, así como la posición de los dedos, pero precisamente éstos, indican, comparándolos, que si bien las manos son parecidas, no son copia idéntica, propia de moldes.

La ubicación de las manos en la figura de Santa Catalina, también está mal lograda, se las ve extremadamente retiradas del cuerpo, en una posición muy artificial, con los codos abiertos.

La cara, en cambio, cuya primera impresión, es la de una imagen toscamente terminada, y sin gracia, mirándola con mas cuidado, se puede vislumbrar un rostro igualmente lindo, que el de Córdoba, con ojos de vidrio, y rasgos finos, con expresión serena, la que por desgracia, parece retocada. Probablemente al colocarle el velo, demasiado cerca de la cara, se ha tratado de rellenar entre la tela y el óvalo de la cara, dándole, un aspecto muy plano y la terminación es bastante desprolija. El encarne también debe haber sufrido con un nuevo tratamiento.

Otra diferencia notable, es que toda la imagen ha sido trabajada sobre una peana de forma rectangular. Esto, y el hecho de que se la ve por detrás, toscamente terminada, pero bien separada del nicho, refuerza la idea de que fue trabajada en otro lu-

<sup>10</sup> RIBERA, Adolfo Luis y SCHENONE, Héctor. *El arte ...* op. cit.

gar, para luego colocarla en la hornacina, y quien la hizo, no tenía el don de la estética, ni proporciones, ni gusto.

El Señor de la Paciencia que acompaña a la Virgen, en este caso, ha sido recubierto de una gruesa capa de estuco en todo el cuerpo, quedando un aspecto fornido que no concuerda, con la idea que representa, ni con la cara.

El manto tiene un calado similar al Cristo de la Compañía, pero los orificios, ubicados al frente, a ambos lados de la unión del manto, sin un sentido lógico.

El color utilizado, es el resultado de una mezcla por igual de rojo y azul que deja ver un color lila que no recuerda el clásico rojo romano. (foto 8)

Unas pequeñas grietas en su antebrazo, y la información dada por el guía, de que los brazos tienen un ligero juego, al moverlos, nos da la pauta de que en su interior debe haber una imagen tallada y articulada.

### Atributos

Tanto la Dolorosa de la Compañía, como la de Santa Catalina, no llevan el atributo por el que se la reconoce, que es un corazón atravesado por uno o siete puñales, símbolo de los siete dolores.

En el primer caso se ha sustituido por un círculo por encima del nicho, que lleva la leyenda de Madre Dolorosa.

En el segundo, se ha pintado en la bóveda del techo, justo arriba del altar, una estrella de ocho puntas, hecha de dos cuadrados superpuestos, que en el interior lleva el símbolo de los puñales.

### Autor o autores

Calixto Nuñez fecha los siglos de vida de la iglesia de Santa Catalina, en base a la fecha que está en la antigua campana, que es 1690<sup>11</sup>.

Considera que el Arquitecto fue el Hermano coadjutor Antonio Harles, opinión que no comparte Furlong, que considera que desde Córdoba fueron, Prímoli, Bianchi, y Antonio Febrero, a construir la Iglesia.

Quien haya acompañado a estos hermanos en su viaje a Córdoba y haya visto la Dolorosa de los Claustros, al volver, a deseado copiar las imágenes, siendo el resultado, bastante distinto. La fecha pues, será posterior que las de Córdoba, pero no hay referencias sobre cuando se colocaron en el lugar donde actualmente se encuentran.

### Conclusiones

El autor de la terminación de la Virgen Dolorosa de la Compañía, no solo a logrado un efecto por demás agradable, sino que ha tenido la originalidad y osadía de liberarse de los cánones de la época en cuanto a las técnicas y material que debían usarse.

Las imágenes existentes en Santa Catalina, reflejan el esfuerzo sincero por copiar las de Córdoba, pero con un resultado por demás dispar. Seguramente hubieran merecido ser remplazadas en el futuro, por piezas mejores.

<sup>11</sup> NUÑEZ, José Calixto, *Estudio histórico e historiografía de la estancia de Santa Catalina, siglos XV11 y XV111, Gobierno de Córdoba, 1980 p*



## Disposiciones de los superiores jesuitas con respecto a la construcción de sus edificios en la provincia del Paraguay

Carlos A. Page

### Consideraciones iniciales

Con este trabajo pretendemos demostrar hasta dónde llegó el protagonismo e importancia que tuvieron las decisiones de las autoridades de la Compañía de Jesús, desde los padres provinciales y visitadores a los padres generales, con respecto a la construcción de sus edificios. Esas resoluciones las volcaron en variados documentos, de los cuales solo presentamos una parte de ellos y a los fines de comprobar de qué manera influían esas órdenes que emanaban desde los superiores, cómo se aplicaban y si realmente se cumplían, si el pensamiento institucional fue coherente a lo largo del tiempo y si los superiores en Roma tuvieron en cuenta la realidad concreta de su tan lejana provincia del Paraguay. Intentaremos analizar estos interrogantes a través de un breve estudio realizado con los documentos inéditos con que contamos y tuvimos acceso, como las cartas de los generales (1696-1739), algunos memoriales de los provinciales y el Libro de Consultas (1731-1747), a los que sumamos una bibliografía especializada e incluso de no fácil acceso.

El conocimiento fue indudablemente una de las más grandes llaves del éxito de la Compañía de Jesús. Permitió a nivel territorial y edilicio establecer asentamientos de todo tipo, con la plena conciencia de perdurabilidad, tanto en los pueblos, como en sus colegios y estancias. El discernimiento del territorio se fue gestando desde que los jesuitas incursionaron en las tierras de su flamante provincia a través de las "misiones volantes". No las abandonaron nunca, siendo incluso uno de los ministerios más importantes, en los que anualmente y en períodos de varios meses recorrían extensos territorios llevando el Evangelio y suministrando los Sacramentos a diversas personas, fueran ellos españoles, indios o mestizos. Este deslizamiento por territorios inhóspitos les permitió conocer casi con exactitud los más recónditos rincones de este sector del Nuevo Mundo y establecer un conocimiento preciso de ciertos lugares con naturales potencialidades.

De esta manera se desarrolló el estudio y empleo de la cartografía como nadie lo había hecho antes y haría después dentro del período colonial. Ejemplo de ello es el elevado porcentaje de los mapas confeccionados en esta extensa época que los debemos a los resultados de las exploraciones e informes de los jesuitas "paraguayos" a sus superiores.

En este sentido vislumbraron por ejemplo que Córdoba, constituía un punto geográfico estratégico, no sólo como eslabón del mentado Camino Real que conducía al puerto, como lo pergeñó el virrey Toledo y sus asesores, sino también como punto de enlace bioceánico. El provincial Diego de Torres escribía en su primer informe a Roma escrito en 1609 que Córdoba era "*como en el corazón de las tres gobernaciones y esto me movió a poner aquí el noviciado de seminario*"<sup>1</sup>.

Con ello se ocupó un territorio, económica y culturalmente interrelacionado, fuera de las limitaciones oficiales que imponía la Corona. En la provincia del Paraguay se desarrollaron populosos pueblos de indios, más de medio centenar de estancias que sustentaban económicamente a una decena de colegios, una universidad y algunas residencias. Justamente las estancias sirvieron para mantener las tres actividades básicas de los jesuitas: la enseñanza, la práctica de los retiros espirituales y las mismas misiones, aunque una cuarta y única categoría de estancia servía para solventar los gastos de la administración provincial.

Tales ámbitos debían tener una jerarquía edilicia diferente. No era lo mismo un colegio que la universidad. Igualmente no era lo mismo el tamaño del ámbito o residencia donde moraba el padre provincial con todos sus colaboradores que el colegio de una lejana ciudad donde solo había un rector y algunos pocos ayudantes. Igualmente sucedía con las estancias ya que solventar los gastos de la universidad requería un emprendimiento económico más grande que el de un colegio menor.

Para la elección de sus propiedades rurales, escribe Cushner<sup>2</sup>, los jesuitas respetaban ciertas normas para la adquisición de tierras, que sólo eran compradas para mantener sus propios colegios a través de la dotación de fondos específicamente destinados a ese fin. Allí es cuando se valoran diversas cuestiones que resultaban primordiales y se vuelcan en un informe llamado "*Razón de Utilidad*", donde se delineaban los beneficios y desventajas que podría ocasionar la adquisición. A través de datos empíricos se evaluaban las dimensiones del campo, la ubicación, deudas hipotecarias, ingresos obtenidos y posibles necesidades de capital e inversiones potenciales. Una vez adquiridas las tierras el proyecto comenzaba a ser realidad.

Contamos con innumerables testimonios de los sistemas constructivos empleados que nos acerca el padre Furlong en sus diversas publicaciones. Ejemplo de ello es aquella tradicional lámina de Paucke que publicó en 1936 donde se representa cómo se construía con tierra apisonada y que el mismo Paucke explica detalladamente en el texto de su conocido libro sobre los Mochis. El padre Cardiel también hizo referencia en la mencionada carta relación de 1747 a las particulares construcciones misioneras, aquellas que como decía asombrado se comienzan por el tejado y luego las paredes. El propio Antonio Sepp se ocupó de la descripción de maderas, confección y colocación de tejas y adobes, en su texto escrito en 1732 titulado "*Algunas advertencias*

<sup>1</sup> Carlos LEONHARDT SJ, *Documentos para la Historia Argentina. Iglesia. Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas. Tomo XIX, Buenos Aires, 1927, p. 37.

<sup>2</sup> Nicholas P. CUSHNER, *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina 1650-1767*, State University of New York Press, Albany, 1983, p. 158.

*tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fábricas, sementeras, estancias y otras faenas*<sup>3</sup>.

Pero también se encuentra información sobre el tema edilicio en algunas recomendaciones generales impartidas desde Roma o bien las ordenaciones y los memoriales que se refieren a este aspecto particular. Igualmente los arquitectos contaban con cierta libertad que nacía de su propia formación donde los tratados de arquitectura eran el pan de todos los días.

En toda la arquitectura de las construcciones se evidencia un gran sentido de adaptabilidad al medio, utilizándose los materiales que abundaban en la zona, observando el hábitat natural, aunque imponiendo modelos funcionales europeos, de donde la gran diferencia con ellos radica fundamentalmente en la disponibilidad de mano de obra que imprimía un sello particularmente visible.

## La organización provincial

Como sabemos, la provincia jesuítica era un amplio territorio cuyos imprecisos límites no se relacionaban con la división geopolítica establecida por la corona, ni tampoco por la eclesiástica<sup>4</sup>. Se encontraba dirigida por el padre provincial quien contaba con un grupo de padres ayudantes que conformaban su cuerpo de consultores. Estaban divididos en ordinarios y extraordinarios o *ad graviora*. Entre los primeros se encontraban seis miembros y entre los segundos dos, que eran convocados para resolver temas muy puntuales. Cada tanto, en forma más o menos regular y continua, se reunían para tratar diversas cuestiones que giraban en torno a lo temporal y espiritual, como el nombramiento de padres rectores y estancieros, traslados, cuestiones económicas de colegios y estancias, la siempre presente práctica de los ejercicios y, entre otras cosas, la problemática de sus edificios, tanto de los nuevos proyectos como de las transformaciones y reparaciones de los existentes. Se reunían en la sede del provincial (Córdoba) o bien en los otros colegios o pueblos misioneros que visitaba generalmente cada año el padre provincial y luego comunicaba de su situación a los consultores. Todo lo tratado quedaba registrado en el "Libro de Consultas" del que sólo se ha conservado el del periodo 1731-1747.

A estas reuniones, si se quiere domésticas, se sumaban las Congregaciones Provinciales, que en América se realizaban aproximadamente cada seis años. La provincia del Paraguay tuvo 23 congregaciones desde 1607 hasta 1768. Entre otras cuestiones se designaban los padres procuradores a Europa quienes se encargaban de llevar personalmente informaciones de la provincia al padre general y sobre todo, reclutar sujetos de la Orden para viajar a la provincia.

Por ejemplo, entre las cuestiones temporales que trata el Libro de Consultas, señalemos arbitrariamente y solo como muestra, las *juntas* que se desarrollaron entre junio y diciembre de 1731 en varios pueblos de las misiones, como las reducciones de San Borja, San Lorenzo, Concepción, Loreto y Candelaria. Además de discutir los temas que les eran particulares a esas poblaciones, trataron asuntos en común como por ejemplo la necesidad de construir un puente sobre el río Iguay, distante una legua de La Candelaria y en el sector por donde se accedía a los demás pueblos. El mentado puente que favorecía a estas poblaciones sería de piedra, siendo proyectado por el conocido arquitecto Juan Bautista Primoli. En cuanto a la aprobación de su construcción y según se menciona en el Libro de Consultas *"así lo determinó el padre Provincial se hiciese a costa de todos los pueblos"*<sup>5</sup>.

Veamos otros ejemplos de estas consultas, como cuando el 26 de enero de 1732 el padre provincial había comenzado su visita en el Colegio de Santa Fe y dos días después *"hubo la primera Consulta"*. Al tratarse lo temporal se registró en el libro: *"solo se resolvió en que era necesario se atendiese al reparo de la Iglesia, que amenazaba ruina en el techo, para lo cual era preciso viniese de Córdoba el hermano Blanqui para ver si eran capaces las paredes de echarse bóveda de cal y ladrillo y en el caso de serlo que el padre Rector previniese de materiales para echarla a su tiempo, para que volviera otra vez de Córdoba dicho Hermano"*<sup>6</sup>.

Siguiendo ahora con una de estas reuniones realizadas en Córdoba, vemos como en el invierno del mismo año (1732) *"hubo consulta"*, asistiendo el padre rector del Convictorio de Monserrat<sup>7</sup> y discutiéndose sobre la construcción de su edificio: *"si se había de proseguir según la planta antigua hecha por el hermano Craus, y aprobada de los padres Provinciales, o según otra que había ideado el hermano Bianchi y a que se inclinaba el padre Rector del Convictorio, por algunos reparos e inconvenientes en la antigua. Después de enterados los padres consultores: fueron todos de parecer de que no se determinase nada hasta que su*

<sup>3</sup> Por este tema de las construcciones ver: Guillermo FURLONG, S.J., *Antonio Sepp S.J. y su gobierno temporal (1732)*, Ed. Theoría, Buenos Aires, 1962. Del mismo autor *"Arquitectos..."* cit. y Florián PAUCKE, S.J., *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios Mocobies, 1749-1767)*, Universidad Nacional de Tucumán, 1942.

<sup>4</sup> Escribía el padre provincial Oñate al padre general Viteleschi en su anua de 1615: *"Se divide la Provincia en tres gobernaciones muy largas: de Tucumán, Paraguay y Chile, tendrán de distancias mil leguas"*. (Carlos LEONHARDT S), *Documentos para la Historia Argentina. Iglesia. Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas. Tomo XX, Buenos Aires, 1929, p. 6.)

<sup>5</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Biblioteca Nacional N° 62, Libro de Consulta 1731-1747, f.1.

<sup>6</sup> Ibid, f. 17v.

<sup>7</sup> De este edificio se conserva un solo claustro donde se evidencian intervenciones arquitectónicas posteriores y donde funciona el Museo San Alberto. Había sido la casa paterna del doctor Duarte y Quirós, formando parte del patrimonio que legó a los jesuitas para que concretaran el Convictorio largamente esperado. Una vez expulsados los jesuitas se abrió una discusión en torno al destino de los edificios, un grupo de cabildantes sugirió en 1773 que se trasladasen los monserratenses al segundo patio de la manzana de la universidad. Al asumir en 1778 el obispado el carmelita descalzo José Antonio de San Alberto tomó como propia la idea y la llevó adelante hasta concretarla en 1782.

*Reverendísima ocularmente y los dichos padres consultores viesan el terreno del Convictorio y lo que se estaba edificando". Pero la consulta se extiende en otros considerandos, cuando el padre provincial preguntó "si sería conveniente que se determinase el número de colegiales que se había de recibir como de 20 o 25 pues de recibirse muchos se seguía el inconveniente de no poderlos criar bien ni sujetar y por otra parte parecía bastante el dicho número. Uno de los consultores dijo que no se determinase número; los demás que se determinase hasta el dicho, aunque un consultor fue de parecer que fuese de hasta el número de 50. Y dos juzgaron que el mejor modo de determinar era una casa de suerte que cupiesen en ellas más colegiales; porque de no ser así, sean después tantos los espacios, que no se puedan excusar aun los padres Provinciales de hacer se reciban más colegiales"*<sup>8</sup>. Finalmente y en esa reunión no se definió nada y en la consulta que el padre provincial Jaime Aguilar realizó el 2 de marzo de 1734, luego de determinar que rector del Convictorio sería el padre Ladislao Orosz y provincial el padre Javier de León, *ad referendum* por cierto del padre general; se contempló "sobre la dificultad que tendría el padre Javier en ser Provincial siguiendo la nueva planta del padre Bruno<sup>9</sup>, y dejando la antigua en orden a la Capilla, y preguntando su Reverendísima, que les parecía acerca de eso, todos menos uno fueron de parecer, que la Capilla se hiciera según la antigua planta aprobada por tantos Provinciales, Rectores, y aun por el padre Visitador Antonio Garriga quien no pudo dejar de verla; mas su Reverendísima el padre Provincial suspendió por ahora la determinación"<sup>10</sup>.

Es así que llegamos a otra autoridad importante en el esquema de la organización jesuita como lo era el padre visitador cuya función era recorrer la provincia y elevar un informe al general que podría incluso contener sugerencias que se volcaban en las "Ordenaciones". Un destacado caso es el español Antonio Garriga SJ (1662-1733), quien luego de ser visitador del Paraguay entre 1709 y 1713 alcanzó a ser provincial del Perú en dos oportunidades (1714-16 y 1717-24)<sup>11</sup>. Pero durante su actividad como visitador trató un tema aparentemente acuciante como el de la monumentalidad de las construcciones. Con precisas instrucciones del generalato y para evitar que se siguieran construyendo grandes edificios, manifestaba en sus Ordenaciones que era necesario "evitar el exceso introducido en estos tiempos de edificios demasiado grandes y otros signos de exceso de riquezas que deben ser ajenos a nuestra pobre profesión religiosa". Pero tres años después y seguramente al no ser escuchado debió reiterar sus órdenes, incluso especificando qué medidas debían tener los patios y habitaciones, teniendo que recurrir al extremo caso de que se empleara la Santa Obediencia. Pero nuevamente no se tuvo en cuenta y se siguieron construyendo edificios que para la época resultaban sumamente suntuosos<sup>12</sup>.

Incluso recordemos la firme e irrevocable medida que tomó por la época el padre general Miguel A. Tamburini –como veremos luego– con respecto a la construcción del Noviciado de Córdoba de la que quedó solo la cripta de una gran iglesia inconclusa.

Una vez que el padre provincial determinó o solucionó un problema con los padres consultores, emitía el *memorial* que también lo podía redactar independientemente el padre visitador. Entre otros temas, aquí se trataba sobre las construcciones, dejando órdenes expresas tanto a los rectores de los colegios como a los padres o hermanos estancieros que administraban las estancias y los padres superiores de las misiones. En estos casi siempre escuetos documentos escritos<sup>13</sup>, las autoridades ordenaban desde generalidades y cosas importantes hasta detalles pequeños y sin tanta relevancia.

Tomemos algunos pocos ejemplos entre los varios que hay, como el memorial que para el rector del colegio de Corrientes emitió el padre provincial Luis de la Roca en 1714, donde manifestaba "En la fábrica deste Collegio, se seguira la planta que de jó formada, y firmada, sin mudar cosa alguna de ella sin licencia de mis subcesores, o mia..."<sup>14</sup>. A fin de ese año el mismo provincial estaba en el colegio de Santa Fe, dejando las siguientes instrucciones: "Sin falta se quite la gotera que cae dela media naranja dela Iglesia sobre la lámpara, aunque es necesario mudar o quitar, de donde está, la Cruz por donde passa el agua. Asi mismo se coseran las goteras dela contrasacristía y las demas que ay en Cassa", señalando más adelante "Harasse un Cementerio fuera de la Iglesia junto ala puerta traviessa como se dijo en la Visita"<sup>15</sup>.

En 1734 el provincial Jaime de Aguilar ordenaba al rector del Colegio Máximo que: "13. En viniendo el hermano Andres Blanqui dirigira la obra de este Colegio, y la del Colegio Convictorio, y tambien la de Altagracia, Jesús María, y San Ignacio de los Ejercicios: desuerte que en ninguna se le precise, a que trabaje personalmente dicho hermano a todas, y a cada vna de ellas para dirigirlas". También en este documento se expresa luego 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; y si el mayor número de votos juzgase que es de-

<sup>8</sup> AGN, Libro de Consulta, f. 5v y 6.

<sup>9</sup> Se refiere al bastante poco conocido sacerdote Bruno Morales (1691-1748). Asevera Furlong que fue un destacado profesor de filosofía con conocimientos del arte y la arquitectura (Guillermo FURLONG, S.J.: "Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica". Tomo IV de la serie Cultura Colonial Argentina, Ed. Harpes, Buenos Aires, 1946, p. 221.) Más detalles nos proporciona Storni, agregando que ingresó a la Compañía en 1709 y llegó a Buenos en 1712. Sus últimos votos los hizo en 1727 y llegó a ser procurador a Europa en 1746 junto a Ladislao Orosz, encontrándose en Madrid cuando le sorprendió la muerte dos años después. (HUGO STORNI, S.I., *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (cuenca del Plata) 1585-1767*, Roma Institutum Histori}um S.I., 1980, p. 191).

<sup>10</sup> AGN, Libro de Consulta 1731-1747, f. 21.

<sup>11</sup> Hugo STORNI S.J., *Catálogo...*, p. 114.

<sup>12</sup> Las Ordenaciones de Garriga se mencionan en el Libro de Consultas y tuvieron vigencia por varios años. El documento se encuentra en la Residencia de San Antonio, biblioteca de Salamanca y fue citado por Nicholas P. CUSHNER, *Jesuit...* p. 33.

<sup>13</sup> Todos los que conocemos se encuentran en el Archivo General de la Nación, aunque aparentemente y cotejando las citas de Furlong y otros historiadores, en la actualidad no se encuentran en este repositorio todos los memoriales que ellos consultaron.

<sup>14</sup> AGN, Sala IX, 6,9,5. 21 de julio de 1714.

<sup>15</sup> *Ibid*, 9 de diciembre de 1714.

*cente, y facil de executar, se le avisará al padre Martín López [era el padre estanciero] para que la empieze luego*<sup>16</sup>.

De esta manera vemos la estrecha vinculación del padre provincial con sus consultores y las diversas decisiones que se tomaban como la de aprobar proyectos, arreglar goteras o trasladar a los arquitectos a los lugares donde hacían falta. Es decir una variedad de cuestiones relacionadas con sus ámbitos de vida. Pero en realidad todas estas decisiones seguían consideraciones más amplias que venían de Roma y giraban en torno a la funcionalidad de los edificios y jamás a su estética

## Instrucciones desde Roma

Finalmente y como dejamos deslizar más arriba aparece la figura más importante y la de mayor autoridad que era el padre general residente en Roma. Lugar bastante lejano de donde las comunicaciones eran dificultosas, ya que normalmente las cartas llegaban con casi un año de atraso, teniendo incluso que mandar copias por diferentes vías para asegurar en parte el arribo a su destino<sup>17</sup>.

Los generales convocaban a las Congregaciones Generales, en donde ya en la primera de ellas, en 1558, se trata el tema con suma preocupación<sup>18</sup>. Surge allí la *Ratio Aedificiorum* que define los principios que reglamentan la construcción de edificios. Estos no debían ser “suntuosos ni curiosos” y que debían levantarse “al modo que nos es propio” (*ac modus aedificiorum nostrorum*), es decir, “útiles, sanos y fuertes, para habitar y para el ejercicio de nuestros ministerios”<sup>19</sup>. Esto quiere decir que además de una recomendación moral hay una inclinación a seguir una tipología funcional y no un estilo arquitectónico determinado, personal o característico de la Compañía de Jesús.

A medida que la Compañía de Jesús crecía, el tema se iba profundizando y en la segunda Congregación, desarrollada en 1565, se estableció que los trazados debían ser aprobados por el padre general antes de comenzar su construcción. El decreto fue consensuado por una comisión especial creada al efecto<sup>20</sup>. Un consejero edilicio tenía la misión de revisar las plantas que llegaban a Roma y determinaba si cumplían con los requisitos funcionales que se habían establecido en la primera Congregación. San Francisco de Borja había nombrado al padre Cristóbal de Madrid y al padre Bartolomé de Bustamante, notable arquitecto español<sup>21</sup>. La misión que desempeñaban los técnicos era la de asegurar la pobreza y modestia, como la salubridad, solidez y distribución funcional. Sin embargo, esta herramienta no fue suficiente para constituir una uniformidad estética y el hecho de que predomine la mención de sólo las plantas, alude también a la prioridad que se le asignaba al aspecto funcional.

En el generalato de Everardo Mercuriano (1579-1580) surgió fugazmente el deseo de que se proyectara en Roma una serie de modelos para usarlos obligatoriamente en la construcción de edificios. Supuestamente se mandaron a todas las provincias, cosa que es bastante improbable pues se han conservado sólo seis diseños, atribuidos al padre Giovanni Battista de Rossi, quien por entonces era el consejero edilicio. Ninguno de ellos hace la menor referencia al Gesù de Roma, sino a un variado repertorio que va de la planta basilical de cruz latina con tres naves y crucero, otro de planta centralizada (circular o elíptica), otras tres de nave única con o sin capillas adyacentes<sup>22</sup>.

De esta manera vemos cómo el padre general era importante en las decisiones funcionales de los edificios, aunque no dejaba de tener cierta flexibilidad en los aspectos estéticos y constructivos. Pero en poco más de un siglo y medio en que subsistió la provincia del Paraguay, en la que gobernaron 14 generales desde el padre Acuviva a Ricci, no todos adoptaron iguales posiciones frente al proyecto y construcción de sus edificios.

Desde los primeros tiempos, las iglesias jesuíticas se destacaron en su entorno urbano y rural. La amplitud de los templos de los pueblos guaraníes de Loreto o San Ignacio era necesaria si tenemos en cuenta por ejemplo que para cada una de estas poblaciones en 1615 se superaba el millar de habitantes y que seguramente contrastaban significativamente con las chozuelas de esteras de sus habitantes. El padre Cardiel decía en su famosa relación de 1747 que las iglesias de las misiones eran como catedrales de Europa, con tres y hasta cinco naves “capaz de tantos millares de personas que los días de fiesta entran a sermón y misa”<sup>23</sup>. También en Córdoba, la primitiva y desaparecida iglesia, debía haber sido un templo de cierta presencia, afirmando el padre Lozano que en los inicios, el padre Torres “avia podido fabricar iglesia grande, y capaz para nuestros ministerios, y ca-

<sup>16</sup> Ibid, 20 de marzo de 1734.

<sup>17</sup> Carlos A. PAGE. “Córdoba y los jesuitas en las cartas de los padres generales dirigidas a los PP. de la provincia jesuítica del Paraguay T. González, M. A. Tamburini y F. Retz (escritas entre 1696 y 1739)” *Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba*, Nº 17, Córdoba, 1999.

<sup>18</sup> Jean VALLERY-RADOT. *Le recueil de plans dedifices de la Compagnie de Jésus conservé a la Bibliothèque Nationale de Paris*, Insitutum Historicum S.I., Roma, 1960, p. 41.

<sup>19</sup> Alonso RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS. “La arquitectura de los jesuitas”. Ed. Edilupa, España, 2002, p.22.

<sup>20</sup> Estaba formada por los tres padres asistentes: Benito Palmio, Everardo Mercuriano y Diego Mirón, además de los padres Salmerón, Nadal y Miguel Torres (Alonso RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS. “El P. Bartolomé de Bustamante, inicator de la arquitectura jesuítica en España (1501-1570)”, *Archivum Institutum Historicum S.I.*, Nº 63, Año XXXII, Roma, 1963, p. 76).

<sup>21</sup> Una colección de planos enviados de distintos lugares del mundo a Roma, se conservan en 5 volúmenes con 1.122 diseños más otros 275 de distintas procedencias que recopiló el mencionado Jean Vallery-Radot en la Biblioteca Nacional de París.

<sup>22</sup> Alonso RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS. “El P. Bartolomé de Bustamante...”, p. 76.

<sup>23</sup> Guillermo FURLONG S.J., *Arquitectos...*, p. 388.

sa de bastante comodidad para la vivienda de los sugetos"<sup>24</sup>. Menciona además sus nutridos ornamentos, aunque la casa, a pesar de ser cómoda, no debió ser muy sólida, ya que en las Cartas Anuas, el mismo padre Torres cuenta que luego de una lluvia continua que provocó serias inundaciones en la ciudad se produjeron cuantiosos daños y derrumbes de muchos edificios y que "llegó a que los nuestros no tenían donde vivir sino es en el coro"<sup>25</sup>, es decir su iglesia.

El padre general Mucio Viteleschi, quien estuvo al frente de la Compañía de Jesús entre 1615 y 1645, le escribía al padre Diego de Boroa el 30 de octubre de 1637 que lamentaba que fuera verdad que "las iglesias de las Reducciones son grandes y costosas, y de mucho trabajo para los pobres indios". Culminaba a continuación con esta recomendación: "La moderación debida encargo a Vuestra Reverencia"<sup>26</sup>.

Durante el generalato de Vicente Carafa (1649-1652) se continuó propiciando la modestia decorativa en las iglesias y sobre todo en los claustros de los colegios y residencias. Las austeras medidas de Carafa llegaron incluso a rehusar una importante donación tendiente a decorar la capilla de San Ignacio en Roma. Precisamente, eran los fundadores, patronos, o bienhechores quienes realizaban donaciones tan grandes que imponían el verdadero despilfarro suntuario, tratando de competir entre ellos para ver quién ponía más dinero.

Aludiendo a las construcciones del hermano Domingo Torres<sup>27</sup>, el padre Tomás de Baenza le escribió en la última década del siglo XVIII al padre general Tirso González, manifestando que por entonces "se fabrican dos hermosos templos en las doctrinas de Loreto y San Ignacio", seguramente en reemplazo de los mencionados más arriba y que "había dado licencia para que se fabricase otro en Santo Tomé más capaz, por no ser bastante antiguo". Respondió el general satisfecho y en cierta forma consintiendo que "Todo nos consuela mucho, y es argumento del fervor y gusto, con que los indios se aplican al cultivo divino, y ejercicios cristianos"<sup>28</sup>.

Actitud que se refuerza algunos años después con el padre general Juan Pablo Oliva (1661-1681) quien promovió todo tipo de empresas artísticas pero no en las residencias que debían reflejar la "santa humildad", sino en las iglesias en las cuales se pretendía alcanzar la sublimidad de la omnipotencia eterna de Dios con tanta pertenencia de gloria como se pudiera conseguir<sup>29</sup>.

Oliva, amigo personal de Bernini, apreció el gusto barroco justificándolo moralmente ante lo que significaba una transgresión a la inculcada pobreza y austeridad. Su pensamiento lo justificaba argumentando que en la primera Congregación se hizo referencia a que esa humildad se plasmaría en las residencias, pero no en las iglesias donde dejó absoluta libertad para que el arte de su tiempo se expresara con toda su fuerza. Recordemos que Oliva fue quien personalmente se encargó de supervisar la ornamentación de la iglesia y santuario de Loyola.

Siguiendo con esta postura, el padre Oliva fue quien exigió no sólo que se remitieran a Roma las plantas de los edificios sino también que se consignasen los órdenes arquitectónicos y ornatos. De allí en adelante esta concepción fue una tónica dominante hasta la expulsión, a pesar que no todos sus sucesores estuvieron de acuerdo.

Uno de ellos fue precisamente el austero, aunque vehemente, padre milanés Miguel Ángel Tamburini (1648-1730) quien fue el 14º general de la Compañía de Jesús, extendiéndose su mandato entre los años 1706 y 1730. Su posición con respecto a las construcciones fue determinante y se desliza su pensamiento en varias de sus cartas. En este sentido hemos analizado su correspondencia enviada al Paraguay, al igual que la de su predecesor T. González y su sucesor F. Retz, en el periodo que comprende los años 1696 a 1739.

En 1713 el padre Tamburini le escribe al viceprovincial del Paraguay manifestando que la provincia se encontraba excedida en alhajas para adorno de sus iglesias por lo que mandó a que "no se compre cosa de mercadería fuera de las Doctrinas, para adorno de Iglesias o de las fiestas...", agregando al año siguiente "que se reforme la superflua ostentacion en las fábricas de las Casas de Misiones"<sup>30</sup>.

Cuando en 1714 se refirió a la obra del Colegio Máximo de Córdoba señaló: "Y pues ay en un quarto la necesaria habitación; y su magnificencia sirve solo para ostentacion, agena de nuestros edificios; cese hasta que esté desempeñado el Collegio; y sirvan los esclavos en el cultivo de las haciendas". Más adelante y como adelantamos anteriormente agrega: "Y estando la Casa del Noviciado tan pobre, no ay necesidad de hacer una Iglesia tan magnífica, que sería inutil, aunque estuviese muy rica. Ordeno: que se suspenda la fabrica de esta Iglesia; que no quiere Dios templos edificadas con medios tan indecentes, al menos, como son los que se han buscado para fabricar aquel"<sup>31</sup>. Se refiere a la propiedad que los hermanos Mujica donaron en la ciudad de Córdoba para que en ella se trasladara el Noviciado, encarándose este proyecto que se abandonó con esta orden y del

<sup>24</sup> Pedro LOZANO S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, Madrid, Año, M.DCC.LIV., Tomo 1, p. 734.

<sup>25</sup> Carlos LEONHARD S.J. *Documentos...*, p. 71.

<sup>26</sup> Guillermo FURLONG, S.J., *Arquitectos...*, p. 54.

<sup>27</sup> Furlong lo llama "el gran arquitecto misionero" (Ibid, pág. 55). Nació en Osuna, Sevilla, en 1607, ingresando a la Compañía de Andalucía a los veinte años de edad y llegando a Buenos Aires en 1636. Falleció en Apóstoles en 1688 (Hugo STORNI, S.J., p. 286).

<sup>28</sup> Guillermo FURLONG S.J., *Arquitectos...*, p. 55.

<sup>29</sup> David MITCHELL, *The jesuits. A History*, London, Macdonal, 1980, pp. 135-139, cit por Nicholas P. CUSHNER, p. 33.

<sup>30</sup> Archivo Romano de la Compañía de Jesús, (ARSI), 4 de abril de 1713 (5ª carta) y 28 de abril de 1714 (1ª carta).

<sup>31</sup> Ibid, 4 de abril de 1713 (2ª carta - 1ª vía) de Miguel A. Tamburini al P. Vice Provincial.

que hoy nos ha llegado solo su Cripta como única construcción que se ha conservado, aunque en parte, hasta la actualidad <sup>32</sup>.

En una carta fechada en ese mismo día, sus considerandos se amplían: *“Quarta: Que ninguno de los nuestros sin licencia in scrips de el Provincial derrive ningun edificio; aunque sea muy pequeño. Quinta: Que en la fabrica de nuestros edificios y Casas se observe en quanto al ancho, y al largo, lo que en este punto, y grandeza de aposentos, y refitorio, ordenó el padre Provincial Gregorio de Orozco<sup>33</sup> el año de 1690, a que añado: que no pase de una ô dos gradas el terraplen”*. Agregando luego de enumerar otros puntos y para que no queden dudas: *“La materia de el Quinto precepto es de suyo tan disonante, que admira ayan dado motivo, para ponerlo; fabricando para dos sugetos palacios en los desiertos. De que sirve sino de mostrar una gran falta de pobreza, é igual vanidad un patio de 300 pies Geometricos en quadro; un Refitorio de 50 pasos; dorado el techo; quarenta gradas de terraplen, y esto quando no se an hecho según â mandado el Rey, casas para que vivan los Indios? De que sirve un Almacen de el officio de Misiones, en que con escandalo se gastan 160 pesos? Encargo a Vuestra Reverencia y sus successores: que en las fabricas que de nuevo se hicieren, se observe la religiosa moderacion, para que en caso de ser visitadas, las Doctrinas; nada se encuentre que desdiga de mucho estado”<sup>34</sup>.*

## Conclusiones

Los superiores jesuitas de la provincia, bajo la sugerencia o en algunos casos severas órdenes impartidas desde Roma, trataron de moderar la tendencia de erigir edificios monumentales tanto en el tamaño, sobre todo de sus iglesias, como en la ostentación de riquezas ornamentales. A la vista está que sólo lo intentaron pero no lo consiguieron. La institución religiosa y sus grandes edificios para la época, con sus esclavos, extensiones de tierras y demás bienes, participaban como un sólido paquete que precisamente poseía marcados símbolos de riqueza material. Representaciones que sin dudas se transportaron del catolicismo europeo de las iglesias de España e Italia del siglo XVII.

Antes como ahora, monumentalidad significa poder, y el dominio era la base de las relaciones hispano americanas. Se trataba de transportar a América el catolicismo europeo y todas sus incidencias tanto físicas como de actitudes. Lógicamente era consentido por los españoles en América porque les devolvía una identidad que creían perder y necesitaban afianzar, ante la mirada perpleja de los americanos dominados y africanos esclavizados que, con sumisión, se inclinaban ante estas verdaderas imponentes fortalezas estratégicamente ubicadas y que dominaban el extenso territorio conquistado con su sola presencia.

Los jesuitas del Paraguay quizás no se percataban de esa monumentalidad tan censurada desde Roma, concediendo a Dios las riquezas temporales en las iglesias y viviendo con relativa humildad en sus residencias como claramente se pretendía desde los orígenes de la Orden. Pero los colonos españoles, indios y africanos esclavizados indudablemente sentían esa poderosa presencia institucional que sólo podía ser alcanzada por una clase social económicamente poderosa. La Compañía de Jesús indudablemente participaba del grupo privilegiado, justamente porque poseía los deseados símbolos de riqueza que se evidenciaban no sólo en sus grandes construcciones sino también en los extensos dominios territoriales, elevado número de esclavos y sobre todo el admirable control de los negocios y redes comerciales que monopolizaban el sistema.

Ese poderío se manifestó claramente en sus edificios, donde la manzana jesuítica de Córdoba fue el centro neurálgico y base de operaciones donde se gestó y difundió un pensamiento universal que fue suprimido con la expulsión, pero dejando huellas tan profundas y compromisos sociales tan marcados que su memoria construida pervive como uno de los testimonios más emblemáticos de la arquitectura en tiempos de la colonia. El mejor ejemplo de lo que significó la presencia edilicia es el Colegio Máximo de Córdoba donde su legado va a estar plasmado en su propia construcción, mucho más que en su dudosa continuidad institucional.

<sup>32</sup> Una vez que se impartió la orden de abandonar la construcción, el edificio se usó como casa de ejercicios, continuando su iglesia inconclusa y su cripta debajo de ella. Cuando Joaquín Marín, en los tiempos de la expulsión, inventarió la propiedad contaba con tres patios que con la construcción subterránea se siguieron describiendo. En uno de esos inventarios destaquemos el que en 1771 realiza José Rodríguez, donde además de describir los tres patios y sus 25 habitaciones, se afirma la existencia de los restos del edificio de la iglesia cuyos muros se elevaban una vara del piso, con su torre, todo de cal y piedra.

<sup>33</sup> Nació en Almagro, Ciudad Real, España, en 1630, ingresando a la Compañía de Jesús de Toledo en 1651 y arribando a Buenos Aires en 1658. Hizo sus últimos votos en Córdoba en 1668, siendo procurador electo en 1682 y provincial entre 1689 y 1692 (Hugo STORNI S.J., p. 207.) El memorial a que se refiere el padre Tamburini no lo hemos podido localizar.

<sup>34</sup> ARSI, 4 de abril de 1713 (5° carta - 1° vía ) de Miguel A. Tamburini al P. Vice Provincial.

### Libros y tratados de arquitectura para las Indias

Los estudios sobre la tratadística arquitectónica en nuestro medio son escasos. Bien lo señala Schmidt, cuando aborda el tema<sup>1</sup>, manifestando que Ramón Gutiérrez lo trató por primera vez en el ámbito hispanoamericano<sup>2</sup>. Aunque Torre Revello daba a conocer en 1956 un artículo sobre los tratados de arquitectura en este espacio físico<sup>3</sup>. Mientras que el estudio en particular de la biblioteca jesuítica de Córdoba ha cobrado mayor interés luego de su reciente revalorización aunque tiene lejanos antecedentes.

Los libros llegaban por barcos para la venta en las Indias, aunque previamente eran cuidadosamente controlados por el Tribunal de la Inquisición, organismo que otorgaba la correspondiente licencia. El encargado era el calificador del santo oficio que se encontraba en todos los puertos y su tarea se circunscribía a verificar que ninguno de los libros que se pretendían enviar estuviera en la lista de libros prohibidos. Firmaba el listado autorizando y cerraba el cajón con el sello del santo oficio.

Torre Revello publicó cuatro catálogos de libros destinados a la venta en Indias. Muchos de ellos llegaron al Río de la Plata, siendo una especie de avanzada de las tantas remesas de libros que arribaban al puerto de Buenos Aires. El mismo autor contabilizó catorce listas embarcadas para Buenos Aires. En la de 1698, enviada en siete cajones, se encontraba una *Arquitectura civil, recta y oblicua*, además de *3 tomos de las arquitecturas*, *2 las Matemáticas*, *3 las arquitecturas*. Lamentablemente no hay en este catálogo más que esta escueta información. En este envío en particular predominaban las obras literarias y religiosas<sup>4</sup>.

Algunos tratados de arquitectura los poseían personas que no eran arquitectos, como el Vitrubio, que en Mendoza estaba en poder del maestre de campo don Francisco Larrinaga en las postrimerías del siglo XVII y en el siguiente siglo don Francisco de Ortega también tenía el tratado del romano, como que Liniers poseía un tratado de arquitectura naval<sup>5</sup>.

Los tratados de arquitectura que encontramos entre los bienes de los jesuitas del siglo XVII y XVIII constituyen un testimonio imprescindible para estudiar la cultura arquitectónica, no sólo de la época, sino también de estos verdaderos hacedores de innumerables edificios que, como buenos arquitectos de un tardío renacimiento, tomaron los textos arquitectónicos como una parte fundamental de su actividad profesional. No son muchos los textos impresos en esta temática, menos aún los que llegaron a América y mucho menos los que se han conservado en las bibliotecas originales como para poder seguir estas huellas.

No sólo vamos a encontrar libros de arquitectura sino también de varias materias afines, como el arte, la emblemática, tecnología de la construcción, geometría y también dibujos y vistas de paisajes y ciudades-modelo para la época. En primera instancia podríamos afirmar que estos tratados eran leídos sólo por arquitectos, sin embargo creemos que también estaban dirigidos a los estudiantes de la universidad y servían como un complemento cultural a su formación. Es decir que establecían una comunicación entre arquitectos, constructores y público en general a los fines de implantar un lenguaje de la arquitectura y el discernimiento entre lo que es conforme o contrario a las reglas, es decir lo bueno y lo malo de la arquitectura.

Los arquitectos jesuitas recibían expresas instrucciones de cómo se debían realizar las construcciones en su aspecto funcional. Incluso los proyectos eran cuidadosamente examinados y aprobados por los padres consultores a instancias del padre provincial. Existen además recomendaciones generales impartidas desde Roma o bien las ordenaciones y los memoriales que se refieren a este aspecto particular<sup>6</sup>. Igualmente los arquitectos contaban con cierta libertad que nacía en su propia formación donde los tratados de arquitectura eran el pan de todos los días.

A diferencia de Europa donde prevalecen los arquitectos seculares en la construcción de edificios de la Orden, en las Indias fueron jesuitas los que no sólo intervienen exclusivamente en los proyectos y dirección de sus propios edificios, sino que también eran constantemente consultados en otros ámbitos religiosos o civiles. Los sacerdotes dedicados a estos menesteres fueron muy escasos en América. Se dejó esta labor para los hermanos legos o coadjutores.

Podía haber sacerdotes jesuitas dedicados a la enseñanza de las matemáticas o la arquitectura, pero nunca se emplearon en trabajos concretos o manuales como el proyecto o la dirección de una obra. Algunos ingresaban con oficios y progresaban debido a la experiencia que iban acumulando.

<sup>1</sup> Claudia SHMIDT. "Mirada y recepción de las principales teorías y libros de imágenes. Algunos aspectos acerca de la tratadística de arquitectura en la Argentina. 1820-1920". *Crítica*, Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, Julio 1995, N° 58, p.4.

<sup>2</sup> Ramón GUTIÉRREZ. *Notas para una bibliografía hispanoamericana de arquitectura, 1526-1875*. Universidad Nacional del Noroeste, Resistencia, 1972.

<sup>3</sup> José TORRE REVELLO. "Tratados de arquitectura utilizados en Hispanoamérica (siglos XVI a XVIII)", *Inter-American Review of Bibliography*, Vol VI, N° 1, January-March, 1956, pp 3-24.

<sup>4</sup> José TORRE REVELLO. "Libros embarcados para Buenos Aires en los siglos XVII y XVIII. *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Buenos Aires, 1929, Tomo VII, Año VII, pp. 233-253 y 243-253 y 1930, Tomo 10 A. 8, pp. 29-50.

<sup>5</sup> Guillermo FURLONG SJ. *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*. Ed Huarpes, Buenos Aires, MCMXLIV, pp 36, 125 y 132.

<sup>6</sup> Carlos A. PAGE "Disposiciones de los superiores jesuitas con respecto a la construcción de sus edificios en la provincia del Paraguay", *X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, Córdoba, 2004.

Los jesuitas no tuvieron nunca la intención de crear una teoría arquitectónica y mucho menos de enseñarla, como podrían haberlo hecho por ejemplo, en el Colegio Imperial de Madrid, fundado por la emperatriz María de Austria y entregado a los jesuitas por Felipe IV. Novedosamente en sus aulas se enseñaban materias y disciplinas nuevas, entre las que se contaba la arquitectura, donde había una instrucción especial para maestros de obras de la Compañía. Allí se impartían lecciones de matemáticas, cosmografía y arquitectura militar. Pero existían esas materias porque se había trasladado allí en 1634 las disciplinas que impartía la Academia de Matemáticas fundada por Felipe II.

Los profesores de estas materias fueron en su mayoría jesuitas extranjeros, preferentemente de Europa central, tanto bohemios, austriacos como flamencos. No pocos de ellos publicaron textos de arquitectura dirigidos a los alumnos del Colegio y al público en general.

Podemos mencionar figuras como el padre Jean-Charles de la Faille (1597-1652), natural de Améberes, que escribió *Tratado de la Arquitectura* como lecciones del Colegio Imperial de Madrid, en 1636<sup>7</sup>. No alcanzó a ver las prensas de Gutenberg, siendo su manuscrito original depositado en la biblioteca del Palacio Real y una versión transcrita en un sitio de internet. Su texto se encuentra dividido en cuatro partes y se lo considera antivitruviano y especulativo, anticlásico y metafórico. Anticipa la existencia de una arquitectura oblicua, con reglas propias y critica a Viruvio y sus sucesores, cuestionándoles el uso del clasicismo grecorromano como modelo de la arquitectura y valorando la variedad de otros lenguajes como el gótico.

Sobre arquitectura militar el padre José Cassani escribió dos tratados. Uno apareció en 1704, que en realidad fueron unas conclusiones defendidas en acto público por uno de sus alumnos. El otro publicado dos años después en Madrid, con un largo título, sintetizaba las materias que trataba, es decir la estrategia militar, fortificaciones y arquitectura militar.

Pero fue recién en vísperas de la expulsión cuando se incrementó la producción en este tema, como el curso completo de matemáticas<sup>8</sup> que redactó el padre Tomás Cerdá que no llegó a la imprenta, perdiéndose incluso su manuscrito original. El sacerdote había dictado cátedra en la jesuítica universidad de Cervera y había sido destinado a Madrid en 1764 donde escribe el texto a la manera que lo había hecho varios años antes el padre Tomás Vicente de Tosca.

Un profesional con sólida formación fue el padre austriaco Cristiano Rieger, docente del Colegio Teresiano de Nobles en Viena, donde había publicado en latín *Universae Architecturae Civiles elementa brevibus recentiorum observationibus illustrata*. Este grueso libro fue traducido al castellano, e incluso aumentado, con lo que probablemente le valió la designación de miembro de honor de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando en 1761. Otra obra suya también fue traducida y publicada en España y posiblemente utilizada en los cursos del real Colegio<sup>9</sup>.

Otros muchos jesuitas tradujeron las obras clásicas y las llevaron a las imprentas. Entre ellos y por solo nombrar los que figuran en la biblioteca de Córdoba, podemos mencionar a Alejandro Donati, Andrés Pozzo, Carlos de Aquino y François Derand.

De tal forma que los tratados se convirtieron en una importante fuente de conocimiento, permitiendo reflexionar sobre el estado de los oficios y de la praxis constructiva. Con ello se convierten en una referencia obligatoria que no podía estar ausente en los anaqueles de las eruditas bibliotecas jesuíticas.

## Las bibliotecas jesuíticas de Córdoba

Es evidente el interés por la educación que sostuvo la Compañía de Jesús. En este sentido las artes, como la arquitectura, constituían para los hijos de Ignacio valiosos instrumentos pedagógicos. Por tanto el conocimiento de los libros de sus bibliotecas se convierte en una buena herramienta para esclarecer y comprender la cultura de su tiempo.

En las primeras Constituciones Ignacianas aparece claramente la necesidad de contar con bibliotecas y de los libros que se debían leer, sobre todo los de teología y filosofía, pero también “*las otras ciencias y letras de Humanidad*”<sup>10</sup>. También en la *Ratio Studiorum* queda establecida que debía haber una entrada de dinero mensual destinada para la compra de libros<sup>11</sup>. Esta forma de adquisición se sumaba a las donaciones recibidas, tanto de miembros que se incorporaban a la Orden como de personas ajenas a la misma y a traslados de libros de otras bibliotecas de la misma Orden, ya sea porque se encontraban repetidos, porque se compraban nuevas ediciones, etc.

El gran caudal de libros los ingresaban los padres procuradores de regreso de sus viajes por Europa. La provincia del Paraguay elegía en sus congregaciones los encargados de esta función. Llegaron a realizarse 27 viajes entre 1608 y 1755. Por ejemplo en el que realizó el padre Juan Bautista Ferrufino en 1635 se trajeron “*algunas maletas con libros para la venta y para dotar a los colegios de Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba*”. También el padre Ignacio de Frías trajo de Europa una remesa de 12 cajones pa-

<sup>7</sup> Publicó en 1632 un importante tratado sobre el centro de gravedad de sectores del círculo y de la elipse titulado *Theoremata de centro gravitatis partium circuli et ellipsis*, que habría de tener un correlato decisivo en su tratado de arquitectura.

<sup>8</sup> La arquitectura era por entonces concebida como una extensa materia a la que era de rigor aplicar las leyes de las matemáticas.

<sup>9</sup> Alfonso RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS. *La arquitectura de los jesuitas*. Edilupa ediciones, España, 2002, pp. 44 a 50

<sup>10</sup> *Constituciones* 4:466B Capítulo 14º “De los libros que se han de leer”

<sup>11</sup> *Ibidem*, Reglas del provincial, apart. 33.

ra Córdoba que había sido autorizada por el rey en 1698. Lo propio hizo el padre Cristóbal Altamirano en 1672 con seis cajones de libros y Diego Francisco Altamirano en 1684 trajo 14 cajones<sup>12</sup>.

Sobre el ingreso de tratados de arquitectura las informaciones son muy escasas, aunque el procurador Bartolomé Jiménez, designado como tal a fines de 1714, le había encargado al padre general Tamburini libros de pintura y arquitectura, junto con otros que pudieran necesitar los padres misioneros<sup>13</sup>.

La lista de libros ingresados por los procuradores en el siglo XVIII se aumenta notablemente cuando la Corona había suprimido los impuestos sobre exportación de libros a América. Pero también el incremento surge por el crecimiento del contrabando de libros extranjeros que hacían los ingleses. Desde entonces los jesuitas no sólo traerán libros para sus Colegios y Misiones sino también por encargo de otras Órdenes religiosas, autoridades civiles y eclesiásticas y particulares. Una de las remesas más grandes fue la que trajo el padre Macioni, cuando regresaba de Europa en 1734. Contenía 700 volúmenes que obligaron a replantear en el edificio el sitio destinado a la biblioteca y construir nuevas estanterías adornadas con molduras, florones, cabezas de ángeles y columnas con capiteles que realizó el artista bávaro José Schmid en el real de Santa Bárbara<sup>14</sup>.

Fue entonces cuando las obras se catalogaron en el *Index Librorum Bibliotheca Collegii Maximi Cordubensis Societates Iesus*, donde se anotaron 3.043 títulos. El importante catálogo está fechado en 1757, encontrándose dividido en tres secciones. Posee una introducción que es un "Reglamento para Bibliotecarios" considerado el documento más antiguo que se conserva sobre legislación de bibliotecas en nuestro país. Pero no fue el primero ya que una carta del padre provincial Nusdorffer recomienda en 1745 rehacer los catálogos de las bibliotecas de los pueblos misioneros por haberse incorporado nuevos libros<sup>15</sup>.

La provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús contó con numerosas bibliotecas. Desde las del Colegio Grande, que incluían el noviciado, el convictorio y las estancias, hasta cada uno de los Colegios menores y pueblos de indios<sup>16</sup>. Con la expulsión de 1767 los libros corrieron suertes diversas convirtiéndose en un botín que impunemente se repartieron las otras Ordenes religiosas, el obispado, funcionarios de la Junta de Temporalidades e incluso, vecinos en general.

Un somero inventario de los libros de Córdoba se realizó inmediatamente después de la expulsión con el fin de ponerle un valor económico que ascendió a 20.000 pesos. Aunque un catálogo más detallado lo realizó una comisión que presidió don Dalmacio Vélez en 1773. Pero el grueso de la biblioteca jesuitica fue trasladada a Buenos Aires en cuatro remesas entre el 7 de noviembre de 1810 y el 31 de marzo de 1812 con destino a incrementar la Biblioteca Pública. Un inventario de estos libros fue realizado por el licenciado José Manuel Vélez a quien se le pagó por su tarea con libros. El inventario entonces incluiría los 10 cajones trasladados a Buenos Aires y que fue publicado por Monseñor Pablo Cabrera<sup>17</sup>.

### Construcción de un catálogo

Para la elaboración de un catálogo sobre tratados de arquitectura que tuvo la Compañía de Jesús, obviamente no nos contentamos con los que hoy se exponen en la Universidad Nacional de Córdoba. De hecho, podemos afirmar en base a estos listados que sólo se conservan allí escasos ejemplares, entre los que encontramos en las fuentes analizadas. Pero aparte de estos inventarios, que a continuación se describen, existen otros libros no contenidos en ellos y que analizaremos en particular porque tenemos la certeza que estuvieron en la biblioteca. Nuestras fuentes son:

1. *Index Librorum*<sup>18</sup>
2. Inventarios de la Junta de Temporalidades<sup>19</sup>
3. Catálogo de libros trasladados a Buenos Aires entre 1810 y 1812<sup>20</sup>
4. Catálogo de los libros de la Biblioteca Nacional trasladados a la Biblioteca Mayor
5. Catálogo Biblioteca Mayor<sup>21</sup>

No obstante nos queda una última biblioteca, la más importante, a la que no tuvimos acceso por encontrarse en proceso de

<sup>12</sup> Carlos A. PAGE "La librería jesuítica. Historia del expolio de un emblemático patrimonio cultural de Córdoba". En *La Biblioteca Jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*, Marcela Aspell y Carlos A. Page compiladores, Universidad nacional de Córdoba, 2000, p 20

<sup>13</sup> Guillermo FURLONG SJ. *Bibliotecas...* p, 31.

<sup>14</sup> Carlos A. PAGE "La librería jesuítica..." p. 22.

<sup>15</sup> Guillermo FURLONG SJ. *Bibliotecas...*, p.57.

<sup>16</sup> Furlong contabilizó para las misiones de guaranes más de cuatro mil libros (Guillermo FURLONG SJ. *Bibliotecas...*, p.56).

<sup>17</sup> Pablo CABRERA "La antigua biblioteca jesuítica de Córdoba". *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Julio-Agosto de 1930.

<sup>18</sup> Esteban Federico LLAMOSAS. *El Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximii Cordubensis Societatis Jesu*. En Marcela ASPPELL y Carlos A. PAGE. *La Biblioteca Jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*. Ediciones Eudecor, Córdoba, 2000, pp 145-245.

<sup>19</sup> Para los libros que se encontraban en las estancias de Córdoba tomamos el trabajo de Vilma BRONDO, Ada VENTRE, Silvana LOVAY y Gladis OSELLO. "Las bibliotecas de las estancias jesuíticas de Córdoba". *I Jornadas El legado Jesuítico en Córdoba*, 22 y 23 de noviembre de 2002. Edición multimedia a cargo de Carlos A. Page.

<sup>20</sup> Pablo CABRERA "La antigua ...", pp. 191-209.

<sup>21</sup> *Colección Jesuítica en la biblioteca Mayor de la Universidad Nacional de Córdoba. Base de datos e información sobre la colección*. Edición Multimedia a cargo Lic. Rosa Bestani, Biblioteca Mayor de la Universidad Nacional de Córdoba, 1999.

catalogación. Nos referimos al fondo de libros antiguos que se deposita en la Biblioteca del Colegio del Salvador, donde por ejemplo hay 1000 libros de la casa profesa de Córdoba, entre los alrededor de más de 8.000 ejemplares con que cuenta el fondo. Indudablemente constituye la biblioteca más importantes de Latinoamérica en su género.

	Autor	Título	Localización	Destino
1	Sebastián Serlio (1475-1552)	Tercero y cuarto libro de architectura. En Toledo: En casa de Ivan de Ayala, 1552.	Index Librorum	desaparecido
2	Jacome Barozzio da Vignola (1507-1573)	Regola delli cinque ordini d'architettura	Index Librorum	desaparecido
3	Carlo da Nola Theti	Discorsi delle fortificationi, espugnationi et difese delle città d' altri luoghi, Venecia, 1589.	Catalogo Bibl Nacional	
4	Alejandro Donati, S.I.	Roma vetus ac recens utriusque aedificiis illustrata, Amsterdam, 1697.	Index Librorum y Catalogo Bibl. Nacional	Biblioteca Mayor
5	Joannes Uredemanni	Varia Architectura Forma	Index Librorum	desaparecido
6	Carolus de Aquino (S. J.)	Vocabularium architecturae, Roma, 1734.	Inventario cajones llegados a Buenos Aires Antes Bibl.Nacional	Biblioteca Mayor
7	Juan de Arfe y Villafañe (1535-1603)	De varia commensvracion para la escvltrva, y Architectura. En Sevilla: En la imprenta de Andrea Pescioni y Iuan de Leon, 1585.	Index Librorum	desaparecido
8	Juan de Torija	Breve tratado de todo genero de bobedas asi de regulares como yrregulares execucion de obrarlas y medirlas con singularidad y modo moderno observando los preceptos canteriles de los maestros de architectura / por Juan de Torixa ... Madrid Pablo de Val 1661	Index Librorum	desaparecido
9	Fr. Lorenzo de San Nicolás (1595-1679)	Arte y uso de arquitectura: con el primer Libro de Euclides traducido en Castellano: Primera parte. Madrid: Por D. Placido Barco Lopez, 1796. Arte y uso de arquitectura: segunda parte: con el Quinto y Séptimo Libro de Euclides... con las Ordenanzas de la Imperial Ciudad de Toledo... Ordenanzas de Madrid. Madrid: Por D. Placido Barco Lopez, 1796.	Index Librorum	desaparecido
10	Alfonso Carbonell	Theatro de Arquitectura	Index Librorum	desaparecido
11	Andrea Pozzo SJ (1642-1709)	Perspectiva pictorum et architectorum Andreae Putei... Pars prima[-pars secunda] Romae : Typis Joannis Jacobi Komarek ..., 1693-1700.	Index Librorum	desaparecido
12	Philibert Delorme (c.1510 - 1570)	"Nouvelles inventions pour bien bastir á petits frais" (Nuevas invenciones para construir bien y barato) París en 1561	-----	desaparecido
13	Francois Derand	"L'architecture des voütes, ou l'art traits, et coupes des voütes; traite tres-utile e necessarie a tous les architectes. Maîtres Massons, Appareilleurs, Tailleurs de Pierres, et generalmente a tous ceux qui se meslent de l'architecture, même Militaires. Par le R.P. - Troisième édition revue et corrigés, avec toutes les figures gravées en Tailles douces. A Paris,chez Duchesne, Libraire, Rue Saint Jacques, au dessous de la Fontaine Saint Beniot, au Temple du Goût. MDCCCLV.	Catálogo Biblioteca Mayor	Biblioteca Mayor
14	Charles y Antoine Jombert (1712-1784)	"Les delices de Versailles et des maisons royales" París en 1766	Ref. Furlong	desaparecido
15	Sin autor	Les delicies de l'Italie, Amsterdam, 1743, tomos I, II y III.	Catalogo Bibl. Nacional	Biblioteca Mayor
16	Sin autor	"Ítem, uno arte de Arquitectura.".	Inventario de las Temporalidades, est. Sta Catalina	desaparecido

## Los libros relevados

Un enorme esfuerzo se desplegó en el siglo XVI para dar a conocer un número indeterminado de libros impresos sobre el tema de la arquitectura. Este proceso fue lento y difícil, tendiendo a construir y reglar una técnica, produciendo con ello una notable transformación en las ideas y en el discurso, siempre vinculado a la triade vitruviana: *firmitas - utilitas - venustas*.

La elaboración de este corpus desembocó en la confección de cientos de tratados surgidos entre los siglos XVI y XVIII.

En 1757 Vicente Tosca los clasificaba en dos grupos: "arquitectura civil" y "arquitectura militar" (o de fortificaciones). Pero en la actualidad se los reconoce como "tratados integrales" y "tratados parciales"<sup>22</sup>. En los primeros se asume el estudio de la teoría de los órdenes, las tipologías de edificios y la teoría de la construcción. Mientras que los segundos toman algunos de estos temas y lo desarrollan aisladamente.

<sup>22</sup> LUIS GONZÁLEZ MORENO-NAVARRO. *El legado oculto de Vitruvio*. Madrid Alianza Forma, 1993. Cit. Jorge Alberto GALINDO DÍAZ. *El conocimiento constructivo de los ingenieros militares del siglo XVIII. Un estudio sobre la formalización del saber técnico a través de los tratados de arquitectura militar*. Tesis doctoral dirigida por José Luis González Moreno-Navarro, Universidad Politécnica de Catalunya, Barcelona, marzo de 1996.

Escriben estos tratados una variedad de personas vinculadas a las construcciones de todo tipo, como militares, artistas, arquitectos, sacerdotes (entre los que se encuentran varios jesuitas), matemáticos y urbanistas.

Para hacer referencia a los tratados ubicados en la Biblioteca Jesuítica de Córdoba, podemos utilizar variados métodos clasificatorios aunque preferimos hacerlo por procedencia de autor. De tal forma que tendremos tratadistas italianos, españoles y franceses.

Todos ellos tendrán como fuente de inspiración a **Vitruvio** y **Vegecio**<sup>23</sup>, quienes se constituyen en el punto de referencia sustancial para los tratadistas que los sucedieron. Principalmente el manuscrito del arquitecto e ingeniero romano **Marco Vitruvio Polión** (c.70 a.C.-c.25 a.C.) que fue descubierto en 1415, siendo impreso por primera vez en Roma en 1486 con el título de *De architectura libri decem*. Es el único tratado sobre esta materia de la antigüedad que ha llegado a nuestros días. Consiste en una serie de disertaciones sobre arquitectura, ingeniería, instalaciones sanitarias, hidráulica, acústica y otros aspectos de la construcción. Los escritos de **Vitruvio**, considerados como un compendio de la arquitectura clásica romana, se han estudiado en Occidente desde el renacimiento, especialmente desde que Leon Battista Alberti los declaró modélicos y normativos

Entre los tratados que siguen la línea de Vitruvio se encontraban en la biblioteca de Córdoba dos clásicos como el célebre tratado de **Iacomo Barozzi da Vignola**, *Regola delli cinque ordini d'architettura*<sup>24</sup>, en la traducción de Patritio Caxesi Florentino. En el *Index* se encuentran inventariados dos ejemplares, uno con el nombre de *Jacobus Barratius* y el otro como *Jacobus Vignola*. El otro era el también famoso tratado de **Sebastiano Serlio**<sup>25</sup>, indicando en el *Index* la edición toledana de Ivan de Ayala. Es decir la primera edición española de 1552 que traduce del toscano al castellano el arquitecto Francisco de Villalpando (c.1495-c.1561). Como veremos luego, el tratado de Serlio fue de gran influencia en uno de los más importantes constructores jesuitas del Río de la Plata.

No se encuentra en la biblioteca cordobesa el tratado de Andrea Palladio quien cierra la tríada de los arquitectos que por primera vez sistematizaron la doctrina vitruviana con textos que tendían a ser aprendidos y aplicados siguiendo la magia que despertaba el antiguo romano en los hombres del renacimiento<sup>26</sup>. Cabe acotar que un jesuita, Antonio Possevino, fue quien en 1593 y a través de su *Bibliotheca selecta* se plantó frente a estos arquitectos que interpretaban el texto antiguo, criticando la actitud y argumentando que estas reglas no podían servir de fuente de inspiración sino que debían adaptarse a las reglas presentes. Teoría que se fortalece con el avance de la ciencia arqueológica que reubica a Vitruvio en su propio contexto histórico.

En Serlio y en Vignola se empleó por primera vez el término "orden" con un sentido clasificatorio pero interpretándolo como símbolo del orden de la sociedad. Y si Vitruvio a sus cinco órdenes le imprimió el nombre de las tribus griegas que lo habían empleado, los arquitectos no italianos del renacimiento se animaron a crear un orden para cada nación. Así lo hicieron el español Sagredo (1526), el francés Delorme (1567), el alemán Sturn (1698), el británico Evelyn (1781). Incluso teóricos de la Contrarreforma como el jesuita Juan Bautista de Villalpando (1552-1608), opusieron a la antigüedad pagana el Templo de Salomón aplicando sus columnas giradas y declarándolas como un nuevo orden<sup>27</sup>. Precisamente Villalpando fue discípulo de Juan de Herrera y diseñó varias iglesias para la Orden en Andalucía, aunque descolló como teórico en los monumentales volúmenes dedicados a la reconstrucción del templo de Jerusalén partiendo de la mítica visión del profeta Ezequiel.

Siguiendo con los autores italianos **Carlo da Nola Theti** fue un tratadista de fortificaciones que produjo un número significativo de tratados que tendrán en Francesco di Giorgio Martini (1482/1495), la figura más conspicua, entre Zanchi (1554), Rossetti (1678) y otros que siguieron a aquel. La edición de la biblioteca jesuítica es la veneciana de 1589, la primera salió de las prensas romanas en 1569.

El libro del jesuita **Alejandro Donati**, es la edición de Ámsterdam de 1695, la primera fue publicada en Roma en 1638 (Fig. 1).

**Carolus de Aquino SJ** *Vocabularium architecturae*, Roma, 1734. (Había otros dos volúmenes de Aquino que figuran en la lista de los cajones llegados de Córdoba) (Fig. 2).

Entre los libros de la tratadística española se destaca el notable orfebre **Juan de Arfe y Villafañe**<sup>28</sup>, con la obra *De varia conmensuración para escultura y arquitectura: miscellum ex prosa versa que oratione librum*, que se encontraba en el *Index* del antiguo Colegio Máximo. También en este catálogo figuran el de **Juan de Torija** *Breve tratado de todo genero de bóvedas así regulares como irregulares: ejecución de obras y medirlas con singularidad y modo moderno*, publicado en Madrid en 1661. Torre

<sup>23</sup> Flavio Vegecio Renato, el escritor romano militar por excelencia, es un compilador de antiguos escritos que volcó en *Epitamoia Rei Militaris, ó Rey Militares Instituta*, del que se hicieron copias en francés en 1284 y 1290, en inglés en 1498 y en castellano en 1764.

<sup>24</sup> Apenas puede llamarse tratado a este libro, que como indica el título, son reglas para hacer bien los órdenes clásicos. Vignola facilitaba que todas las medidas se relacionaran con un módulo básico.

<sup>25</sup> Las ediciones de sus libros ofrecían una cantidad de imágenes de la arquitectura "a la romana" nunca vista hasta entonces, por lo que tuvo una inmediata difusión y rápidamente fue reeditado y traducido a otros idiomas. Mientras que Vignola y Labacco tuvieron que comprometer su propio patrimonio para editar ellos mismos sus libros.

<sup>26</sup> Tampoco está **Leon Battista Alberti (-1472)**, que en el siglo XV, escribió tratados sobre arquitectura, pintura y escultura. Su libro *De Re Aedificatoria* (1453; terminado en 1485) fue el primer tratado sobre arquitectura del renacimiento.

<sup>27</sup> *Teoría de la Arquitectura. Del Renacimiento a la actualidad*. Introducción Christof Thoenes, Taschen, p. 17.

<sup>28</sup> Este famoso leonés es considerado el mejor orfebre español de todos los tiempos, actuó gran parte de su vida en Valladolid, donde realizó las custodias de su catedral, como las de Avila y de Sevilla, entre otras. El tratado al que tuvieron acceso los padres de Córdoba y que se encuentra inventariado en el *Index* fue publicado por primera vez en 1585, estableciendo las proporciones ideales, preconizando una pureza formal inspirada en su coetáneo Juan de Herrera.

Revello comenta que este libro fue un “plagio con insolente descaro” de Torija que le hizo a otro libro con título similar de Alonso de Valdevira<sup>29</sup>.

También se destaca *Arte y uso de arquitectura...* compuesto por el religioso agustino **Fray Lorenzo de San Nicolás**<sup>30</sup>. Esta obra, compuesta por dos volúmenes, recoge las enseñanzas de los grandes arquitectos, sus propias teorías y diseños, y nociones básicas de la edificación. De la misma época que el anterior se encuentra el *Theatro de Arquitectura* del arquitecto y escultor **Alonso Carbonell**<sup>31</sup>.

Se tuvo en Córdoba uno de los mejores libros de arquitectura que se hayan publicado, no tanto por los textos, como por las imágenes. Es el del padre jesuita **Andrea Pozzo** (1642-1709), *Perspectiva pictorum et architectorum*, aparecido en dos tomos entre los años 1692 y 1700, del que nos ocuparemos en particular.

El gran maestro del renacimiento francés **Philibert Delorme** no será el único galo de la biblioteca ya que se encuentra un ejemplar de la edición de 1755 del tratado del jesuita **François Derand**, que es uno de los pocos que se conserva en la Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba como parte del Fondo Jesuítico que perteneció a la Librería Grande<sup>32</sup> (Fig. 3). Se sumará Jombert de quien nos referiremos más adelante junto con Delorme.

Posiblemente se tuvieron noticias también de otros tratados como el de Johann Bernhard Fischer von Erlach (1656-1723) quien introdujo entre los europeos del norte, las teorías del maestro del barroco italiano Guarino Guarini (1624-1683) y debieron usar los varios arquitectos jesuitas alemanes, influenciados por el anterior<sup>33</sup>.

## La influencia de los libros de Delorme, Serlio, Pozzo y Jombert en la arquitectura de Córdoba

Los tratados se usaron para resolver fundamentalmente cuestiones estéticas y tecnológicas más que funcionales, donde los superiores imponían su decisión aprobando, sugiriendo o rechazando proyectos. Un ejemplo notable es el libro que usó Felipe Lemair<sup>34</sup> para la construcción del techo de la iglesia del colegio de Córdoba, ejemplar que no se encuentra en ningún inventario y en ninguna biblioteca argentina. Era posiblemente el mismo libro que había sido solicitado a Europa por el hermano Bartolomé Cardeñoso y que el general prometía enviárselo a la brevedad<sup>35</sup>.

Se trata del escrito por su compatriota Philibert Delorme (Lyon, 1514 – París, 1570) titulado “*Nouvelles inventions pour bien bastir á petits frais*” (Nuevas invenciones para construir bien y barato), publicado en 1561 (Fig. 4). La afirmación de que éste fue el libro que utilizó Lemair la dio a conocer en 1948 el arquitecto Carlos Onetto, quien dedujo que se trataba del notable arquitecto del renacimiento francés<sup>36</sup>.

También Santiago Sosa Gallardo, profundo estudioso de la iglesia de la Compañía de Jesús en Córdoba, varios años después, arribó a la misma conclusión, explayándose ampliamente en la obra de Delorme y otros ejemplos del sistema aplicados en Europa en dos extensos artículos<sup>37</sup>.

Se considera a Delorme como el principal representante del Renacimiento francés, junto con Bullant y Lescot. Hijo de un maes-

<sup>29</sup> José TORRE REVELLO. “Tratados...”, p. 22.

<sup>30</sup> Nacido y muerto en Madrid (1595-1679), este Agustino Descalzo fue Maestro de Obras y sus escritos, como los dos tomos de *Arte y uso de la arquitectura*, fueron ampliamente difundidos como los de Serlio y Vitrubio, o como los de Antonio Ponz y Antonio Palomino, entre otros. Entre sus obras, encuadradas en el barroco talaverano, podemos mencionar los templos de las benedictinas de San Plácido en Madrid y el de las Agustinas Rales en Colmenar de Oreja.

<sup>31</sup> Nació en Valencia a fines del siglo XVI y murió en 1660. Fue maestro mayor de la casa Real, interviniendo en la construcción de parte del Escorial y del salón de baile del palacio del Buen Retiro, mandado a levantar por el conde-duque de Olivares para Felipe IV hacia la segunda mitad de la década de 1630. Entre 1612 y 1618 y junto a los escultores Antón de Morales y Antonio Herrera ejecutaron el retablo mayor de la catedral de Nuestra Señora de la Magdalena en Getafe, cerca de Madrid.

<sup>32</sup> El libro que se conserva en la Biblioteca Mayor del jesuita francés Derand, escrito en 1643, se titula “*L’architecture des voûtes, ou l’art traits, et coupes des voûtes; traite tres-utile e necessaire a tous les architectes. Maîtres Massons, Appareilleurs, Tailleurs de Pierres, et generalmente a tous ceux qui se meslent de l’architecture, même Militaires. Par le R.P. - Troisième édition revue et corrigés, avec toutes les figures gravées en Tailles douces. A Paris, chez Duchesne, Libraire, Rue Saint Jacques, au dessous de la Fontaine Saint Beniot, au Temple du Goût. MDCCCLV.*”

<sup>33</sup> Así lo afirman Marta DELTROZZO y Teresa FREGUGLIA DE NANZER. “Estancia de Alta Gracia”. *Documentos para una historia de la arquitectura argentina*. Ed. Summa, Buenos Aires, 1987, p. 51.

<sup>34</sup> El hermano coadjutor nació en Illies, Francia en 1608, ingresando en la Provincia jesuítica del Paraguay en 1640. Sus últimos votos los profesó en Santiago del Estero en 1654, falleciendo en Córdoba en 1671 (Hugo STORNI S.I. *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*) Institutum Historicum S.I., Roma, 1980, p. 160). La nota necrológica completa inscripta en la Carta Anua del periodo 1669-1672 en Carlos A. PAGE “La nota necrológica sobre Felipe Lemaire escrita en las Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay” *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas “Mario J. Buschiazzo”*, Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires, Nº 35-36, Años 2000-2001, pp. 219-222.

<sup>35</sup> Guillermo FURLONG SJ. *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Editorial Huarpe, 1945, p. 70.

<sup>36</sup> “La restauración de la iglesia y la residencia de la Compañía de Jesús de Córdoba”, *Boletín de la Comisión Nacional de Monumentos y Museos Históricos*, Año IX, Nº9, Buenos Aires, 1948.

<sup>37</sup> Santiago SOSA GALLARDO. “La bóveda y la cúpula palacianas de la iglesia de la Compañía de Jesús”. *Revista de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Universidad Nacional de Córdoba, Año XVII, Nº 2, Abril-junio de 1955. “Notas sobre arquitectura colonial”. *Revista de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Universidad Nacional de Córdoba, Año XX, Nº 22, enero-diciembre 1958.

tro cantero, estuvo en Roma entre 1533 y 1536, donde se entusiasmó con la arquitectura antigua, estableciéndose en París en 1538. Recibió importantes encargos en la corte de Francisco I y Enrique II, aunque casi todo lo que construyó ha sido destruido. Se conserva el chateau en Anet (c. 1549) que fue la obra que lo convirtió, para algunos autores, en el padre del renacimiento francés. Al morir el monarca en 1559, Delorme fue reemplazado, lo cual le permitió dedicarse a la elaboración de sus dos tratados de arquitectura. Uno ya lo mencionamos y el otro fue *Le Premier Tome de l'architecture* (París, 1567)

Su obra refunde ciertas reminiscencias medievales con las formas clásicas. Imaginativo, con un gran sentido constructivo y excelente gusto, sus edificios son notables por su originalidad, inventiva y, a veces, por su sentido experimental. Utilizó un sexto orden, el francés, una variación de los cinco órdenes, decorando el fuste con fajas o anillos.

*Nouvelles...* es un tratado sobre la práctica de la construcción. Conciso con sus 57 folios y 34 grabados, aborda únicamente la estructura de madera ligera por él inventada. El sistema consta de un gran armazón ligero que evita la utilización de grandes vigas, permitiendo el uso de largos tramos en complejas bóvedas, que se adoptan en lugar de las vigas horizontales. Constituye un tratado práctico de arquitectura, en el que se incluye un manual completo de cómo levantar una casa y un probado sistema para fabricar armaduras de grandes luces partiendo de piezas menudas de madera: *les petits bois*. El sistema fue ampliamente conocido en Europa, aplicado en su *Hall aux de blés* de París de cuarenta metros de diámetro, entre muchas otras obras desaparecidas<sup>38</sup>.

El sistema Delorme tiene por objeto realizar a bajo costo, cubiertas de madera, tanto bóvedas como cúpulas. Para ello se emplea el material en pequeñas dimensiones a los fines de contrarrestar la escasez y el elevado costo de secciones de gran escuadría. Pero tenía la gran dificultad del excesivo costo de mano de obra, debido al ensamble de las numerosas piezas. Efectivamente el sistema contemplaba el uso de tablas de madera aplicadas de canto y unidas en sus extremos donde se las recorta en forma oblicua para formar el arco deseado de acuerdo a una monea o plantilla. Estas cerchas se clavan de plano con una o más cerchas colocándola en alberca cada aproximadamente 60 o 90 cm. Para evitar el deslizamiento se colocan riostas o costillas, cuatro veces más anchas que las tablas, en forma alternada cada tres cerchas y fijadas con clavijas de madera a ambos lados.

En este tiempo los clavos de hierro eran muy costosos, por lo que Delorme los usa aunque escasamente. El sistema no fue usado mayormente después de su muerte y hasta desaparece casi totalmente. Recién es redescubierto en 1800 por Detoirneille<sup>39</sup>.

Lemair y según las recomendaciones de Delorme sobredimensionó el techo y utilizó excesivo material, criterio que apropiadamente adoptó al trabajar con cedro (madera blanda) y no con roble o alerce (madera dura) que proponía su inventor. La longitud de las cerchas de aproximadamente un metro recomendada, Lemair la llevó a 2,20 y la distancia entre cada riosta la realizó en tan sólo 0,50 cm, siendo su espesor igual a la de las tablas y el doble en su ancho. Luego de la estructura se procede a la cubierta que se hará con tablas de madera también pequeñas, aunque Lemair llevó las dimensiones a siete metros, fijadas bajo las costillas. Sobre las cerchas se ubicaron los pares en que se colocarían alfajías donde se apoyarían las bovedillas y arriba las tejas. A las tablas interiores se las unió con una faja de lienzo y se las pintó con los motivos vegetales que aún se conservan.

El ejemplo de sistema constructivo Delorme que utilizó Lemair por primera vez en Córdoba sirvió de modelo para otras construcciones jesuíticas como las iglesias de la Orden ubicadas en Asunción, Santa Fe y Salta, todas ellas desaparecidas. Pero la abundancia de maderas y mano de obra produjo una alta difusión de las bóvedas encamionadas con armaduras de madera tanto en las misiones, como en Brasil, Perú, Chile y gran parte de América.

Conocemos la cubierta de la desaparecida iglesia jesuítica de Asunción gracias al relevamiento que en 1788 realizó el ingeniero geógrafo Julio Ramón de César donde incluye un detalle constructivo del techo con las cerchas curvas y arriostradas como el sistema Delorme. De César calificó el templo como de magnífica construcción, proponiendo que se trasladara allí la Catedral<sup>40</sup>.

La iglesia del colegio de Santa Fe fue reconstruida a fines del siglo XVII, aunque sus techos sufrieron diversas averías que motivaron su reconstrucción. Fue emprendida por el hermano bávaro José Schmitt (1690-1752)<sup>41</sup> quien proyectó una bóveda de madera como lo hizo también en la iglesia de la Orden en Salta. Pero para 1748 los problemas de Santa Fe persistían quizás porque aún no estaba cubierta con tejas, interviniendo posteriormente el hermano Antonio Harls<sup>42</sup>. Su estructura fue demolida en la década del treinta del siglo pasado.

Sebastiano Serlio influirá notablemente en la figura del hermano Giovanni Andrea Bianchi. Ya había conjeturado Buschiazzo que el lombardo había manejado al tratadista, punto que Sobrón descarta pues considera que "no existe ninguna prueba, fuera

<sup>38</sup> Galería en el Hôtel de Bullioud, Lyon (1536) el Château d' Anet (1547-555) construido para Diana de Poitiers, la Tumba de Francisco I, Saint Denis (1547-1558), el Château de Madrid, París (1548-1555), la Capilla y galería del Château de Vicennes, París (1548-1556), el Palacio de las Tullerías, París (1564-1570).

<sup>39</sup> Sin duda el sistema Delorme es el antecedente más remoto en la utilización de las maderas laminadas que usó tres siglos después el Coronel Emy en Francia y en vigas laminadas curvas, el suizo Otto Hetzer que reemplazó los pernos de aquel por un adhesivo natural.

<sup>40</sup> Guillermo FURLONG SJ. *Arquitectos...*, p. 341.

<sup>41</sup> Alberto de PAULA, Ramón GUTIÉRREZ, Graciela VIÑALES *Influencia alemana en la Arquitectura Argentina*. Departamento de Historia de la Arquitectura, Universidad Nacional del Nordeste, s/f, p.22

<sup>42</sup> Luis María CALVO. *La Compañía de Jesús en Santa Fe*. Ediciones Culturales Santafesinas, Subsecretaría de Cultura, Fundación Arcien, 1993, p. 25

del análisis estilístico comparativo, de que haya efectivamente manejado el libro de Serlio<sup>43</sup>. Sin embargo es indudable que el historiador jesuita no se percató que en el *Index Librorum* de la biblioteca de Córdoba figura el famoso tratado en su edición castellana príncipe. Incluso esa o quizás las otras dos ediciones toledanas de 1563 y 1573, o bien alguna de las cinco ediciones italianas que se inician con la veneciana de 1540, se encontraban en otras varias bibliotecas de la región. La diferencia era que la castellana solo se publican hasta los libros tercero y cuarto donde se incluye el dibujo que señala Buschiazzo.

Por lo tanto el modelo de fachada de la lámina XXIX del Libro Cuarto (Fig. 5) es el que utilizó en forma indiscutible para la fachada de la Catedral de Córdoba (Fig. 6). Pero siguiendo a Sobrón sabemos que este dibujo no es original de Serlio sino “uno de los esquemas felices que el Renacimiento italiano creó, incorporándolo por el uso frecuente, sin mayor escrúpulo, al patrimonio clásico”. Su creador fue León Battista Alberti quien lo utilizó en 1460 en San Sebastián de Mantúa en forma experimental y lo definió en San Andrés de Mantúa una década después. Con ello incorporó el esquema romano del arco triunfal cuya estructura tripartita se amoldaba a la basílica cristiana de tres naves, convirtiéndose a partir de entonces en un lenguaje universal.

Bianchi efectivamente tuvo el libro de Serlio en sus manos y seguramente lo consultó en Córdoba, como queda aquí probado, pero también es cierto en lo que insiste Sobrón “infinitamente más preñantes tenían que ser para su trabajo las imágenes almacenadas en su vida, que no la esquemática ilustración de una página en el tratado de Sebastiano Serlio<sup>44</sup>. Y en su formación estaba presente una carga cultural más significativa que tendrá en América un marcado desvío cuyo resultado alcanzará una destacable originalidad y pureza compositiva.

En el pórtico de la Catedral de Córdoba, que proyecta Bianchi, luego de 20 años de residencia, no utiliza sin embargo el esquema compositivo de Alberti que parte de un cuadrado. Aquí el pórtico es aplastado y no sigue como aquel el sentido de marcar las tres naves del templo, con lo cual va a quedar minimizado con respecto a la totalidad del edificio.

Esta obra es también un ejemplo de la adaptación al medio a la que llegan en América los arquitectos jesuitas que en el caso de Bianchi pasa de su complicada fachada de San Juan de Letrán en Italia con su gran carga cultural europea a sus producciones americanas, abiertamente opuestas al marcado decorativismo hispano, buscando contrariamente el orden más austero y arcaico: el dórico o el toscano. Además, el muro sustituye a la columna, como lo proponía Alberti, por eso usa las pilastras y no las columnas de Serlio. Con ello aflora la sobriedad lombarda de sus orígenes con una sensibilidad no entendida por sus propios contemporáneos que superpusieron lenguajes disímiles y contradictorios en la obra de la Catedral que no completó la fachada del lombardo y peor aún ni siquiera llegamos a conocer.

El libro del padre Pozzo, que antes mencionamos, se registra en el *Index Librorum* y es uno de los preciosos libros que ya no se encuentran en esta biblioteca. Pretende ser un tratado de perspectiva, pero es mucho más que eso, es una exposición de los recursos arquitectónicos del barroco romano de fines del siglo XVII. En las láminas se advierte la facilidad con que podían combinarse el elegante clasicismo de Bernini y los chocantes descubrimientos de Borromini. Este tratado más que proporcionar motivos, enseñaba a diseñar con gran libertad. Tuvo una influencia excesiva y los principales arquitectos europeos del siglo XVIII lo conocieron a fondo y lo utilizaron.

También fue difundido en España y América, ya que llegó con facilidad a los colegios jesuíticos. De tal forma que no es extraño encontrar su influencia tanto en los retablos de la iglesia jesuítica en Quito como en varios motivos ornamentales en Córdoba y de los que nos ocuparemos seguidamente.

Efectivamente el autor de las pinturas y retablos de la iglesia de San Ignacio en Roma difundió sus diseños a través de este libro cuyas láminas se convirtieron en motivos decisivos en la construcción de una estética jesuítica con un amplio campo de influencia.

En Córdoba en particular la lectura de una serie de elementos arquitectónicos puede verse en varias obras, como bien señaló Antonio Bonet Correa<sup>45</sup>. Uno de ellos son las portadas construidas en las últimas décadas del siglo XVIII que corresponden a la casa de los Allende (Fig. 7) y al convento de las Teresas. Aun no conocemos el autor de ambos diseños que Angulo los retrotrae a ejemplos peninsulares como la Colegiata de Granada o el Palacio de Valverde de Ecija. Mientras que Buschiazzo se inclina a un influjo lusitano. Ambas opiniones son perfectamente aceptables aunque son diseños que no reinterpretan el modelo original, pero si cambia la función ya que el modelo de Pozzo eran los retablos de las láminas 79 y 80 de su libro (Fig. 8). También hay una simplificación pero a la vez exageración en la escala que no hacen más que contribuir al trasplante típicamente hispanoamericano en ejemplos que pululan y de los que hoy quedan escasos testimonios construidos.

A propósito de los motivos desaparecidos, surge otro ejemplo notable que fue el retablo de la iglesia del Pilar (Fig. 9) construido para la misma época y que estuvo presidido por la imagen que se encontraba en el noviciado jesuítico<sup>46</sup>. Aquí también el alarife tomará la misma lámina 79.

Otro edificio que tiene claros elementos del tratado del Padre Pozzo, con el agregado que fue construido en el periodo jesuítico

<sup>43</sup> Dalmacio SOBRÓN SJ. *Giovanni Andrea Bianchi, un arquitecto italiano en los albores de la arquitectura colonial argentina*. Ed. Corregidor, Córdoba, 1997, p. 287.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>45</sup> ANTONIO BONET CORREA. “El padre Pozzo y la arquitectura Argentina”, *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas “Mario J. Buschiazzo”*, Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires, N° 23, Años 1970, pp. 28-35.

<sup>46</sup> Carlos A. Page. *La manzana jesuítica de la ciudad de Córdoba*. Ed. Eudecor, Córdoba, 1999, p. 59.

tico, es la iglesia de Alta Gracia. Tampoco se conoce su proyectista pero la elección de ciertos motivos ornamentales nos refuerza la hipótesis sobre su ascendencia germánica<sup>47</sup>. La lámina 100 (Fig. 10) del tratado constituye el modelo de puerta rematada con un frontón invertido y que se utiliza en ambos lados del presbiterio (Fig. 11). Este particular modelo no es original del Padre Pozzo pues fue creado por el manierista florentino Bernardo Buontalenti en la Puerta de los Suplicios de la galería de los Uffizi en Florencia. Luego fue utilizado por Dietterlin, reapareciendo en el barroco italiano con Bernini y Sardi, pero sobre todo en Flandes por Luc d'Herbe, en Austria por Fischer von Erlach y por Domenico Guido en la catedral de Breslau de 1680, donde puede verse la misma distribución con respecto al ábside que en Alta Gracia pero flanqueando en vez del retablo, el sepulcro del príncipe-obispo Friedrich von Essen. También en la cúpula de la misma iglesia de Alta Gracia la podríamos comparar con las láminas 109 y 110 que corresponden a una Casa Religiosa.

Finalmente otro libro que pretendemos analizar, que no se encuentra en ningún inventario, es el de Charles Antoine Jombert (1712-1784) titulado *"Les delices de Versailles et des maisons royales"* publicado en París en 1766 (Fig. 12). Jombert era uno de los impresores y editores franceses más importantes del siglo XVIII. Sus ediciones se concentraron principalmente en publicar libros sobre arquitectura francesa, entre los que cabe señalar la segunda edición de la arquitectura moderna de Briseux en 1764 (la primera la publicó su padre en 1728). También publicó el famoso trabajo, en cuatro volúmenes, *"La arquitectura francesa"* de Blondel, entre 1752 y 1756, y el tratado de Jean Le Pautre de Oeuvres en 1751. Jombert también produjo variados libros y catálogos de artistas, reproduciendo sus obras, como las de Charles N. Cochin. Hasta incluso el *Dictionnaire de l'ingenieur* de 1768.

La portada de *Les delices* fue publicada por Furlong, aunque no menciona dónde se encontraba el libro y menos aún de dónde venía el ejemplar que reprodujo. Sí menciona que en su *ex libris* se inscribe *"Soy de don Christóbal de Aguilar / Ahora de don Ambrosio Funes"*. Pues parece que este libro de Aguilar pasó a Funes, pero aquel se encargó de escribir más abajo y en la misma portada *"siempre que don Juan Manuel López necesite este libro que le he comprado, se le franqueará sin falta. Aguilar"*<sup>48</sup>. Lo curioso es que la portada también lleva otra identificación, que posiblemente a Furlong no le interesó destacar debido al tema que estaba tratando. Lo cierto es que cuando ampliamos la ilustración nos percatamos que se encontraba el sello de la biblioteca jesuítica con el anagrama de Jesús y la inscripción *"bibliotheca domus cordubensis SJ"*.

Tanto en el *Index Librorum*, como en el catálogo de la Biblioteca Mayor y en los libros de la Biblioteca Nacional que pertenecieron al Colegio de Córdoba, no figura este libro, ni ninguno del famoso Jombert. Quizás hoy se encuentre entre los libros de la Biblioteca del Salvador. Pero el sello jesuítico hace suponer que fue posiblemente comprado por Aguilar a las Temporalidades, a sus proveedores o a alguno de sus funcionarios que tomaron objetos de los jesuitas.

Cristóbal de Aguilar era el secretario del gobernador intendente marqués de Sobremonte y Juan Manuel López, el ingeniero voluntario que trabajó para el gobierno de entonces en la realización de numerosas obras. Entre ellas se destaca el Cabildo y el paseo que aún lleva el nombre del marqués. Pues este dato es al que apunta Furlong, manifestando que López se inspiró en las imágenes del libro de Jombert para construir el paseo.

Por su parte Aguilar, también escritor y dramaturgo, estaba tan maravillado y orgulloso del paseo de Córdoba que escribió un interesante diálogo<sup>49</sup> donde lo describe detalladamente, aunque no menciona a López como constructor, sino al doctor Juan Luis Aguirre y Tejeda. Lo cual no quiere decir que López no haya intervenido, pues existe numerosa documentación al respecto.

El antiguo paseo fue entonces descrito por primera vez por Aguilar, aunque son innumerables las observaciones posteriores de escritores como Juan Cruz Varela (1817) y viajeros como Samuel Haigh (1817), el capitán Andrews (1825), Antonio King (1829), William Mac Cann (1847), Alfred M. Du Graty (1850), Thomas J. Page (1853), Hermann Burmeister (1859), Thomas J. Hutchinson (1863), entre otros. Pero el mismo Aguilar hace referencia a Versailles cuando expresa:

*ese templete soberbio,  
que según su magnitud  
y arquitectura, no hai riesgo  
de decir, que aun en Versailles,  
haría ermanable juego  
entre las piezas celectas  
de aquellos jardines rexios*<sup>50</sup>.

## Conclusiones

El descubrimiento del tratado de Vitruvio conmocionó a los arquitectos del renacimiento, prolongando su influencia por varios siglos. Principalmente a partir de que Alberti lo declara modélico y normativo. Pero encontró una reacción en la iglesia que considerará pagano todo este movimiento. Los jesuitas también fueron parte de estas críticas que encabezó Possevino, llagando

<sup>47</sup> Ibidem. *La estancia jesuítica de Alta Gracia. Universidad Católica de Córdoba*, 2da edición, Córdoba, 2004.

<sup>48</sup> Guillermo FURLONG SJ *Arquitectos...*, pp. 262 y 269.

<sup>49</sup> *Eloxio echo al magnífico paseo del estanque, y Alameda que tiene esta ciudad de Cordoba, y á los sujetos que han propendido a su construccion, en un dialogo entre su autor don Cristoval de Aguilar, y don Valentin Escobar forastero transeunte. En 14 de febrero de 1806* (AGN, Sala VII, leg. 406).

<sup>50</sup> Ibidem, f. 397.

a mover los firmes cimientos del antiguo romano. Incluso el jesuita Villalpando profundiza esta reacción al hacer que desde Roma se declare al Templo de Salomón como modélico de la Iglesia.

De tal forma vemos como influyeron estos textos tanto en el renacimiento como en el barroco. Pues en la biblioteca jesuítica de Córdoba, como seguramente en todas, convivieron los tratados de los siglos XVI al XVIII, siendo usados cuando las condiciones así lo exigían.

En el caso de Delorme, la biblioteca de Córdoba contaba con el tratado práctico de construcción de bóvedas, no el que impulsaba el orden francés. Fue utilizado para la construcción de la iglesia de Córdoba y otros templos de la provincia jesuítica. También el coadjutor Bianchi utilizó el tratado de Serlio que, como se ha demostrado, tenía la biblioteca cordobesa.

Si bien fue prácticamente destruido el acervo bibliográfico por las consecuencias de la expulsión, sus dispersos libros siguieron siendo útiles como el de Jombert que fue inspiración del ingeniero López en la construcción de un paseo en Córdoba cuando los jesuitas ya habían dejado estas tierras.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

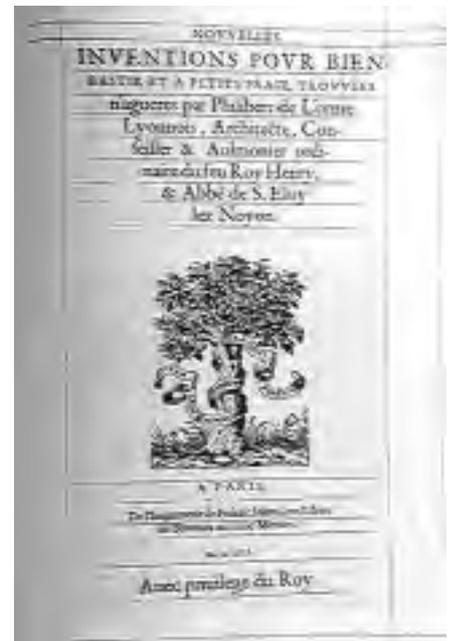


Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 12



Fig. 11

## La decadencia y disolución de las Misiones de Guaraníes. Destino de las imágenes.

Alfredo J. E. Poenitz

La historia del pueblo guaraní es una historia de éxodos permanentes desde su ancestral semisedentarismo cultural en la época previa a la conquista. Las circunstancias político-bélicas vividas, sobre todo en la época postjesuítica y, dentro de ella, en el período correspondiente a las guerras civiles posteriores a 1810, llevaron a revivir al pueblo guaraní postmisional muchas de esas prácticas casi transhumantes, propias de su cultura.

Muchos testimonios han quedado de esa epopeya donde queda muy de manifiesto el sentimiento religioso que acompañaba esas forzadas peregrinaciones. La mayoría de ellos coinciden en la piadosa actitud de veneración a los santos representados en las magníficas tallas de madera esculpidas tan pacientemente y con tanta idoneidad artística en los talleres de los pueblos jesuíticos en sus períodos de armonía y felicidad. Estos íconos fueron preservados en su mayoría por la devoción de la que eran objeto. Y por ello, sus traslados se hacían con las imágenes auestas, como elementos fundamentales de preservación de sus valores culturales y religiosos. Las imágenes les daban cohesión como grupo en momentos tan difíciles.

Por ello, el principal objetivo de este trabajo es el de explorar el destino que tuvieron algunas de esas imágenes, símbolos religiosos de gran veneración, que acompañaron la diáspora guaranítica en esos difíciles tiempos de disolución de su sociedad.

### Tiempo de éxodos. Las marchas postrevolucionarias.

La Revolución de Mayo había dejado a **Misiones** entre tres fuerzas opositoras: el **Paraguay** que bajo el gobierno de Velasco planificó una expedición militar –nunca concretada– a Misiones que había jurado fidelidad a la nueva Junta de Gobierno, la **Banda Oriental**, cuya capital seguía en manos realistas y el **Brasil**, que se mantenía expectante sobre las fronteras. Pocos meses después se producirían los enfrentamientos entre Belgrano y Cabañas, en los que hubo un importante aporte de soldados guaraníes de ambas bandas del Paraná. El resultado para las Misiones de guaraníes sería un nuevo desmembramiento a partir de la independencia del Paraguay en 1811.

Las Misiones argentinas, mientras tanto, eran invadidas por los luso-brasileños quienes por medio de “razzias” saquearon e incendiaron entre 1811 y 1813 algunos pueblos misioneros del sur de la actual provincia de Corrientes. Esto provocó un fuerte sentimiento antiportugués en el territorio que explica la historia que sucedió inmediatamente.<sup>1</sup>

El arribo a la región del caudillo José Artigas a partir de 1813, con la promoción de la participación responsable de los propios guaraníes en la conducción de sus intereses comunes, así como su política antiportuguesa, que soñaba con la recuperación de las Misiones Orientales, hizo prácticamente encolumnar a todo el pueblo misionero en su aventura. Dueños y responsables de su propio destino, bajo directo comando de Andrés Guacurarí y Francisco Javier Sity, los misioneros del actual territorio argentino se desangraron en luchas heroicas durante casi una década. La epopeya terminó con la destrucción de los pueblos y monumentos misioneros, la drástica disminución de la población, el aniquilamiento de su economía productiva y –por último– la reducción de la Provincia Guaranítica de Misiones a un ente cadavérico dirigido por mestizos o blancos de escasas cualidades de liderazgo<sup>2</sup>. La anarquía terminó adueñándose de Misiones, que en 1827 es anexada a la Provincia de Corrientes. La raza guaraní fue mezclándose con blancos y negros en un proceso de mestización que hizo perder la pureza étnica guaraní-misionera no más allá de fines del siglo XIX. Se perdió, salvo en el Paraguay y en

algunas partes de Corrientes el idioma guaraní. Pero se transfirió como herencia de un pasado misional, una religiosidad no eclesial, su farmacopea y curanderismo y distintas creencias y elementos culturales aislados que aún pueden detectarse entre las clases populares de la cuenca del Plata<sup>3</sup>.

Las movilizaciones constantes de fuerzas militares en los pueblos misioneros desde principios del 1800, acentuadas gravemente en la década de 1810-1820 provocaron traslados permanentes de su población de un lado a otro. Cada ocupación traía aparejado el saqueo e incendio de las viviendas y los templos. Así, en 1817 los pueblos del departamento de Candelaria son incendiados y su población trasladada por orden del dictador Francia a territorio paraguayo. Junto con las familias, seguramente, como se repetirá luego en el éxodo de los pueblos orientales, habrán peregrinado hacia el territorio paraguayo los íconos de las iglesias, así como sus campanas y otros elementos del culto. Entre 1815 y 1818 el infructuoso intento de Andrés Guacurarí (An-

<sup>1</sup> Para este tema véase nuestro trabajo, “Misiones. Provincia guaranítica. Defensa y disolución (1768-1830)”, Posadas, Editorial Universitaria de Misiones, 1994, especialmente el capítulo V. También refieren a este tema, Ernesto Maeder, “Misiones del Paraguay. Conflicto y disolución de la sociedad guaraní”, Mapfre, Madrid, 1992, Capítulo 7, punto 2 “Los sucesos de la Banda Oriental y su repercusión en Misiones” y Alejandro Largaia, “Misiones Orientales. La Provincia perdida”, Corregidor, Buenos Aires, 2000, pp. 90-93, entre otros.

<sup>2</sup> Documentados trabajos de Jorge Francisco Machón, explican minuciosamente este proceso. Véase especialmente “José Artigas. Gobernador de Misiones”, Jardín América, 1998 y “Misiones después de Andresito”, (edición del autor), 1994.

<sup>3</sup> Este tema constituye uno de los principales aspectos analizados en la tesis de doctorado en Antropología Social, en elaboración, por el autor de este trabajo, en el Postgrado de Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, bajo el título: “Sociogénesis y permanencia adaptativa del hombre de campo en Corrientes.

dresito) de tornar San Borja motivó la ocupación y destrucción de todos los pueblos del lado occidental por parte del general luso-brasileño Francisco das Chagas Santos. Las instrucciones eran precisas:

*"Nada debe quedar en pie, ni templos, ni habitaciones, ni capillas, ni estancias, ni nada en fin, de lo que pueda servir un día para núcleo de una población"*<sup>4</sup>

Los pueblos orientales, en tanto, maltratados en sus pueblos, esclavizados en las haciendas, empujados incluso hacia proyectos de colonización con alemanes en San Juan Bautista entre 1825 y 1827 optaron por dispersarse.<sup>5</sup> Muchos de ellos acompañarán a Fructuoso Rivera en 1828, en el fin de la Guerra con el Brasil. Esos remanentes fundarán en 1828 el pueblo de Santa Rosa de la Bella Unión, de vida efímera, pues una nueva anarquía en 1832 llevó a dispersarse a sus pobladores por la campaña oriental, entrerriana y correntina.<sup>6</sup>

Pero Rivera no condujo sólo indios. Junto con las familias del éxodo viajaban sus imágenes, sus campanas, sus símbolos religiosos salvados de la depredación de las décadas anteriores. Y este proceso sí está suficientemente documentado y narrado por testigos oculares. Se trasladaban como en peregrinación. Como aquellas peregrinaciones tan comunes y queridas por los guaraníes en la época misionera. Un comerciante, que acompañó este éxodo, Manuel Antonio Pueyrredón, describía pintorescamente la escena de la diáspora hacia tierras orientales:

*"Cada reducción o tribu marchaba como en procesión, presidida de los ancianos que llevaban los santos principales. El pueblo conducía multitud de santitos. A la cabeza iba la música. Cada tribu tenía la suya, compuesta de violines. Los músicos son también los cantores..."*<sup>7</sup>

Un pueblo que desandaba leguas y leguas a pie conduciendo los íconos entre sus brazos y la música y esas imágenes se dispersaron junto con los pueblos por todo el territorio rioplatense. Donde fueran las familias, allá marchaban sus imágenes. Las encontramos por eso en Entre Ríos, en Uruguay, en Corrientes, en Paraguay, en Buenos Aires, en todo el sur brasileño.... Así, hacia un amplio espacio geográfico fue a parar gran parte del patrimonio artístico de los guaraníes catequizados por los Jesuitas. El Padre Joao Pedro Gay, cura de San Borja en la década de 1860, en una valiosísima descripción narra que fueron más de *sesenta carretas con estatuas de santos* con ornamentos y campanas de Iglesia que marcharon junto con Rivera.<sup>8</sup> Pero el destino de Bella Unión fue trágico. A poco de su entusiasta creación fue disuelto por divergencias políticas entre sus mismos fundadores. Por ello, un nuevo éxodo movilizó el remanente del pueblo de Bella Unión hacia un nuevo asentamiento, más cercano a Montevideo, a orillas del río Yí. Allí unas 300 familias fundaron San Francisco de Borja, el último pueblo guaraní de la época post-jesuítica. Una descripción de ese episodio es elocuente respecto a la actitud de fervor y devoción hacia las imágenes,

*"...Y otra vez el éxodo, estirándose en la derrota.... Otra vez los penosos desgarrones de ausencia... Pero la fe sin flaquezas, llama viva en el altar de la carreta: las imágenes, los objetos sagrados, las campanas. Ahora la marcha es, menos numerosa, con más lejanía y mucho más incertidumbre, disgregándose... se detienen los peregrinos en el paso de Quinteros. Un alto para disfrutar del agua, la leña y la caza: el maná del río Negro, y cumplir con los muertos. Se realizan allí cuatro inhumaciones con solemnidad de oficios rezados y cantados..."*<sup>9</sup>

Cuenta Oscar Padrón Favre, un historiador oriental, especializado en el origen guaraní-criollo de la población rural del Uruguay que la última Cacica de San Francisco de Borja del Yí, asentado cerca de Durazno, doña Luisa Tiraparé legitimaba su poder en la posesión de varias estatuillas de madera, entronizadas en un pequeño oratorio, en su casa particular<sup>10</sup>. Algunas de estas imágenes se conservan hoy en el Museo Municipal de Durazno. Según un inventario de 1836, cuando se fundó el pueblo, las imágenes que habían arribado de aquella diáspora a San Borja eran:

*"San Francisco de Borja, dos Ntra. Sra. Del Rosario, la Asunción, dos imágenes de Dolores, dos imágenes de San Juan Bautista, la Candelaria, San Miguel Arcángel, Jesús Nazareno, dos Ntro. Señor en el Sepulcro, los tres Santos Reyes, San Luis Gonzaga, la Resurrección, la Concepción, el Niño Dios, Santo Angel Custodio, Espíritu Santo, Santa Rosa de Lima..."*<sup>11</sup>

Otro caso interesante es el de la Inmaculada Concepción, actual Patrona de la Diócesis de Concordia, en Entre Ríos, talla jesuítica entronizada por don Juan de San Martín, padre del Libertador de América, mientras se desempeñaba como Administrador

<sup>4</sup> . P. Joao Gay; Historia da Republica Jesuítica do Paraguay, Rio de Janeiro, 1863, p. 297

<sup>5</sup> ídem, p. 312.

<sup>6</sup> . Véase para este tema, Oscar Padrón Favre, "Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay", Montevideo, 1996. También nuestro trabajo, "La sociedad guaraní-misionera oriental entre 1830-1832". En "Publicaciones del XV Encuentro de Geohistoria Regional, Virasoro, 1995, pp. 47-57. Alejandro Laraguía, op. Cit., trata también el tema en los capítulos XIV y XV.

<sup>7</sup> . Manuel Antonio Pueyrredón; "Campaña de Misiones en 1828", Boletín Histórico del Estado Mayor del Ejército", Montevideo, nros. 153-156, p. 1898.

<sup>8</sup> . Dice el P. Gay refiriéndose a la marcha de Rivera, "Incorporou os homens validos á suas tropas, formou das familias um enorme comboy, **carregou sesenta e tantas carretas com estatuas de santos**, con ornamentos e sinos das Igrejas...mando arrebannah vinte mil rezes das propriedades dos povos e toda a cavallhada que pôde reunir..."

<sup>9</sup> . P. Montero López, "Desde Santa Rosa del Cuareim a San Francisco de Borja del Yí", pp 257-258, citado por Padrón Favre, cit. pp. 200-201.

<sup>10</sup> . Oscar Padrón Favre; op. Cit., pp. 293-295. Esposa del caudillo del éxodo de los pueblos orientales hacia la Banda Oriental del Uruguay, don Vicente Tiraparé, nombrado "Comandante de los Siete Pueblos Misioneros", luego de enviar doña Luisa heredó el liderazgo de su esposo, pero no por su situación económica (poseía como bienes sólo 2 vacas, 3 ovejas y 3 caballos, según el censo de 1856), sino, explica Padrón Favre, por la custodia de tan significativos elementos para la permanencia de su identidad como pueblo: las imágenes religiosas.

<sup>11</sup> . Archivo del Obispado de Florida; "Inventario de las Alajas y demas Ornamentos de Iglesia de S. Francisco del Borja del Yy, 9 de diciembre de 1836.

del departamento de Yapeyú. La tradición oral afirma que el último caudillo guaraní del lugar, don Miguel Guarumba, o Guarumbá, la conservó en custodia, constituyéndose en venerada protectora de los guaraní-misioneros del nordeste entrerriano, como lo es hoy en la población moderna de la región. Una imagen jesuítica entrelazando dos historias muy diferentes.<sup>12</sup>

De las trasladadas por Rivera, según el P. Gay, algunas imágenes fueron, salvadas del saqueo, conservadas en el pueblo de Itaquí y, durante la Revolución Farroupilha, en la década de 1810, enviadas a Caçapava, sede del gobierno republicano.

Al fin de la guerra de los farrapos, fueron cargadas y trasladadas a Porto Alegre, desde donde se enviaron algunas hacia Rio de Janeiro. La amplitud del espacio geográfico donde se dispersó este patrimonio hace muy difícil la investigación de su destino exacto.

Lo que sí podemos afirmar es que, salvo raras excepciones, como la descrita por el Padre Gay de un batallón de republicanos llegado a San Borja que, a falta de leña realizaron el sacrilegio de cortar y mutilar imágenes para cocina de un batallón<sup>13</sup>, por lo general, las imágenes fueron salvadas de los incendios. Posiblemente la fuerte religiosidad de los invasores condicionó el sacrilegio de las mismas y posibilitó su preservación en la actualidad.

Hoy las encontramos en Brasil y Argentina en espacios públicos como Iglesias, museos, colecciones particulares y como bienes familiares. Una catalogación reciente de las imágenes de probable origen jesuítico-guaraní en la provincia de Corrientes, revela la existencia de más de 140 tallas de diferente magnitud y tamaño. De ellas se destacan, obviamente, en cuanto a cantidades, los Cristos yacentes o crucificados y las Vírgenes, especialmente en su advocación de la Inmaculada Concepción. Se conservan también tallas de San Antonio de Padua, San Miguel Arcángel y San Francisco de Borja, muy venerados por la población guaraní, al igual que San Isidro Labrador, San Roque y San Francisco Javier. Angeles de diferentes estilos también componen este reservorio artístico de gran valor histórico.<sup>14</sup>

*“1700 familias...que marchaban con las imágenes en andas”. El éxodo de las misiones septentrionales.*

Otro éxodo notable fue el protagonizado por la población dispersada por el dictador Francia hacia 1817. Algunos familias fueron trasladadas al Paraguay. Otras se establecerán en las antiguas estancias misioneras situadas entre el Iberá y los afluentes del Santa Lucía, en la antigua estancia jesuítica de Curupaytí, dando lugar a las nuevas poblaciones de San Miguel y Yatebú (Loreto). De ellas sabemos por el trabajo del dr. Ernesto Maeder<sup>15</sup> y la actualización de información que nos brinda en este mismo congreso el Prof. Machón<sup>16</sup>. Sobre el éxodo no existe documentación escrita, pero sí una descripción oral de una pobladora, doña Ana Chapay, nieta de uno de los fundadores de Loreto, quien en 1917 le relata a un entusiasta cronista local, don Antonio Ramírez, que había escuchado de su abuelo la siguiente historia:

*“La peregrinación fue dura y penosa, llena de privaciones, sirviéndoles de guía un indio payaguá...conocedor de toda la comarca....Eran 1700 familias...que marchaban con las imágenes en andas; portaban sus ropas y demás enseres, alhajas, tesoros, etc. En maletas y bolsas a cuesta, a pie, generalmente de noche para ocultarse que no los descubran los enemigos en su marcha...”<sup>17</sup>*

En ese mismo trabajo, inédito, Ramírez relata que las imágenes principales portadas fueron, además de la hermosa Santísima Virgen de Loreto (foto), un Santísimo (Corpus), la Candelaria, San Carlos, de las cuales nos cuenta detalles de su porte y de las familias que las mantienen –aún hoy– en custodia. Muchas quedaron en la capilla que fue entronizada bajo la advocación de Loreto.

## Las imágenes de los pueblos selváticos. La misión de Bourgoing para el Museo de La Plata.

Contrariamente a lo ocurrido en Corrientes, en la actual provincia de Misiones, que albergó 11 de los 30 pueblos jesuíticos no se conservan imágenes de aquel período.

Ello, sin dudas, es la resultante de haber sido la región mas afectada por las guerras de Andresito Artigas con los luso-brasileños o con los paraguayos entre 1813 y 1818. De cualquier modo, escritos de fines del siglo XIX, como aquel del agrimensor Juan Queirel quien tuvo a su cargo las mensuras de las colonias a formarse en el Territorio Nacional de Misiones o de Rafael Hernández, un viajero de la época, o Adolfo de Bourgoing en sus "Viajes en el Paraguay y Misiones", contienen interesantes tes-

<sup>12</sup> . Erich L. W. Edgar Poenitz; “Mandisoví-Federación. Fundación y traslados”. Victoria, Entre Ríos, 1977. Esta imagen, entronizada actualmente en la Catedral de Concordia, por decisión pontificia de Juan Pablo II, en 1992 pasó a ser la Patrona de la Diócesis de Concordia, que abarca la región nordeste de Entre Ríos, justamente el área efectivamente poblada por guaraní-misioneros en la época postjesuítica.

<sup>13</sup> Joao Pedro Gay, op. cit.; pp. 387-388. Narra allí el P. Gay que, durante la revolución riograndense (farroupilha), estando la plaza de Sao Borja en poder de los republicanos, ingresó un batallón legalista y acampó durante cuatro días en la plaza. Allí ofreció pagar dinero al contado a quien trajera leña a la plaza para la cocina de su batallón. “Se echó mano de las maderas de la Iglesia vieja...y de las imágenes que fueron sacrilegamente cortadas, mutiladas y quemadas para cocina del batallón”.

<sup>14</sup> . Academia Nacional de Bellas Artes; **Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles. Provincia de Corrientes**. Buenos Aires, 1982.

<sup>15</sup> . Ernesto J. A. Maeder; **Los últimos pueblos de indios guaraníes: Loreto y San Miguel (1822-1854)**; “O Espaço Missioneiro”, Anais do V Simposio Nacional de Estudos Missioneiros, Santa Rosa, RGS, 1983, pp. 156-173.

<sup>16</sup> . Jorge F. Machón; La estancia de Curupaytí, del pueblo de Trinidad (antecedentes históricos de los pueblos correntinos de Loreto y San Miguel).

<sup>17</sup> Antonio F. Ramírez; **Apuntes históricos sobre Loreto (Corrientes)**; (inédito), p. 10.

timonios sobre el culto y veneración que se rendía a las imágenes que aún persistían en las ruinas de los pueblos misioneros de aquella época.

Rafael Hernández realiza una pintoresca descripción de una peregrinación observada mientras se hallaba trabajando en la preparación de las futuras colonias misioneras. Dice allí

*“ Recuerdo que cuando llegamos a Candelaria, lo primero que encontramos fue una procesión compuesta de diez o doce individuos, entre hombres, mujeres y niños, los mas haraposos y desastrados que se puedan imaginar, los cuales traían del Paraguay con toda solemnidad una estatuita grotesca como de cuatro pulgadas de alta, que dijeron ser el Santo del día, e iban a rezarle novena...La orquesta se componía de una guitarra destemplada, un canuto con rango de corno inglés, que sonaba a cuerno criollo, una matraca de madera y unos fierros torcidos remedando el triángulo..”* Y agrega mas adelante,

*“Hace pocos días cruzó estos caminos otra caravana por el estilo compuesta de varios individuos a pie, que llevaban de Apóstoles a Santa Ana a una Virgen en una carreta...”*<sup>18</sup>

De ellas no sabemos nada hay en día. Quizás hayan sufrido la misma suerte que muchos de los testimonios jesuíticos desvalorizados a partir de la presencia de la inmigración europea en Misiones.

El relato de Adolfo de Bourgoing merece una atención especial porque se trata nada menos que de quien fuera delegado por el Director y organizador del Museo de La Plata, el Perito Francisco Moreno, para rescatar para el museo testimonios de la época jesuítica pervivientes en la región de Misiones y el Paraguay.

En la nota de justificación del viaje de de Bourgoing a Misiones y Paraguay, el Perito Moreno indica que,

*“El poco tiempo transcurrido desde la fundación del Museo “La Plata” no ha permitido a su personal formar colecciones de todo el territorio de la República, tarea que debe ser lenta para que dé buenos resultados, y difícil de emprender cuando se dispone de pocos elementos. Así las colecciones argentinas que posee, si bien son muy valiosas, se refieren principalmente a las provincias andinas y regiones australes, siendo poco numerosas las del litoral paranaense...abundan en Misiones, en las ruinas de sus pueblos, interesantes vestigios muy pocos estudiados bajo el punto de vista artístico...necesitamos la conservación de los muchos restos transportables que aún quedan, estatuas de madera y piedra, trozos arquitectónicos, altares y piedras sepulcrales...haría alto honor al museo de La Plata, que salvaría de una pérdida segura una forma de arte muy digna de ser conocida...”*<sup>19</sup>

Comenzó de Bourgoing su “exploración” por las ruinas de Trinidad, donde no le fue muy difícil convencer al delegado policial de ese lugar, don Buenaventura Flecha, ambicioso personaje que permitió la venta de un riquísimo patrimonio artístico. La selección de de Bourgoing no fue fácil en un espectáculo que lo sorprendió desde su hallazgo. En la visita guiada por Flecha llegaron a un recinto donde

*“se desplegó ante nuestra vista un cuadro del todo inesperado y sorprendente: aquello era un verdadero museo de antigüedades, un museo histórico...Imagináos veros en un local sombrío, estrecho, rodeado de todos los doctores de la Iglesia, de los mismos apóstoles y santos de lo mas significativo del calendario romano, crucifijos de todo tamaño, angelitos, serafines, la misma Santísima Trinidad....santos en silenciosa actitud...esperando allí ¿qué?, ¿mas digna colocación, o el mismo juicio final?*

*Entre los santos me detuve en uno que representaba al famoso Sansón, haciendo en verdad muy poco honor al héroe de los tiempos bíblicos, no era otra cosa que un ridículo figurón representado por un trozo de madera mal tallado, cabalgando sobre cierto animal, bien extraño, que aparenta ser un tigre...”*<sup>20</sup>

NO tuvo mejor suerte de Bourgoing en la actual provincia de Misiones. En Apóstoles debió sortear una sublevación del pueblo que se negaban a permitir que sus reliquias, que no constituían más que fragmentos de los principales edificios y algunos restos de estatuas de piedras, fueran retiradas de allí. La intervención del Comisario de Concepción evitó que el conflicto pasara a mayores. Pero es bastante dramática la exposición que de Bourgoing realiza sobre la despedida de los restos por parte del pueblo.

*“Algunos se mostraban llorosos y desesperados, creyendo que les llevaríamos todos sus queridos santos...;Adiós promesas!...;Adiós milagros! Exclamaban e iban a arrodillarse por última vez ante aquellos objetos de su veneración ...santos, en fin, decapitados, mancos, cojos, tuertos o sin narices...”*

Finaliza su travesía en Misiones con una descripción sobre los avatares del traslado de aquellos objetos. Dice en el final,

*“El espectáculo que ofrecía la caravana, en doble hilera de individuos, cargados con bultos y estatuas de tan vivos colores, cruzando aquellos solitarios pantanos y pajonales era algo que causaba un efecto indefinible, en fuerza de la originalidad del contraste, pero lo mas atrayente era pensar en el viaje que emprendían aquellos objetos de arte, a centros mas civilizados después de haber permanecido por siglos en lugares tan lejanos como salvajes...”*<sup>21</sup>

<sup>18</sup> . Rafael Hernández; **Cartas misioneras**, Buenos Aires, EUDEBA, 1973. pp. 99-100.

<sup>19</sup> . Adolfo de Bourgoing; **Viajes en el Paraguay y Misiones. Recuerdos de una expedición a los yerbales de Concepción, Cerro Corá y Sierras de Amambay**; Paraná, 1894. Este diario contiene dos partes, la primera referida a las aventuras de de Bourgoing por tierras paraguayas y el segundo texto titulado “Excursión a las Misiones”, narra sus experiencias en el despoblado territorio de las antiguas Misiones. Este último posee información valiosísima para los objetivos de este trabajo.

<sup>20</sup> . Adolfo de Bourgoing, op. Cit., pp. 406-407.

El caso del Paraguay fue diferente...Los ocho pueblos se salvaron del exterminio que en algunos casos arrasaron todo para que no quedase piedra sobre piedra. Las comunidades guaraníes del Paraguay dejaron de perder población por la estricta restricción a la libertad de radicación impuesta por Francia para todos los pueblos paraguayos. Dejaron de ser comunes, a partir de entonces, las deserciones propias del periodo previo a 1810. Los mayordomos que quedaron a cargo de los pueblos fueron muy controlados por el dictador, evitándose irregularidades en sus desempeños, a diferencia de lo ocurrido en las misiones argentinas y portuguesas. En 1848 se estatizaron todos los bienes comunitarios, muebles, inmuebles y semovientes. Un sistema de arrendamiento permitió trabajar tierras a guaraníes y criollos. Se los autorizó a los guaraníes a adoptar nombres y apellidos españoles, desapareciendo a partir de allí la onomástica tribal. Con ello se perdió también el rastro de la población indígena mestizada desde entonces con el elemento criollo.

El Inventario realizado en los pueblos por orden de López en 1848 permite comprobar que un importantísimo número de imágenes aún se conservaban intactas y eran veneradas con gran devoción por los antiguos pueblos misioneros. Así, en San Cosme y Damián, por ejemplo, existían medio centenar de imágenes que se sumaban a 33 cuadros "estampados en lienzo", cuya pérdida, como asevera Ramón Gutiérrez, es muy sensible por los pocos ejemplos de pintura misionera que nos han llegado<sup>22</sup>. En Jesús el total de imágenes también era cercano al medio centenar y existía una docena de lienzos y láminas. Santiago conservaba 45 tallas y 22 cuadros con espejos. San Ignacio guazú poseía un total de 34 imágenes en 1848 y Santa Rosa 107.<sup>23</sup>

A pesar del paso del tiempo, y, en mucho mayor medida que en Corrientes, el Paraguay ha logrado conservar con un gran sentido del patrimonio artístico e histórico la mayoría de estas imágenes.

Resta catalogar la inmensa cantidad de imágenes que pertenecen a propiedades particulares. Ese constituye en este momento una línea de investigación que estamos llevando a cabo con el dr. Darko Sustersik, habiendo comenzado en la provincia de Corrientes por cuestiones de cercanía geográfica y cierta facilidad de acceso a ese importantísimo patrimonio artístico que revela la grandeza de la época misional.



Inmaculada de La Cruz (14 cms). Imagen sobreviviente a la destrucción de este pueblo por Chagas Santos.



Cristo del Matadero. Imagen particular de la ciudad de Mercedes, en Corrientes. 0.87 cms. Su origen, según nos informara su propietaria, es el pueblo de San Roquito, última capital de Misiones, donde se concentró la población dispersa después de la era de Andresito Guacurari.

<sup>21</sup> Adolfo de Bourgoing, op. Cit., p. 512.

<sup>22</sup> Ramón Gutiérrez; **Los pueblos jesuíticos del Paraguay. Evolución en los siglos XIX y XX.** En: I Taller sobre las Misiones Jesuíticas, UNESCO-WMF, Sao Miguel, noviembre 2003.

<sup>23</sup> Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Inventarios manuscritos números 1, 29-24-15; 29-25-10, 29-24-14.



Inmaculada de San Miguel, Corrientes. 1,14 cms. Su origen data de la fundación del pueblo, en 1819, con familias provenientes de los pueblos septentrionales de Misiones, después de la invasión de las tropas paraguayas de Francia.



Ntra. Señora de los Dolores (1,05 cms). Museu Municipal de Sao Borja. Imagen del taller de escultores guaraníes dirigidos por el Hermano José Brasanelli.



San Miguel Arcángel (0,98 cms). Museu Municipal de Sao Borja. Proveniente del pueblo de San Lorenzo.

# **EXPERIENCIA MISIONAL JESUITA Y EDUCACIÓN CLASICISTA**

*Coordinador*

**Dra. María Cristina Dos Santos**  
(PUCRS, Rio Grande do Sul, Brasil)



## Análisis de términos guaraníes en el proceso de la evangelización en Paraguay (S. XVI-XVII)

Angélica Otazú

En el intento de transmitir la nueva religión, los misioneros adaptaron la lengua guaraní a la religión cristiana, la cual produjo una transformación semántica en los términos. Para tal efecto crearon también nuevas palabras y recurrieron a los hispanismos.

La transformación semántica en este caso es casi obligada, porque se busca expresar con palabras indígenas conceptos de una cultura religiosa diferente a la practicada por los guaraníes.

En este proceso de elaboración del vocabulario teológico guaraní intervinieron varios autores, desde fines del siglo XVI. Las ediciones se realizaron más tarde: La traducción de oraciones de la vida cristiana atribuida a fray Luis Bolaños, que fue publicada en el Manual Peruano en Nápoles (1607), y la traducción y edición del Catecismo en lengua guaraní por Antonio Ruiz de Montoya en Madrid (1640). Pero debemos mencionar que hubo una traducción tupí más antigua en el Brasil, de la cual posiblemente Bolaños tuvo conocimiento, aunque no podemos determinar el grado de dicho conocimiento.

Por ende es difícil determinar si la selección y transformación de los términos usados en la traducción de oraciones de la vida cristiana en la lengua guaraní, se realizó en el Paraguay, con prescindencia de un posible modelo tupí brasileño.

En la primera evangelización en Paraguay, a partir del Siglo XVI, comprendieron los misioneros que era muy conveniente y hasta necesario el conocimiento de su lengua y algo de sus costumbres. Con este fin algunos de esos misioneros emprendieron la elaboración de la gramática «misionera» de la lengua guaraní como instrumento básico para la evangelización.

El desarrollo de la gramática de la lengua guaraní responde entonces, a una necesidad de índole espiritual o la introducción de un nuevo estilo de creencia. Los misioneros-lingüistas del Paraguay se encontraron ante una situación bastante compleja y nueva en la historia de la ciencia de la lengua. Ellos tenían que aprender y describir la lengua guaraní para después enseñarles a otros evangelizadores y sacerdotes, los que a su vez tenían que entrar en comunicación con los nativos.

Tratamos de indagar los caminos de traducción que siguieron o intentaron seguir los misioneros de los guaraníes de los siglos XVI y XVII. Para ello nuestras fuentes principales serán: la *Doctrina Cristiana* de fray Luis Bolaños (1607) y el *Catecismo de la Lengua Guaraní* de Antonio Ruiz de Montoya (1640). Hay que notar que dicho *Catecismo* forma cuerpo con otros tres títulos, que son el *Tesoro* (1639) y el *Arte y Vocabulario* (1640). Al mismo tiempo estos documentos nos permiten recrear y reconstruir el pensamiento de un pueblo y los resultados de un método «nuevo» de evangelización, creado e implementado en ocasión del encuentro de dos diferentes culturas: la española y la guaraní.

En la traducción en guaraní conforme a los textos misioneros revisados, se distinguen tres categorías de traducción: traducción por equivalencia, por creación de nuevas palabras y por uso de hispanismos. Estas formas de traducción que practicaron los misioneros implican el traslado de significado de las palabras “cotidianas” guaraníes para adaptarlas a los conceptos teológicos.

En su práctica de traducción, el misionero busca en primer lugar, las palabras adecuadas para transmitir la Doctrina Cristiana y para establecer la comunicación entre las dos sociedades, la española y la guaraní.

### 1. La traducción por equivalencia

En el encuentro de las dos sociedades, la guaraní y la española, el misionero parte de la teoría de que en la lengua de las respectivas sociedades hay correspondencias por equivalencia. Con este modo de traducir se buscan las correspondencias conceptuales entre las palabras de ambas lenguas; lo que comúnmente se dice traducir “palabra por palabra”. La traducción por equivalencia parece suponer que se trata de encontrar simplemente las palabras que respondan al concepto que se quiere traducir, como si todo fuera cuestión de solas palabras, y los universos significados por cada una de las lenguas se repetirían exacta e indefinidamente.

En este trabajo analizamos los términos registrados en la *Doctrina Cristiana en lengua guaraní* de Bolaños (1607) y en el *Tesoro* (1639), *Arte, Vocabulario* y *Catecismo* de Montoya (1640).

Los ejemplos de este tipo de traducción son numerosos, aquí presentamos algunos de ellos.

#### **Túva: padre**

La traducción más acertada que encontraron los misioneros para “padre” es *túva*. El uso de este término para padre traduce una equivalencia natural, si nos atenemos al sentido común y ordinario. El término *túva* corresponde a padre, aunque la paternidad puede darse y se da en contextos culturales diferentes.

Los misioneros lo llaman a Dios Padre: *Túva* (padre). En guaraní al padre de familia se le llama *túva*. Lo encontramos en la *Doctrina Cristiana* de Bolaños:

*Arovianiche Tupã Túva* [creo en Dios Padre] (Bolaños, 1607: 409).

Montoya emplea esta misma traducción considerando que corresponde correctamente al concepto de padre. Así en su *Catecismo* (1640):

*Túva ha'e Ta'ra, ha Espíritu Santo réra p?pe, "En el nombre del Padre del Hijo y el Espíritu Santo" (Montoya, 1640: 2).*

### **Ta'ra: hijo de varón**

La traducción de hijo por *ta'ra* correspondería a un tipo de equivalencia, algo diferente porque ya implica más explícitamente el contexto cultural, dado el sistema de denominación de parentesco propio del guaraní, en el que hijo de varón e hijo de mujer son conceptuados mediante dos términos diferentes.

Existe en la lengua guaraní en algunos campos como son las interjecciones y los términos de parentesco un vocabulario propio usado sólo por las mujeres y diferente del de los varones. Es éste un aspecto importante que la diferencia de la lengua castellana. En su traducción los misioneros no podían pasar por alto esta situación de la lengua.

Son expresiones de Montoya en su *Catecismo*: Dios es Hijo: *Tupã Ta'ra*.

*Tupã Ta'yramo heko, arovia, "creo que Dios es Hijo" (Montoya, 1640: 17).*

Esta traducción de Hijo (de Dios) por *Ta'ra* supera, de hecho, lo que sería una traducción por equivalencia, pues va más allá de lo puramente literal e introduce un nuevo significado de hijo en la cultura guaraní, en cuanto se dirá que hay un Dios Hijo.

### **Memby: hijo o hija de la mujer**

Según el registro de Montoya la palabra *memby* significa "hijo varón, o hembra de la mujer, habido de cualquiera manera que sea" (Montoya, 1939: 218).

### **Menda: matrimonio**

La palabra *menda* o *mendára*, que significa "matrimonio" (Montoya, 1640: 15), fue tomada de la cultura guaraní y el misionero la aplica incluso al sacramento del matrimonio.

Debemos señalar que la sociedad guaraní estaba, antiguamente, constituida por familias grandes, linajes o generaciones, descendientes de un ancestro común, organizados en pequeñas unidades socioeconómicas básicas, los *te'í*. Otras veces formaba parte de una estructura más grande, el *teko'a*, o pueblo de tres a ocho *te'í*. El parentesco constituía el lazo y la estructura social fundamental de los guaraníes.

Con la palabra *menda*, propia del vocabulario social de los guaraníes, se expresará también el sentido religioso del matrimonio cristiano, ahora sacramento. Esta significación aparece desde los primeros años de la misión como se aprecia en las siguientes entradas del *Tesoro de la lengua guaraní* (Montoya, 1639: 217v.), en las cuales la palabra se conforma con diversas realidades de la vida real.

*Menda réra angaipa, "adulterio" [lit.: el pecado de los casados].*

*Mendára, "casamiento", y "casados".*

*Mendarere' ra'ra, "hijo natural" [lit.: el hijo del que no está casado].*

*Mendára ojohugui jepe'a, "divorcio" [lit.: separar a los casados].*

## **2. Los neologismos**

Los misioneros-lingüistas del Paraguay optaron muchas veces por el recurso de neologismo para traducir la Doctrina cristiana en la lengua guaraní; así procedieron a crear nuevas palabras para significar nuevos conceptos. Es posible que la creación de las nuevas palabras haya resultado, en cierta medida, de la práctica cristiana de los guaraníes, quienes recibieron inicialmente el mensaje evangélico a través de los intérpretes "lenguaraces".

Presentamos algunos ejemplos de neologismos

### **Avare ñemoñangáva: Orden sagrado**

El misionero trata de explicar el concepto del sacramento del Orden como acción de hacer sacerdote, crear sacerdote, engendrar sacerdote; por eso traduce así: "Orden", *Avare ñemoñangáva* [lit.: se crea hombre diverso, segregado, de condición aparte] (Montoya, 1640: 15).

### **Tupã rára: Comunión**

La comunión es también una novedad que exigirá nueva conceptualización y nuevos términos. El neologismo que se crea va en el sentido de una explicación, por otra parte bastante limitada pero de acuerdo con la devoción católica de la época; se expre-

sa por gustar de Dios. “Comunión”: *Tupã rára*, [*Tupã ra: Tupã ra'ã*: gustar de Dios] (Montoya, 1640: 15).

Los misioneros al crear ese neologismo para traducir el concepto de comunión: *Tupã rára*, recogen un aspecto casi intimista del rito, dejando de lado su aspecto más eclesial y comunitario. En los ritos religiosos guaraní estaba la antropofagia, y se procura desterrar incluso su memoria.

### 3. Los hispanismos

Llamamos hispanismo a las palabras castellanas introducidas en el léxico guaraní, que si nos ajustamos al *Diccionario de la lengua española* (2001) significa “giro o modo de hablar propio y privativo de la lengua española”. Se trata de “vocablo o giro de esta lengua empleado en otra o el empleo de vocablo o giro españoles en distinto idioma”. En el caso particular de la lengua guaraní, la entrada de vocablo español en esta lengua se produjo a raíz del contacto y convivencia de las dos sociedades con lenguas diferentes. El misionero recurría a este mecanismo cuando no encontraba palabra guaraní que equivale exactamente a algún concepto cristiano.

En el trabajo de los misioneros podemos distinguir tres tipos de hispanismos, que nosotros llamamos:

1. Hispanismos constantes. En este primer tipo de hispanismo podemos citar en primer lugar el concepto Sacramento, que nunca fue traducido ni por Bolaños ni por Montoya.

Otros ejemplos: Cristo, Espíritu Santo, consagrar.

2. Hispanismos variables son aquellos términos que en la *Doctrina Cristiana* de Bolaños y en el Catecismo de Montoya aparecen en castellano y que, sin embargo, en el *Tesoro* y/o en el *Vocabulario* de Montoya fueron traducidos.

Coexisten los hispanismos:

virtud y su traducción por *teko katu*.

Cristiano y *Tupã ra'y*

Altar y *Tupã mongetahápe*

3. Hispanismos redundantes por sinonimia

El hispanismo aparece a veces como una redundancia sinónima, como el caso de Virgen Santa Maria *marane'ý* (Bolaños, 1607: 128) y Santo *marangatu*.

A continuación analizamos el hispanismo **Espíritu Santo**.

Los misioneros optaron por no traducir el Espíritu Santo, por la delicadeza del tema. Se habrá pensado que era necesario que los neófitos lo aprendan en castellano, para marcar su especificidad religioso-cultural y así este concepto pasa a formar parte del léxico guaraní. Así encontramos en la *Doctrina Cristiana* de Bolaños: *Túva, ta'ra*, Espíritu Santo *réra pype*, Amén Jesús [En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo] (Bolaños, 1607: 408) y en el Catecismo de Montoya: *Túva, ha'e Ta'ra, ha'e* Espíritu Santo *réra p?pe*, “En el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo” (Montoya, 1640: 2); (Bolaños, 1724, en la versión de Yaguay). Modernamente hubo un intento de traducción: *Pytu Marangatu* [lit.: hálito santo], que sin embargo, no ha tenido éxito.

### La transformación semántica

Analizamos las transformaciones semánticas que se producen en la misma equivalencia y en los neologismos. De hecho, cada forma de traducción implica cambios semánticos, aunque aparentemente ligeros. No siempre se llega a abarcar su significado anterior o su uso común. Por otra parte suelen venir aisladas de su contexto y transformadas según la necesidad.

Es imprescindible resaltar en este estudio sobre el nuevo lenguaje religioso, el traslado de expresiones cotidianas a conceptos teológicos, que a su vez, produce indefectiblemente, un cambio de significado de los términos en la primera evangelización del pueblo guaraní, que consideramos, habrá producido, al principio, una cierta confusión en los nuevos cristianos.

En la práctica de la traducción misionera no siempre es fácil captar la resignificación de la traducción, dados los fines teológicos de ésta. Esto se evidencia especialmente en palabras que poseen más de un significado: *kari*: señor, hechicero; *Tupã*: Dios, *yvãga*: firmamento, cielo; *tekoaku*: ayuno, etc.

Parecería que la urgencia de la evangelización obligaba al misionero a aislar las palabras de su contexto, de su uso cotidiano y a aplicarles un nuevo significado sin más, pero en realidad no podía aislarse él mismo del contexto lingüístico del que él mismo pasaba a formar parte.

Veamos algunos ejemplos de transformación semántica.

#### **Marane'ý: suelo intacto; virgen**

La palabra *marane'ý*, en su uso principal, se aplicaba, al parecer, a suelo intacto: *yvy marane'ý*, como consta en el *Tesoro de la lengua guaraní* de Montoya:

*Marane'ÿ*: está compuesta de *marä* (enfermedad) y *e'ÿ* (negación), y significa: "bueno, entero, incorrupto". *Marane'ÿháva*, "pureza, limpieza, virginidad, salud, inocencia". *Yvy marane'ÿ*, "suelo intacto, que no ha sido edificado". *Ka'a marane'ÿ*, "monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado". *Ao marane'ÿ*, "ropa no usada". *Teko marane'ÿ*, "el ser bueno, inculpable vida, inocencia". *Marane'ÿmbápe*, "inculpablemente, inocentemente" (Montoya, 1639: 209v).

Con este amplio campo de aplicación y uso, no es extraño que haya pasado a la *Doctrina* de Bolaños y al *Catecismo* de Montoya, precisamente para traducir la virginidad de María. Ella es ciertamente la intacta, la incorrupta, la pura y limpia, la inocente, buena e inculpable, la no traqueada y la no usada.

### **Angaipa: pecado**

*Angaipa*, cuyo significado actual es pecado, es una de las palabras que ha sufrido sin duda una notable y profunda transformación semántica. Según los registros de Montoya, este término se aplicaba, comúnmente, a los fenómenos de la naturaleza (Montoya, 1639: 41):

*Iñangaipa katu y*, "está el río muy bellaco" [lit.: es ciertamente traicionera, es ruin el agua].

*Ára iñangaipa katu*, "está el tiempo muy malo" [lit.: el tiempo o el día es malo, feo].

Por lo expuesto hasta aquí, a propósito de la resemantización a que sometieron no pocas palabras del guaraní, se podría incluso decir que los misioneros de los indígenas conocían bastante bien la lengua, hasta para crear un nuevo lenguaje. Ellos aplicaron teoría lingüística todavía desconocida en Europa y que hoy la ciencia confirma.

Cuando se produjo el encuentro entre misioneros e indígenas guaraníes, la teología cristiana estaba ya bien sistematizada; esta situación suponía, desde luego, una dificultad para el diálogo interreligioso. No obstante, como venimos apuntando en este trabajo, se pudo constatar el esfuerzo y el interés del misionero por el uso de palabras y expresiones guaraníes para referirse a conceptos teológicos cristianos.

La misión entre los guaraníes contribuyó para el diálogo entre culturas diferentes, desde la primera época hasta la última fase. Por un lado, se percibe claramente la influencia europea reflejada en los préstamos y los neologismos y, por otro lado, la influencia indígena, en el caso de las palabras guaraníes que adquieren un nuevo significado, sin modificar su estructura básica ni destruir su primer campo semántico originario. Estas dos vertientes serán inseparables en la religiosidad paraguaya.

## **Bibliografía**

- BOLAÑOS, Luis (1607), *Doctrina Christiana en lengua guaraní*, en Oré, Luis Jerónimo *Rituale, seu Maunale Peruanum*. Nápoles, p. 408-413.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de /1639/ (1876), *Tesoro de la lengua guarani*. Madrid 1639. Edición Facsimilar, Leipzig, Oficina y funderia de W. Drugulin.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de /1640/ (1876), *Arte de la Lengua Guaraní*. Madrid. Publicado nuevamente sin alteración alguna por Julio Platzmann. Leipzig, Oficina y funderia de W. Drugulin.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de /1640/ (1876), *Bocabulario de la lengua guarani*. Madrid. Edición Facsimilar, Leipzig, Oficina y funderia de W. Drugulin.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de /1640/ (1876), *Catecismo de la lengua guarani*. Madrid. Publicado nuevamente sin alteración alguna por Julio Platzmann. Leipzig, Oficina y funderia de W. Drugulin. 336 p.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de /1651/ (1996), *Apología en defensa de La Doctrina Cristiana escrita en Lengua Guaraní*. Introducción y notas de Bartomeu melià. Lima: CAAAP; Asunción: CEPAG.
- RESTIVO, Paulo. "Vocabulario de la lengua Guaraní. Secundum Vocabulariun. Antonii Ruiz de Montoya, anno MDCCXXli in Civitate S. Mariae Majoris... (Nueva edición por Christianus Fredericus Seybold). Stuttgart: G. Kohlhammer. 1893.

## A experiência jesuítica no Brasil: contribuição para uma análise compreensiva das cartas ânuas paraguaias

Regina Maria A. Fonseca Gadelha

Os estudos sobre mentalidade vêm interessando cada vez mais às pesquisas históricas, incluindo o *modus operandi* dos missionários na conversão dos ameríndios. Neste sentido, as anuas da Companhia de Jesus do Paraguai e Rio da Prata se revelaram uma importante fonte para a pesquisa. Menos conhecidas, as Cartas jesuítas da Província do Brasil, mais antigas, contém significativo testemunho. Porém, os historiadores brasileiros têm centralizado suas pesquisas sobretudo em obras mais divulgadas, como as de Jean de Lery, Pero de Magalhães Gandavo, Fernão Cardim S.J., e outros autores que retrataram, de forma depurada, a cosmovisão Tupi ou mesmo Guarani.<sup>1</sup>

Apesar dos objetivos das *Jornadas* dizerem respeito à contribuição dos jesuítas no Paraguai e Rio da Prata, a experiência da Companhia de Jesus no Brasil, por sua proximidade, merece ser estudada, revelando-se fundamental para o esclarecimento de aspectos pouco elucidados pelas anuas paraguaias. Primeiros relatos do mundo americano, as anuas da Província do Brasil, por nós analisadas, representam a mais ampla fonte de informações sobre o século XVI. A importância destas Cartas é visível sob duplo aspecto: 1) trata-se dos relatos dos primeiros contatos dos padres e irmãos da Companhia com as terras americanas e que originaram o 'saber missionário' da América Meridional. 2) as Cartas informam e descrevem a toponímia, a flora e a fauna mas também os hábitos, a cultura e funcionamento da sociedade ameríndia. Visão que nos permite estabelecer comparações e melhor compreender, também, as experiências dos missionários da Companhia do Paraguai, sobre os contatos e a maneira-de-ser dos Guarani.

As anuas do Brasil nos permitem, ainda, confrontar a alteridade de colonizadores e ameríndios. Os textos analisados revelam as experiências dos missionários no vasto território de Pernambuco a São Vicente, passando pela Bahia, Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo. As Cartas falam do cotidiano jesuíta entre 1550 e 1568 e foram publicadas pela primeira vez em 1886, por iniciativa do historiador Capistrano de Abreu, Diretor da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Capistrano, em colaboração com o arquivista Alfredo Valle Cabral, publicou os manuscritos das *Cartas Jesuíticas* nos tomos III e IV dos *Annaes da Bibliotheca Nacional*, surgidos nos anos 1886 e 1887. Em 1887 os textos dos *Annaes* foram reunidos em livros (dois volumes), publicados pelo Ministério da Fazenda sob título de *Materiaes e achêgas para a História e a Geografia do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1887. Entretanto, poucos exemplares desta edição chegaram ao público. Em 1931 a Academia Brasileira de Letras republicava as Cartas, em edição fac-símile, reunindo no tomo 1 as *Cartas de Manoel da Nóbrega e José de Anchieta* e no tomo 2 as chamadas *Cartas Avulsas dos padres da Companhia, escritas entre 1550-1568*. A importância desta reedição é relatada por Afrânio Peixoto, na "Nota Preliminar":

"os Mss. donde foi tirado (Diversi avisi particolare d'alla Indie di Portogallo, ricevuti d'all anno 1551 fino al 1558 dalli Reverendi padri della compagnia de GESU, fl. 1-286, seguidos pelos Nuovi avisi..., fl. 1-59, datados, in fini, 'in Venetia per Michel Tramerzzino, MDLIX'), do qual a Biblioteca Nacional possui um exemplar dessa primeira tiragem, estão hoje tão deteriorados pelo tempo, pela ferruginosa tinta corrosiva do papel, traçados, esfarinhados em muitos trechos, que o serviço de conservação na Bibliotheca Nacional mal pôde proteger, linhas, períodos, porções destacadas, de muitas páginas, apenas como relíquias ou resíduos, ora illegiveis. [...]. Em Évora, ou em Roma, haverá ainda cópias e originaes, talvez..."<sup>2</sup>

O tomo II, que analisamos neste trabalho, reúne as cópias das anuas dos padres vindos para o Brasil nas primeiras missões, entre 1549 e 1568.<sup>3</sup>

De fato, nas anuas do Paraguai os jesuítas já não descrevem o modo-de-ser dos Guarani, como seus antecessores do Brasil fizeram ao descrever o mundo Tupi. Por outro lado, as anuas paraguaias expressam a realidade de um mundo já colonizado e as relações formalizadas dos padres com Guarani reduzidos. Quando se refere aos Guarani livres, falta os detalhes da surpresa perante o inusitado, encontrados nas anuas do século XVI que retratam com detalhes a terra e as gentes *brasílis*. Nestas, os mis-

<sup>1</sup> As primeiras Cartas do Brasil, testemunhas originais dos acontecimentos, retratam a complexidade das sociedades brasílicas. A leitura destas cartas permite constatar a progressiva depuração dos relatos, 20 anos apenas após a chegada dos primeiros padres no Brasil.

<sup>2</sup> PEIXOTO, Afrânio. "Nota Preliminar". In: Cartas jesuítas. t.2: *Cartas Avulsas. 1550-1568*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931. pp.7-8.

<sup>3</sup> Os jesuítas costumavam redigir várias cópias das anuas, que eram enviadas ao Padre Geral e seus Superiores, pois muitas cartas se extraviavam. A primeira Missão da Companhia de Jesus chegou ao Brasil em 29 de março de 1549, com o primeiro Governador-Geral D. Thomé de Souza. A missão, chefiada pelo **Pe Manuel da Nóbrega**, fundador da Província do Brasil, era composta pelos padres **João de Azpilcueta Navarro** (espanhol), **Leonardo Nunes e Antonio Pires**, portugueses, e pelos irmãos seminaristas **Diogo Jácome e Vicente Rodrigues**, que terminaram seus estudos no Brasil. Após a fundação da vila e cidade de São Salvador (Bahia), em 01/novembro/1549 o Pe Manoel da Nóbrega partia para a capitania (e vila) de Porto Seguro (ao sul), enquanto o Pe Leonardo Nunes seguia para a capitania de São Vicente, a mais meridional do Brasil. O Pe Nunes levava consigo cerca de 10 a 12 crianças carijós (Guaranis), resgatadas na Bahia por ordem do governador. O Pe Antonio Pires permanecia naquela cidade como Superior. A segunda missão chegou à Bahia no ano seguinte (1550), trazendo os **padres Affonso Braz, Manoel de Paiva, Francisco Pires e Salvador Rodrigues**. Logo, o Pe Manoel de Paiva também era enviado para a capitania de Ilhéus, a fim de pregar aos colonos da região, e o Pe Affonso Braz seguia para o Espírito Santo. Em 1553 chegaram os padres da terceira Missão, com a comitiva do segundo Governador Geral do Brasil, D. Duarte da Costa: eram os **padres Luis da Grã, Braz Lourenço e Ambrosio Pires** e os irmãos seminaristas **João Gonçalves e Antonio Blasquez** (espanhóis); **Gregório Serrão** (português); **José de Anchieta** (canarino). Este último recebeu a denominação de '*apóstolo do Brasil*'.

sionários revelam sua tolerância e fé, preocupando-se em bem informar o Pe Ignácio de Loyola e seus companheiros, da forma mais detalhada possível, as impressões e os conhecimentos. Os padres também não ocultam a própria surpresa em relação ao *outro*. Para estes missionários, oriundos de várias nacionalidades e pertencentes a uma elite de similar nobreza e educação<sup>4</sup>, a missão envolvia abnegação e grande esforço para conhecer e compreenderem o selvático mundo ameríndio, que desejavam transformar e com o qual se defrontavam cotidianamente. Descrevem a geotoponímia e o clima, as gentes, os animais, as plantas, mas retratam também suas próprias atribulações sem deixar de registrar a surpresa do olhar diferenciado dos gentílicos. De mesmo, os jesuítas se defrontam com colonos e moradores de comportamento adaptado à necessidade de sobrevivência, homens libertos dos impedimentos e restrições de leis e governo.

É nesta perspectiva da diversidade, do enfrentamento e da mútua aceitação ou de rejeição do outro, que a catequese jesuíta se apresenta como a ruptura mais extremada, ao impor verdadeiro processo de desconstrução/construção da identidade cristã às terras americanas. Identidade que a Companhia assumia como principal e primeira missão<sup>5</sup>. No entanto, alteridade significa capacidade de reconhecer e aceitar a diferença do outro, a partir do reconhecimento (consciência) de que também somos diferentes. A não aceitação deste princípio implica na relativização do conceito. Para realizar a transformação do que se denominou de *'encontro de duas culturas'* – embora significasse ruptura e não encontro – qualquer sacrifício seria considerado válido pelos padres, que perseguiam um objetivo extremo, porque de ordem divina. Neste sentido, nos é esclarecedora a importância dada pelos companheiros de Ignácio de Loyola à prática rigorosa dos seus *Exercícios Espirituais*.

Os *Exercícios* eram praticados por cada padre, irmão e noviço da Companhia, que se submetiam a uma disciplina extremada, considerada necessária à renúncia dos prazeres materiais, adquirindo forças espirituais para a total aceitação da missão redentora de evangelização, com a qual pretendiam resgatar os infieis. As dificuldades eram muitas e sabemos que as anuas paraguaias registram que muitos *'no perseveraron'*. Os *Exercícios* eram decisivos para o reconhecimento das vocações, atuando como disciplina para o corpo e o espírito, alimento necessário ao crescimento da espiritualidade do missionário, apaziguado em seu próprio interior. É o que esclarece a leitura do livro do Pe José Luis Rouillon Arróspide, S.J., *Antônio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay* (1997). Reportando-se à entrada de Ruiz de Montoya para a Companhia de Jesús e o encontro de sua vocação como soldado de Cristo, esclarece: *"Una visión de Ruiz de Montoya durante los Ejercicios Espirituales funda su vocación misionera: la lucha de ángeles contra demonios protegiendo a indígenas en un país lejano."*<sup>6</sup> A prática dos Exercícios, acompanhados por jejuns e flagelações, provocaria sonhos similares também em outros missionários, como registra Lozano acerca da vocação dos padres Aquaviva e José Orighi: *"Lozano vincula en ella un sueño similar, en la misma época, de un italiano, futuro misionero, José Orighi, y sobre todo la certeza sobrenatural que lleva al P. Aquaviva a fundar la provincia del Paraguay"*, afirma o Pe Rouillon<sup>7</sup>.

O que explica o paradoxo vivido pelos jesuítas nas Américas – intérpretes estrangeiros de uma realidade nova – em conciliarem as suas vivências sem cair na repulsa ao outro ou no fascínio do encantamento erotizado do novo mundo, com o qual defrontariam valores e preconceitos. A prática dos *Exercícios* inicianos lhes era de indispensável estímulo, permitindo-lhes atingir o conhecimento individual interior (alcance da paz espiritual) necessário à aceitação do exótico, do estranho, do diferente. Alteridade íntima e essencial, de que nos fala o antropólogo francês, Marc Augé.<sup>8</sup>

Na verdade a missão que recebiam os jesuítas não inclui nenhuma concessão ao diferente. Os *Exercícios* fortaleciam os padres para as adversidades, capacitando-os a introduzirem os 'novos' paradigmas aos povos (levar a palavra de Cristo), enfrentando valores de culturas diversificadas, sejam os indígenas das Américas sejam os 'civilizados' dos impérios da Ásia. Porque tinham que incutir valores, tiveram que destruir. Porém, neste processo, conheceram e aprenderam, descreveram e interpretaram. Nisso reside a importância destas Anuas do Brasil, que propomos revisitar à luz do conjunto da obra dos jesuítas.

As anuas porém não refletem apenas a visão dos missionários. A dura realidade do encontro das duas culturas nos é transmitido nos relatos sobre as diferentes resistências ameríndias aos padres. Esta resistência partia sobretudo dos velhos das aldeias, que rechaçavam as novidades por conservadorismo ou por crença, percebendo perigo na presença dos estrangeiros, que tanto impressionavam os mais jovens. Porque a alteridade não fazia parte de suas práticas, resguardavam-se contra aqueles estranhos que lhes falavam de um deus supremo, único e desconhecido, e zombavam dos antepassados, condenando as tradições dos pajés portadores de *'santidades'*, ridicularizadas pelos padres. Entretanto, os jovens se *'deslumbravam'* perante as novidades dos cânticos, rituais e procissões.

De fato, os jesuítas procuravam atraí-los através das *'festas'*, da celebração ritualística coletiva das missas e dos batismos, às quais se incluíam as mulheres. As procissões, verdadeiras catarses coletivas conduzidas pelos padres, eram acompanhadas por crianças e jovens indígenas e por meninos órfãos, enviados de Portugal para aprenderem com os padres nos colégios e que os acompanhavam nas visitas e pregações às aldeias. O Pe Azpilcueta costumava visitar as aldeias de Rio Vermelho (Bahia) levan-

<sup>4</sup> O Pe. Juan de Azpilcueta Navarro era parente próximo de Ignácio de Loyola e de Francisco Xavier e sobrinho do famoso teólogo Martin de Azpilcueta de Navarro, famoso professor das Universidades de Salamanca e Coimbra.

<sup>5</sup> GADELHA, Regina Maria A. F. "O impacto da evangelização: elementos para uma análise comparativa da colonização espanhola e portuguesa". *Missões: A questão indígena*. Anais do XI Simposio Nacional de Estudos Misionários. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 1997. 2 v. v.1: 28-58.

<sup>6</sup> ROUILLON ARRÓSPIDE, J. L. S.J. *Antônio Ruiz Montoya y las Reducciones del Paraguay*. Asunción: CEPAG, 1997. p.90.

<sup>7</sup> Idem. Idem.

<sup>8</sup> AUGÉ, Marc. *Os não lugares. Introdução à Antropologia da supermodernidade*. 3.e. São Paulo: Papirus, 2003.

do consigo alguns destes órfãos, a quem encarregava de atraírem e zelarem das crianças índias. A anua de 1556, da Bahia, dirigida ao Padre Geral, relata que os órfãos, enviados pelo Pe Ambrosio Pires às aldeias do Rio Vermelho, na véspera de Todos os Santos, para que “*cantassem as vésperas e officiassem a missa*”, passaram dois meses na Casa de Salvador “*refazendo-se em as forças corporaes, porque do continuo trabalho estavam muito debilitados e haviam enfermado alguns*.” Era tarefa destes órfãos percorrerem diariamente as praias, buscando crianças índias para a pregação dos padres: “*Não estimam os Irmãos este trabalho porque sabem por quem o padecem, nem os espinhos que se lhes mettem pelos pés, nem os ardores que lhes queimam os pés, nem a fome que soffrem*”, escreve o Ir. Blasquez, autor da anua.<sup>9</sup>

Estas práticas impressionavam muitos índios, levando-os a abandonarem pouco a pouco as tradições, as bebidas e as danças (a Casa das Danças, sempre que possível, era derrubada por ordem dos padres), a antropofagia, a poligamia eram fervorosamente combatidas. Porém, registram as anuas, nem sempre os índios perseveravam. A Anua de 1584, do Provincial José de Anchieta, cita entre os impedimentos para a conversão, perseverança e aproveitamento dos Tupi nos costumes da vida cristã, a inconstância dos índios quanto às mulheres e o uso repetido dos vinhos (de frutas) “*por ser como seu mantimento*”. Os padres toleravam o vinho, tentando apenas cortar os excessos. Anchieta considera também, como grande fator de impedimento, o hábito das guerras, pelo costume dos vencedores assumirem, depois de mortos, os nomes e títulos de honra dos vencidos, e por “*faltar-lhes temor e sujeição*”.<sup>10</sup>

Estamos, portanto, diante de uma obra de caráter ‘civilizador’ que contrapõe duas culturas: a messiânica-jesuítica e a profética-Tupi/Guarani. A esta atuação evangélica, no entanto, não podemos aplicar o conceito missionalógico (atual) de *inculturação*. Porque, como observa o Dr. Bartomeu Meliá, o projeto de aldeamento reducional dos Guaranis (o mesmo vale para os Tupi) envolve uma dupla contradição: a contradição do *espaço anticolonial*, que até certa medida resguarda o índio reduzido das ingerências coloniais e a contradição do *espaço da liberdade reduzida*.

Segundo Meliá,

“La reducción tiene un carácter totalizante y sus consecuencias serán irreversibles en todos los órdenes. La reducción perturba la ecología tradicional, trae una nueva morfología social, dispone del espacio urbano según intenciones precisas, modifica el sistema de parentesco. En la reducción la religión guaraní es atacada, ridiculizada, suprimida y en fin sustituida. Los ‘hechicheros’ son acosados y perseguidos, expulsados o domesticados. No hay duda que la reducción pretende cambiar el ser guaraní. Del chamán Guyraverá se dice, cuando se convierte, que ‘*va perdiendo su ser, y se va humanando*’.”<sup>11</sup>

Entre outras conseqüências, a **redução (espaço da antiga aldeia) aprisiona e integra as pessoas** à vida cristã, tornando-se antítese da liberdade da vida indígena, implícita no *teko-ha* Guarani, a **redução representa uma ruptura do ser-total Guarani (Tupi)**, no sentido da integração individual ao *teko-ha*; a **redução elimina a rede ancestral de parentesco** e corta os laços que unem cada indivíduo à grande família Guarani (Tupi); finalmente, a **redução representa uma redução lingüística** – o discurso e as ‘falas’ simbólicas e as dificuldades de sua correta interpretação, apropriados pelos jesuítas e reduzidos a regras e preceitos gramaticais.<sup>12</sup>

As anuas do Brasil dão particular ênfase à necessidade de aprendizado do Tupi pelos padres. José de Anchieta afirma, “*Todo este gentio desta costa [de Pernambuco a São Vicente] que também se derrama mais de 200 léguas pelo sertão, e os mesmos carijós que pelo sertão chegam até as serras do Peru, têm uma mesma língua que é grandíssimo bem para sua conversão*”.<sup>13</sup> Porém, poucos membros adultos da Companhia, vindos nas primeiras missões para o Brasil, conseguiram dominar o idioma da terra. Entre eles se destacaram Aspilcueta Navarro e José de Anchieta.<sup>14</sup>

O Dr Armando Cardoso, S.J. informa ter sido José de Anchieta um dos poucos, entre os jovens seminaristas vindos para o Brasil, que já haviam feito estudos de gramática e letras superiores na Europa. Dotado para línguas, após aprendizado na Bahia (chegara em julho de 1553), expressava-se em Tupi com 6 meses de estudo apenas. Neste mesmo ano seguia para a capitania de São Vicente, onde se concentravam os melhores mestres ‘*Línguas*’ da colônia. Anchieta seria considerado “*o maior língua do Brasil*”, grande mestre e tradutor. Porém, alguns biógrafos indicam Ir Pero Corrêa, denominado pelos padres o ‘*Navarro de São*

<sup>9</sup> BLASQUEZ, Antonio. “Summa de algumas cousas que iam em a Não que se perdeu do Bispo pera o nosso Padre Ignacio”. In: *Cartas Avulsas*. Id. pp. 156-63.

<sup>10</sup> ANCHIETA, José de. S.J. *Informação do Brasil e de suas capitanias (1584)*. São Paulo: Obelisco, 1964. pp.50-1. Encontramos observações similares nas cartas de outros missionários, como Antonio Blasquez.

<sup>11</sup> MELIÁ, Bartomeu. *El Guarani conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1986. p.178. Inúmeras passagens das anuas do Brasil comprovam esta assertiva.

<sup>12</sup> Idem. Idem. pp.175-81. Embora paradigmático, o modelo jesuítico da ‘*cultura aldeada*’ do Paraguai não foi o primeiro, sendo encontrado e já praticado também nas aldeias administradas pelos jesuítas do Brasil. Sobre as dificuldades da língua Guarani, ver MELIÁ, Bartomeu. *La Lengua Guarani en el Paraguay colonial*. Asunción: CEPAG, 2003; sobre a língua Tupi, CARDOSO, Armando. S.J. In: ANCHIETA, Joseph de. S.J. *Doutrina cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. 2 v. t.1: 25-38; 132-3; t.2: 59-73.

<sup>13</sup> ANCHIETA, José de. Idem. p.12.

<sup>14</sup> Afrânio Peixoto, em nota às *Cartas Avulsas*, Id. afirma que o Pe Vicente Rodrigues também dominou o Tupi. Assinalamos, porém, que não se deve confundir o Pe Vicente Rodrigues com o Pe Antônio Rodrigues, grande Língua Tupi e Guarani, antigo soldado do Paraguai que entrou para a Companhia em 1553, recrutado em São Vicente pelo Pe Nóbrega. Pregava com a mesma eloqüência dos xamãs e pajés, em linguagem própria a destes povos. VASCONCELOS, Simão. S.J. *Crônica da Companhia de Jesus*. (1663). 3.e. Petrópolis: Vozes, 1977. 2 v. t.1: 243-4.

Vicente<sup>15</sup> o autor da primeira gramática Tupi, ensinada desde 1554 no Colégio de São Vicente e adotada em 1560, por ordem do Pe Manuel da Nóbrega, no Colégio de Salvador. Nela estudaram Anchieta e seus companheiros.<sup>16</sup>

A leitura das Cartas do Brasil revela estarmos longe de haver esgotado todos os problemas metodológicos para a compreensão do contexto da ação apostólica e da alteridade (coletiva e individual), em que se moviam os padres. Porém às anuas também não escapa o registro da reificação feita pelos índios à palavra dos emissários do deus cristão. A leitura apurada dos ‘milagres de fé’, testemunhados pelos neófitos, indica como eles conciliavam a visão do ‘paraíso’ pregada pelos jesuítas à cosmovisão Tupi. A seguinte passagem, narrada pelo Pe Antonio Pires, demonstra a capacidade dos índios objetivarem o Paraíso:

“... um Principal desta terra [Bahia], que há alguns dias que pedia a água do Bautismo, e porque tinha duas mulheres não lh’á queriam dar, [...]. Um dia com grande pressa e efficacia pediu o Bautismo, o qual bautizou o padre Navarro, e dahi a 7 ou 8 dias adoeceu de câmara<sup>17</sup>, e se ia consumindo até que conheceu que havia de morrer. E duas noites antes que morresse, mandou chamar o padre Navarro para o acompanhar e ensinar como havia de morrer. [...] muitas vezes em nome de Jesus e de Santa Maria, e elle também dizia como o Padre estes santos nomes até perder a falla. **E, antes que a perdesse, vestiu uma roupa que tinha e mandou aos seus que o enterrassem com ella em sagrado, como era costume dos Christãos**, e deu o espírito a Deus, estando o padre Navarro dizendo missa por elle, pólo qual não se pôde achar á sua morte. **Disse uma sua irmã, que se achou presente á sua morte, ao padre Navarro, que lhe dissera o defunto antes que perdesse a falla: ‘Irmã, não vedes?’ E ella lhe respondeu que não via nada, e tornando-lhe a perguntar o mesmo, ella lhe respondeu da mesma maneira, até que elle com grande alegria lhe disse: ‘Vejo, Irmã minha, os bichos folgar na terra, e em os Céos grandes alegrias e prazeres. Ficai em bora [boa hora] que me quero ir’ e assim acabou**”.<sup>18</sup>

Outra versão deste relato nos é transmitida pelo Pe Vicente Rodrigues, em Carta da Bahia (março 1552). Trata-se do mesmo índio Principal, *Tacoy*, batizado pelo Pe Azpilcueta Navarro com o nome de D. João. Segundo o relato da irmã, Tacoy lhe teria dito antes de morrer: “**O irmã, Não vês tantos cantares quantos vêm do Ceo para me levar? e levantadas as mãos expirou.**”<sup>19</sup>

O relato da visão do Paraíso, objetivado pelo índio Tacoy, deixa entrever a expectativa de sua chegada à ‘terra-sem-mal’. O ‘Paraíso’, porém, não se prefigura o mesmo paraíso dos padres. O ‘céu’ é ‘visto’ por este Tupi como **selvático, povoado por bichos, ouvido e sentido** através dos prazeres e alegrias conhecidas e que aguardam o índio Tacoy. O paraíso lhe é real, com sons, cantado. Como ensina o Dr. Meliá, as anuas contrapõem o messianismo jesuíta (*aquele que creê*), ao profetismo dos xamãs (*aquele que vê*).

A falta de *Línguas* que soubessem o Tupi (*Abanhéenga*), obrigava os padres buscarem, na colônia, *Mestres intérpretes* bilingües, que fossem capazes de ensinar o idioma da terra. Entre os padres vindos com Nóbrega para o Brasil, somente Azpilcueta Navarro parece ter sido capaz de se comunicar diretamente com os índios em Tupi. Azpilcueta era disputado confessor de mamelucos e índios por ser o único capaz de ouvir as confissões sem intermediação de intérprete. As dificuldades do idioma obrigavam os padres a requererem a presença de intérpretes nas confissões e os padres se lastimavam do fato destes *Línguas* nem sempre demonstrarem ser capazes de traduzir corretamente as falas. Em Pernambuco, o Pe Antonio Pires tivera de se valer até mesmo do auxílio de uma mulher, conforme relata em carta de 5 de junho de 1552:

“Depois que digo missa, a tarde ensino lhes a doutrina e ás vezes lhes prego. O interprete é uma mulher casada, das mais honradas da terra e das mais ricas, e não vos espanteis, Irmãos, em vos dizer as condições, por que com ser tal parece andar bêbada daquelle mosto de que os Apóstolos se embebedaram, pois faz o que muitos homens línguas se não atreveram fazer pela mortificação que nisso sentiam. [...]. **Com esta mulher confesso algumas Índias christãs, e creio que é melhor confessora que eu, por que é mui virtuosa.** Encomendai-a muito a Nosso Senhor”.<sup>20</sup>

Na Bahia, o Pe Azpilcueta teve como mestre um castelhano, de nome Francisco Bruza de Espinosa. Este *Língua* não somente “falava” como “escrevia” Tupi. É o Pe Azpilcueta que informa:

“Nesta capitania achei um homem de boas partes, antigo na terra. **E tinha o dom de escrever a língua dos Índios**, que foi para mim grande consolação, e assim o mais do tempo gastava em dar sermões do Testamento Velho e Novo, e Mandamentos, Peccados mortaes e Artigos da Fé e Obras de Misericórdia, etc., **para me tornar em a língua da terra.**”<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Pero Corrêa, recrutado pelo Pe Leonardo Nunes, em 1550, é considerado o primeiro noviço admitido pela Companhia no Brasil. Segundo Anchieta, Pero Corrêa era conhecido pelos índios como ‘*senhor de Peruibe*’ e considerado um chefe mais poderoso do que o próprio Brás Cuba, preposto do donatário da capitania de São Vicente e fundador da vila e cidade de Santos. ANCHIETA Apud CARDOSO, A. Idem: 26.

<sup>16</sup> Afrânio Peixoto. In: *Cartas...* Id. n.40. p.92, afirma ter sido Pero Corrêa quem, em São Vicente, redigiu em Tupi (no “estilo da terra”) a *Summa da Doctrina Christã*, pela qual ensinaram os padres aos índios. O Ir Pero Corrêa padeceu o martírio em 08/junho/1544, em companhia do Ir. João de Souza.

<sup>17</sup> A doença de ‘câmara’ é a diarreia ou disenteria.

<sup>18</sup> PIRES, Antonio. “Carta que o padre Antonio Pires escreveu do Brasil, da Capitania de Pernambuco, aos Irmãos da Companhia, de 2 de agosto de 1551”. Id. pp.77-8. Grifos nosso.

<sup>19</sup> RODRIGUES, Vicente. “De outra do mesmo [Vicente Rodrigues].” Id. p. 117.

<sup>20</sup> PIRES, Antonio. “Carta do Padre Antonio Pires de Pernambuco de 5 de junho de 1552”. Id. p.124. Grifos nosso.

<sup>21</sup> AZPILCUETA NAVARRO. “Carta do Padre João de Azpilcueta Navarro na cidade do Salvador do anno de 1551”. In: Id. p.71. Grifos nosso.

A facilidade de aprendizado do Tupi, demonstrado pelo Pe Azpilcueta, levou Nóbrega a enviá-lo para a capitania de Porto Seguro, onde começaria a pregar em companhia de Francisco Bruza, que o ajudava a verter textos para Tupi. Em pouco tempo o Pe Azpilcueta também traduzia algumas partes do Novo e do Velho Testamento e sermões como o do Juízo, o do Inferno, Glória etc., que seriam utilizados pelos outros padres nas suas doutrinas.<sup>22</sup>

Felizmente, para os jesuítas, havia no Brasil colonos *“antigos na terra e língua”*, adaptados ao meio e ligados por laços de parentesco com os Tupis de São Vicente, amigos e parentes dos Carijós (Guarani). Estes portugueses e seus filhos mestiços (mamelucos), residiam com os índios e freqüentavam suas aldeias. Alguns mamelucos bilíngües falavam Tupi e Português e foram intérpretes dos padres (que procuravam atraí-los para a Companhia) e guias em suas expedições, cujas dificuldades, descritas pelas anuas, podem ser comparadas com os relatos dos jesuítas do Paraguai. Porém, no Brasil não havia ainda soldados para acompanhar os padres em suas entradas, como mais tarde no Paraguai. Segundo Azpilcueta, as Missões entre indígenas eram realizadas com enorme sacrifício,

**“... andando a pie y descalzos por todas aquellas aldeas, durmiendo por los caminos sin ningún genero de cama. Cuando mucho avia algunas redes que ellos mismos llevaban a cuestras. El vestido era muy pobre, lo común era sotanas da cânamo tenido de prieto que hacian de las velas de las náos de la India que les enviaban de lismona. Acrescentavanse estos trabajos con no tener entonces ninguna renta señalada del Rey y la gente por ser muy pobre y así algunas veces les era necesario a pescar e a cazar y estaban todos sin comer encunto no venia alguna provisión, en todos si veía mucha alegría en estos trabajos y hambre e deseo de padecer otros muchos mejores”.**<sup>23</sup>

Os perigos dos ataques dos ‘selvagens’ eram muitos, obrigando-os a viajarem, muitas vezes, durante a noite, apesar dos perigos das feras. Sem a presença de guias e *línguas* hábeis, a missão dos padres, isolados pelos sertões, teria sido quase impossível. É o que se pode deduzir das cartas escritas pelo Pe Azpilcueta.<sup>24</sup> Às dificuldades da terra e o pouco conhecimento da língua se somavam às resistências oferecidas pelos índios, instigados pelos velhos, os caciques, os pajés (xamãs). Os pajés eram muito respeitados e venerados por todos os Tupis. Considerados adivinhos e curandeiros, visitavam anualmente todas as aldeias, asseverando serem portadores de um espírito vindo de longe, de lugares estranhos, a que chamavam de ‘santidade’.<sup>25</sup>

Embora as Cartas reiterem que os Tupi não adoravam ídolos, o Pe Azpilcueta foi o primeiro jesuíta que assistiu, à revelia do seu guia, um ritual xamânico. Viajando pelos sertões de Porto Seguro, ao se refugiar de uma tempestade em uma aldeia, surpreendeu uma cerimônia destas santidades, que descreve na Carta de 1555:

**“vi cousas de que fiquei espantado. No meio de uma praça tinham feito uma casa grande, e nella outra mui pequena, na qual tinham uma cabaça figurada como cabeça humana, mui ataviada a seu modo, e diziam que era o seu santo e lhe chamavam ‘Amabozaray’, que quer dizer pessoa que dança e folga, que tinha virtude de fazer que os velhos se tornassem moços. Os Índios andavam pintados com tintas, ainda nos rostos, e implumados de pennas de diversas cores, bailando e fazendo muitos gestos, torcendo as boccas e dando uivos como perros: cada um trazia na mão uma cabaça pintada, dizendo que aquelles eram os seus santos, os quaes madavam aos Índios que não trabalhassem porque os mantimentos nasceriam por si, e que as frechas iriam ao campo matar a caça: estas e outras cousas, que eram para chorar muitas lagrimas, vi”.**<sup>26</sup>

Referindo-se à Missão do Pe Leonardo Nunes, em terras de São Vicente, o Ir Pero Corrêa, conhecedor dos Tupi, não se mostrava otimista:

**“[os índios] ... têm tão pouca notícia de Deus que, me parece, nos hão de dar muito trabalho, e uma das principaes causas é que não têm Rei, antes em cada povo ou aldeia um principal, de modo que é preciso andar de um lugar para outro a convertel-os e tiral-os da muita barbaria e dos erros em que vivem, pois que entre elles ha alguns, tidos por santo, e a quem dão tanto credito, que si alguma cousa ordenam de se fazer, logo a fazem; e si tivessem um Rei, convertido este, converter-se-iam todos”.**<sup>27</sup>

O demônio, porém, era bastante real para os padres: *“Tem o Demonio muito dominio nelles, o qual dizem que algumas vezes lhes apparece visivelmente e que lhes dá e atormenta outras vezes asperamente”*, informa Azpilcueta.<sup>28</sup> O Pe Azpilcueta cita vários fatores que considera impeditivos para a conversão dos Tupi:

<sup>22</sup> PIRES, Antonio. “Carta que o Padre Antonio Pires ..., de 2 de agosto de 1551”. Ibidem. Id. pp.75-6.

<sup>23</sup> Mss. Historia dos Collegios do Brasil. Apud Cartas... Id. p.23. A Companhia contava no Brasil, em 1553, com apenas 26 sacerdotes e irmãos: Bahia (4), Porto Seguro (2), Espírito Santo (2), São Vicente (5), São Paulo de Piratininga (13), encarregados da doutrina dos colonos (portugueses e mamelucos), dos índios e ainda dos escravos africanos, na Bahia e em Pernambuco.

<sup>24</sup> AZPILCUETA NAVARRO. “Carta ... de 1551”. Ibid. Id. p.70.

<sup>25</sup> Cartas dos padres Pero CORRÊA (1551); Vicente RODRIGUES (17/03/1551); Antonio PIRES (05/06/1552); Leonardo do VALLE (12/05/1563); entre outras. Id. pp.97-8; 100; 109, 114; 122, 125, 382.

<sup>26</sup> Carta do Padre João de Azpilcueta escripta de Porto Seguro a 24/06/1555. Id. p. 147. (Grifos nosso).

<sup>27</sup> CORREA, Pero. “Cópia de uma Carta de Pero Correia, pessoa que esteve muito tempo no Brasil e um dos primeiros da terra; serve a Deus com grande fervor na Companhia de Jesu”. Id. pp. 94-5. Grifos nosso.

<sup>28</sup> AZPILCUETA NAVARRO. “Carta... 1551”. Ibid. Id. p.70.

1. “Uma é não terem rei a quem imitem e obedeçam nem moradia certa e a outra era o arraigado uso de comer carne humana”. 2. “E não vivem mais nesta aldeã que enquanto lhes não apodrece a palma das casas, que lhes dura três quatro annos. E como lhes chove muito nellas passam a aldeã para outra.” 3. “freqüentemente, quando succede algum delles embriagar-se e encolerizar-se... nada menos fazem do que pegarem em um tição e tocarem fogo á própria casa, donde o fogo pega nas outras por serem de palmas e destarte fica em cinza toda a aldeã.”<sup>29</sup>

As anuas nos permite, assim, resgatar os limites da alteridade possível de cada missionário. Descrevendo o *habitat* das aldeias relata o Irmão seminarista Antonio Blasquez, na Anua de 1556:

“São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meio das quaes estão uns cântaros como meias tinas, que figuram as caldeiras do inferno. Suas camas são umas redes podres com a urina, porque são tão preguiçosos que ao que demanda a natureza se não querem levantar. E dado caso que isto bastara para imaginar o inferno...[etc.]”<sup>30</sup>

Sem governo, arredios, inconstantes, preguiçosos, sem moral, canibais, assim as anuas se referem aos Tupis. Para contrapor às resistências, os padres se esforçavam na arte educativa e aproximativa. O obituário do Pe Azpilcueta, morto em 30/04/1557 em decorrência de doença pulmonar adquirida em suas andanças pelos sertões, demonstra ser o exemplo de vida virtuosa deste padre, um verdadeiro paradigma para os jesuítas, em seus limites da alteridade:

**“Tinha traças originaes de orar, ensinar e corrigir: fallava aos índios fazendo visagens, dando gritos, batendo com o pé, para os impressionar; procurava encontrá-los á tardinha ou á noite, quando estavam todos desoccupados e reunidos; alistava os peccadores públicos e os chamava a contas, até se renderem; formou seminários de meninos índios que ensinados, ensinavam os paes; pos em canto de órgão as cantigas pias dos índios, que levavam doutrina; baptizava os presos [que seriam devorados em ritual tribal], onde se achassem, com lenço molhado de água benta, illudindo aos carneiros pois que pretendiam, o baptismo lhes estragava a carne das victimas. Sobre nobre, piedoso, diligente, era o Padre Navarro de summa virtude.”**<sup>31</sup>

Conhecedor das dificuldades para a plena conversão dos indígenas, o Pe Nóbrega, recomendara aos padres que somente concedessem o batismo *in extremis*, porque poucos eram os índios batizados que perseveravam na nova crença. O seguinte diálogo, transcrito pelo Pe Simão Vasconcelos, nos é revelador: Após conceder o batismo a uma ‘*velhíssima*’ índia (sic) que se encontrava próxima à morte, o Pe Azpilcueta lhe pergunta,

“Minha avó, se eu vos dera agora um pequeno de açúcar, ou outro conforto de lá das nossas partes do mar, não o comeríeis? Respondeu a velha, catequisada já: Meu neto, nenhuma cousa da vida desejo, tudo já me aborrece; só uma cousa me pudera abrir agora o fastio: se eu tivera uma mãozinha de um rapaz Tapuia de pouca idade tenrinha, e lhe chupara aquelles ossinhos, então parece tomara algum alento: porém eu (coitada de mim) não tenho quem me vá flechar um destes.”<sup>32</sup>

Este relato nos indica as dificuldades doutrinárias dos padres, em um universo cultural similar aquele retratado pelas anuas do Paraguai, revelador das práticas de aproximação, reação e confronto. O Pe Ruiz de Montoya, na *Conquista Espiritual*, salienta as mesmas dificuldades na conversão dos Guarani e os esforços dos missionários para conduzi-los ao “estado de policia, educando-os para a sociedade.” A grande tarefa era erradicar dos indígenas os hábitos da cultura ancestral, substituindo-os pelos hábitos ‘civilizados cristãos’. A antropofagia era considerada um vício dos mais arraigados, porque os indígenas acreditavam nas virtudes da carne humana “... tinham aquele pelo manjar mais saboroso, vital e proveitoso à natureza humana, de quantos há na terra; [...]. Como este criam os meninos mais regalados; com este alimentam os fracos, e os enfermos mais enfatiados”, escrevia em 1663 o Pe Simão Vasconcelos.<sup>33</sup> Não se tratava, porém, de simples alimento. O Pe Azpilcueta relata, no ano de 1551, que certa vez ao tentar resgatar um prisioneiro destinado à morte ritual, este recusou a oferta “respondeu que não o vendessem, porque **cumpria a sua honra passar por tal morte como valente capitão**”. Acrescenta o Pe Azpilcueta: “Elles não se comem uns aos outros sinão por vingança.”<sup>34</sup> Anchieta esclarece:

“A maior honra que têm é tomar algum contrário na guerra e disto fazem mais caso que de matar, porque muitos dos que o tomam os dão a matar a outros, para que fiquem com algum nome, o qual tomam de nôvo quando os matam, e tantos nomes têm quantos inimigos mataram, posto que os mais honrados e estimados e tidos por valentes são os que os tomam.”<sup>35</sup>

Referindo-se à poligamia e à ausência de contravenções morais entre os índios, é Anchieta quem esclarece a complexidade

<sup>29</sup> “Extracto de uma carta do Pe. João de Azpilcueta Navarro da Índia do Brasil a 28 de março de 1550”. Id. pp. 50-1.

<sup>30</sup> BLASQUEZ, Antonio. “Summa de algumas cousas que iam em a não que se perdeu o Bispo pera o nosso Padre Ignácio”. Id. pp. 173-4.

<sup>31</sup> Ibidem. Id. nota 1: 54. Grifos nosso.

<sup>32</sup> VASCONCELOS, S. Idem. 1: 200. Também AZPILCUETA. “Carta de 1550”. Ibid. Id. nota 4. pp. 55-6.

<sup>33</sup> VASCONCELOS. Id. p.199.

<sup>34</sup> AZPILCUETA NAVARRO. “Carta ... 1551”. Ibid. Id. p.71.

<sup>35</sup> ANCHIETA. *Informação ...* Op.cit. p.46.

do sistema social:

“Casamento de ordinário não celebram entre si e assim um tem três ou quatro mulheres, posto que muitos não têm mais do que uma só, se é grande principal e valente, tem dez, doze e vinte. Tomam umas e deixam outras: verdade é que **em muitos há verdadeiros matrimônios ‘in lege naturae’**, e **assim muitos mancebos até que casem, por ordem e conceito de seus pais servem ao sogro ou sogra que há de ser, antes que lhe dêem a filha** [...]. Todos os filhos e filhas de irmãos têm por filhos e assim os chamam; e **desta maneira um homem de 50 anos chama pai a um menino de um dia, por ser irmão de seu pai e por esta ordem tem grande reverência a todas as mulheres que vêm pela linha dos machos, não casando com elas de nenhuma maneira**, ainda que sejam de fora do quarto grau. **As sobrinhas, filhas de irmãs e deinceps, têm por verdadeiras mulheres, e comumente casam com elas, sine discrimine**”.<sup>36</sup>

Daí a resistência em largarem estas mulheres. O Pe Balthazar Fernandes registra na anua de 5/12/1567: “*Este Gentio, assi como é grosseiro de entendimento e bruto, assim não tem malicia, [...]; e si alguns têm muitas mancebas, é por serem Principaes, com grande casa, e terem muitos filhos*”.<sup>37</sup>

A leitura das anuas revisitadas, apesar das contradições de opiniões diversas dos missionários, indicam que o sucesso colonial e a ampliação da catequese são acompanhados do enrijecimento da alteridade dos padres. Porém, não é finalidade deste trabalho analisar o início da formação das reduções. Interessa-nos, ao contrário, entender os traços característicos da nova sociedade que se esboçava. Graças a estes registros, os Tupi não desapareceram da História e podemos conhecer, ainda que de forma incompleta, a essência do comportamento dos habitantes do Brasil e dos neófitos da Companhia. Observado, porém, sob qualquer ângulo, a tarefa dos padres revela-se hercúlea, mesmo se reconhecemos que os jesuítas vieram para disputar sua parcela de domínio do mundo colonial. Domínio que não seria somente espiritual. De fato, a obra da catequese, em conjunto com a enorme exploração colonial, terminaria por desestruturar a cosmovisão e destruir o mundo Tupi. O que permitiu às anuas registrarem, apenas 15 anos após a chegada dos primeiros jesuítas, o controle dos padres sobre as aldeias de Rio Vermelho, São Vicente e outras partes, onde lideranças de caciques, novos convertidos, auxiliaram os padres e executaram a repressão sobre aqueles de seu povo que insistiam em perseverar nos hábitos e costumes ancestrais. Estes neófitos levantam aldeias reduzidas, enviam seus filhos para estudarem nos colégios dos padres, constroem capelas, inicialmente de taipa e, logo, transformadas em igrejas de pedra, testemunhos duradouros da grande obra jesuítica nestas partes das Américas.

## Bibliografía

- ANCHIETA, José de. S. J. *Informações do Brasil e de suas Capitânicas (1584)*. Introd. Leonardo Arroyo. São Paulo: Obelisco, 1964.
- ANCHIETA, Joseph de. S.J. *Doutrina Cristã*. Apresent. Armando Cardoso, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992. 2t.
- AUGÉ, Marc. *Os não lugares. Introdução à Antropologia da Supermodernidade*. 3.e. São Paulo: Papirus, 2003.
- CARTAS JESUITICAS. *Cartas Avulsas. 1550-1568*. Comentário e notas de Afrânio Peixoto. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.
- MELIÁ, Bartomeu, S.J. *El Guaraní conquistado y reducido*. Ensayos de Etnohistória. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos-Universidad Católica, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La lengua Guaraní en el Paraguay Colonial*. Asunción: CEPAG, 2003.
- GADELHA, Regina Maria A. F. “O impacto da evangelização: elementos para uma análise comparativa da colonização espanhola e portuguesa”. In: *Missões: A questão indígena*. Ijuí, RS: Unijuí, 1997. 2v, [Anais do XI Simpósio Nacional de Estudos Missionários] v.1: 28-58.
- ROUILLON ARRÓSPIDE, José Luis. S.J. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*. Asunción, CEPAG, 1997.
- RUIZ DE MONTOYA. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesús nas Províncias do Paraguai, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- VASCONCELOS, Simão. S.J. *Crônica da Companhia de Jesus (1663)*. 3e. Petrópolis: Vozes, 1977. 2v.

<sup>36</sup> Id. Id. Grifos nosso.

<sup>37</sup> FERNANDES, Balthazar. “Carta de Balthazar Fernandes, do Brasil, da Capitania de S. Vicente de Piratininga aos 5 de dezembro de 1567”. Id. p.484.



## Introducción

En 1567, el tercer prepósito general de la Compañía de Jesús (san) Francisco de Borja (1565-1572) enviaba sendas instrucciones a los visitadores de la India, Gonzalo Alvarez<sup>1</sup> y del Brasil, Ignacio de Acevedo<sup>2</sup> y al P. Jerónimo Ruiz de Portillo nombrado recién provincial de la Compañía del Jesús en las Indias Occidentales del Rey Católico<sup>3</sup>. Todas coincidían en sus puntos fundamentales, entre los que destacaban la necesidad del conocimiento del evangelizando y de su entorno, así como la suavidad en los métodos de evangelización.

De los fundamentos históricos de esa metodología traté hace algunos años<sup>4</sup>. Me detuve en examinar algunos puntos fundamentales de esta metodología además de los mencionados. Basados en los principios que rigen el ordenamiento de la Compañía de Jesús en sus Constituciones, no es extraño constatar, un siglo más tarde, la vigencia de tales orientaciones en las instrucciones que el P. Hernando Cabero de Hena, visitador (1672-1674) y, luego, provincial del Perú (1675-1678), entregaba a los religiosos de la Compañía enviados a explorar la conveniencia de establecer la misión de los Mojos (25 junio 1674)<sup>5</sup> y las órdenes e instrucciones que, tras evaluar la información recogida por éstos (20 de abril de 1676)<sup>6</sup>, dará para un nuevo examen de la situación en orden a iniciar o dejar la misión (8 diciembre 1676)<sup>7</sup>.

En el presente trabajo, analizaré primeramente los puntos más esenciales de la Instrucción de Borja a Portillo y, luego, las instrucciones y órdenes del provincial Cabero en orden al establecimiento de la misión de Mojos, en respuesta a los informes anteriores a su gobierno y a los recibidos como consecuencia de sus órdenes, a la luz de los primeros.

## La instrucción de Borja a Ruiz de Portillo (marzo 1567)

Para mejor comprender esta instrucción del P. Francisco de Borja hay que partir del supuesto de que, en la Compañía de Jesús, la facultad de encargar a sus miembros una tarea determinada ("misión") reside en el Papa y, por su concesión, en el Prepósito General y en los superiores subordinados, pero teniendo en cuenta que, "*dondequiera que estuvieren, siempre estarán a disposición de Su Santidad*" (Constituciones, P. VII, c. 2, §1). A los superiores, pues, corresponde tarea de dirigir la misión, lo que se ejecuta de palabra o a través de la correspondencia de unos con otros<sup>8</sup>. En segundo lugar conviene recordar que, tratándose de las Indias, sea de Portugal que de Castilla, los reyes tenían encargada, en virtud de las bulas pontificias, la evangelización de sus respectivas regiones. En este tiempo, estaba en curso, desde 1566, la misión de la Florida, la primera de la Compañía de Jesús en América Hispana. Por ruego y encargo del rey Felipe II, los religiosos de la Compañía fueron enviados por el padre general Francisco de Borja para acompañar la expedición del Adelantado Pedro Menéndez de Avilés destinada a expulsar a los hugonotes franceses de la región y a procurar la evangelización de los indígenas. Si bien la misión tuvo que abandonarse, debido a diversas razones, entre ellas, y no la menor, la inexperiencia de los evangelizadores y la misma anomalía de depender, en la

<sup>1</sup> "Recuerdos que se dan al P. Visitador de las Indias de Portugal". Roma, 10 enero 1567. Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI) *Documenta Indica [DocInd]* (Ed. J. WICKI, S.J.) 18 vol. Roma 1948-1988, VI 187-192; Segunda instrucción, 11 octubre 1567. *Ibidem*, 304-313

<sup>2</sup> "Instrucción para el P<sup>e</sup> Ignacio de Acevedo en la visitación de la Provincia del Brasil" [24 febrero 1566] y cartas al mismo visitador de 30 y fin de enero 1567. MHSI *Monumenta Brasiliae [MonBras]* (Ed. S. LEITE) 4 vol., Romae 1956-1960, IV, 323-329, 375-381

<sup>3</sup> "Instrucción de las cosas que se encargan al Padre Portillo y a los otros Padres que van a las Indias de España en Março 1567" MHSI *Monumenta Peruana [MonPer]* (Ed. ANTONIO DE EGAÑA) 7 vol. Romae 1956-1986 I, 121-124. Sobre estas instrucciones, véase FÉLIX ZUBILLAGA "Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América Española (1567)" *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)* 12 (1943) 58-88

<sup>4</sup> , F.B. MEDINA. *Enseñanza y métodos misionales en América española y Filipinas en Actas do Colóquio "A Companhia de Jesus e a Missão no Oriente. Ensino e métodos missionários"* Lisboa 21, 22, e 23 de Abril 1997. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Brotéria-Fundação Oriente, 2000, 175-200. Con algunas modificaciones, apareció también en "Métodos misionales de la Compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas" *Mar Océano. Revista del humanismo español e Iberoamericano* 4 (1999) 159-192

<sup>5</sup> "Instrucción que dio el P. Hernando Cabero visitador y viceprovincial de esta provincia a los PP. Pedro Marbán y Cipriano Baraze y H<sup>o</sup> Joseph del Castillo q fueron a explorar la misión de los Moxos infieles". Fdo Hernando Cabero. Arequipa, 25 de Junio de 1674, [en adelante Cabero, "Instrucción 1674"] *Archivum Historicum Societatis Iesu [ARSI] Peruviana [Peru]* 20, f. 166-173v.

<sup>6</sup> "Carta de los P.P. q residen en la Misión de los Moxos para el P<sup>e</sup> Hernando Cauero de la Comp<sup>a</sup> de JHS Prou<sup>a</sup> desta Prou<sup>a</sup> del Perú. En que se le da noticia de lo que han visto y experimentado en el tiempo que ha que están en ella" [20 de abril de 1676]. Copia autorizada y firmada por Hernando Cabero, fechada en Lima 15 de octubre de 1676 con esta nota: "Esta es una copia fielmente sacada de la relación q me embiaron los P.P. q<sup>o</sup> fueron a explorar por mi orden la Prou<sup>a</sup> de los Indios Gentiles llamados los Mojos". Al dorso, de la misma mano: "Carta de los Padres q fueron a explorar la Misión de los Mojos en q se da q<sup>ta</sup> del estado q tiene ett." [en adelante "Informe 1676"] *ARSI Peru* 20, f. 200-213v

<sup>7</sup> "Órdenes e Instrucción que hizo el P. Hernando Cavero Provincial de esta Prouincia con parecer de los P.P. C.C. de ella para los P.P. de la Misión de los Moxos en 8 de Diziembre de 1676 años" [en adelante, Cabero, "Órdenes 1676"] *ARSI Peru* 20, f. 214-217/227

<sup>8</sup> Para esta cuestión, esencial para comprender la acción misional de la Compañía, vid.. ANTONIO M. DE ALDAMA, S.J. *Repartiéndose en la viña del Señor. Comentario a la séptima parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús*. Roma (Centrum Ignatianum) 1973. lo. *La misión, centro focal de las Constituciones ignacianas en Ejercicios-Constituciones. Unidad vital. Congreso ignaciano. Loyola septiembre 2-7-1974*. Bilbao (Mensajero) 1975

práctica, en la actividad apostólica, del Adelantado, sirvió de experiencia para no cometer los mismos errores.

En este contexto debemos analizar las instrucciones de Borja a Ruiz de Portillo que constituyen un verdadero programa misional: conocimiento del evangelizando, su cuidado pastoral, la educación de los niños y, en especial de los hijos de los caciques. El celo apostólico debía ir regido por la prudencia, evitando la dispersión y toda demasía que dañase el fruto de la actividad ministerial y, por otra parte, atender al bien común, como era la seguridad de la vida del evangelizador, su libertad de movimientos en el campo misional y la comunicación con el superior para una mejor dirección de la tarea evangelizadora.

El conocimiento de la lengua, por parte del evangelizador, y su acercamiento humano a la persona son dos requisitos indispensables para la comprensión del evangelizando de suerte que el mensaje evangélico se acomode a la persona inserta en su universo religioso-cultural (creencias, ritos, organización socio-política, comportamiento moral, etc.). De ese modo, se facilita que el mensaje sea aceptado como un bien y se siga la cristianización del individuo y de su entorno. Ese cambio de vida que se considera beneficioso para la persona humana -el camino verdadero- se le debe presentar como amable y posible. Esto no se puede conseguir si no es a través de un modelo real y tangible. De ahí la necesidad de la ejemplaridad de vida del que lo propone y de su acercamiento benigno y sensible a la persona a la que desea se aproveche del mismo bien que él posee y experimenta.

En las Constituciones de la Compañía de Jesús, se establece la norma general de aprender y hablar la lengua de la región donde se reside en relación con el ministerio de la palabra: "*tomar bien la lengua de la tierra donde ha de predicar en especial si le fuese strangera*"<sup>9</sup>. Del mismo modo, el estudio de las Letras de Humanidad y de las lenguas latina, griega y hebrea se pone en conexión con la "*doctrina de Teología y el uso de ella*" como medio de realizar el fin de la Compañía: "*ayudar a los próximos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas*". Con ese fin, entre las lenguas que debían enseñarse en los colegios o universidades donde se preparasen los sujetos destinados a regiones específicas, como moros, turcos o indios, se señala la árabe, la caldea (siríaca) y la indiana y otras lenguas para otras partes (*Const.* P. IV, c. 12, 'B 2 declar. B).

En cuanto al conocimiento de la persona, Borja llamaba la atención del provincial Portillo sobre este punto recordándole, al mismo tiempo, la transcendencia de ganar las cabezas, según las Constituciones (P VII, c. 2, declar. D) y la fuerza del propio ejemplo unido a la dulzura evangélica. Así se expresaba: "*nº 5. Tengan mucha advertencia qué gente es aquella en que han de aprovechar: qué errores y sectas de gentilidad siguen; qué inclinaciones y vicios tienen; si ay doctos o personas de crédito entre ellos, para que éstos se procuren ganar, como cabeças de los otros; y qué remedios conformes a estas cosas se les puedan y devan aplicar; y, con los de más entendimiento, procure antes con suavidad de palabras y exemplo de vida affectionarlos al verdadero camino, que por otros rigores*"<sup>10</sup>.

Esta suavidad la recomendará Borja poco más tarde (octubre de 1567) al superior de la misión de la Florida, Juan Bautista de Segura, para el cuidado pastoral de los neófitos. Proponía un modo de proceder que tuviera en cuenta la condición del otro y la propia capacidad humana de tomar decisiones a nivel general y particular, atendiendo también a la fuerza sobrenatural que, según la fe cristiana, actúa en la interioridad de la persona. Siguiendo la línea ignaciana de dejar la aplicación concreta de normas e instrucciones a la experiencia y prudencia del destinatario, Borja indicaba al viceprovincial Segura: "*...cómo se han de aver con los nuevamente venidos a la luz del evangelio, las cosas presentes, la experientia y prudentia y sobre todo la unctión del Spiritu Santo lo enseñará; pero siempre se tenga particular cuenta con la ternura de aquellas almas, y con la rudeza de sus entendimientos que no sufrirán las cargas que acá se podrían poner a los que usan de perfecta razón, y tienen mayor conocimiento de Dios nuestro Señor*"<sup>11</sup>

La acción apostólica de la Compañía de Jesús y su campo, según la Fórmula del Instituto aprobada por Julio III (*Exposcit debitum*, 21 de julio de 1550), va dirigida a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristianas que completa lo anterior. Borja insiste en ambos términos: conservar la fe y propagarla. Tratándose de regiones ya evangelizadas y habitadas por españoles, como era el Perú, adonde a la sazón se destinaban los religiosos de la Compañía, las instrucciones miraban, en primer lugar, a la conservación de los ya cristianos, tanto recientes (indios) como antiguos (españoles), ayudándolos en la vida y doctrina cristianas y, luego, a la evangelización de los no bautizados. Pero no bastaba el bautismo si no se completaba con el cuidado pastoral de los neófitos en el conocimiento progresivo de la doctrina cristiana y en un comportamiento personal y social acorde. La norma de Borja será clara: no abarcar más de lo que se pueda abrazar, fortificar lo ganado, antes que ampliar el campo de acción, es decir, no bautizar más de los que se puedan sostener en la fe. Esa era precisamente la intención del Papa (san) Pío V que Borja comunicaba a Portillo: "*nº. 3. Donde quiera que los Nuestros fueran, sea su primer cuidado de los ya hechos cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus ánimas, y después atender a la conversión de los demás que no son bautizados, procediendo con prudentia y no abraçando más de los pueden apretar; y así no tengan por cosa expediente discurrir de una en otras partes para convertir gentes, con las cuales después no puedan tener cuenta; antes vayan ganando poco a poco, y fortificando lo ganado; que la intención de su Santidad, como a nosotros lo ha dicho, es que no se bautizen más de los que se puedan sostener en la fe*"<sup>12</sup>.

En cuanto a los evangelizadores, Borja les encargaba no repartirse por muchas partes, andando solos y la prudencia en con-

<sup>9</sup> MHSI *Constitutiones. Textus hispanus (Const. II)*, Romae 1936, p. 190 y nota 6

<sup>10</sup> MHSI *MonPer* 1, 122-123

<sup>11</sup> Dionisio Vázquez (ex comm.) a Segura. Roma, 30 octubre 1567. MHSI *Monumenta Antiquae Floridae 1565-1572 [MonAntFlor]* (Ed. F. ZUBILLAGA) Romae 1946, 10.

<sup>12</sup> "Instrucción de las cosas ... Março 1567" MHSI *MonPer* 1, 122.

servar la vida y la salud. Este aviso se hacía más urgente después de la muerte violenta del primer superior de la misión de la Florida, Pedro Martínez, que había acompañado al destacamento de soldados y marineros enviado a hacer la aguada y el reconocimiento de la región. La urca donde navegaban se perdió de vista y, después de varios días de costear y de subir por la desembocadura de los ríos, se acercaron a un poblado y fueron muertos a traición por un grupo de indios. El P. Martínez fue considerado el protomártir de la Compañía de Jesús de América Hispana, pero el mismo Borja llamó la atención al provincial de Andalucía, Diego de Avellaneda, sobre las resultas perjudiciales a la misión: "*Deseamos que sean los que pasaron a la India, no sólo animosos para morir, sino avisados para conseruar la uida para mejor emplearla en el servicio de Dios N.S.; que no se offrefe acá causa bastante para que huuiese de salir en la barca a tomar lengua de la tierra un Padre de la Compañía cuya salud tanto importaua*"<sup>13</sup>

La instrucción a Portillo enviada con el mismo correo de 11 de marzo era explícita: el dar la vida aunque, en sí, pudiera ser mérito del que la entregaba, no beneficiaba al bien común. Había que velar por la seguridad de las personas lo que era obligación del superior procurarlo. Esta era su determinación: "*6º No se pongan fácilmente en peligro notable de la vida entre gente no conquistada; porque aunque sea provechoso para ellos el morir en esta demanda del divino servicio muy presto, no sería útil para el bien común, por la mucha falta que ay de obreros para aquella vigna, y la dificultad que ternía la Compañía en embiar otros en su lugar*"<sup>14</sup>.

Este último aspecto estaba en relación con la norma de las Constituciones para la selección de ministerios: el bien más universal que se concreta, por una parte, en la mayor necesidad de las almas por falta de otros operarios o por la misma miseria espiritual y peligro de condenación eterna; por otra, en la esperanza del mayor fruto en razón de la disposición y facilidad de la gente para aprovecharse y conservar el fruto. Uno de los síntomas sería la mayor devoción y el deseo manifestado en las instancias que se hacían (*Const. P. VII, c. 2, declar. D*)<sup>15</sup>.

En este sentido, las condiciones de la Florida no eran, cierto, las más a propósito para fructificar por la falta de disposición de sus moradores. Los pocos bautizados volvían atrás, de tal manera que uno de los caciques cristianos, sería, un año más tarde (febrero 1571), el autor de la muerte, a traición, de los ocho misioneros de Ajacán entre ellos el viceprovincial Juan Bautista de Segura, lo que precipitó el abandono de la misión y la marcha del resto a Nueva España, en la que se estaba fundando una provincia de la Compañía. Este final era la consecuencia de un estado de conquista nada favorable a la acción evangelizadora, como lo denunció a Borja, en 1567, con inquietud de conciencia, el P. Bartolomé de Bustamante, su agente en la Corte para los asuntos de las expediciones a Indias, recomendando abandonar la Florida y marchar a otras regiones. Daba como razón: "*es mejor que vayan los nuestros a evangelizar y ganar almas, que a conquistar los pueblos, pues serán los de la Compañía para predicadores y confesores más que para conquistadores*"<sup>16</sup>. Razón que apoyó, desde Sevilla, el provincial Ruiz de Portillo. Dada la situación de la Florida, no debían ir allá los de la Compañía, pues "*los nuestros -decía- no van a conquistar sino a evangelizar*"; por lo que consideraba más oportuno dirigirse a Honduras o al Perú, donde se ofrecía ocasión y el rey quería que fuera la Compañía<sup>17</sup>.

Por su parte, los capitanes, en ausencia del gobernador, el adelantado Pero Menéndez de Avilés, a la sazón en la Corte, empleaban a los religiosos de capellanes de los presidios, contra lo determinado en las Constituciones de la Compañía respecto a la cura de almas, y les impedían salir de la región, invocando presuntas órdenes del Adelantado, con vejación de la autoridad del viceprovincial. Esta situación obligó a Borja a intervenir eficazmente, incluso acudiendo a la misma autoridad real y así se lo hizo saber al viceprovincial, al mismo tiempo que le exponía su criterio sobre la esterilidad del trabajo apostólico: si no se conseguía el fruto en una parte había que marchar a otra, donde hubiera mayor esperanza de fruto. Escribía: "*Aunque vuestras reverencias hazéis bien en holgaros con los trabajos y pedir de estar siempre en ellos, yo hago acá el officio que devo para que su Magestad entienda lo que allá passa, y sea servido de mandarlo remediar eficazmente, como espero que se hará con brevedad, mandando que los religiosos estén en la libertad que Dios y su santa Iglesia les ha dado; y que no haciendo el fructo que se espera en un lugar, se passen a otro donde más dispuestos estén los coraçones, pues el Redemptor del mundo entre otros documentos dio este quando embió sus discípulos a dar la buena nueva del evangelio por el mundo, que no siendo reçebidos en una tierra se passasen a otra, no llevando della ni aun el polvo que se ubiese assentado sobre sus pies*"<sup>18</sup>.

En esta misma línea, Borja aprovechó la presencia del Adelantado en la Corte para intervenir directamente con él, al mismo tiempo que se llevaban, por otra parte, las gestiones con el cardenal Diego de Espinosa, Presidente del Consejo de Castilla. Era evidente que mientras no variase la situación, la penuria de sujetos y la esterilidad de la labor evangelizadora aconsejaban marchar

<sup>13</sup> Borja a Avellaneda. Roma, 11 marzo 1567. MHSI *Sanctus Franciscus Borgia quartus Gadiae dux et praepositus generalis Societatis Iesu tertius [Borgia]*, 5 vol., Madrid 1894-1911, IV, 431. Para los hechos, véase FELIX ZUBILLAGA. *La Florida. La misión jesuítica (1566-1572) y la colonización española*, Roma (Institutum Historicum S.I.) 1941 (=Bibliotheca Institutii Historici S.I., vol. I)

<sup>14</sup> "Instrucción de las cosas ... Março 1567" MHSI *MonPer I*, 123

<sup>15</sup> Este es el texto: "... la parte de ella [viña del Señor] que tiene más necesidad así por falta de otros operarios como por la miseria y enfermedad de los próximos en ella y peligro de su eterna condenación"; así "... se debe mirar dónde es verisimil que más se fructificará con los medios que usa la Compañía, como sería donde se viese la puerta más abierta, y mayor disposición y facilidad en la gente para aprovecharse; la qual consiste en su mayor devoción y deseo (que se puede en parte juzgar de la instancia que hacen)"

<sup>16</sup> Bustamante a Borja. Alcalá de Henares, 31 mayo 1567 MHSI *MonAntFlor* 168

<sup>17</sup> Portillo a Borja. Sevilla. 14 julio 1567 ARSI. *MonPer I*, 140

<sup>18</sup> Borja a Segura. Roma, 7 septiembre 1570. MHSI *MonAntFlor*, 437

a otra parte, Así lo avisaba Borja al Adelantado, invocando también lo establecido en las normas de las Constituciones: "*no sólo no conviene hacer habitación de la Compañía en aquella tierra, mas ni se deve; pues aunque ubiese copia de obreros, siempre somos obligados por christiandad y por nuestro Instituto a buscar la mayor gloria divina y mayor bien del próximo, y como dice el Señor: si no reciben su sagrado evangelio en un lugar, sacudiendo hasta el polvo de los çapatos, de tal tierra hemos de a otra*"<sup>19</sup>.

Menéndez insistió en la quedada de los religiosos, trató de rebatir las informaciones llegadas a Borja y envió una provisión a sus capitanes para que diesen libertad de movimientos a los religiosos y no impidiesen el cumplimiento de las órdenes del viceprovincial<sup>20</sup>. Por el momento, Borja convino con el Adelantado en que pasasen los religiosos al colegio de la Habana, que Menéndez quería dotar para la educación de los hijos de los caciques de la Florida y aprovecharía también a los vecinos de la isla. Una parte de la casa se dedicaría a los catecúmenos floridanos y habría una enfermería que también podría servir de hospital para el vecindario. Desde la Habana, como en otras partes, se harían excursiones apostólicas a la Florida para atender a las necesidades de españoles e indios.

Poco más adelante, Felipe II emanaría una Real Cédula (22 marzo 1572) mandando a las autoridades supremas de las Indias dejar a los religiosos de la Compañía libertad de movimientos bajo las condiciones requeridas. La RC pasó a la *Recopilación de las leyes de los Reinos de las Indias* (Ley XXIII, tit. XIII, lib. I)<sup>21</sup>.

### Las Instrucciones del visitador y provincial Hernando Cabero de Henao (1674, 1676)

Las órdenes e instrucciones del visitador Hernando Cabero en relación con la Misión de Mojos deben entenderse a la luz de cuanto llevamos explicado. Hombre de edad propecta, a sus 73 años bien llevados (moriría casi centenario), traía al Perú una larga experiencia. Aragonés, admitido en la Compañía en Valencia (España) en 1618, pasó a la provincia del Nuevo Reino y Quito hacia 1628. Gobernó la provincia dos veces (1658-1661; 1666-1668) y, el entre medio, fue visitador y provincial de la de México (1661-1665). Restauró, en el Nuevo Reino, la misión de los Llanos de Casanare y, en Nueva España, visitó detenidamente las misiones de Sonora y Sinaloa<sup>22</sup>.

Con estos antecedentes no extraña que, al llegar al Perú, se interesara por la misión de los Mojos, nación de indios amigos de los españoles que habitaban la región (hoy Bolivia) de los ríos Mamoré, Guaporé y Beni y sus tributarios, de los que el principal, por ser la entrada desde Santa Cruz, es el Guapay o Río Grande. El predecesor de Cabero, el paceño Luis Jacinto de Cárdenas, con el apoyo del virrey conde de Lemos, favorecedor de la actividad misionera en el virreinato, trató de entablar la misión entre 1668-1671, con los PP. Julián de Aller y José Bermudo y el H. Juan de Soto, que era cirujano. El hermano había tratado con los mojos en Santa Cruz y los había visitado en sus tierras. Los tres religiosos habían informado a favor de los mojos. Pero éstos cambiaron de actitud y les obligaron a salir de sus tierras, so pena de perecer, por la voz esparcida por indios cristianos de servicio, fugitivos, de que los padres, reuniéndolos en pueblos, preparaban el camino a los españoles para sacarlos con mayor facilidad de sus tierras y esclavizarlos. Aunque sin fundamento, el temor no era tan irracional, pues tanto esta misión como los intentos anteriores se realizaron desde la residencia de Santa Cruz de la Sierra, acompañando los padres, como capellanes, las entradas, o malocas, organizadas en aquella gobernación contra naciones limítrofes, varias enemigas de los Mojos. Las dos últimas entradas (1667-1668) se habían llevado a cabo petición de los mismos contra sus enemigos. Acabó con su derrota y huída y la cautividad de más de doscientos indios de las naciones vencidas, la mayoría mujeres y niños, que se repartieron entre los soldados y sus jefes para su servicio, lo que causó en los mojos, al mismo tiempo que alivio, un respetable temor<sup>23</sup>.

En presencia de los informes favorables y de los resultados adversos que los contradecían y exigían un cambio de sistema, Cabero se planteó una cuestión previa en línea con lo que hemos explicado acerca de la selección de ministerios: la viabilidad y utilidad de la misión, es decir si era posible y si valía la pena emplear en ella el personal y los recursos de la provincia peruana. Era un momento crucial para la provincia, pues se le ofrecía una misión entre indios gentiles desde que más de sesenta años atrás, en 1607, se erigió la provincia del Paraguay con los territorios orientales y meridionales de la provincia peruana, que se extendía por todo el virreinato peruano y hoy ocupan los territorios del Paraguay, Uruguay, Argentina, Chile y parte del Brasil.

Como primera providencia, Cabero determinó independizar la misión de los Mojos de la residencia de Santa Cruz de la Sierra

<sup>19</sup> Borja a Menéndez. Roma, 20 marzo 1571. MHSI *MonAntFlor*, 489

<sup>20</sup> Madrid, 22 septiembre 1570. MHSI *MonAntFlor*, 441-442

<sup>21</sup> Así rezaba la ley: "*que quando algunos religiosos de la Compañía de Jesús que hubiesen pasado de estos reinos con licencia nuestra, fueren mudados de una provincias o colegios a otros, los dexten y consientan hacer su viaje, sin ponerles impedimento, y llevando licencia de sus superiores se les dé el favor y ayuda que tuvieren necesidad*"

<sup>22</sup> Cabero nació el 24 de diciembre de 1599, en Frías de Albarracín (Reino de Aragón, hoy prov. de Teruel). Fue admitido a la Compañía en Valencia, donde estudiaba artes, el 24 febrero 1618. Destinado a la provincia del Nuevo Reino y Quito, recibió en Popayán (hoy Colombia) la ordenación sacerdotal hacia 1529/30. Hizo la profesión solemne de 4 votos el 10 de enero de 1636, en Santa Fe de Bogotá y aquí murió el 10 de abril de 1697. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático (DHCJ)*, Ed. CH.O'NEILL y J.M. DOMÍNGUEZ, 4 vol., Roma (Institutum Historicum S.I.) - Madrid (Universidad Pontificia Comillas) 2001, I, 728 (Cavero). Sigo la forma Cabero, con la que él mismo se firma.

<sup>23</sup> Para estos intentos véase: ANTONIO ASTRAIN, S.J. *Historia de la Compañía en la Asistencia de España*, 7 vol. Madrid 1902-1925, tomo VI (1920), pp. 542-574 y RUBÉN VARGAS UGARTE S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 3 vol., Burgos 1963-1965, III (1964), pp. 1-32 Apéndice, 157-174 Todo el vol. esta dedicado a la Misión de los Mojos.

y de las campañas militares de la gobernación y de todo lo que pareciese fuerza armada. Designó superior al P. Pedro Marbán<sup>24</sup>, joven castellano de 28 años, comunicándole las facultades ordinarias y extraordinarias anejas a su oficio, asignándole, por compañeros, al navarro P. Cipriano de Barace, de 33 años<sup>25</sup> y al Hermano coadjutor formado, el aragonés Joseph del Castillo<sup>26</sup>, de 56, destinado en la residencia de Santa Cruz, que había tratado con el H. Soto y con los mojos que venían a comerciar. Ambos sacerdotes habían llegado recién en 1672, en la expedición comandada por el P. Juan de Ribadeneira.

El visitador los enviaba ahora como "exploradores"<sup>27</sup> con la misión de observar la realidad mojeña: situación de sus pueblos, su número y población; disposición de los habitantes para recibir la doctrina del evangelio y su actitud, favorable o desfavorable, respecto de la presencia de los misioneros; unidad o multiplicidad de lengua: naciones vecinas, sus nombres y número de gente; jornadas desde el embarcadero hasta el pueblo donde se fijara la misión; temple y salubridad del emplazamiento escogido y mantenimientos. El punto 10º, en línea con las instrucciones de Francisco de Borja, versaba sobre el conocimiento del otro y la seguridad de la vida del misionero. Debían indagar todo lo relativo a "*costumbres, ritos, ceremonias de los Bárbaros; sus vicios y virtudes en lo natural y a qué son inclinados; y si entre los dichos indios ay riesgo graue de la vida que lo corran los Nuestrros, o pueden con alguna seguridad perseverar los misioneros en su conversión*". En relación con esta última cuestión, debían examinar las expectativas de fruto y, en caso de entablarse la misión, el número de religiosos preciso para su mantenimiento y progreso. Prohibía el bautismo de adultos y niños excepto en peligro de muerte.

En su entrada a la provincia de los Mojos, los religiosos debían evitar dos inconvenientes dañinos a la misión: toda apariencia de comercio y de uso de fuerza, por lo que prohibía taxativamente cargar rescates, con excepción de lo preciso para la comida y vestido, así como llevar cualquier tipo de salvaguardia o seguro armado. Debían vivir los tres juntos y aprender la lengua, para lo que se servirían el vocabulario que dejó escrito el difunto P. Aller. Al depender la misión, en su esfera, de la autoridad tanto eclesiástica como patronal regia, debían visitar al obispo y al gobernador de Santa Cruz para contar con su beneplácito y ayuda, para lo cual llevaban sendas cartas de Cabero dirigidas a ambas autoridades. Al obispo (que se encontraba en Misque) le pedirían su bendición y las licencias y todas las facultades que pudiera conceder para estas misiones. Al gobernador, le solicitarían los dos intérpretes a sueldo del rey, pero excusando aceptar la salvaguardia que el virrey tenía mandado dar a los religiosos.

Para su financiación, Cabero aplicaba a la misión los réditos de una fundación depositada en el colegio de Chuquiabo (La Paz) para misiones entre indios gentiles y un remanente del fondo de la misión de Mojos de la residencia de Santa Cruz.

El visitador señalaba el término de un año, o más, para reconocer el terreno y adquirir el conocimiento y la experiencia convenientes de la situación, visitando despacio los pueblos y agasajando a los indios, especialmente a sus caciques. Expirado este término, tendrían una consulta para dar su parecer "*con toda claridad y puntualidad*", gravándoles la conciencia gravemente por estar en juego la gloria de Dios y la salvación de aquellas almas. El informe firmado por todos se enviaría al provincial. Si alguno tuviera distinto parecer, lo expondría en carta aparte. El H. Castillo llevaría todo a Chuquisaca, o a Cochabamba si se descubría el camino que parecía existir, a través de los Raches. Finalmente, Cabero exhortaba a la paz, unión y conformidad de unos con otros y a ir "*con el menos ruydo de comodidades possible*".

## Informe de los exploradores (abril 1676)<sup>28</sup>

Los religiosos exploradores se embarcaron el 28 de junio de 1675, en 15 canoas con más de 60 indios mojos, fletadas por el H. Castillo en sus mismas tierras, llegando a su destino a los nueve días. Comenzaron la visita de los pueblos el 1 de agosto, pero por poco tiempo a causa de las enfermedades que contrajeron y la temporada de lluvias que duraba de mediados de septiembre hasta primeros de marzo.

A fines de abril, antes del término señalado, tuvieron la consulta y redactaron el informe para el provincial, siguiendo el orden de los capítulos de la instrucción: situación, lengua, salubridad del puesto de misión, mantenimientos, naciones vecinas, seguridad del misionero y disposición de los Mojos para recibir el evangelio.

La población la calculaban en 70 pueblos con unos 6.000 habitantes (en 1669, el P. Bermudo había contado 4.945 en más de 80 pueblos). Las lenguas eran cinco, siendo la más general la morocosi, que todos conocían, por lo que no creían necesario aprender más que ésta. Por ser el clima cálido y húmedo en toda la provincia, daba igual cualquier sitio para sede de la misión y, en todas partes, abundaban los mantenimientos. La mayoría de las naciones vecinas eran enemigas de los mojos. Era difícil saber

<sup>24</sup> Nació en Tiedra (Valladolid, España) el 17 de abril de 1647. Admitido a la Compañía en Salamanca (España) el 15 de febrero de 1663, marchó al Perú en la expedición del P. Juan de Ribadeneira en 1672. Murió en la reducción de Loreto (Mojos, hoy departamento de Beni, Bolivia) el 28 noviembre 1713. *DHCJ* III, 2499

<sup>25</sup> Nació en Isaba (Navarra, España) el 5 de mayo de 1641, cursó estudios eclesiásticos en Valencia, donde el P. Juan de Ribadeneira, procurador de la provincia del Perú, lo admitió para esta provincia el 14 de mayo de 1671. Llegó a Lima en 1672, donde continuó el noviciado y recibió la ordenación sacerdotal. Murió violentamente a manos de un grupo de baures, en el Mamoré (hoy Beni, Bolivia), durante una expedición de reconocimiento el 16 septiembre 1792, *DHCJ* I, 338

<sup>26</sup> Nació en Zaragoza el 19 de marzo de 1635. Emigró al Perú y trabajó en Saña. Fue admitido en la Compañía en Lima el 24 de abril de 1656; hizo sus votos de coadjutor temporal formado el 2 de febrero de 1668. Murió en 1683, en la exploración del camino a Cochabamba. *DHCJ* I, 704

<sup>27</sup> Cabero, "Instrucción 1574", *ARSI Peru* 20, 166. Estas son sus expresiones: "*El fin principal q han de lleuar los que van a esta Missión es yr por exploradores para que con las noticias que dieren de lo que vieren y experimentaren se tome la resolución conveniente*".

<sup>28</sup> "Informe 1676" *ARSI Peru* 20, f. 200-213v

su extensión y población, porque los mojos exageraban. Al sur, los Raches mantenían comercio con Cochabamba y eran amigos de los mojos a quienes surtían de herramientas y abalorios. Hasta el momento no habían corrido peligro de la vida, no obstante los contados casos acaecidos los años precedentes por diversas causas.

Coincidían con los informes anteriores en la apreciación de las virtudes de los mojos, sobre todo de su hospitalidad. Eran de naturales blandos y alegres, no se enojaban entre sí sino bajo el efecto de la chicha. Eran monógamos, por escasez de mujeres y con facilidad dejaban a una para tomar a otra, pero era raro el adulterio que era castigado severamente. Vicios señalaban tres: codicia, venganza y embriaguez, aunque ésta en menor grado que las otras naciones, pues no llegaban a perder el juicio, pero les llevaba a ejecutar la venganza hasta matarse y a la violencia incluso sus mujeres e hijos, a los que, por otra parte, mostraban un cariño, excesivo a juicio de los informadores, pues los regalaban y nunca los castigaban.

En cuanto a ritos y costumbres, los mojos andaban desnudos, pero más decentes que los de otras naciones vecinas pues tenían algunas prendas con que se cubrían aunque fuera una mínima parte. Tenían dos clase de hechiceros; atribuían, al parecer, categoría divina al sol, a la luna y al tigre y tenían una confusa variedad de otros dioses locales, según los pueblos, pero no pudieron averiguar más detalles ni observaron otras ceremonias que las que hacían cuando mataban algún tigre. En el bebedero también realizaban sus ceremonias bajo la instigación de los hechiceros más venerables.

Respecto a la disposición de los mojos para recibir la doctrina evangélica, su gusto o disgusto ante la presencia de los padres y esperanzas de fruto, apenas pudieron los informadores formar un juicio seguro. Les habían recibido bien y agasajado con frutos de la tierra, construido casa y capilla de bajareque, según su estilo, escuchado con atención la explicación de los misterios de la fe y respondían a todo cuanto se les preguntaba con buenas palabras, pero, al parecer, todo lo hacían por interés del utilaje y abalorios que, aunque se les daba, eran mal contentadizos pidiendo siempre más. Los informadores estimaban su codicia como impedimento para la conversión: expresaban con la boca el gusto por la presencia de los religiosos, porque eran, en realidad, para ellos "una feria barata", pero no se sabía lo que tenían en el corazón.

En caso de que el provincial decidiera comenzar la misión, proponían, como suficiente, el envío de cuatro padres y un hermano.

### **No plantar sino preparar: nuevas instrucciones, 1676<sup>29</sup>**

La información firmada por los PP. Marbán y Barace y el H. del Castillo, la llevó éste al provincial en propia mano, como estaba ordenado en la instrucción. Se leyó y debatió en consulta de provincia y los consultores juzgaron más prudente que se examinara nuevamente con mayor detención y detalle la situación real y las esperanzas de conversión de los Mojos. Por el momento, se enviarían dos o tres padres más y, como superior, al guipuzcoano P. Martín de Leturia, a la sazón superior de Santa Cruz, con orden de poner en práctica la nueva instrucción en la que se repetían los anteriores puntos, sobre todo aquellos que requerían información más cabal en orden a tomar las determinaciones más oportunas, después de examinadas en la consulta provincial.

Se reiteraba la orden de visitar al gobernador para conservar su benevolencia y la prohibición de llevar escolta y artículos de trueque, excepto lo necesario para comer y vestir.

Cabero daba normas para los misioneros bisoños y para la organización del territorio. Debían permanecer junto a los veteranos un par de meses en la residencia de Nuestra Señora del Pilar para introducirse en la lengua y en el conocimiento de la tierra y del modo de tratar con sus habitantes. Luego, se debía establecer un segundo puesto de misión, donde le pareciera al superior, quedando, en el primero, el superior con uno de los antiguos y otro de los recientes. Al nuevo puesto, irían los otros dos, un veterano y un moderno. Las dos residencias se repartirían los 80 pueblos, de manera que los padres de cada residencia pudieran visitarlos cómodamente en los tiempos oportunos.

Realizada esta operación, se comenzaría la predicación evangélica y el método tradicional de la enseñanza del catecismo y las oraciones para introducirlos al conocimiento de los artículos de la fe. En línea con las instrucciones de (san) Francisco de Borja para la provincia peruana que vimos arriba, las órdenes del provincial Cabero resaltaban también la suavidad en los métodos: "*proceder con mucha industria, suavidad y destreça*", no plantar la fe de repente, sino procurar la disposición próxima para plantarla. Renovaba la prohibición de bautizar adultos y niños, salvo en peligro de muerte, pero ordenaba procurar poner todos los medios para que ninguno muriera sin este sacramento.

En orden a doctrinarlos más fácilmente, debían, con prudencia, ir agregando los indios a los pueblos donde los misioneros tuvieran su residencia, atrayéndolos con premios que el provincial fijaba para evitar abusos. Y, como medio principal, ordenaba, como muy conveniente, la educación de los hijos de los caciques procurando traer algunos de ellos a la residencia para que se criaran "*con policía y buenas costumbres enseñándoles la doctrina para que ellos sirvan de lebadura para los demás*".

Insistía asimismo en la suavidad y discreción en la erradicación de los vicios, en especial la borrachera: se debía ir "*con mucho tiento y prudencia en desarraigarles de sus vicios y en particular de la borrachera a que de ordinario están inclinados*", aplicarles el remedio poco a poco, explicándoles lo que era lícito en la materia y, en ningún caso, quitarles sus convites pues se arruinaría la labor con ellos. Los misioneros debían, en consulta, arbitrar los medios más oportunos para evitar, en el bebedero; el

<sup>29</sup> Cabero, "Órdenes 1676" ARSI Peru 20, f. 214-217/227

exceso en la bebida y las idolatrías consiguientes.

La visión de Cabero de la misión de Mojos incluía las naciones limítrofes pues, sin ellas, era difícil mantenerla y, desde los Mojos, se les podría evangelizar con mayor facilidad. Por esto, juzgaba acertado adquirir noticias sobre aquellas naciones y procurar que tuvieran amistad con los mojos para así, poder tener, en el futuro, entrada para su conversión. También indicaba la conveniencia de visitar a los Raches, con ocasión de su amistad con los Mojos y procurar descubrir el camino a Cochabamba, con lo que se facilitaría y acortaría el viaje al territorio de la misión.

Como necesario para que tuviera el efecto deseado todo lo indicado en las instrucciones, Cabero insistía en la ejecución de cinco artículos de su anterior instrucción que no habían quedado suficientemente satisfechos: 1. la visita detenida de todos los pueblos de Mojos, tanto de los ríos como de la pampa, haciendo el cómputo completo de sus habitantes y de las distancias entre los pueblos; 2. buscar parajes, para asentar los puestos de misión, más saludables y menos húmedos de los que se habían probado hasta entonces; 3. examinar la suficiencia, o no, de la lengua morocosi para la exposición de los misterios de la fe a todos los pueblos de Mojos y, en caso contrario, ver la manera de reducirlos a pueblos para facilitarles su enseñanza. 4. reparar en otros ritos y costumbres que pudieran dificultar su conversión, además de los ya conocidos y 5. expresar su parecer sobre las disposiciones que parecían favorecerla, según constaba de la respuesta última, como eran la monogamia, la poca inclinación a la idolatría y la paz que gozaban entre ellos, lo que, por esa parte, ofrecía esperanzas de su remedio.

A las órdenes generales relativas a la misión, seguían otras normas particulares dirigidas a los religiosos de la que intitula "Misión de N<sup>o</sup> S<sup>a</sup> del Pilar de los Mojos". Unas trataban de las reglas propias de la Orden: prácticas espirituales y señalamiento de la zona de clausura. Otras se referían a la dirección de la misión, como grupo: conveniencia de que el rector consultase con los otros las cosas difíciles o convenientes de ella, correspondencia con el provincial sobre su marcha, prohibición de salir de ella y volver a la provincia, a no ser en caso de enfermedad muy grave, a juicio de todos, para convalecer en la residencia de Santa Cruz y, como contrapartida, el cuidado de subvenir a las necesidades de los misioneros, en especial en caso de enfermedad.

Como medio más eficaz de hacer prosperar la misión y obtener el resultado debido, Cabero insistía en la unión de los ánimos, piedra angular de la Compañía de Jesús sin la cual ésta no puede durar ni realizar su misión apostólica, como (san) Ignacio de Loyola lo subrayaba en la VIII parte de las Constituciones<sup>30</sup>. Por esta razón, Cabero encargaba "*la paz, unión, y conformidad de vnos con otros evitando en quanto fuere posible ocasiones de disgustos, pues siendo pocos, y bien avenidos se asegura de nuestra parte muy crecido fruto en aquellas almas, especialmente estando vnidos con el Superior*". Del mismo modo encomendaba "*vna summa mansedumbre para con los Yndios*".

Cerraba sus órdenes con un encargo perentorio que miraba a la "decencia" en el vestido de los mojos: "*Por vltimo encargo que en todo caso se procure q los Yndios, e Yndias se vistan por la decencia, y que procuren en esto vencer todas las dificultades que hubiere que serán muchas por estar acostumbrados los Yndios y Yndias, a andar desnudos*".

Como la vez pasada, Cabero ponía el término de un año para adquirir la experiencia y las noticias necesarias en orden a deliberar en consulta y responder adecuadamente a los puntos de la instrucción. Esta vez el asunto era de vital importancia, pues se trataba del futuro de la misión sobre el que cada uno debía su parecer y juicio sobre proseguirla o dejarla, por lo que el provincial, de nuevo, les cargaba gravemente la conciencia para que expresaran libremente su parecer, mirando sólo a la mayor gloria de Dios y al crédito de la Orden. En esta ocasión, la discrepancia se debía exponer en público dando las razones para ella y firmar el dictamen diverso, en presencia de todos, en el mismo papel en que iba escrito el parecer común que se enviaba al provincial.

En una exhortación final, que vale la pena reproducir, Cabero animaba a los misioneros a llevar a cabo la empresa, a pesar de las dificultades que entrañaba, poniéndoles delante su responsabilidad, ante Dios, el Reino del Perú y las principales cortes europeas hasta las que habían llegado las noticias de los Mojos. Iba en ello el prestigio de la provincia peruana. Estas eran sus palabras: "*Finalmente no puedo dejar de acordar a VR<sup>os</sup> pongan en consideración que an de padecer inmensos trabajos en esta empresa por la gloria de Dios y bien de aquellas almas lo qual no debe desanimar a VR<sup>os</sup> antes no dudo que les servirá de espuela mirando que ha de corresponder tanto más crecidos grados de gloria quantos mayores fueren, acordándonos lo infinito que Dios merece e inefables veneficios que su Divina liberalidad nos ha hecho. A que también nos debe animar el crédito de la Compañía, especialm<sup>te</sup> el de esta Provincia que tan empeñada está en esta missión a vista de todo este Reyno cuyas noticias an llegado a las primeras Cortes de Europa y así se fía de VR<sup>os</sup> que le darán esta corona como vltimo complemento para que vea en ella vno de los ministerios más gloriosos que tiene la Compañía que son las misiones de Ynfieles*".

## Conclusión

La respuesta a estas órdenes e instrucciones se enviaron al siguiente provincial, el arequipeño Francisco del Quadro (1678-1681), redactada en la consulta del 12 de julio de 1679, convocada por el visitador de la misión Luis de Sotelo. El dictamen favorable estaba firmado por los veteranos PP. Marbán y Barace y el limeño P. Clemente de Igarza que había acompañado al visitador. El 30 de octubre, de acuerdo con las instrucciones de éste, Marbán –que continuaba como superior de la misión- daba cuen-

<sup>30</sup> En el primer párrafo de esta octava parte, Ignacio de Loyola subraya la necesidad y la dificultad de esta unión y la obligación de buscar los medios para mantenerla, dada la dispersión de sus miembros "*entre fieles e infieles*" y daba la razón "*pues ni conservarse puede ni regirse, ni por consiguiente conseguir el fin que pretendiendo la Compañía a mayor gloria divina, sin estar entre sí y con su cabeza unidos los miembros della*" (P. VIII, c. I, §1)

ta al provincial del progreso de la agregación voluntaria de los mojos al pueblo donde tenían los misioneros la residencia y le solicitaba licencia para bautizar, pues ya había bastantes catequizados que deseaban el bautismo. La licencia la concedería el sucesor de Francisco del Quadro, el santafereño P. Hernando de Saavedra (1681-1682). El 25 de marzo de 1682, fiesta de la Anunciación, se celebraba, en el nuevo pueblo de Loreto, el bautizo solemne de más de 500 mojeños de todas edades. Con esta ceremonia quedaba entablada definitivamente la misión, tras ocho años de deliberaciones y quince desde que se hizo el primer intento serio de fundarla<sup>31</sup>.

Con esto concluyo la exposición del tema que me propuse: los pródromos de la Misión de los Mojos, como muestra de una deliberación en torno a la conveniencia de entablar, o no, en un momento clave en la historia de la provincia peruana, un ministerio tan esencial en la Compañía de Jesús como era una misión entre los llamados indios infieles o gentiles. Deliberación que hunde sus raíces en unos principios y modo de proceder propios de la Compañía de Jesús que inspiraron también los inicios de su Provincia del Perú.

## Fuentes y Bibliografía

### *Documentos (Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], Peruviana [Peru] 20 )*

- "Instrucción que dio el P. Hernando Cabero visitador y viceprovincial de esta provincia a los PP. Pedro Marbán y Cipriano Baraze y H<sup>o</sup> Joseph del Castillo q fueron a explorar la misión de los Moxos infieles". Fdo Hernando Cabero. Arequipa, 25 de Junio de 1674, [ff. 166-173v]
- "Carta de los P.P. q residen en la Misión de los Moxos para el P<sup>e</sup> Hernando Cauero de la Comp<sup>a</sup> de JHS Prou<sup>l</sup> desta Pru<sup>a</sup> del Peru. En que se le da noticia de lo que han visto y experimentado en el tiempo que ha que están el ella" [20 de abril de 1676]. Copia autorizada y firmada por Hernando Cabero, fechada en Lima 15 de octubre de 1676 con esta nota: "Esta es una copia fielmente sacada de la relación q me embiaron los P.P. q<sup>o</sup> fueron a explorar por mi orden la Prouj<sup>a</sup> de los Indios Gentiles llamados los Mojos" [ff. 200-213]. Al dorso, de la misma mano: "Carta de los Padres q fueron a explorar la Misión de los Mojos en q se da q<sup>ta</sup> del estado q tiene ett." [f. 213v]
- "Órdenes e Instrucción que hizo el P. Hernando Cavero Provincial de esta Prouincia con parecer de los P.P. C.C. de ella para los P.P. de la Misión de los Moxos en 8 de Diziembre de 1676 años" [ff. 214-217/227]

### *Obras*

- ASTRAIN, ANTONIO S.J. *Historia de la Compañía en la Asistencia de España*, 7 vol. Madrid 1902-1925, tomo VI (1920), pp. 542-554
- GARCÍA RECIO, JOSÉ MARÍA *Análisis de una sociedad de frontera: Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*, Sevilla (Excma. Diputación Provincial de Sevilla) 1988 (Sección Historia: V Centenario del Descubrimiento de América, nº 9)
- MENACHO, ANTONIO *As missões entre os Mojos* en EDUARDO HOORNAERT (organizador) *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais. IX Simpósio Latino-americano da CEHILA, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981*, São Paulo (Edições Paulinas) 1982, págs. 191-204
- TORMO SANZ, LEANDRO "El P. Julián Aller y su relación de los Mojos". *Missionalia Hispanica*, 13 (1956) 375-376
- TORMO SANZ, LEANDRO "Historia demográfica de las misiones de Mojos", *Missionalia Hispanica* 35-36 (1978-1979) 285-309
- VARGAS UGARTE, RUBÉN S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 3 vol., Burgos 1963-1965, III (1964) pp. 1-32

<sup>31</sup> VARGAS UGARTE *Historia* III, 26-31

## Cultura e Natureza: variáveis do discurso missionário sobre os medos guarani (1610-1650)

Jean T. Baptista

A primeira dificuldade apresentada — e geralmente apontada por estudiosos — sobre a construção de uma história entre as tradições envolvidas no processo reducional, reside no seguinte aspecto: a documentação missionária pertence a um conjunto oficial de registros, dos quais não seria possível acessar dados de culturas alheias com as quais tivesse contactado. Isso não parece um equívoco em parte, pois, como membros de um grupo seletivo de intelectuais, eles comprometiam-se com determinadas representações e linguagens específicas a serem reproduzidas.<sup>1</sup> Por outro lado, executavam um trabalho que necessitava da experiência adquirida ao longo da prática missional para seu andamento, tendo que aprender, com frequência, muito sobre os nativos. Apesar desta última possibilidade ser historicamente mais interessante para se estudar, traz em si um risco: ao se tentar buscar o que seria resultado da experiência reducional, pode-se esbarrar naquelas representações estruturais e tomá-las como eventuais.

Como se percebe, a questão central deste problema é o discurso do missionário, visto como reflexo de uma experiência subjetiva perante uma comunidade de cultura distinta. Mas não se pode esquecer que o discurso foi gerado a partir de uma aproximação, de onde se processou um convívio e a construção de uma sociedade singular. O discurso, portanto, parece ser o resultado de uma *relação* (Viveiros de Castro: 2002, p. 126), onde o missionário, ao perceber a realidade em sua forma culturalmente viável, transforma as idéias alheias dentro de seus conceitos, podendo ocasionar distorções das idéias originais. Um estudo poderia muito bem parar aí, no ponto onde se explora as representações dadas pelos missionários, mas isso seria apenas uma história dos religiosos ou da Igreja, como bem nos diz Melià.<sup>2</sup> Mas para quem pretende construir um estudo que explore as tradições envolvidas, residiria aí somente seu ponto de partida.

O que se quer apontar com isso é a existência de um conjunto de variáveis discursivas que os jesuítas podiam elaborar, algumas delas não sendo de caráter puramente unilateral, mas sim indicadoras de possíveis relações simbólicas processadas entre as partes. Neste sentido, as variáveis a serem apresentadas a seguir obedecem a uma classificação bastante clara: partem da classificação dos discursos mais estruturais até os mais relacionais, procurando indicar o uso de reflexões antropológicas para um melhor esclarecimento das questões tratadas. Para tal, selecionou-se como tema uma questão bastante privilegiada pela documentação, a inserção de símbolos oriundos da natureza americana na típica pastoral do medo empreendida na Modernidade, uma vez que aí residiria uma aproximação cultural operada entre as partes.<sup>3</sup> Esta seleção temática permanece atenta aos casos de edificação, onde melhor podem ser percebidas as variáveis selecionadas.

### 1. Os discursos estruturais

A localização de discursos estruturais conta com as seguintes percepções: enquanto membros da Companhia da Jesus, enquanto católicos ocidentais, os missionários tinham como função registrar a vivência reducional sobre determinadas fórmulas. Essas fórmulas, apresentam aquilo que De Certeau (1982, p. 16) chamou de “ordem tradicional do discurso”, da qual os autores não poderiam fugir, constituindo-se num reflexo discursivo dos padrões culturais então existentes.<sup>4</sup> Com isso, os missionários geraram uma série de “modelos de discursos” que, conforme Santos (2003, p. 41), são discursos que primam pela homogeneidade de representações típicas daquele período. Nesse sentido, são discursos estruturais presos na longa duração onde foram construídos. Como exemplo, podemos notar nos casos a seguir a manifestação de modelos de discursos sobre a morte de infiéis que apresentam percepções estruturais dos ocidentais sobre o tema:

<sup>1</sup> Tomamos como acepção de representações elaboradas pelo coletivo dos missionários algo próximo daquela que Chartier pensou sobre as relações sociais dos autores durante o Antigo Regime: 1) o trabalho de “classificação que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade está contraditoriamente construída por diferentes grupos sociais”; e 2) as “práticas que tendem a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo, significar em forma simbólica um *status* e uma classe”. Neste sentido, “lutas de representações” entre todos os envolvidos que classificam a realidade social e que buscam a unidade de seu grupo — “cuja postura é o ordenamento, e portanto a hierarquização da estrutura social em si” — indicam as “estratégias simbólicas que determinam posições e relações”, que dão para cada classe, grupo ou meio um ser-percebido constitutivo de sua identidade”. (Chartier: 1996, p. 56-57)

<sup>2</sup> “Cuando hablamos de historia de la Iglesia con las poblaciones indígenas, generalmente la investigación y exposición se concentra en lo que la institución, sus misioneros y aun los laicos, en cuanto cristianos, han hecho o han omitido en su labor (...). Se forma así un imaginario contradictorio, generalmente fragmentario, cuya síntesis sería [solamente] una historia de la Iglesia en América Latina” (Melià: 2002, p. 13)

<sup>3</sup> Conforme Delumeau (1985), a pastoral do medo empregada na Modernidade objetivava identificar medos espontâneos das populações camponesas para em seguida transformá-los em medos dirigidos, objetivando, com isso, um maior controle das comunidades. Os missionários que se responsabilizaram pela conversão dos grupos indígenas na América Colonial não fugiam desta prerrogativa, encontrando num conjunto de símbolos sobre a natureza americana a possibilidade de elaborarem caminhos para este controle.

<sup>4</sup> Retoma-se, aqui, a idéia de “padrões culturais” elaborada por Geertz: “Os padrões culturais — religioso, filosófico, estético, científico, ideológico — são ‘programas’; eles fornecem um gabarito ou diagrama para a organização dos processos sociais e psicológicos, de forma semelhante aos sistemas genéticos que fornecem tal gabarito para a organização dos processos orgânicos”. (Geertz: 1989, p.187-188).

Num primeiro nível, a morte do personagem principal do caso edificante obedece a situações bastante específicas, onde símbolos culturalmente aproveitados e compreendidos pelas comunidades locais são manipulados pelo missionário dentro de discursos estruturais do Ocidente. Nesses modelos, o indivíduo que persiste em penetrar na mata e distanciar-se da redução, por mais que já tenha sido persuadido por vários convertidos ou pelo próprio missionário, vai até a mata, realiza atividades de caça mas, em virtude do erro cometido (faltar a missa, buscar carne em dia santo, desobedecer o missionário, etc.), acaba sofrendo represálias do poder divino. É o que se percebe nos três exemplos a seguir:

*“No paraba en casa cierto neófito inquieto, cazador muy apasionado, y muy poco aficionado a irse a misa los días festivos. No pusieron remedio, las penitencias impuestas, a fin de que no incitase a otros más, a hacer lo mismo. Un día vigilia de una fiesta, se había ido otra vez al campo juntamente con un compañero. A la caída de la tarde dijo este último: ¡Oiga! Vamos a casa, para alcanzar misa mañana! Burlóse de él precozmente. Contestóle el compañero: ¡Haz lo que te parezca! Yo, a la menos, me voy a casa. Había caminado sólo unos diez pasos, cuando vió acercarse a grandes saltos un tigre. Extremecióse al verse enfrente de esta fiera feroz. Pero notó que ella no le hizo caso./ Corrió al pueblo para pedir socorro para su compañero. Acudieron luego varios indios armados y encontraron en un rancho medio destrozado los restos de un hombre despedazado. Los trajeron tristes, para sepultarlos en el cementerio.”<sup>5</sup>*

*“Un moço hasta 25 años tenia tanto amor a su pueblo antiguo y ritos de sus aguelos que no avia remedio de sacalle de ay. Varias veces le embiaron a llamar y traer los Pes. y siempre se bolvia, huyendo hasta no mas del Evangelio. (...) Hizo el desdichado (como suelen) una trampa en el monte para coger venados, y dejandola muy bien armada se fue a su casa. Volvio muy mañana a ver la presa y caminando muy descuidado sin reparar adonde avia armada la trampa cayo en ella caçador y caça de si mismo.”<sup>6</sup>*

*“Otro infiel que amonestado algunas veces acudiesse a la Yglesia las fiestas a oyr la palabra de Dios aviendo sordo a todo, un día le alló a solas el Pe. y le dixo que se apercibiesse que Dios le avia de castigar pues no queria oyr sus palabras ni acudir a la Yglesia los domingos. No aziendo caso de todo cuanto el Pe. le avia dicho, se fue el sabado a caçar y volviendo el Domingo con buena presa, quiso ir por leña para asarla y estando en el monte cayó un rayo y le mató y echó a los infierno para siempre jamas.”<sup>7</sup>*

“É coisa muito arriscada querer resistir a Deus”, costumava garantir o Pe. Diego de Boroa.<sup>8</sup> Morrer fora da redução é, portanto, a certeza de uma morte miserável e vergonhosa, com ida garantida para o Inferno, uma vez que se perdiam os sacramentos necessários para a “boa morte”. Herança medieval, a morte clandestina que não tem testemunhas ou cerimoniais, a morte “do viajante na estrada, do afogado no rio, do desconhecido cujo cadáver se descobre a beira de um campo, ou mesmo a do vizinho fulminado sem razão”, consiste numa morte humilhante, a “má morte” (Ariés: 1981, p. 12). Para assim sê-lo, é necessário ser repentina, trágica, para que não haja tempo de socorro. “Morrer não por causa manifesta, mas pelo simples julgamento de Deus”, percepção adaptável à circunstância da morte nos bosques, representada pelos missionários como garantia da perda do *status* civilizatório, o retorno para a barbárie demoníaca e a garantia das penas infernais.<sup>9</sup> Trata-se, portanto, daqueles indivíduos que foram condenados por Deus mediante a negação da nova vida apresentada pelo missionário.

Uma segunda opção desse tipo de modelo, apresenta o indivíduo cometendo algum dos desvios comportamentais citados nos casos anteriores, mas que, ao se depararem com a iminência do castigo, decidem se redimir, retornando ao povoado e assumindo práticas cristãs:

*“Yendo una yndia con su marido al Paraná encontraron un Tigre muy feroz que los queria acometer. dixo ella con grande fee no podras hazerme mal algo porque soy cosa de Dios Xpiana y baptizada, y el Señor en quien espero se servio no saliesse vana su confianza porque despues de las palabras se fue el tigre sin acerles mal, y la india dixo a su marido volvamos a la reduccion que no debe que estenemos fuera dela y assi lo hicieron.”<sup>10</sup>*

<sup>5</sup> Décima cuarta carta anua en donde se relaciona todo lo acaecido en los años de 1635-1637. In: DHA, p. 694.

<sup>6</sup> Cartas anuas das reduções do paraná e uruguai de 1634. Santos martires de caro. In: VIANNA: 1952, p. 121.

<sup>7</sup> Carta anua das missões do Paraná e do Uruguai, relativa ao ano de 1633, pelo Padre Pedro Romero. In: CORTESÃO: 1969, p. 69.

<sup>8</sup> Annales de la provincia del Paraguay, desde el año de 35 hasta el mes de julio de 37. Nro. Muy rdo. Padre Mucio Vitheleschi, preposito general de la companhia de Jesus. In: DHA, p. 658.

<sup>9</sup> Por outro lado, os missionários têm a obrigação de atender todos os moribundos a sua volta, evitando que qualquer um morresse sem sacramentos, o que justifica suas constantes investidas à selva repleta de infieis, sobretudo em tempos de epidemias generalizadas. Essa é a norma quanto a “pastoral dos doentes” aplicada desde a Idade Média, a qual se atribui a responsabilidade do Padre: “...o cristão temia sobretudo morrer em pecado, e na sua última confissão esforçava-se para conseguir verdadeira penitência e morte cristã. Tudo devia ser empregado para que o fiel não morresse sem sacramentos, e essa imperiosa necessidade era invocada na maior parte das cartas de fundação de paróquias. Por outro lado o padre que, por negligência, deixasse morrer um doente sem sacramentos devia ser severamente punido”. AVRIL, Joseph. A pastoral dos doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII. In: **A morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da Universidade, 1996, p. 94.

<sup>10</sup> 1616. Relacion de la Mision de Santo Ignacio del Paraná. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 12- 860.

*“Una cobra venenosa tinha picado ‘de morte’ um índio no pé. Caiu este como morto, destilando de ambos os pés e dos olhos, ouvidos, narizes, boca e demais partes do corpo muito sangue. (...) Nestas condições confessou-se e, como em último transe, recebeu com extrema devoção os óleos dos enfermos. Com a mesma piedade e não pequena instância pediu, em seguida, que o levassem à igreja, visto que queria despedir-se desta vida assistindo ao santo sacrificio da missa. Vendo ser tanta a sua devoção. o padre acabou cedendo, e num lugar próximo e decente celebrou a missa, que o doente ouviu, ficando são na hora” (Montoya: 1985, p.224-225)*

Como se percebe, os modelos de discursos sobre a morte dos infiéis não se referem somente aos condenados, como se demonstrou anteriormente, mas também àqueles tidos por *eleitos* de Deus, ou seja, aqueles que estavam destinados a se sobressair espiritualmente perante os demais por determinado motivo, despertando a piedade e o amor da divindade — manifestada em dádivas milagrosas — ao invés (ou após) de sua ira. Muito próximos do modelo do “bom selvagem”, são eles criaturas singulares no universo pecador dos nativos. O motivo dessa piedade sempre é a negação do modo de ser indígena e a aceitação da proposta civilizatória trazida pelos missionários. Como bem salientou certo jesuíta, “entre la natural incostancia de todo Indio sobressale mas eficaz la fuerça de la gracia entre algunos, que a vista de la ocaasion mas fuerte conservan intacta su continencia”.<sup>11</sup> Portanto, algumas dessas almas são “singularmente escogidas de Dios, que aviendo en su vida dado exemplo de toda Christiandad y virtud, lo dieron especialmente en su muerte, con grandes prendas de su salvacion”.<sup>12</sup> A mesma opinião teria o Padre Romero em tempos de peste: “Muchos son los predestinados que Dios nro Senhor tiene en estas partes, como lo muestran los casos particulares que cada dia suceden, que fuera nunca acabar el quererlos contar todos”.<sup>13</sup>

São, esses casos, absolutamente necessários para o trabalho jesuítico. “Saulos que viraram Tarsos”, ex-pagãos agora pertencentes a Deus, os *eleitos* representam o modelo de tudo aquilo que o jesuíta sonha alcançar, aquilo que a Colônia esperava que fosse feito, tal qual seus superiores da Igreja—o que talvez justifique sua freqüência na correspondência em questão. Além disso, não só afirmam os fortes vínculos do trabalho apostólico com Deus — como já ocorria nos casos dos condenados — mas também justificam seu trabalho e martírio para si em virtude das vitórias do cristianismo que representa. São casos onde o jesuíta obtém uma vitória plena na luta entre Deus e o Diabo.

Uma última forma ocidental de manipular a punição sobre as práticas de caça ou outras formas de afastamento do povoado apresenta indivíduos que assistem a punição de outros (tendo elas resultado ou não em morte), levando-os a perceberem na experiência alheia as mensagens do deus do missionário:

*“No libro tambien otro que trabajava en dia de fiesta porque le mordio una bivora, y todos los Indios lo atribuíron que era castigo de Dios porque se ocupava quando avia destar en la Iglesia aprendiendo la doctrina para ser bautizado.”<sup>14</sup>*

*“Otro caso fue que unos Yndios del Acaray se avido reducido aqui, y recebido cuñas para rozar, los cuales (aunque sin avisarme se partieron y se bolviã a su tierra huydos como dixeron algunos) y caminando de medio dia llego a ellos un tigre, el qual cogio a un mozo de mrfio frllod y le mató sin que le pudiesen defender, con lo qual espartados se bolvieron a la Reducion..” de onde jamais quiseram sair.”<sup>15</sup>*

*“Otra moçuela de hasta 17 años solía también falta en la guarda de las fiestas y de la iglesia cuando las demas acudían reprehendiola varias vezes el Padre pero sin fruto. Fuese un día a los montes con otras compañeras y engolocinada en algunas frutas silvestres se remontó alejandose de la compañía; mas—como tardase la buscaron por el rastro y despues 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 reliçión los días dedicados al culto divino.”<sup>16</sup>*

Como se percebe, a inserção de novas regras comportamentais que obedecem a restrições ritualísticas do calendário ou costumes cristãos fundamenta boa parte desses modelos, indicando que esta tática tenha sido bastante utilizada no combate à caça. Não seria esse tabu de difícil compreensão entre os Guarani, uma vez que em seus mitos de origem encontram-se pesados castigos para aquele que vão à selva ao invés de assistirem a algum ritual. (Cadogan: 1992, p. 138) Seria, portanto, em conjunto com a manipulação da natureza, os dois meios mais freqüentes nos modelos de discursos sobre a morte de pessoas envolvidas com a selva.

Em conjunto, os modelos de discurso sobre a morte, resignação e experiência alheia remetem a uma estrutura forjada his-

<sup>11</sup> Carta anual das reduções do Paraguai. pelo padre Diego Francisco de Altamirano. Años de 53 hasta todo de 54. In: CORTESÃO: 1952, p. 243.

<sup>12</sup> Conflitos da missão do Itatim com o bispo de Assunção e com algumas bandeiras paulistas. 1650. In: CORTESÃO: 1952, p. 85.

<sup>13</sup> Cartas anuais das reduções do Paraná e Uruguai de 1634. Santos Mártires de Caro, 1635. VIANNA: 1952, p. 127. Em nenhum outro momento a distinção entre escolhidos e reprovados por Deus é tão marcante quanto em tempos de peste. Numa mesma redução, a população pode dividir-se entre os “reprobos” e os “escogidos”, com juízos claramente distintos. No entanto, quando a população inteira cai contaminada, o jesuíta tem certeza de que somente um maior número de conversões alcançaria o mais seguro meio de aplacar a ira divina, extinguindo qualquer influência demoníaca que continuasse a ofender a Deus. Todavia, ser um eleito de Deus não garante a segurança em terras de um inimigo invejoso, ou seja, do “Demonio, cuja comida mas sabrosa son los escogidos” e que “procura con mas esfuerso hazer pressa en ellos”. Carta anual das reduções do Paraná e Uruguai. 1661. In: VIANNA:1952, p. 188.

<sup>14</sup> Duodécima carta del Pe. Nicolás martillo durán, en la que se relaciona lo acaecido en la provincia en los años 1626 y 1627. In: DHA, p. 317.

<sup>15</sup> 1624. ANNUA DE LA NUEVA REDUCCION DE NUESTRA SEÑORA DE LA ATIVIDADE DE ACARAY. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 18- 866.

<sup>16</sup> Décima carta del Pe. Provincial Pedro de Oñate, en la que se relaciona lo acaecido durante el año 1617. In: DHA, p. 149.

toricamente no interior do Ocidente, de caráter tradicionalmente católicos. Em outras palavras, seriam as três formas possíveis de se perceber e permitir a morte dos infiéis, assim como as três possibilidades encontradas para se dar a experiência religiosa no mundo. Dessa forma, os missionários, enclausurados no seu ocidentalismo, jogam a percepção estrutural de morte que os acompanha além-mar: um Deus terrível, capaz de punir os homens não apenas no grande Juízo Final tão aguardado, mas sim através de um juízo individual, justamente através daquela natureza que até então permanecera sob controle de um universo demoníaco. Deus, assim, vingasse pelos missionários, por todo o Ocidente e por todo o mundo civilizado, a fim de purificá-lo através da eliminação daqueles que negam a sua palavra, ainda que sempre disposto a oferecer a Glória para os que aceitem as boas novas.<sup>17</sup> Estamos, portanto, perante o que há de pré-estabelecido no discurso, identificando as características necessárias para se assegurar o que pertence tradicionalmente ao universo de representações de que dispõe o missionário nos casos de morte de infiéis envolvidos com a caça e outros deslocamentos do espaço reducional.

Aparentemente, sem a identificação destas categorias pré-determinadas pela cultura ocidental, ao buscar a relação do missionário com o Guarani, corre-se o risco de se encontrar apenas o missionário e seus *medievalismos*, tentando *reduzir* o modo de ser indígena, fragmentando a realidade e traduzindo-a para outras categorias, ou melhor, suas categorias (é quando o vacábulo *Tupã* vira *Deus*, *Anhanga* vira *Demônio*, etc.). Em outras palavras, os modelos de discursos estão a serviço do reducionismo da cultura Guarani.<sup>18</sup>

## 2. Os discursos descritivos

Enquanto os modelos estruturais se caracterizam pela ausência ou distância de representações exóticas, os discursos descritivos tratam do *outro*, apresentam elementos exóticos à cultura ocidental incluídos no discurso, mas, em verdade, não passam de discursos estruturais submetidos a uma circunstância eventual. Em geral, são aqueles trechos em que os autores se dedicam à descrição de determinado ritual ou festa, processos de sucessão de liderança ou a forma como se enfeitam, vestem ou comem, geralmente inseridos em capítulos intitulados “ritos e costumes” deste ou daquele grupo. Apesar da atenção devotada ao *outro*, os discursos descritivos configuram-se na tradicional forma que o Ocidente costuma registrar seu *outro*: descrevem aspectos que julgam depreciativos para, em seguida, terem uma maior liberdade para os classificar de *supersticiosos*, *embusteiros* ou *selvagens*. Esse estágio final, aliás, parece ser o seu fim último e primeiro.

Outro aspecto parece relevante nesta variável: pela distância cultural que se abate entre o autor e o significado dos “ritos e costumes” tratados, os discursos descritivos demonstram uma grande dependência da analogia etnográfica. O contra-ponto oferecido pelos Guarani do século XX (através das obras de Cadogan, Schaden, Susnik, Nimuendajú e, em especial, Bartomeu Melià) nos apresenta significados aproximados sobre as ações descritas pelos missionários.

Veja-se um exemplo de discurso descritivo: segue-se um texto de Ruiz de Montoya, autor que se vale deste recurso com uma frequência marcante. Nota-se, primeiramente, a descrição de determinada percepção e, em seguida, sua condenação:

*“creen que en la concavidad de los cerros esta una fantasma que llaman ybitípo o ybitípídiya y dicen que le oyen muchas veces quando da greitos y que por debaxo de las peñas suel~e salir las voces que da. esta dicen que es su capital enemigo. Cuando oyen suys vocces le ofrecen algo de comida o qualquier cosa que sea aunq se a un palo de leña porque sino dizen que lo hace caer con sus voces y la verdad desta boveria es que es el eco de que entan bien desengañados los que lo creyan”* (Cortesão I, p. 263)

Como se percebe, Montoya deixa o nome de um malévolo ser sobrenatural, descrevendo como se protegem dele, e, ainda por cima, explicando o que *realmente* seria o fenômeno que causa o engano de sua existência. A aparência da descrição é tentadora para quem esteja procurando dados sobre seres que possam estar incluídos num *imaginário* Guarani, e o mesmo pode se dar com outras descrições sobre rituais e demais aspectos da vida Guarani (ou de outros grupos), conforme as *relações* da época costumavam elaborar. Todavia, tomar este tipo de descrição como *fato cultural*, digamos assim, ou como evidência de uma *antropologia missionária*, levanta problemas diversos. Mesmo que apresentando elementos novos ao discurso ocidental (pois incluem vocábulos novos, assim como outras manifestações culturais), eles não podem ser considerados *lapsos* ao discurso tradicional missionário, pois foram absorvidos pelos autores ao seu interior na forma modelar de descrição. Nessa tomada do missionário, ocorre uma *subversão* das concepções — significados — dos símbolos envolvidos. E aquilo que poderia ser uma criatura sobrenatural rela-

<sup>17</sup> “Sim, trata-se mesmo de uma armadilha. Pois aqueles que difundem os medos apocalípticos, crêem na boa-fé que é o Todo-Poderoso quem vai enfim fazer justiça. Mas não se dão conta de que são eles que aspiram a uma vingança de que Deus não será senão o executor.” (DELUMEAU: 1995, p. 229). Em outro momento, tive a oportunidade de explorar melhor essa questão, identificando os diversos meios empregados pelos missionários para ilustrar aos Guarani os meios que Deus utilizava para alertá-los da necessidade de conversão. Conf. BAPTISTA, Jean. *Deus, o Diabo e a Peste*: a expansão do imaginário ocidental nas reduções jesuíticas. Porto Alegre: PUCRS (monografia de bacharelado), 2001.

<sup>18</sup> Em complemento: “Al hombre guaraní real se le pretende sustituir el hombre ‘reducido’”, explica Melià. Em outras palavras, o “reducionismo” é o caminho encontrado pelo missionário—leia-se, “os missionários”, cada qual com sua subjetividade—para “ver y conceptuar la realidad guaraní”. Assim, a redução é “um proyecto global” que “afectaba praticamente la totalidad de la cultura guaraní, como puede verse en lo que se refiere a casas y aldeas, actividades de subsistencia, sistema de parentesco, organización social, formas de gobierno, etc. Todo era juzgado y ‘criticado’ desde el punto de vista reducional: no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva. (MELIÀ: 1991, p. 97-98)

cionada a locais sagrados, torna-se apenas o eco em ouvidos *ignorantes*. É um nível de relação simbólica, portanto, que pode ser evidenciada; uma movimentação onde o que foi captado pelo missionário é usado em seus termos, comprometido na forma de representar a vivência como um jesuíta deveria representar. Por outro lado, a partir de uma aproximação com a etnografia contemporânea, pode-se encontrar dados que auxiliam uma *relação* do pesquisador com a *relação* do missionário.

O uso da analogia etnográfica, entretanto, desperta algumas preocupações. Buscar uma aproximação com a etnografia contemporânea não indica uma busca do “ybitípo” em algum dicionário de Cadogan e, muito menos, sua existência relacionada ao eco — este vocábulo, aliás, inexistente nos dicionários de Cadogan. O que talvez a etnografia contemporânea possa realmente contribuir, ao menos neste caso, seja as indicações da existência de diversos seres sobrenaturais e das relações existentes entre os grupos Guarani com elas, indicando aspectos da religiosidade local.<sup>19</sup> A partir disso, alguns questionamentos poderiam ser levantados: Que compreensão estaria por de trás daquilo que Montoya descreveu? Que significados levantam aqueles símbolos (o “ybitípo”, os abismos)? O que seria o caminhar nas proximidades de um abismo? Com isso, a relação do pesquisador com o missionário pode indicar algum coisa não percebida na relação do missionário com aquele grupo. E, deixando a analogia etnográfica de lado, podemos vislumbrar o que poderia ter sido feito daquele símbolo por parte do missionário, sobretudo em sua catequese. Com isso, volta-se ao missionário, a sua resignificação, o que já torna tudo muito diferente daquilo que poderia ter ocorrido caso a descrição tivesse sido tomada como *fato cultural*. O que parecia ser Guarani, permaneceu sendo muito mais jesuítico.

### 3. Os discursos transversais

Ao classificar os modelos discursivos conforme a ordem dos padrões culturais ocidentais — como, por exemplo, as classificações sobre a morte de infieis supracitadas —, destacam-se determinados dados então divergentes a estas fórmulas tradicionais. De Certeau chamou a essas características “novas” ou “estranhas” como “lapsos do discurso tradicional”, considerando-os como algo que estivesse “nas franjas do discurso”, em sua margem, quase ao seu exterior (1982, p. 16 e 227). Em parte, este conceito pode ser empregado neste estudo, no sentido em que indica rompimentos nos modelos de discursos. Entretanto, o que poderia ser chamado de *marginalizado* no discurso é o que se entende como o que foi incluído em seu interior. Os *lapsos*, nesta perspectiva, se dão quando ocorrem encontros, e, nessa medida, eles deixam de ser exteriores, passando a ser intrínsecos, o que implicaria numa adesão do missionários sobre os dados até então extrínsecos. Já que *cada homem só vê aquilo que sua cultura lhe permite ver*, não seria possível que o missionário visse algo que estivesse absolutamente à margem de suas percepções culturais. É nesse sentido que os lapsos podem ser vistos no interior de modelos de discursos, pois ainda assim pertencem ao que este ou aquele ocidental trouxe para si mesmo de seu outro, tornando-o, de alguma maneira, também ocidental. Portanto, o missionário absorve o que lhe parece como possível, e este *possível* tem como parâmetro sua própria cultura, o que pode anular a possibilidade de identificar dados Guarani nos registros. Entretanto, aquilo que o missionário julga como *possível* refere-se a algo visto, captado e reconhecido, algo que foi ofertado pelas comunidades durante a experiência em questão. Bem parece possível, então, que o que o missionário vê e registra enquanto o *possível* esteja relacionado com *possíveis* dados da cultura alheia que observa. Esta relação, portanto, tem como princípio uma *aproximação cultural*.

Desse ponto, surgem outras possibilidades. Se dados sobre a cultura Guarani emergem a partir de uma aproximação cultural por parte do missionário, o mesmo, talvez, ocorra por parte dos Guarani. Pois, a partir de determinadas características desta cultura, ao buscar estabelecer uma relação com os missionários, os Guarani também podem ter indicado e cobrado determinados caminhos para a construção de uma outra pastoral do medo, moldada conforme os padrões ocidentais, mas com elementos simbólicos e significados autóctones.<sup>20</sup> Daí que as representações escolhidas pelos missionários a serem empregadas na pastoral do medo podem divergir daquelas já utilizadas na Europa. Pois a expressão do missionário, ao ter que encontrar meios de dialogar com seus outros, acaba por se transformar, gerando medos até então manifestos de forma diferente do que são apresentados.

<sup>19</sup> O uso da analogia etnográfica desperta uma série de preocupações, pois parece ser dependente de permanências para ter sua verificação validada, o que nem sempre ocorre quando se trata de comparar grupos distantes em séculos uns dos outros. Entretanto, no caso dos Guarani atuais, mesmo que o processo colonial tenha lhes inculcido novos símbolos, mesmo que o cristianismo tenha implantado novas representações que se afirmam, ainda assim eles continuam a ser Guarani, o que é evidenciado na permanência de um modo de ser religioso e demais estruturas fundamentais. (Melià: 1991, p. 22-24). Pacheco de Oliveira parece concordar: “A incorporação de rituais, crenças e práticas exógenas não necessariamente significa que aquela cultura já não seria ‘autenticamente indígena’ ou pertencesse a ‘índios aculturados’ (no sentido pejorativo de ‘ex-índios’ ou ‘falsos índios’). Operadores externos são remantizados e fundamentais para a preservação ou adaptação de uma organização social e um modo de vida indígena.” (Oliveira: 1999, p. 117). Tendo, portanto, que a cultura preserva-se não em práticas mas sim em percepções, o uso da analogia etnográfica demonstra-se viável naquilo que se refere ao campo mítico-religioso. É através dela que se pode indicar “as constantes possíveis e/ou alterações verificadas no campo mítico-religioso do Guarani do século XVI até a atualidade” (Santos: 1997, p. 10-11). Obviamente, o uso da analogia etnográfica pode levar à perda das singularidades culturais tanto dos grupos do passado quanto dos grupos do presente. É Geertz quem melhor responde a questão: “Naturalmente, a comparação é possível e necessária, e é o que eu e outros de iguais convicções passamos a maior parte do tempo fazendo: vendo coisas particulares contra o pano de fundo de outras coisas particulares, com isso aprofundando a particularidade de ambas” (Geertz: 2000, p. 128). É neste sentido que, conforme Santos, “a compreensão do Guarani conquistado necessita de sua antítese complementar do Guarani Colonial”, com suas descontinuidades ou continuidades. Seria, então, “através deste desfazer e recriar” auxiliado pela analogia etnográfica “que se pode conseguir uma compreensão mais ampla dos Guarani”. (Santos: 1997, p. 11)

<sup>20</sup> Conforme Melià, a aceitação de símbolos exteriores entre os Guarani implica numa não alteração de significados: “Los Guarani incorporan sin dificultad elementos de otros sistemas religiosos, sean ellos objetos sagrados como la cruz o figuras religiosas (...), las pruebas del viaje post-mortem, con resonancias del Purgatorio católico, ciertos gestos rituales de bautismo, y todavía otros préstamos. Pero en todos los casos la reguaranización de estos elementos es tan fuerte, que apenas se nota el significante ‘cristiano’, mientras el significado está dado por el sistema guaraní; prevalece siempre la semántica guaraní”. (Melià:1991, p. 60.)

Os missionários podem até partir do Ocidente ao elaborarem seus discursos, portanto, mas a eficácia de seus métodos discursivos dependeria da aceitação dos grupos envolvidos. Assim, ao missionário que pretende liderar, só lhe resta se aproximar.

A partir disso, uma curiosa delimitação sobre essa abordagem está presente no que o missionário *pode* registrar a partir do que *pode* conhecer, do que lhe foi apresentado, explorado e experimentado. E com isso, os termos que pelo missionário são tomados dos Guarani podem ser incluídos no discurso de forma permitida, aceitável, gerando um discurso forjado *transversalmente*. E parece ser aí o ponto onde se pode buscar a construção de uma história a partir de relações simbólicas entre missionários e Guarani.

Importante destacar que a relação simbólica a ser investigada não requer um *acerto* por parte do missionário, ao menos no que se refere a elaborações diretas a representações Guarani; requer, apenas, uma relação capaz de colaborar numa geração de uma simbologia específica àquele contato. Mas nota-se que um *acerto* pode ser indicativo não de uma *eficiente estratégia* do missionário em acessar a cultura alheia, mas sim de uma *eficiente relação*, na medida em que ambas as partes articulam-se de forma aceitável.

Veja-se um exemplo de uma eficiente relação: o famoso caso em que o Padre Diego de Sotelo, durante o ano de 1653, anunciou aos reduzidos de São Carlos que um eclipse lunar por ele seria provocado. “Porém”, disse ele, “observem que se meu prognóstico se cumpre pontual, haveis de darem-se por vencidos de que predicamos a verdade como os mais sábios de todos os seus sacerdotes”. Em seguida, fez com que todos prometessem que se converteriam caso o eclipse ocorresse. Na medida que se aproximava a hora da profecia, o povo esperava com assombro. E quando o efeito começou a ocorrer, o povo clamou: “Este Padre mata a lua, este Padre mata a lua” (Cortesão II, p. 80). Com isso, Sotelo aplicava uma série de conhecimentos adquiridos ao longo da experiência missional, onde os eclipses, claramente vinculados com aspectos míticos daquelas comunidades, já haviam sido previamente identificados.

Esse caso remete à geração de uma situação mágica: de um lado, o jesuíta, crente em seus poderes de persuasão ou seu vínculo com uma verdade mística, disposta a auxiliá-lo conforme suas necessidades; de outro, o grupo, atento ao que se procede, avaliando se as ações dos missionários são válidas ou não, se correspondem ao que deve ser (culturalmente) realizado. É quando surgem circunstâncias onde ocorre uma acessibilidade simbólica que levou a um reconhecimento desejado pelo missionário e outro esperado pelo grupo. A esfera social é quem decide, portanto, o que é ou não eficaz na relação que se constrói (Lévi-Strauss: 1989, p. 194 e 221-230). Nesse sentido, Sotelo manipula um medo que deve ser manipulado; é um líder religioso porque domina o medo que a sociedade cobra um domínio.

Entretanto, a documentação não é pródiga somente em apresentar dados onde as populações aparecem aceitando algumas situações mágicas elaboradas pelos missionários. Há, também, com uma frequência considerável, momentos onde os nativos aparecem negando as estratégias dos pretensos líderes. Em diversos momentos, os missionários utilizam-se de símbolos locais que julgam ser símbolo de medo, mas que, aparentemente, distanciam-se profundamente dos seus significados autóctones. O Padre Romero, por exemplo, foi vítima de um equívoco deste nível:

*“es gente que no teme nada y assi truemnos y relampagos no les inmuta nada, no temem como nosotros, antes se rien muy de proposito quando los oyen, porque no conocian antes la causa primera que causaba tales efectos”* (Cortesão: 1969, p. 79.)

A decepção de não encontrar entre os Guarani o medo dos trovões e dos relâmpagos, ao menos da forma que Romero julgava que se devesse temer, não está mascarada. “Eles não temem como nós tememos” indica uma relação que não vingou, que parece não ter correspondido às necessidades daquele grupo. Com isso, pode-se inferir que a documentação possibilita momentos em que os Guarani aceitam ou negam a forma como os símbolos são apresentados. Configura-se, assim, o campo onde a questão central — a relação simbólica — se aprofunda; onde os Guarani podem ser vistos na geração da pastoral singular em questão, relacionando-se e interagindo com o sistema simbólico do missionário. Não necessariamente os motivos que levaram a estas relações, mas sim o resultado e a forma como foram registradas e aplicadas, é o que parece interessante a esta abordagem.

#### 4. Considerações finais: o medo no discurso missionário

O caminho percorrido para a identificar uma possível relação simbólica entre as tradições envolvidas no processo reducional foi, aqui, proposto nos seguintes passos metodológico: em primeiro lugar, uma identificação do discurso missionário, procurando no histórico-cultural do Ocidente as possíveis representações *modelares* que foram utilizadas pelos missionários quanto aos assuntos reducionais, indicando o que estaria pré-determinado em seus discursos posteriores; em seguida, uma identificação de possíveis elementos exóticos que, mesmo que sinuosos, demonstram as possibilidades de abertura do missionário para com a cultura com a qual se relaciona — medida, então, auxiliada pelo recurso da analogia etnográfica; por fim, uma avaliação sobre a eficácia destes símbolos, encontrando em possíveis aceitações ou rejeições dos Guarani uma medida de verificação para a compreensão de uma pastoral do medo diferenciada, caracterizada pelas relações simbólicas entre ambas tradições envolvidas.

O medo, com isso, ganha vínculos com aspectos das culturas envolvidas. Pois uma vez que o medo é uma “dimensão ocul-

ta” enquanto emoção tipicamente humana, como quer Azevedo (1987), ele pode ser uma *dimensão explícita*, por ironia, do que poderia bem ser a cultura, isso se a dicotomia *natureza vs. cultura* realmente procede. Se assim for, o medo há de ser uma experiência cultural, e não somente emocional. E se a indicação de Barran (1990, apud. Fleck: 1999: 11) procede, cada cultura tem um modo diferente de *sentir*, logo, cada um *sente* conforme sua cultura. Longe de contrariar tal sofisma, este estudo pretende não lhe tomar ao menos como medida inicial. Pois se temer é cultural, o que importa, nesse caso, não é a *capacidade de sentir e de perceber o medo* que cada cultura possui, como Barran insiste; mas sim *o que se deve e como se deve* temer conforme a cobrança de uma religiosidade, pois isto indicaria um pouco dos padrões culturais que residem nestas cobranças. Pois o que *se deve e como se deve* temer nesta ou naquela tradição nos indica algo sobre o *como se deve viver*, deslocando a análise do psicológico (*a capacidade de sentir*) para as manifestações culturais (as balizas simbólicas deste *sentir*). O medo, nesta perspectiva, não é mais um sentimento humano expresso nas mais diferentes circunstâncias; ele é um símbolo, ou melhor, um conjunto de diversos símbolos que resguardam suas possíveis significações. E se ele pode ser visto como um conjunto de símbolos, possivelmente ele seja parte recortável de um todo cultural. Ao menos em um estudo de história.

Todavia, *os medos Guarani* que a documentação aponta não podem ser tomados como *medos da cultura Guarani*. O que se quer dizer com isso não é que os Guarani não *temam* a nada, que sua cultura não lhes gere determinados sentimentos, e muito menos que eles *não sintam* qualquer coisa que seja; mas, sim, que isto não é a questão que aqui importa, pois de tal forma este temer estaria oculto que não seria identificável, ao menos no interior da documentação da qual se dispõe pesquisar. Pois o que *eles temem* pode não ser o mesmo do que é temido pelos ocidentais; pois o que é resposta fóbica para alguns, pode bem ser medida de controle para outros; e o que é temido por alguns, pode bem ser ridicularizado por outros. O que parece viável a partir disso, não é encontrar o que *eles temem*, mas sim o que *se pensou* que eles temiam e o uso que se fez disso, o que deixa tudo muito diferente. Pois seriam apenas os medos missionários que foram localizados enquanto relacionados socialmente às vivências Guarani que podem ser tratados.

O interessante, entretanto, é que estes medos que os missionários julgam existir, ao serem aplicado na evangelização local, já não são mais necessariamente os mesmos medos que anteriormente a pastoral ocidental costumava empregar— se assim o fosse, o sumário do dossiê de Delumeau poderia ser repetido em toda América. Os medos utilizados neste processo são resultantes da relação estabelecida com o sistema mítico-religioso Guarani, justamente o campo que os missionários tentam transformar, o que, eventualmente, possam até conseguir. Mas, ainda assim, não são *os medos guarani* e sequer *os medos missionários*. Daí já são medos reducionistas.

## Referencias Bibliográficas

### a. Fontes documentais

- 1616. **Relacion de la Mision de Santo Ignacio del Paraná**. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 12- 860.
- 1624. **ANNUA DE LA NUEVA REDUCCION DE NUESTRA SEÑORA DE LA ATIVIDADE DE ACARAY**. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 18- 866.
- CORTESÃO, Jaime (org.) **Jesuítas e bandeirantes no Guairá**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. (Manuscritos da Coleção De Angelis)
- \_\_\_\_\_. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952., v. II. (Manuscritos da Coleção de Angelis)
- \_\_\_\_\_. **Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. (Manuscritos da Coleção De Angelis)
- **Documentos para historia argentina**. Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.
- RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antônio. **A Conquista espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- VIANNA, Hélio (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. (Manuscritos da Coleção De Angelis)

### b. Obras consultadas

- ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- AVRIL, Joseph. A pastoral dos doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII. In: **A morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da Universidade, 1996.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites (séc. XIX)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BAPTISTA, Jean. **Deus, o Diabo e a Peste: a expansão do imaginário ocidental nas reduções jesuíticas**. Porto Alegre: PUCRS (monografia de bacharelado), 2001.
- CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992.
- CHARTIER, Roger. **El mundo como representación**. Barcelona: Gedisa, 1996.
- DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sentir, Adoecer e Morrer: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII**. Porto Alegre: PUCRS (Tese), 1999. (Orientação Ma. Cristina dos Santos)
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

- MELIÀ, Bartomeu. La Iglesia en la visión de los indios. In: DREHER, Martin (org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: 2002.
- \_\_\_\_\_. **El Guaraní conquistado y reducido**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1991.
- \_\_\_\_\_. **El Guaraní: experiência religiosa**. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1991.
- OLIVEIRA, João Pacheco (org.). **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- SANTOS, Ma. Cristina dos. Abordagens da Etnohistória: modelos de discursos sobre a inconstância da alma dos brasis. In: **Habitus**. Goiânia: UCG, 2003, v. 1.
- \_\_\_\_\_. El Guaraní de Papel. In: **Accion: revista paraguaya de reflexión y diálogo**. Asunción: Centros de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, v. 1, n. 177, set. 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios antropológicos**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O nativo relativo**. *Mana*, Abr 2002, vol.8, no.1, p.113-148.
- \_\_\_\_\_. **O mármore e a murta**: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *Revista de antropologia*. São Paulo: USP, 1992, v. 35.
- \_\_\_\_\_. O campo da selva visto da praia. In: **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro. V. 5. n. 1.

Este estudio considera el período comprendido desde la fundación del primer pueblo en 1609 hasta la posible data de construcción de iglesias con cúpulas exentas dentro de las últimas dos décadas del siglo XVII. Las variadas intenciones de designar de alguna manera a la arquitectura desarrollada durante ese período no han facilitado su explicación. Es que aparentemente la Compañía de Jesús tuvo una gran amplitud de criterio estilístico con respecto a sus prácticas arquitectónicas. Por ello nos preguntamos: ¿qué era “arquitectura” en la mentalidad de la orden religiosa? una síntesis entre la fe y la razón<sup>1</sup> que dejó de lado las conexiones esteticistas. Eso es lo que justamente impidió la clasificación. Los jesuitas intentaron responder a sus necesidades edilicias mediante la adopción de esquemas esenciales de partido fundamentalmente expresados en planta<sup>2</sup>. La preocupación principal era la liturgia. El Padre Tomás Dombidas, provincial, expresa claramente...*que en las fábricas de las Iglesias se atiende a lo más fuerte y sólido antes que a fantasías del arte...*<sup>3</sup>

Un segundo paso consistió en buscar una primaria resolución formal del esquema con criterios clasicistas renacentistas y clasicistas medievalistas (arquitectura paleocristiana).<sup>4</sup> Es decir en esa forma de resolución primó una voluntad de ordenar y armonizar el edificio mediante la utilización de medidas proporcionadas por los órdenes arquitectónicos<sup>5</sup> y al mismo tiempo retomar expresiones edilicias que simbólicamente rememoraban el cristianismo primitivo...*l'antica pieta e religioni dei fedeli...*<sup>6</sup> - fundamentalmente del siglo IV-. Desde esa época la arquitectura cristiana se había manifestado como una “concordatio”<sup>7</sup> entre el clasicismo y el cristianismo y la arquitectura de los jesuitas persistió en las mismas prácticas.

Por otro lado la concepción básica “clasicista renacentista-clasicista medievalista” tendría en este proceso creativo un tercer paso dedicado a una adecuación según el lugar de implantación. El propósito de inculturar el cristianismo suscitó en las misiones la conformación de una retórica basada en los elementos de la arquitectura de los indios guaraníes<sup>8</sup>. La modulación de los templos se basó en medidas que procedían de las casas grandes (oga-guazu). Esta metafórica determinación fue sustentada por la utilización de los mismos materiales constructivos locales que utilizaban los indígenas en sus habitáculos o se fueron sustituyendo por otros sistemas igualmente vinculados metafóricamente con las prácticas de los indios.

Pero la inexistencia de antecedentes en la arquitectura indígena de la construcción de espacios semicubiertos obligó a un cuarto paso visto como otra readecuación. Se introdujo el saber regional -de su tierra de origen- del arquitecto (sacerdote, coadjutor o alarife contratado) encargado de la obra que debió solucionar trasplantando su propia experiencia aspectos de diseño relacionados con lo cultural como los pórticos o estructurales como las estructuras de cubiertas con elementos como el par y nudillo, una alternativa de raigambre almohade<sup>9</sup>. Esto último era evidentemente lo más adecuado para el sistema de madera elegido<sup>10</sup>.

Por eso afirmamos que en las Iglesias misionales se probaron varias combinaciones -por la incidencia de diferentes coadjutores arquitectos- pero la esencialidad de la arquitectura de los jesuitas sólo estuvo representada por un mínimo común denominador<sup>11</sup>. Esas combinaciones produjeron resoluciones formales que podían ser relacionadas con diferentes influencias y eso hizo posible otorgarle a elección un nombre vinculado a cualquiera de las estéticas<sup>12</sup> involucradas. Entonces si bien podemos coincidir en que esta arquitectura se conformó por un diseño de composición<sup>13</sup> inicialmente definido por la asociación de elemen-

<sup>1</sup> Kolvenbach, Peter-Hans SJ (Padre General de la Compañía de Jesús). “La Compañía de Jesús y los inicios del humanismo moderno” www.sjweb.info Considera que San Ignacio era un hombre fundamentalmente pragmático. La **...ciencia y la cultura no eran para ellos sino un vehículo para el anuncio del Evangelio...**

<sup>2</sup> La definición de tipología, según Argan, es **...un procedimiento di riduzione di un insieme di varianti formali a una forma-base o meglio come struttura interna della forma...** En Benedetti, Sandro. “Fuori dal classicismo”. Roma, Bonsignori Editore, 1993, pág 97.

<sup>3</sup> AGN, Colección Biblioteca Nacional, Legajo

<sup>4</sup> Ver casos como el de la iglesia jesuítica de San Cresci en Valcava (Toscana) que señalan la utilización de esquemas basilicales tardíos con galerías laterales. Bencivenni, M. “L’architettura della Compagnia di Gesù in Toscana”. Firenze, ALINEA EDITRICE, 1996, pág. 55.

<sup>5</sup> Tafuri, Manfredo. “La arquitectura del humanismo”. Xarao Ediciones. ...La recuperación del clasicismo tiene un significado preciso: asegura la plena disponibilidad de una serie normalizada de elementos relacionados entre sí por una gramática puramente métrica...

<sup>6</sup> En “Praticita e normativita rationale nel trattato di Carlo Borromeo”. Ibidem, pág. 106. El Padre Diego de Torres Bollo primer Provincial del Paraguay tuvo relación con el sobrino Cardenal Federico Borromeo quien fue benefactor de las misiones. Uno de los pueblos se denominó San Carlos Borromeo. Ver Leonhardt, C. “El Cardenal Federico Borromeo protector de las antiguas misiones del Paraguay”. En *Archivum Historicum Societatis Jesu*. Anni I. Fasc. II. Roma, 1932. Pps. 308-311.

<sup>7</sup> Nieto Alcaide, Victor / Checa, Fernando. “El Renacimiento”. Madrid, Ed. Istmo, 2000, pág. 209.

<sup>8</sup> **...i gesuiti non avevano imposto in nessun luogo un proprio “stile” specifico. Anzi avevano valorizzato in campo artistico e architettonico sentimenti e tradizioni nazionali...**

**...il grado di adattabilità dei Gesuiti alle situazioni particolari e locali piu disparate e peraltro ampiamente dimostrato dalla storia della attività missionaria...** Sale, Giovanni. “Pauperismo architettonico e architettura Gesuitica” Milan, Jaca Book, 2001, pág. 22.

<sup>9</sup> Almohade: tribu berebere del Alto Atlas que venció a los almorávides en Marruecos en el año 1146 y después conquistó tierras cristianas de España hasta ser derrotados en el año 1212 en la batalla de las Navas de Tolosa. Ver la cuestión del par y nudillo en Levinton, Norberto. “La arquitectura del pueblo de San Cosme y San Damián”. En *La reducción jesuítica de Santos Cosme y Damián*. (1633-1797). Asunción, Missionsprokur de la Compañía de Jesús de Nürnberg, 2003, pág. 248.

<sup>10</sup> **...ansí no es a propósito para cubierta de la Iglesia [el sistema de esteras] ni de nuesytra casa adonde no hacemos fuego...** En Carta Anua de 1627.

<sup>11</sup> En el prefacio del libro de Benedetti. Ibidem, pág. 9.

<sup>12</sup> Hubo una **...indiferenza dei Gesuiti per il problema di uno “stile” ufficiale...** Ibidem, pág. 68.

<sup>13</sup> Ver Argan, Giulio Carlo. “El concepto del espacio arquitectónico desde el barroco a nuestros días”. Bbs. As., Nueva Visión, 1984, págs. 17 a 24 y 29 a 36.

tos arquitectónicos incorporados en función de un esquema “antes que tipológico” desde el historiador la resultante creada específicamente para los pueblos misionales,<sup>14</sup> ¿cómo nombrarla?

Teniendo como objeto de estudio la arquitectura misional del siglo XVII los trabajos de Busaniche, Buschiazzo y Roth intentaron responder. Al señalar esas combinaciones no definieron una totalidad. Busaniche dice que *...los templos se levantan de enormes medidas para albergar a la multitud de indígenas; estas iglesias de tres y de cinco naves, por sus vastas proporciones, adquieren cierta semejanza con las primitivas basílicas romanas...* Pero por otro lado destaca los comentarios localistas de un misionero: (el Padre Cardiel) *...todos estos edificios se hacen de diverso modo que en Europa, porque primero se hace el tejado y después las paredes...* y por eso Busaniche, como subrayando la profundidad en la correspondencia con el sitio, termina definiendo *...llamaremos de arquitectura misionera con estructura de madera, es la época típica, que logra dejar ejemplares característicos; es la arquitectura misionera por excelencia, es esa arquitectura del monte y de la llanura...*<sup>15</sup>.

Con Buschiazzo sucede algo similar. Dice *...creo han sido construidas con el mismo antiquísimo procedimiento utilizado en las basílicas cristianas...* Pero enseguida agrega *...la idea de hacer con troncos de árboles todo el esqueleto soportante es, a mi entender, un aporte interesantísimo y acaso el mayor de los méritos de esta arquitectura sencilla, lógica, funcional...*<sup>16</sup>. Roth vuelve a destacar la procedencia clásica de la arquitectura misionera. Se retrotrae a la relación de la iglesia misional con la tipología del templo griego: *...naos (nave), pronaos (atrio/punilla) y peristasis (corredores)...* y también con el interior de la iglesia paleocristiana *...con tres naves y el presbiterio...* Pero rápidamente anuncia *...poco conocido es que el sistema constructivo y el espacio concebido de las iglesias misionales tienen sus semejanzas en la casa indígena...*<sup>17</sup> Sólo un historiador brasileiro coetáneo de estos autores intentó definir la totalidad. Aurelio Porto expresa en un artículo dedicado al Hermano Bartolomé Cardeñoso (1596-1656): *...foi o primeiro que adaptou o sistema de construação aborígene aos princípios arquitetônicos da época...*<sup>18</sup>.

¿Porqué no se valorizó lo clasicista renacentista- clasicista medievalista? En las principales fuentes se puede leer claramente la existencia de los elementos arquitectónicos clásicos junto a la aportación indígena. Mencionaremos algunos ejemplos: entre las órdenes dictadas por los provinciales acerca de los edificios el Padre Tomás de Baeza dice en 1682 que *...para el modelo hay muchas Iglesias antiguas y modernas que se pueden seguir escogiendo las que fuesen más a propósito...*<sup>19</sup>. En ese mismo sentido es explicativa la Carta Anua de 1615 al rescatar la idea de tipología. En los pueblos del Guayrá *...se van haciendo las iglesias del tamaño y traza de la del Paraguay [Asunción]...*<sup>20</sup> La Carta Anua de 1626-27 menciona la misma actitud metodológica clasicista frente a una problemática arquitectónica. Ahora se trata de la modulación del edificio de Iglesia del pueblo de Santa María del Iguazú: *...hicimos con ayuda de los Indios de las otras reducciones un lance <sup>21</sup> de Iglesia de 40 piés...*<sup>22</sup> Más adelante vuelve sobre el crecimiento modulado de la Iglesia. *...(porque van creciendo a palmos en la Cristiandad y buenas costumbres) añadimos segundo y tercer lance a la Iglesia que tiene más de 150 piés de largo y todo es menester por la mucha gente...*<sup>23</sup>. Además las fuentes insisten sobre la cuestión simbólica clasicista medievalista. La Carta Anua de 1635-37 describe el estado de las reducciones de San Ignacio y Loreto del Guayrá en 1637: *...en las dos Iglesias había un ábside triple con su respectivo altar y retablo pintado...*<sup>24</sup>. Aunque no podemos saber si el ábside <sup>25</sup>estaba integrado al rectángulo de la planta o sobresalía de la misma evidentemente era un rasgo típico de la Iglesia basilical del clasicismo medieval.

Entonces sostenemos que desde una visión clasicista renacentista-clasicista medievalista se puede destacar la inteligente producción de los planos de esta arquitectura racional. Un documento de 1688 sobre la construcción de la Catedral de Asunción se refiere a *...algunos Padres de la Compañía de Jesús a quienes la necesidad en estos retiros ha obligado a ser arquitectos...*<sup>26</sup>. Es decir que se propugnaba una tarea técnica alcanzable para cualquiera con una mínima preparación y eso habla de una normalización y una sistematización. Para Ruiz de Montoya las Iglesias eran *...fáciles y vistosas...*<sup>27</sup>. Por su parte afirma el misionero Cardiel que *...es menester que el Padre sea el maestro y el sobrestante y como hay libros e impresos y manuscritos que*

<sup>14</sup> Argan, Giulio Carlo. “El concepto del espacio arquitectónico desde el barroco a nuestros días”.

Bs.As., Nueva Visión, 1984, pág.

<sup>15</sup> Busaniche, Hernán. “La arquitectura en las misiones jesuíticas guaraníes”. Santa Fe, El Litoral, 1955, págs. 24 y 52.

<sup>16</sup> Buschiazzo, Mario. “La arquitectura de las Misiones del Paraguay, Moxos y Chiquitos”. En Angulo Iñiguez, Diego. *Historia del Arte Hispanoamericano*. Bs. As., Salvat, 1956, pág. 712.

<sup>17</sup> Roth, Hans. “La habitación indígena en Chiquitos”. En *Las Misiones del ayer para los días de mañana*. Santa Cruz de la Sierra, Ed. el País, 1993, págs. 94 y 95.

<sup>18</sup> Porto, Aurelio. “As Igrejas das reduções jesuíticas no século XVII”. *Journal A Manha*. 29 de noviembre de 1942.

<sup>19</sup> Biblioteca Nacional de Madrid, Signatura 6976.

<sup>20</sup> *Documentos para la Historia Argentina* Tomo XX, Iglesia, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637). Bs. As., Fac. Filosofía y Letras, 1929, pág. 46.

<sup>21</sup> Ibidem. Lance:

<sup>22</sup> Ibidem. Pág. 280

<sup>23</sup> Ibidem. Pág. 290

<sup>24</sup> Ibidem. Págs. 726-727.

<sup>25</sup> La planta de la Iglesia del colegio romano de la Compañía de Jesús tenía ábside sobresaliente; para la misma época las plantas ideales de Iglesias realizadas por el Padre De Rosís tenían ábsides inscriptos en los contornos rectangulares. Pirri, Pietro. “*Giovanni Tristano e i primordi della architettura gesuitica*”. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1955. Págs. 13 y 41

<sup>26</sup> Colección Manuel Gondra 271.

<sup>27</sup> Ruiz de Montoya, Antonio. “*Conquista espiritual...*”. (1639) Rosario, Equipo Difusor, 19 89 .

*tratan de la facultad a poca aplicación y práctica salen maestros...*"<sup>28</sup>Sobre la misma práctica el Padre Ruiz de Montoya le escribe al provincial que...*hicieron la Iglesia [Encarnación] con dirección del Padre Pedro de Espinosa que fue por algunos días a ayudar al Padre en la cual quiso ejercitar las lecciones que VR nos dio...*"<sup>29</sup>.Acaso, ¿la existencia de libros de teoría de la arquitectura en las bibliotecas de los pueblos misionales no señala los mismos propósitos?. En la biblioteca de Candelaria<sup>30</sup> y en otras aparecen ejemplares de los tratados de Vitrubio y las actualizaciones renacentistas de Serlio y Fray Lorenzo de San Nicolás. Evidentemente se trataba de reafirmar una manera clásica de utilizar la información para ordenar el diseño en los casos que los planos de obras anteriores no daban una respuesta acabada. En ese sentido hasta se pueden mencionar poderosas influencias sobre esa interpretación clasicista de la arquitectura. El curioso antecedente de la utilización del Tratado de Vitrubio por parte de Santo Tomás de Aquino<sup>31</sup> considerando que a los jesuitas se los definían como neo-escolásticos. Así como también la indudable ascendencia arquitectónica de Carlos y Federico Borromeo <sup>32</sup>sobre el primer provincial Diego de Torres.

Vitrubio definía las proporciones arquitectónicas desde tres puntos de vista: como relación de las partes entre sí, como dependencia de todas las medidas respecto a un módulo referencial y como analogía con las proporciones hombre.<sup>33</sup>¿No sería justamente este último punto el que les iba a facilitar a los jesuitas la adecuación de su arquitectura en las misiones utilizando medidas de la arquitectura indígena?. Al respecto el Consiliarius aedilicium de la orden religiosa, Orazio Grassi, menciona en su trabajo de análisis del "De arquitectura" de Vitrubio que las proporciones se debían determinar "stabilendo in primum luogo i materiali da utilizzare, definiendo quindi le dimensioni in pianta ed in alzato"<sup>34</sup>

Con la misma orientación clasicista se advierte un constante aprendizaje por parte de los indios. Existen relatos que describen problemas en las obras, para resolverlos los indios eran consultados<sup>35</sup>. Los cambios operados en el diseño de las viviendas indígenas entre San Ignacio de Ipaumbucu fundado en 1610 y otros pueblos posteriores a 1619 como Concepción certifican que el indio pudo participar de un diseño abierto. Esto sucedió hasta tal punto que la participación indígena incidió en una mayor adaptación localista del diseño. El historiador de la Compañía Pedro Lozano lo remarca al mencionar...*el modo de fabricar las Iglesias por allí...* <sup>36</sup>(refiriéndose al uso de horcones) y lo mismo destaca la Carta Anua de 1632-34 en la reducción de San Nicolás del Pyratini mencionando la separación del sistema portante y los muros de cerramiento. ...*una repentina y furiosa tempestad de viento sacudió todo el edificio [la Iglesia] y desplomó las paredes de suerte que les obligó a hacerlas todas venir a tierra; si bien queda en pie todo lo restante del edificio, por cargar la techumbre sobre pilares de madera...* <sup>37</sup>.Grassi no creía en la existencia "di un unica legge matematica deputata a regolare il funzionamento de tutti i fenomeni naturali"<sup>38</sup>.

De esta manera percibimos la complejidad de un proceso de diseño determinante de una idea arquitectónica particular; ninguna de las prácticas arquitectónicas mencionadas podían explicar por sí solas el resultado final.

## Conclusiones

Dice Rodríguez Gutiérrez de Ceballos que la frase "nuestro modo" era una "*decidida determinación de ajustar sus colegios e iglesias a los usos y ministerios propios de la Compañía*". <sup>39</sup> De esta manera los jesuitas trataban de señalar que en sus Iglesias que la única belleza que les interesaba rescatar debía resultar de la funcionalidad del edificio. Mientras algunos pensaban que el clasicismo "había hecho del arte una finalidad immanente, la Contrarreforma se opuso a la teoría platonizante del arte por el arte" y se independizó frente a las cuestiones de la estética. La belleza de las Iglesias misionales fue autónoma y heterónoma. Autónoma en el sentido de expresar un proceso único; heterónoma al provenir de diferentes aportes culturales y del ámbito social donde se radicó: el medio indígena. De allí se implementaron categorías espaciales, el sistema constructivo y se eligieron los materiales esenciales. Por tanto la fase autónoma como la heterónoma fueron parte de la misma totalidad. Describir esta arquitectura escindiendo las partes es solamente una manipulación ideológica.

<sup>27</sup> Ruiz de Montoya, Antonio. "Conquista espiritual..." (1639) Rosario, Equipo Difusor, 19 89 .

<sup>28</sup> Cardiel, José. "Declaración de la verdad".

<sup>29</sup> Carta Anua de 1628. Pág. 275.

<sup>30</sup> AGN, Sala IX, 17-3-6.

<sup>31</sup> Guarda, Gabriel. "Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano". Santiago de Chile, Academia Chilena de la Historia, 1965.

<sup>32</sup> Leonhardt, Carlos. El Cardenal Federico Borromeo protector de las antiguas misiones del Paraguay. En Archivum Historicum Societatis Iesu. Anni/Fasc. II jul-dec. 1932, pps. 308 a 311..Tanto Carlos como Federico Borromeo (tío y sobrino) habían confeccionado sendos tratados de arquitectura de gran trascendencia entre los jesuitas. El de Carlo Borromeo es "Arte Sacra. De fabrica ecclesiae". Versión de C. Castiglioni e C.Marcora. Milano, 1952.El de Federico Borromeo es "De pictura sacra".

<sup>33</sup> Kruff, Hanno-Walter. "Historia de la teoría de la arquitectura".Madrid, Alianza Ed., 1990, pág. 31.

<sup>34</sup> Santillo, Flaviana. Il commento di Padre Orazio Ggrassi S.I. al primo libro sull'architettura di Marco Vitruvio Pollione. En Archivum Historicum Societatis Iesu. Vol. LXIX. Roma, 2000, pág. 98.

<sup>35</sup> Ver Levinton, Norberto. "La arquitectura del pueblo de San Juan Bautista: tipología y regionalismo" Bs. As., Faro editorial, 1998. Págs. 21 y 22.

<sup>36</sup> Lozano, Pedro. "Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay". Madrid, 1755. Pág. 767.

<sup>37</sup> Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632 a 1634. Int. Dr. Ernesto J. Maeder. Bs. As., Academia Nacional de la Historia, 1990. Pág. 154.

<sup>38</sup> Santillo, op.cit., pág. 104.

<sup>39</sup> Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, Alfonso. "Bartolomé de Bustamante y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España". Roma, Institutum Historicum SI, 1967, Págs. 323 Y 324.



# Coleção De Angelis: Possibilidades de estudos do Discurso sobre o Guarani. A proposta e alguns resultados do Projeto Xamanismo e Cura

Maria Cristina dos Santos

## Por que Coleção De Angelis?

Os Manuscritos da Coleção De Angelis compõem a reunião mais completa de documentação escrita sobre o complexo das Reduções Jesuíticas, bem como a maior parte de documentação sobre os indígenas Guarani. Até o momento, no Brasil, só existia a possibilidade de consultá-la por completo diretamente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Em parte, a consulta podia ser feita somente nos documentos previamente selecionados para publicação nas coleções organizadas respectivamente por Jaime Cortesão, Manuscritos da Coleção De Angelis (MCA) volumes I e II e III; Hélio Vianna, volume IV; Carlos Leonhardt e Emílio Ravignani, Documentos da História da Argentina (DHA) volumes XIX e XX. Essas publicações seguiram um recorte temporal e espacial que dificultava uma pesquisa temática, mas, sobretudo, atendiam a pré-seleções feitas, legitimamente, pelos organizadores das coleções.<sup>1</sup> A pesquisa aqui apresentada buscou, sobre estas seleções feitas anteriormente, fazer um recorte temático e um cronológico: Xamanismo e Cura; 1537/1640. As razões destes recortes serão explicitadas adiante, mas podem ser assim sintetizadas no aspecto metodológico da realização de uma pesquisa: quem tem acesso à documentação publicada (MCA, DHA) imagina estar conhecendo o que mais importante havia do todo e que, portanto, 'merecia ser publicado'. Ou então, quem tem acesso à Coleção original pode perder muito tempo tentando decifrar paleograficamente uma carta que já está publicada e não dar nenhuma importância a um documento inédito. Com a aquisição da Coleção completa de microfilmes da Biblioteca Nacional<sup>2</sup> pelo **Centro de Pesquisas Históricas**<sup>3</sup>, e concluindo esta etapa do Projeto com a publicação do CD, esperamos tornar mais acessível aos pesquisadores esta importante fonte primária de pesquisa sobre a História da América Colonial, em especial da zona platina.

Por isso, uma das preocupações constantes do projeto foi a árdua tarefa de cotejar o que já está publicado com o existente na Coleção de microfilmes e, para nossa própria surpresa, sobre o total de 128 documentos catalogados, 59 são inéditos. Boa parte deles, aliás, são aqueles produzidos por jesuítas que viviam "in loco", trazendo detalhes importantes de natureza etnográfica, nem sempre considerados nas referidas publicações. Chegamos ao seguinte resultado de catalogação dentro do recorte temporal e temático: 2 documentos publicados em DHA; 49 documentos publicados em MCA (vols. I, II, III, IV) e 57 documentos não publicados.

## Por que Cura?

A pesquisa realizada esteve baseada em dois conjuntos de problemas: um que se refere aos mecanismos de integração e resistência, e outro aos processos de cura utilizados pela medicina indígena (tradicional) e pela medicina ocidental. Quanto ao primeiro, se entende a integração como o conjunto de ações impetradas desde o Estado (ou sociedade global) com vistas a incorporar os indígenas transformados como membros desta sociedade.<sup>4</sup> Quanto ao segundo, que se refere à percepção da doença e aos processos de cura utilizados pelo conhecimento tradicional e ocidental, se impõe o confronto entre "barbárie e civilização", traduzidos nos recursos utilizados pelos padres e xamãs para enfrentar situações de crise, como aquelas causadas pelas epidemias.

O elo de ligação entre estes conjuntos de problemas passa pela resistência, entendida como as ações/reações dos indígenas, tanto frente à **integração** imposta pelo Estado e seus agentes, como frente aos recursos da medicina européia, dinamizando, assim, as relações de contato. É neste processo, conforme Wachtel, quando se reúnem "tipos opostos de aculturação com diferentes ritmos temporais" que se encontram as chaves para desenhar as variáveis de reação/resistência e colaboração".<sup>5</sup>

Em função destes dois conjuntos de problemas, a pesquisa concentrou-se no período de 1537 a 1640. A primeira referência marca a fundação de Assunção e o início de um contato sistemático entre europeus e indígena, na região compreendida atualmente pelo Paraguai, Bolívia, Argentina e sul do Brasil. Neste primeiro período, são explicitamente registradas as ações colo-

<sup>1</sup> Por exemplo: MCA I - Guairá, 1549/1640 ou DHA, XIX, 1609-1614. Ainda que na primeira conste um índice onomástico e a segunda coleção apresenta um índice remissivo que possibilita a procura por temas.

<sup>2</sup> A aquisição da Coleção foi propiciada pela verba do PROAPES-CAPES (1997), recebida pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), da PUCRS.

<sup>3</sup> O PPGH estimulou e forneceu espaço físico com infra-estrutura para a criação do *Centro de Pesquisas Históricas* (CEPH). Este Centro congrega vários projetos de pesquisa, respectivamente coordenados pelos professores das diferentes especialidades da História (Antiga, Medieval, América, Contemporânea) com alunos da graduação, priorizando a fonte escrita.

<sup>4</sup> Conforme Roque de Barros Laraia, esta definição deveria adequar-se mais à realidade da *assimilação*, entendida como a "total incorporação do grupo tribal à sociedade nacional com a adoção de muitos costumes e práticas tecnológicas deste, com a perda quase total de sua identidade étnica." (Barros Laraia, R. 1976:13). Entretanto, foi mantido o uso de *integração* por ser este o uso mais constante por parte dos documentos/organismos oficiais, ainda que sua prática seja fundamentalmente assimilacionista.

<sup>5</sup> A ambigüidade e a dupla polaridade da aculturação explica que "um mesmo fato de aculturação pode revestir significações opostas segundo o contexto em que se inscreve e o projeto que lhe dá vida (seja a assimilação e a aceitação dos valores espanhóis, seja a integração e a resistência guerreira)" Além disso, a multiplicação de níveis onde se desenvolve o fenômeno implica uma pluralidade de ritmos temporais. (Wachtel, 1976/1995:126)

nizadoras e algumas das atitudes da resistência guarani.<sup>6</sup> A atividade dos jesuítas nesta zona inicia em 1609 e, ao longo da década de 30, temos a coincidência de eventos particularmente importantes para a problemática deste estudo, que podem ser sintetizados na ameaça do inimigo: os ataques bandeirantes aos povoados, que implicam numa série de registros jesuítas em defesa dos indígenas, salientando os atos de bravura guerreira destes, selando, de certa forma, a cumplicidade de uma aliança de propósitos entre padres e indígenas reduzidos. Por outro lado, é também nesta década que ocorrem uma série de epidemias (varíola, sarampo, gripe, etc.), reforçando então a necessidade de registros sobre doenças, terapias adotadas e condenações aos comportamentos indígenas, descritos dentro da lógica ocidental de pecado-castigo divino. Este contexto histórico marca uma justaposição de processos que leva os jesuítas, os indígenas reduzidos e as lideranças tradicionais a um enfrentamento típico de uma situação de crise.: como definir os inimigos, qual a melhor forma de combatê-los, quais os métodos a serem utilizados, escolher o que utilizar do conhecimento ou táticas tradicionais, definir os níveis de concessão em ambos lados, reforçar papéis sociais, enfim, um sem número de questões podem ser respondidas através da pesquisa situada na liminaridade entre História e Antropologia, realizada sobre uma situação de crise. Modelos, valores e convicções tanto ocidentais quanto indígenas se confrontam, se revelam e se misturam de forma desigual, já que o registro foi (preponderantemente) feito pelos ocidentais, mas a “jaula invisível e flexível” em que estão imersos, permite uma série de desvios ou lapsos do registro.

Por exemplo, o documento intitulado *Sobre el contágio de las viruelas* é uma verdadeira síntese cultural detonada pela situação de crise das epidemias, pela busca das formas de cura:

(... ) *Hagase también provisión de aguarabay, el cosimiento de el sirve para lavarse una o dos veces al día quando ya las viruelas se van secando. Esta agua les quita las ronchas y hediondez. Tambien sirve para quemarlo en el hospital. Y es provechoso el humo en los aposentos apestados.*<sup>7</sup>

Entre as tantas referências do documento, a erva “aguarabay” gerou uma infinidade de buscas e dúvidas. Por fim, Melià nos indicou as melhores informações, para compreendê-la em seu contexto. Devemos a ele, portanto, as explicações a seguir.

Ruiz de Montoya (1639: f. 197R) a define com o nome de “yoabebá”, como “yerva conocida, molle”. Na ortografia moderna, **aguarayva**, é explicado detalhadamente por Pedro Montenegro, (1945:195-201) na obra *Materia Médica Misionera*. Segundo este autor, o **aguarayva** é comparável ao lentisco<sup>8</sup>, -às vezes chamado Molle de Castilla- e existem quatro tipos diferentes desta planta, entre os mais importantes estão **aguarayva guasu**, branco e o **aguarayva mirí** preto, dos quais seguem explicações de suas características, usos e efeitos curativos. Também Carlos Gatti, (1985: 10) na *Enciclopedia guaraní castellano de ciencias naturales* se refere, seguindo os dados apresentados por Montenegro, ao **aguarayva guasu** e ao **aguarayva mirí** negro, que se utiliza contra o reumatismo, a artrite e como bálsamo, é cicatrizante. Com vinho é adstringente e contra a diarreia. Também pode ser usado contra infecções do aparelho respiratório e do aparelho urinário. (Melià, B. 03/07/2003. Via e-mail).

Enfim, o **aguarabay** do século XVIII, o **Molle de Castilla** do século XVII, o **aguarayva** contemporâneo, são a mesma planta, cujos poderes terapêuticos são conhecidos por indígenas e jesuítas, já que o nome utilizado é em guarani e não em espanhol. Além do mais, pelas características do documento, enumerando uma série de recomendações para evitar o contágio ou cuidar dos doentes, parece haver sido escrito como uma cartilha (sem autor) para circular entre os responsáveis pelos diversos povoados. Entretanto, apesar de uma evidente apropriação da língua guarani para conselhos aos padres, as práticas curativas e as próprias recomendações em relação ao contágio da varíola são típicas do Renascimento europeu, que busca respostas na tradição Hipocrática; o ar, os humores, o rebotar das feridas, contra os quais a fumaça é um meio eficaz de contenção.<sup>9</sup> Contradições típicas de um período do ocidente europeu, sendo enfrentado na periferia de um império colonial, por homens tipicamente modernos, em contato com indígenas, cujas tradições e modos de vida são sistematicamente boicotados, condenadas e, ao mesmo tempo, filtradamente utilizados.

## Por que Xamanismo?

Ao utilizar este termo no título do projeto, não se pode abrir mão das implicações antropológicas do uso deste conceito. Xamanismo, aqui, é mais que uma categoria que reúna líderes religiosos tradicionais que sistematicamente se opõem às imposições cristã-ocidentais, representadas pelos jesuítas ou funcionários da coroa.<sup>10</sup>

Já em 1992, Viveiros de Castro havia percebido, utilizando a documentação histórica, em especial os Sermões do padre Antônio Vieira, uma série de mal-entendidos entre ocidentais e indígenas, advindos do comportamento e de uma percepção de mundo entre os Tupinambá do litoral brasileiro do século XVII. Neste ensaio, foi rediscutida a dimensão e a compreensão de con-

<sup>6</sup> Os resultados de estudos anteriores (Santos, M. Cristina. 1988 e 1994), serviram de guia contextualizador destas questões e não foram privilegiados na pesquisa, senão quando explicitamente vinculados à temática do projeto.

<sup>7</sup> MCA, Cx. A, Doc.04. Acervo XCCDA, Doc. A1.

<sup>8</sup> Popularmente conhecido no Brasil como aroeira- de-praia.

<sup>9</sup> Desde uma outra perspectiva temporal, os Mbyá-Guarani atuais, continuam dizendo: *poã oitykuái anguã tatachina reko achy i oiporu anguã*. - Faz parte da nossa Medicina a utilização da neblina vivificante dos cachimbos rituais no tratamento das doenças. (Garlet. 1998.08)

<sup>10</sup> Em Santos, M. Cristina (1988), xamãs, feiticeiros e karais foram tratados estritamente desta forma, numa análise que se centrava na disputa entre lideranças no povoado missionário. Em Santos, M. Cristina (1994), esses personagens ainda representavam um paradigma de resistência que a documentação civil, preponderante no século XVIII, havia negligenciado nos registros. De todas formas, já se acenava, neste último, as variáveis de interpretação como reação/resistência/colaboração.

ceitos como **vingança, guerra, inimigos, canibalismo**, já tão explorados na antropologia brasileira, desde Métraux (1928), passando pelo clássico Florestan Fernandes (1949, 1952), chegando até a década de 70 com H. Clastres (1972).

A partir da perspectiva antropológica, ‘a existência da crença’, através da recuperação do discurso dos homens do século XVI-XVII (religiosos ou civis) possibilita uma arqueologia de nosso etnocentrismo. A necessidade de crença em um sistema de idéias é um traço das religiões monoteístas do Ocidente. Viveiros de Castro demonstrou que a religião Tupinambá deve ser compreendida na sua relação com a guerra e a vingança. Da mesma forma que a discussão sobre “crer ou não crer” é improdutiva para a antropologia, acaba por revelar mais uma visão etnocêntrica a engessar conceitos como cultura e identidade (Sztutman. 2002:211). Portanto, há mais de dez anos, Viveiros de Castro, baseado em sua experiência sintetizada em com os Araweté (1986) e analisando nas fontes quinhentistas, evidenciou que “os Tupinambá, faziam tudo que s quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam.” (1992: 38).

Recentemente, Viveiros de Castro abriu a publicação de sua coletânea de ensaios com uma citação de Ítalo Calvino em *As Cidades Invisíveis*<sup>11</sup>. Isto implica, necessariamente em atingir “um nível de análise em que se suspenda por um instante a paixão pela metáfora (palavra), para experimentar um pensamento (coisa)” (Sztutman. 2002: 210). A mudança, portanto, não concerne somente as palavras e os modelos de discurso, mas sim os *lapsos de discurso*; as coisas ditas nos lapsos, os registros do que se fez e não do que se disse (Santos. 2003). Desta forma, em meio a uma apurada discussão e, porque não dizer, de uma densa descrição sobre a compreensão da amplitude do que implica a “inversão perspectivista”, Viveiros de Castro define o xamanismo como

*“a capacidade manifestada por certos humanos de cruzar barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividade não-humanas.<sup>12</sup> Sendo capazes de ver os não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico. Eles são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespecies, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias sicionaturais. Pareceu-me claro, então, que o papel do xamã não difere essencialmente do papel do guerreiro. (...) Como já se disse tantas vezes, o xamanismo é a continuação da guerra por outros meios: mas isto nada tem a ver com a violência em si mesma, e sim com a comunicação.* (Viveiros de Castro. 2002:468. Destaque meu).

Portanto, neste projeto, o xamanismo ultrapassa uma simples categoria associada a determinados líderes, que se dispõem a enfrentar os padres em atitudes e/ou discursos, fundamentados exclusivamente na defesa de seu modo de ser. (Santos.1988: 207-210). Agora, esses personagens são hábeis diplomatas, que, talvez por meios sobrenaturais –nem sempre registrados–, percebem as fragilidades de discurso, técnicas de sedução e conquista ensaiadas por aqueles que tentam se impor como novas lideranças religiosas. Portanto, não são líderes em particular, nominados pelos autores dos documentos, mas encerram o complexo cultural religioso que guia a atitude e/ou discurso daqueles capazes de cruzar barreiras corporais e adotar novas perspectivas de subjetividade.

Exemplo disto, e especificamente em relação ao tema estudado no projeto, se encontra na carta de Pedro Mola, sobre os acontecimentos da redução de Jesus Maria em 1635,

*“Abian estado al principio mui enganãndos y no se dexaban de reducir porque les ponía miedo un gran echicero, diciendoles que no se reduxesen que se acabarian y que era pariente de las camaras que el solo abra de destruir los que se juntasen;”<sup>13</sup>*

Este *grande feiticeiro*, entre outros tantos que aparecem na documentação, ao se auto-definir como parente de uma das doenças que causava morte entre os indígenas e desespero dos padres por tantas almas perdidas, busca apelar à fragilidade do discurso/ação do jesuíta, cruzando uma barreira de comportamento típico do xamã defensor do *antigo modo de ser*. Incorpora (diplomáticamente para o Guarani tradicional), e ameaça da forma mais contundente a estabilidade do projeto de conversão e redução dos indígenas. Incorporando a doença/castigo divino como o inimigo, utiliza o medo que índios reduzidos e padres têm da ameaça do inimigo.

*A alteridade, que tem no inimigo sua manifestação mais positiva, não se define por um sentido de complementaridade ou oposição equípólenta, mas pela idéia de devir: o Outro é necessariamente aquele no qual Eu posso me transformar.* (Sztutman. 2002:212)

Nesta perspectiva de interpretação, os registros aqui reunidos., parecem ser a semente de uma atitude que dará também ao xamanismo guarani esta característica de uma *continuidade da guerra*, em seu aspecto de *comunicação com o Outro*, com o inimigo. Por isso também na catalogação, mais do que os nomes dos feiticeiros aparecem suas atitudes; mais do que os casos de edificação aparecem as ameaças dos inimigos, sejam eles portugueses, bandeirantes, *encomenderos* espanhóis, demônios, pestes.

Parafraseando Garlet (1998), estas palavras, inicialmente plantadas para apresentar os resultados desta pesquisa, devem ser entendidas em dupla dimensão: plantadas no sentido estático, mortas nesta espécie de ataúde que nos lembram os livros, – con-

<sup>11</sup> “De todas as mudanças de linguagem que o viajante deve enfrentar em terras longínquas, nenhuma se compara à que o espera na cidade de Ipásia, porque a mudança não concerne às palavras, mas às coisas.” I. Calvino . Apud: Viveiros de Castro. 2002: 10)

<sup>12</sup> “Ou, mais geralmente, como a capacidade manifesta por certos (ou todos os) indivíduos de uma dada espécie de cruzar as barreiras específicas e transformar-se em (adotar o ponto de vista de) seres de outras espécies. Como se sabe, não são só os humanos *strictu sensu* que dispõem de xamãs.” [nota do autor]

<sup>13</sup> MCA, Cx. 28, Doc.34-882. Acervo XCCDA –28-30.

forme a analogia de Melià (1997) – ou no encerramento de uma etapa de pesquisa como esta, uma vez que o papel (ou mesmo um suporte multimídia) não nos possibilita vê-las na sua condição de almas (*animas*), tão mais explícita nos discursos –sobretudo naqueles dos próprios Guarani- quando são dotadas de vida, de movimento, quando inflamam outras almas presentes... Mas plantadas também na condição de sementes, a serem cultivadas, para crescerem e se multiplicarem.

## Bibliografia

- BARROS LARAIA, Roque de. "Integração e utopia". **Revista de Cultura Vozes**. Petrópolis: Ano 70, Vol. LXX (03):05-1 3. 1976
- CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal: O profetismo tupi-guaraní**. São Paulo: Brasiliense. [1972].1978
- DEMO, Pedro. **Educar pela Pesquisa**. Campinas: Autores Associados, 1988.
- FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Pioneira/Edusp. [1952], 1970.
- FERNANDES, Florestan. **Organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difel. [1949], 1963.
- GARLET, I. (Coord). **Rojogueroayvu mba'e achy rekópe orekuva i va'e Rio Grande pygua Mbya-Guaranikuéry**. Discussões sobre a situação de saúde entre os Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. Cartilha. COMIN (Conselho de Missão entre Índios). PMG (Projeto Mbyá-Guarani). Ministério da Saúde (Coordenação Nacional de DST e Aids). São Leopoldo: Ética Impressora. 1998. [www.aids.gov.br/prevencao/indios/mbya/indios](http://www.aids.gov.br/prevencao/indios/mbya/indios).
- MELIÀ, Bartomeu **El Guaraní: Experiencia religiosa**. Asunción: CEADUC y CEPAG. 1991.
- MELIÀ, Bartomeu. **El Paraguay Inventado**. Asunción: CEPAG. 1997.
- MELIÀ, Bartomeu.. **La Lengua Guaraní del Paraguay**. Madrid: Fundación MAPFRE América, Editorial MAPFRE. 1992.
- MÉTRAUX, Alfred. A religião dos Tupinambá s e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis. São Paulo: Cia Ed. Nacional/Edusp. [1928]. 1979.
- MONTENEGRO, Pedro. **Materia Médica Misionera**. Notícia preliminar de Raúl Quintana. Buenos Aires: Imprenta de la Biblioteca Nacional, 1945.
- SANTOS, M. Cristina. "Jesuítas e Índios na Sociedade Missioneira: uma análise crítica da historiografia". **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Vol. XIII, 1:71-108. Julho, 1987.
- SANTOS, M. Cristina. "Aspectos de la resistencia Guarani: los proyectos de integración en el Virreinato del Río de la Plata. (1786-1805)." **Tesis Doctoral**. Madrid: Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II. 1993/94.
- SANTOS, M. Cristina. "O desenvolvimento do potencial de integração guarani na segunda metade do século XVIII." **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Vol. XXI, 2: 155-171. Dezembro 1995.
- SANTOS, M. Cristina. "Os movimentos Guarani de resistência à colonização da Bacia Platina (1537-1660)." **Dissertação de Mestrado**. Programa de Pós-Graduação em História. Porto Alegre: PUCRS. 1988.
- SZTUTMAN, Renato. "Admirável nova ordem das coisas". Crítica sobre a Inconstância da Alma Selvagem de Viveiros de Castro. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo: n.64, p.209-216, novembro de 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ Anpocs.1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem.".[1992] In: **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cossac & Naif. 2002: 181-264
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Xamanismo e Sacrifício".[2000]. In: **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cossac & Naif. 2002: 459-492
- WACHTEL, Nathan. "A aculturação". In: LE GOFF, J. NORA, P. (Org.) **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1976.
- WACHTEL, Nathan. **Le retour des ancêtres, les indians Urus de Bolivie. XX<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle**. Essai d'Historie régressive. Paris: Gallimard. 1990.
- WACHTEL, Nathan. **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)**. Madrid: Alianza Editorial. 1978.

### Documentação Publicada

- RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Tesoro de la Lengua Guaraní**. Madrid: Imprenta del Reyno. 1639.

### Manuscritos da Coleção De Angelis.

- **Vol. I: Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549 - 1640)**. Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951, 596 p.
- **Vol. II: Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596 - 1760)**. Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão . Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1952, 367 pp.
- **Vol. III: Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615 - 1641)**. Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969, 348 pp.
- **Vol. IV: Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611 - 1758)**. Introdução, notas e sumário de Hélio Vianna. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1970, 553 pp.
- **Cartas Ânnuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañia de Jesús. Vol. I: 1609 -1614**, 588pp; **Vol. II: 1615 - 1637**, 817 pp. Com advertência de Emilio Ravignani e introdução del P. Carlos Leonhardt. Buenos Aires, Talleres S.A., Casa Jacobo Peuser, 1927 - 1929.

## Os Inocentes: A problemática conversão das crianças Guarani no discurso jesuítico do século XVII

Bianca Hennies Brigidi

O olhar jesuítico sobre as crianças ameríndias aponta para uma idéia: a de investir na criança, pois esta seguramente apresentaria os esperados resultados da obra missional. Há referências constantes sobre as crianças como aqueles que “*por esta via se haze en ellos fruto...*”<sup>1</sup>, olhando-os como a visão do futuro. Como exemplo dessa percepção no documento de 1620 aponta:

*Los naturales de esta tierra son docieles y habiles quando muchachos y quando van creciendo se van haciendo broncos y entiendo que la causa la poca doctrina [sic] y policia que tienen en sus casas, porque como todos estan juntos y rebueltos primero saben peccar que tengan entero uso de raçon.*<sup>2</sup>

O mesmo já não ocorre com os ameríndios adultos. Os jesuítas espalhados por ambas Américas, seja portuguesa ou espanhola enfrentaram e enfatizaram uma outra faceta do problema da conversão: “*...algunos ay que se quieren luego baptizar y despues vuelven a sus embustes y hechicerias con menosprecio de tan gran sacramento...*”<sup>3</sup> Esta percepção, não difere muito das denúncias do Pe. Antônio Vieira: “*a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo. (...) Outros gentios são incrédulos até crer, os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos.*” (VIEIRA [1657] Apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002:185).<sup>4</sup> Ou seja, os adultos, inconstantes e insistentemente infiéis, são diametralmente opostos à promessa que cada criança apresentava para o futuro missional.

### 1. Os Anjos na América do século XVII

Considerando que há uma oposição entre adultos e crianças para os missionários onde aqueles refletem a gentilidade e estas a inocência, observa-se uma preocupação especial com a conversão de infantes. De fato, Delumeau (1994: 78) afirma que os jesuítas foram os primeiros a pensar sobre a psicologia infantil e, a partir disso, formas de conduzi-la. Este aspecto pode ser notado, conforme Áries (1987: 11), a partir do século XVII, quando o processo de escolarização passou a diluir as relações das crianças com o mundo adulto. Isso, indicava um enclausuramento, ou ainda uma separação física e mental da criança perante o restante da sociedade, e, nessa medida, com os adultos, deixando de ser apenas um “adulto em miniatura”.<sup>5</sup> Estes aspectos podem ser notados nas ações jesuíticas durante a implantação das reduções, como ocorre em atividades didáticas.

Percebe-se muitas vezes à imagem referida a inocência e figura angelical própria da criança. Em algumas ocasiões, entretanto, o jesuíta acaba por apresentar situações que envolvem os infantes, interpretando-as como entrega e/ou aceitação da cristandade. Exemplo disso pode-se observar no caso do menino órfão que diz ao padre que desejava ser ermitão, tendo ouvido várias histórias de santos ermitões. O menino recebe ensinamentos do padre que suspeitando de sua vocação para ser padre, lhe envia para um colégio para que receba as instruções necessárias. Este menino é constantemente testado de forma que reage com paciência, provando aos olhos dos padres que está realmente disposto a levar uma vida religiosa.<sup>6</sup>

Anunciado no discurso jesuítico como caso de êxito na empreitada religiosa; pode também ser interpretado como evidência da abertura ao *outro* própria do mundo ameríndio, apontada por Lévi-Strauss (1989:). Por fim, observa-se neste caso do menino desejoso da vida religiosa cristã; uma absorção dos padrões culturais e religiosos dos jesuítas, prática portanto, compreendida *por* e ensinada *para* ele.

Como se dá esta passagem de ensinamentos entre os Guarani no século XVII? Segundo o discurso jesuítico, os ensinamentos aplicados por este se dão a partir do método formal. Aprendizagem de ler e escrever, da reza e disciplina religiosa, formação do coral de meninos na Igreja para a celebração das missas. Todas essas concepções de ensino são aplicadas pelos religiosos no cenário missional:

<sup>1</sup> 1616. RELACION DE LA MISION DE SAN IGNACIO DEL PARANA. (SANTOS, 2003, Acervo Documental 28-06[MCA, Caixa 28/ Doc 12-860]).

<sup>2</sup> 1620. RELACION DEL ESTADO DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY. In: SANTOS, 2003, Acervo Documental: 14-17 [MCA, Caixa 14/ Doc 21-267]. “*Os naturais desta terra são dóceis e hábeis quando crianças e quando vão crescendo vão ficando brutos e entendo que a causa [é] a pouca doutrina e governo que têm em suas casas, porque como todos estão juntos e amontoados, antes de ter inteiro uso de razão primeiro sabem pecar.*” (Tradução do autor).

<sup>3</sup> 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (SANTOS, 2003, Acervo Documental 28-26 [CORTESÃO, 1969: 64]). “*tem alguns que logo querem se baptizar e depois retornam a seus embustes e feitiçarias com grande menosprezo ao sacramento...*” (Tradução do autor).

<sup>4</sup> Sobre essa questão vimos na América portuguesa o exemplo dos Tupinambás trazidos por Viveiros de Castro, cujo artigo *O Mármore e a Murta*, publicado pela primeira vez em 1992, tratou largamente sobre “inconstâncias” apontadas pelos padres. Essas se referem ao retorno contínuo às tradições antigas da cultura tupinambá, como as práticas canibais, “bebedeiras” que causavam dispersão, as práticas guerreiras, somente para citar algumas. (VIVEIROS DE CASTRO, 1992: 60.)

<sup>5</sup> Para Ariès (1987: 11) este é um período de “movimento de moralização dos homens promovido pelos reformadores católicos ou protestantes ligados à Igreja, às leis ou ao Estado.” (ARIÈS, 1987: 11).

<sup>6</sup> 1634. RELACION DETALLADA DE TODAS LAS MISIONES FUNDADAS POR PP. DE LA COMPAÑIA D E JESUS, EN LA PROVINCIA DEL PARAGUAY. In: SANTOS, Acervo Documental(Caixa 28/ Doc 30- 878).

*Los niños saben cantar y rezar antes de tener uso de razón(...)tienen buenas voces p.q. son criados con buenas águas, y asi cantan muy bien y an acabando de rezar a noche en sus casas suele cantar mil tonadas devotas que parece un pazito el lugar: los sabados a la tarde vienen cantando en procession desde la escuela a la Yglesia con sus vendones a cantar la letania de nuestra Señora.<sup>7</sup>*

Este ensinamento formal indica um êxito para a obra missional. Por exemplo a formação do coral de meninos. Os indígenas conheciam e praticavam a musicalidade como se pode observar em diversos registros: seja nas festas cerimoniais (*bebedeiras* para os jesuítas), seja durante ação xamânica (Melià, 1988, p.49). A novidade apresentada aos indígenas foi o contexto da música no barroco ocidental. Nessa medida, as crianças foram organizadas para desempenhar determinadas atividades, e, muitas vezes nessas práticas atingiam o propósito da emoção pré-conversão de indígenas adultos:

*angelitos q entonando sus canciones y voz en cuellos cantan la doctrina christiana a todas las noches le siguen los indios y indias viejos y viejas y al fin de ella alaban al señor con unas cancionerías (sic) devotas q con conser de noche parece ser gloria al fin costumbre antiguo de P.e Fran...<sup>8</sup>*

Ainda se pode mencionar em que medida as próprias missas promoviam um encontro cultural entre ocidentais e ameríndios. A realização e participação em cerimônias católicas como a missa também pode ser associada à diferentes formas de interpretação: a dos indígenas sobre a intenção dos cantos em homenagem às divindades (Melià, 1991: 47) e do registro jesuítico destes como orações cantadas aos santos católicos.

Trata-se, portanto das possíveis traduções e decodificações ocidentais sobre o mundo ameríndio. Essas traduções parecem estar presentes nestes casos demonstrados. De qualquer forma, como premissa teórico-metodológica, considera-se que, para se chegar na criança ameríndia entendida como o *Outro*, é preciso primeiramente conhecer quem e como se registra este outro. Neste caso, conhecer o religioso que registra sua experiência junto ao grupo ameríndio. Portanto, jesuítas escrevem, descrevem e relatam suas vivências, suas percepções do real que os cerca. Nestes relatos vistos e analisados como discursos, estão contidos dados empíricos sobre os quais se constroem os *modelos* e se escolhem as *categorias* discursivas dos religiosos. Trabalhando com tais possibilidades metodológicas, pretende-se buscar as crianças na documentação jesuítica, que, por meio de *lapsos* discursivos podem aparecer não só como esperança de futuro, mas também como rebeldes.

A esta pesquisa interessa, principalmente, as noções de *discurso* e *categoria*, pensadas sobretudo, a partir de dois autores fundamentais: De Certeau e Santos.

Os relatos produzidos durante a situação de conversão nas missões são denominados neste estudo, de “discurso”, isto é, a articulação de categorias que descrevem, relatam, interpretam aquilo ou aquele(s) que são objetos do discurso” (SANTOS, 2002: 01)<sup>9</sup>. Cabe mencionar ainda que a:

*articulação de dados não se dá de forma gratuita: dependerá do autor que escreve, do lugar que ocupa em sua sociedade de origem, do lugar que ocupa na sociedade que está sendo descrita e dependerá também dos objetivos com que escreve determinado texto e para quem enviará aquilo que escreveu.” (SANTOS, 2002:01)*

Portanto, interessa ao historiador identificar a procedência do autor do documento, suas intenções e a quem se destina essa produção escrita. Tendo em vista a quantidade de jesuítas que atuaram na América, obviamente não se trata de saber sobre cada autor. Está posta aí uma dificuldade de pensar sobre os documentos. De Certeau (1982:46) irá tentar resolver o problema afirmando que “obedece à necessidade de elaborar modelos que permitam constituir e compreender séries de documentos: modelos econômicos, modelos culturais, etc.” (DE CERTEAU, 1982: 46). Santos irá afirmar que nos relatos jesuíticos é possível observar uma constância na apresentação dos dados. A partir disso se observa a “exposição de dados, selecionados do todo de uma realidade que, por sua vez, encaminham uma argumentação previsível, cronológica e ideologicamente datada. (...) Esta constância de articulação de dados compõem então os *modelos de discurso*” (SANTOS, 2002, p.01). Portanto, interessa a este estudo a identificação nos modelos de discursos sobre as características qualitativas criança indígena, a fim de identificar aquilo que o missionário *tinha* que relatar sobre a infância.

Anteriormente já se colocara a interpretação do mundo dos adultos corrompendo o mundo infantil. Revelando-se portanto esses dados como integrante do modelo de discurso. Toma-se outro exemplo datado de 1612, onde o jesuíta ressalta que os “muchachos” “...que con el cuidado y buena educacion delos Pes. handeser el bien y remedio de aquellatierra.”<sup>10</sup> Procurando portanto, garantir ao leitor, que a atuação jesuítica dará conta da demanda de infieis.

Cabe ainda referir sobre as *categorias* que integram esses modelos. De acordo ainda com Santos, as categorias podem apa-

<sup>7</sup> 1616. RELACION DE LA MISION DE SANTO IGNACIO DEL PARANÁ. In: Santos, Acervo Documental(Caixa 28/ Doc 12- 860). “As crianças sabem cantar e rezar antes de ter uso de razão (...) têm boas vozes porque são criados com boas águas e assim cantam muito bem e acabam de cantar a noite mil canções devotas que parece um passarinho do lugar: os sábados a tarde vêm cantando em processão desde a Igreja (...) a cantar a canção de nossa Senhora.” (Tradução do autor).

<sup>8</sup> 1629. ESTADO DE LA REDUCCION DE SAN IGNACIO. In: Santos, Acervo Documental(Caixa 28/ Doc 27- 875). “aninhos que entonando suas canções e voz alta cantam a doutrina cristã, todas as noites lhes seguem índios e índias velhos e ao final dela falavam ao senhor com umas cações devotas que com é de noite parece ser a glória...” (Tradução do Autor).

<sup>9</sup> Neste estudo Santos trabalha com fontes jesuíticas, civis e militares. Seu objetivo geral: “Apresentar as categorias que compõem os modelos de discurso elaborado para ‘reduzir o Guaraní’, bem como as categorias recuperadas ou redimensionadas quando elaboradas sobre o ‘Guaraní reduzido’.” (SANTOS, 2002: 02)

<sup>10</sup> 1612. RELACION DE LA REDUCCION Y MISION DE LOS INDIOS DEL PARANA. In: SANTOS, 2003, Acervo Documental: 7-855 [MCA, Caixa 28/ Doc 7-855] “que com o cuidado e boa educação do padres hão de ser o bem e o remédio daquela terra.”(Tradução do Autor).

recer estipuladas conforme a necessidade e intenção do autor. Fica claro portanto que num mesmo grupo ameríndio, pode-se encontrar diferentes tipos de descrições, como, por exemplo, ocorre quando se compara o discurso religioso e discurso militar.<sup>11</sup>

Face aos apontamentos apresentados até então, considera-se como características qualitativa no discurso os chamados *angelitos*, símbolos de um modelo de discurso ratificado pelo missionário sobre a infância. Ao mesmo tempo em que o mundo dos infantes é traduzido de forma angelical, o quê garante a obra missional, justifica-se com esse argumento o fato dos adultos apresentarem dificuldades de conversão. Nessa medida, o fato de se estar na infância indicaria uma esperança cristã.

## 2. Pequenos Rebeldes

A busca pela identificação dos modelos de discursos bem como das categorias elaboradas sobre as crianças Guarani configura-se numa metodologia que propõe responder um problema: como se dá o registro da representação da participação dos infantes no trabalho jesuítico nas Reduções da bacia platina. O que de fato ainda ficaria em aberto são aqueles diversos casos que fogem ou não se encaixam nessa maneira de pensar e expressar. Por exemplo aquele mencionado por Pe. Montoya, onde entre 300 crianças da possível futura missão, somente 6 delas são tidas como aptas à cristandade. Neste sentido, as 294 crianças restantes constituem-se no interesse deste estudo para a identificação dos lapsos.<sup>12</sup> Se por um lado a criança é descrita como elemento que traz em si esperança, redenção e sucesso no projeto da conversão, por outro, estas mesmas descrições edificantes, analisadas desde a perspectiva da busca de *modelos-categorias-lapsos* discursivos, encontra comportamentos infantis desviantes do êxito disciplinador, moral e católico da conversão.

Exemplo disso pode-se observar num caso no documento de 1633 onde um xamã está atuando junto ao povoado promovendo cerimônias e rituais em altar semelhante aos da Igreja, afirmando ser também instrumento da Virgem Maria. O jesuíta recebe informações de um menino: *“esto dixo el mucchacho al P.e rogandole hiziesse una platica a los cantores para quitarles de aquel error.”* Ao visitar o dito altar e certificar-se de que *“aquella noche avia estado el Demonio alli”*, o religioso resolve o problema queimando a choupana e castigando o menino que havia lhe noticiado sobre a ação do feiticeiro *“porque divulgaba aquello con lo qual no se oyó mas de aquella materia, huyendo el Demonio por verse descubierto.”*<sup>13</sup>

Observa-se, portanto um menino que apresentava características de *angelito*, já que denunciou ao padre sobre eventos que dificultavam a conversão – como ação xamânica. Mas que no decorrer da descrição acabará por ser castigado, uma vez que ao mesmo tempo que denuncia ao padre, também divulga à comunidade a ação do feiticeiro. Configura-se num elemento desviante do projeto missional.

Elementos como este aparecem em menor número, às vezes um caso único, compoem o aspecto qualitativo da pesquisa. De Certeau irá denominar “lapsos” ou ainda “recaídas” as informações que fogem à homogeneidade documental.<sup>14</sup> Santos irá identificar os lapsos como elementos que compõem o texto no intuito de condenar as ações descritas, e, nesta medida por isso as revela.<sup>15</sup> Assim, enquanto os modelos discursivos revelam a ordem tradicional do registro ocidental, os desvios, em contrapartida, possibilitam o acesso àquilo que foge a essa lógica. Trata-se, portanto, da localização de dados heterogêneos, diferentemente do homogêneo presente na tradição ocidental. Configura-se, enfim, naquilo que foi elaborado não somente pelo missionário e sua tradição, mas também aquilo que contou com intervenções daqueles com que contatava.

Por fim, o presente estudo em andamento busca se desenvolver, entre outras questões, tendo como ponto de partida os seguintes aspectos:

As crianças têm posturas e posicionamentos próprios, têm trânsito dentro e fora das reduções, noticiam sobre acontecimentos sendo creditados ou não pelos padres, xamãs, velhos, inclusive outras crianças, todos que integram o cenário missionário do século XVII;

O missionário traz consigo uma concepção pré-estabelecida e homogênea sobre a função da infância na sociedade. suas descrições sobre as crianças Guarani nas Reduções, apresentam sistematicamente esta concepção homogênea da criança-esperança. entretanto, ocasionalmente registra também características qualitativas na ação e função destas mesmas crianças no contexto reducional.

<sup>11</sup> Esta questão foi desenvolvida por Santos explica que: “Cada um dos discursos, do soldado, do religioso, do administrador, do demarcador de limites, propositadamente oculta as categorias salientadas no modelo de discurso utilizado por outros autores e, por consequência, *privilegia as categorias de seu modelo de discurso*, construído para oferecer uma explicação racional e lógica para o *seu problema*: a guerra da conquista, a conversão, a administração temporal, a validade de incorporar estes indígenas nos domínios territoriais da metrópole.” (2002:12).

<sup>12</sup> 1628. CARTA ANUA DEL PADRE MONTOYA, SUPERIOR DA MISION DEL GUAYRA, DIRIGIDA EN 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DE LA COMPAÑIA DE JESUS. In: CORTESÃO, Vol I, p. 264.

<sup>13</sup> 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANÁ Y URUGUAY. In: CORTESÃO, 1969: 54. *“isto disse o menino ao Pe.rogando-lhe[ que] fizesse uma prática aos cantores para roubar-lhes daquele erro”; “aquella noite havia estado o demônio ali”; “porque divulgava aquilo com o qual não se ouviu mais daquela matéria, fugindo o Demônio por se achar descoberto”.* (Tradução do Autor).

<sup>14</sup> De Certeau explica: “O gasto e a perda designam um *presente*; formam uma série de “quedas” e, quase, de lapsos no discurso ocidental.” E continua: “Este dejetivo do pensamento construtor, sua recaída e seu recalçamento, isto será, finalmente, o outro.” (DE CERTEAU, 1982:227)

<sup>15</sup> Essas revelações são entendidas por Santos como uma descrição: “Consciente e objetivamente condenando as atitudes, descritas, deixa transparecer os desvios do discurso.” (SANTOS, 2002:07)

## Referências Bibliográficas:

### Fontes Documentais Inéditas

- **1612. RELACION DE LA REDUCCION Y MISION DE LOS INDIOS DEL PARANA.** In: SANTOS, 2003, Acervo Documental: 7-855 [MCA, Caixa 28/ Doc 7-855]
- **1616. RELACION DE LA MISION DE SANTO IGNACIO DEL PARANÁ.** In: Santos, Acervo Documental(Caixa 28/ Doc 12- 860).
- **1620. RELACION DEL ESTADO DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.** In: SANTOS, 2003, Acervo Documental: 14-17 [MCA, Caixa 14/ Doc 21-267].
- **1629. ESTADO DE LA REDUCCION DE SAN IGNACIO.** In: Santos, Acervo Documental(Caixa 28/ Doc 27- 875)
- **1634. RELACION DETALLADA DE TODAS LAS MISIONES FUNDADAS POR PP. DE LA COMPAÑIA D E JESUS, EN LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.** In: SANTOS, Acervo Documental(Caixa 28/ Doc 30- 878).

### Fontes Documentais Impressas

- **1628. CARTA ANUA DEL PADRE MONTOYA, SUPERIOR DA MISION DEL GUAYRA, DIRIGIDA EN 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DE LA COMPAÑIA DE JESUS.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, 438p. (Manuscrito da Coleção De Angelis).
- **1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI.** (SANTOS, 2003, Acervo Documental 28-26. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, 438p. (Manuscrito da Coleção De Angelis).

### Livros, Teses e Periódicos

- ARIÈS, Phillippe. **História Social da Criança e da Família.** 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1987, 196p
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, 345 p.
- \_\_\_\_\_. **O Papel em branco, a Infância e os Jesuítas na Colônia.** In: DEL PRIORE, Mary. **História das crianças no Brasil.** 1ed. São Paulo: Contexto, 1991, 444p.
- DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento.** Vol II. Lisboa: Estampa, 1994, 387p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Historia de Lince.** São Paulo: Companhia Das Letras, 1993.
- MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní:** experiencia religiosa. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1991, 128p.
- SANTOS, M. Cristina dos. **Dois Modelos de Discurso sobre a Eficácia do Reduzir o Guaraní e do Guaraní Reduzido.** Comunicação apresentada na Mesa Redonda: *Escrituras e Leituras sobre o Projeto de Evangelização. IX JOarnadas Internacionais sobre Missões Jesuíticas,* São Paulo, PUC-SP, 08 a 11 de outubro de 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *Revista de Antropologia,* São Paulo: USP, 1992, v. 35.
- \_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

## Pecados Indígenas e Castigos Divinos: Casos das missões do Itatim (1614) e Guairá (1628)

Guilherme Galhegos Felipe

A proposta desta comunicação é apresentar uma pesquisa iniciada recentemente a partir das possibilidades abertas de consulta ao CD-ROM “Xamanismo e Cura – Na Coleção de Angelis”. Este trabalho resultará em uma pesquisa de conclusão da graduação, tendo iniciado no primeiro semestre de 2004. Através do CD foi possível ter acesso à organização documental do acervo de cartas missionárias. Teve-se a oportunidade de saber como eram organizadas estas cartas, escritas por quais jesuítas, destinadas a quem, suas datas, localidades, os assuntos tratados nas mesmas e se eram inéditas ou publicadas. Com isto, via-se a disponibilidade de documentação – que é de grande importância para uma pesquisa que busca trabalhar com missões guaraníticas –, organizados no CD-ROM de tal forma que facilitaria a busca de uma carta através de seus assuntos, autor ou data. O interesse pelo tema surgiu, então, em pouco tempo, o suficiente para observar do que se tratavam estas correspondências – temas surpreendentes que variam desde o pedido de vestimentas e alimentos, à antropofagia ou ataques bandeirantes.

Primeiramente, selecionamos um determinado foco a ser trabalhado. Surgiu o interesse por tratar da dificuldade de conversão dos indígenas, devido à prática de pecados destes. Após lermos algumas destas cartas, observamos que tais pecados eram punidos com castigos que podiam ser aplicados pelos próprios jesuítas ou, como descrevem os autores das cartas, por Deus. Logo, delimitamos o tema de pesquisa como sendo a relação entre pecados cometidos pelos indígenas e castigos aplicados por Deus. (cabe lembrar que são os próprios missionários quem descreve estas punições como envio divino, ao contrário das punições aplicadas pelos próprios padres das reduções.)

Feito isto, tivemos que delimitar um espaço temporal a ser pesquisado. Escolhemos então trabalhar com um tempo cuja abrangência seria os anos iniciais das instalações das reduções. Porém, preferiu-se analisar cartas cujas reduções já estariam em pleno funcionamento, com alguns anos de fundação. Selecionaram-se cartas entre os anos de 1612 a 1630.

O tema da pesquisa trata sobre esta relação presente na missão jesuítica de converter indígenas infiéis à vida civil e cristã: o pecado cometido por nativos, independente se já receberam o batismo e a conversão; e o castigo divino, aplicado como forma de punição e que contem um caráter doutrinário. Esta relação está muito presente nas cartas, pois se torna uma constante no discurso jesuítico descrever casos onde um indígena comete um pecado, é castigado pelo mesmo e arrepende-se, imprimindo, à punição sofrida, um caráter paternal: o Deus que pune, o faz para tirar o indígena do caminho pecaminoso. Serão, pois, analisados apenas castigos divinos, que, segundo Pierre Duviols (1977: 46), são somente aplicados a casos onde o pecado é diretamente ofensivo a Deus, cabendo a este a condenação da punição<sup>1</sup>.

Selecionamos duas cartas anuais que nos pareceram suficientes para a proposta da pesquisa: uma do Padre Diogo de Boroa, de 1614, a respeito da redução de Guarambaré, no Itatim; e outra de Ruiz de Montoya, de 1628, sobre as reduções do Guairá. São cartas de datas e localidades distintas, porém que evidenciam existir semelhanças na relação pecado-castigo trabalhada e, da mesma forma, apresentam variações punitivas comparáveis.

Após analisarmos esta relação em algumas cartas, observamos que ocorre o que chamamos de “variação punitiva”, onde um mesmo tipo de pecado pode sofrer diversos tipos de castigos, não existindo uma previsibilidade punitiva para um determinado pecado. Assim, aparece o questionamento sobre o que leva um mesmo pecado ter duas punições distintas.

Podemos exemplificar esta variação punitiva em um trecho pequeno escrito por Diogo de Boroa, onde, dois indígenas, que cometeram um mesmo pecado – a profanação de dogmas cristãos –, são castigados por Deus, com diferentes punições:

*No sera raçon passar en silencio dos castigos misericordiosos q nro S.<sup>f</sup> hiço este año a dos personas, una q comia carne en quaresma y otra q la hiço comer a otros en viernes. Porq a la primera q se atrevio a comerla, se le quedo atravesado un guesso de la misma carne en la garganta. no pudiendosele sacar ni desencajar por mucho q se hiço y así murio muy a priessa en castigo de su atrevimiento, usando nro S.<sup>f</sup> tambien de su misericordia en q se pudiesse confessar. otra persona no se atrevio a comerla, pero porq se atrevio a exortar a otros q la comiessen, luego de repente le dio una enfermedad y el al punto reconocio q era castigo de su pecado y pidio con mucho afecto perdon a nro S.<sup>f</sup> propuniendo confessarse con q nro S.<sup>f</sup> se aplaco y el cumplio su palabra, confessandose luego q tuvo ocasion con mucho sentim.<sup>to</sup> de su culpa. (BOROA [1614]. In: CORTESÃO, 1952: 19)<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Duviols trabalha com a conquista e contato missionário no Peru colonial que difere da trabalhada aqui; porém nos serão úteis suas conceitualizações acerca do contato missional, que podem ser transportados para o caso platino. Da mesma forma, usaremos os conceitos de Carmen Bernand e Serge Gruzinski.

<sup>2</sup> “Não terá razão passar em silêncio dois castigos misericordiosos que Nosso Senhor fez este ano a duas pessoas, uma que comia carne em quaresma e outra que fez outros comerem em sexta-feira. Porque a primeira que se atreveu a come-la, lhe ficou atravessado um osso da mesma carne na garganta. Não podendo tirá-la nem desencaixar por muito que fizesse e assim morreu muito depressa em castigo de seu atrevimento, usando Nosso Senhor também de sua misericórdia em que se pudesse confessar. Outra pessoa não se atreveu a come-la, mas porque se atreveu a encorajar a outros que a comessem, logo de repente lhe deu uma doença e ele logo reconheceu que era castigo de seu pecado e pediu com muito afeto perdão a Nosso Senhor propondo confessar-se com que Nosso Senhor se acalmou e ele cumpriu sua palavra, confessando-se logo que teve ocasião com muito sentimento de sua culpa.” A tradução é de responsabilidade do autor da pesquisa, tendo como padrão a tradução literal, tentando aproximar-se das palavras do jesuíta. Convencionou-se o uso da letra maiúscula aqui, por não haver modificação no sentido do texto original.

Desta forma, o trabalho será dividido em três momentos, cabendo ao primeiro uma descrição da conjuntura no período. Será feito um contexto histórico das missões nas províncias do Itatim e Guairá, apresentando-se questões sobre a fundação destas reduções, a distribuição geográfica, e uma breve análise do contato entre jesuítas e indígenas.

Após esta contextualização, analisaremos o *pecado e os pecadores*. Aqui, teremos como partida a conceitualização de pecado, com base nas cartas selecionadas, criando uma tipologia em função dos dois casos estudados. Logo, serão elencados três tipos de desvios de conduta presentes nos discursos jesuítas: a prática da poligamia, a profanação de dogmas cristãos e a má confissão. Buscaremos apoio teórico em Serge Gruzinski (2003), no que compete à visão dos missionários frente aos pecados indígenas, seus posicionamentos e a questão da aproximação missionária através do cacicado.

Por fim, no terceiro momento, será analisada a relação entre pecado e castigo, tendo como foco a variação punitiva e os fatores que a desenvolvem. Nesta parte da pesquisa, a análise da documentação é de grande importância, sendo utilizada como forma de observarmos esta variação em diversos casos relatados. Assim, uma análise mais aprofundada do discurso dos autores será realizada, para tentar-se descobrir o que ocasiona esta imprevisibilidade nos castigos aplicados por Deus. Partiremos da análise de Carmen Bernand e Serge Gruzinski (BERNAND, 1992: 141) que afirmam existir uma relação de gravidade entre o pecado e o castigo; pois, quanto mais grave o pecado cometido, mais grave torna-se o castigo aplicado, também existindo aqui uma variante no que diz respeito ao pecador e sua inclinação à religião cristã – quanto mais fervorosa for sua fé, seu castigo torna-se mais brando. Além da questão da variação punitiva, será discutida também a questão da morte presente nestes castigos.

Observou-se, ao analisar os relatos jesuítas, que a morte pode ganhar um caráter benevolente, na medida em que, em alguns casos, aparece como uma reconciliação do ex-pecador com Deus; ou é uma forma de punição àqueles que não são merecedores do perdão divino, como escreve Montoya: “a hecho Nuestro Señor grandes castigos en los que no an querido recibir su palabra matando a muchos (...)” (MONTAYA [1628]. In: CORTESÃO, 1951: 289)<sup>3</sup> Assim, uma das hipóteses da pesquisa é, ao analisarmos em que condições a morte apresenta-se (como uma forma de punição ou absolvição divina), ela dá parâmetros para entendermos como a variação punitiva surge, visto esta variação estar subjugada diretamente ao pecado e ao pecador.

## Bibliografía

### FONTES DOCUMENTAIS (Publicadas)

- 1614. CARTA ANNUA DE REDUCCION DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II.
- 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA. PARA NICOLAU DURAN. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la Idolatría: Una Arqueología de las Ciencias religiosas*, Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- DUVIOLS, Pierre. *La Destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia)*, Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- GADELHA, Regina Maria A. F. *As Missões Jesuítas do Itatim: Um Estudo das Estruturas Sócio-Econômicas Coloniais do Paraguai (Séculos XVI e XVII)*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (Séculos XVI – XVIII)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988.
- SANTOS, Maria Cristina dos [Coord.]. *Xamanismo e Cura – Na Coleção De Angelis*. Porto Alegre: PUCRS, 2003. 1 CD-ROM.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. *A Integração do Prata no Sistema Colonial – Colonialismo Interno e Missões Jesuítas no Guairá*, Toledo: Editora Toledo, 1997.

<sup>3</sup> “Tem feito Nosso Senhor grandes castigos nos que não tem querido receber sua palavra matando muitos (...)”

Numa primeira análise dos registros de milagres marianos foi enfatizado o estudo destes fenômenos nas reduções jesuíticas, referentes à primeira metade do século XVII. A primeira problematização desta pesquisa residiu na *natureza do milagre*: considerá-la diretamente relacionada ao jesuíta, enquanto este constitui o **experimentador, relator**, ou ainda seu **classificador**. Com estas funções na documentação procurou-se, então, compreender o autor do discurso, o contexto que o envolve e, sobretudo, compreender o porquê e para quem escreve (Santos, 2003: 41). O julgamento sobre a validade celeste em relação ao milagre seria concedido pelo missionário, assim como poderia classificá-lo como ação demoníaca. Neste primeiro estudo reforçou-se que a seu cargo estaria, portanto, a **experimentação, classificação e divulgação** do fenômeno milagroso.

Parece, assim, ficar evidente a construção de um modelo, bem como os necessários filtros missionários que um relato de milagre deveria percorrer: num primeiro momento, enfatizar o grau de gentildade/ barbarismo/ ação demoníaca (ou então, exemplificando modelos de cristandade), para logo em seguida apresentar a conclusão – interpretação conduzida por ele, relator/filtro/divulgador, necessariamente registrável. Visualizando, portanto, a propagação da doutrina cristã, ou de sua *Missão*, em meio a tantos bárbaros e gentios, conforme o registro na documentação da época.

Uma das personagens mais significativas e eficazes – seguidamente reverenciada – consistiu na Virgem Maria, tornando-se um pertinente delimitador para a análise dos milagres. A partir destes dois elementos do discurso, o jesuíta e a Virgem Maria, considerou-se oportuna a análise do milagre e a sua construção como um modelo de discurso.

### O Caminho para o Milagre

Estas primeiras considerações apontaram para novas possibilidades, pois tendo o relato deste fenômeno, pensado de forma maciça e fechada (como um indicativo único), tornou-se inevitável o choque com novos problemas. Enquanto a análise dirigia-se apenas ao recorte discursivo que relata o milagre, a proposta encontrava-se encurralada, sem possibilidade de verticalização – seja para caracterizar o discurso jesuítico, seja, por conseqüência da primeira, encontrar o indígena na documentação ocidental. Consciente destas limitações de um estudo restrito, se a proposta continuasse apresentando apenas o final de todo um caminho de possibilidades, agora propõe-se voltar à documentação e, em uma nova leitura, buscar elementos que se encadearão ao relato milagroso. Enquanto M. Cristina dos Santos alerta que o discurso é composto a partir de “*uma articulação de categorias que descrevem, relatam, interpretam aquilo ou aquele(s) que são objetos do discurso*” (Santos, 2003), necessário se torna identificar primeiro os elementos discursivos, para depois identificar as categorias construídas pelo autor do documento, uma vez que não se permite mais perceber o discurso como um bloco fechado e único.

Esta proposta reflete a consciência das limitações de análise do historiador, uma vez que procurando *a voz do outro*, pode vir a contaminar a documentação. Enquanto não se conhecem as categorias do um sobre o outro, fica impossibilitado o alcance do discurso sobre o outro. Conforme Certeau, “*efetivamente, [a história] é humana, não enquanto tem o homem por objeto, mas porque sua prática reintroduz no ‘sujeito’ da ciência aquilo que se havia diferenciado como seu objeto*” (Certeau, 1982: 47). A reflexão visa frisar que a relação entre historiador e objeto não se constitui unilateral, mas este pode também modificar o discurso do historiador na medida em que responde, ou não aos seus questionamentos.

Tendo em vista esta condição da análise historiográfica – sem tomá-la como uma fragilidade, pois a tendo como pressuposto presente torna-se possível aprimorar os alicerces metodológicos – procura-se não cair na armadilha de criar categorias no próprio discurso ao *buscar o outro* na documentação. Mais uma vez, indo ao encontro das idéias de Certeau, pois “*não é surpreendente que o problema aberto pela irrupção do outro nos procedimentos científicos apareça, igualmente, nos seus objetos. A pesquisa não se põe mais, apenas em busca das compreensões que tiveram êxito. Retorna aos objetos que não compreende mais. Procura medir aquilo que perde, fortalecendo suas exigências e seus métodos*” (Certeau, 1982: 50). Com esse intuito, retoma-se a idéia de M. Cristina dos Santos, de que o discurso não se constitui uno, mas compreende uma articulação de categorias e, “*esta constância de articulação de dados compõem os modelos de discurso*” (Santos, 2003). Encontrar o modelo – e suas categorias – viabiliza a melhor forma de conhecer o autor, para então se aventurar em encontrar o outro no documento. Certeau já chamou a atenção para a identificação dos modelos e ao que resiste a estes:

*Esta referência [do real] foi, ao invés, deslocada. Ela não é mais imediatamente dada pelos objetos narráveis ou ‘reconstituídos’. Esta implicada na criação de modelos (destinados a tornar os objetos ‘pensáveis’) proporcionados às práticas, pela confrontação com o que lhes resiste, o que os limita e exige outros modelos, finalmente pela elucidação daquilo que tornou possível essa atividade inscrevendo-a numa economia particular (ou histórica) da produção social. (Certeau, 1982: 53)*

É em virtude das premissas dispostas que a reflexão necessita voltar-se sobre esta proposta de um estudo, não somente sobre o milagre em si, mas sobre os elementos articulados que culminariam no relato do fenômeno milagroso; ou seja, procurar identificar categorias que compõem o modelo de discurso. Já tendo em vista o relevante objetivo levantado pela proposta, faz-se

necessário retomar alguns pontos.

A documentação que se apresenta como alicerce para a pesquisa consiste nos manuscritos da Coleção De Angelis: cartas predominantemente jesuítas, as quais viabilizam ricos relatos e, dentre estes, se destacam os de milagres. Uma vez que o contato com esta fonte já foi antes realizado, buscando apenas o recorte discursivo do milagre, depara-se com a necessidade imediata de voltar a ela, reanalisá-la, atendendo aos pressupostos integrantes desta reflexão.

Na medida em que os autores privilegiados desta documentação consistem nos religiosos da Companhia de Jesus, oportuno se torna referi-los em um período de transição do Medievo para a Idade Moderna, característico pelo estado de insegurança e contradição em que emergia o indivíduo – combinação importante em se ter de resguardo ao reler a documentação. Sendo o jesuíta o autor elencado para o estudo, imbuído de grande bagagem da cultura ocidental, mais uma vez aponta-se o conceito de Ginzburg (1998: 27), para entender que: “a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um”. É dentro desta jaula invisível que o jesuíta teria construído suas concepções da América e do indígena e, então, criado as categorias em seu discurso sobre o outro, registrado nas cartas que compõem a documentação. Certeau já advertiu que:

*O discurso destinado a dizer o outro permanece seu discurso e o espelho de sua operação. Inversamente, quando ele retorna às suas práticas e lhes examina os postulados para renová-las, o historiador descobre nelas imposições que se originaram bem antes do seu presente e que remontam organizações anteriores, das quais seu trabalho é o sintoma e não a fonte. (Certeau, 1982: 46)*

Mais uma vez reforça-se que se deve estar atento à constância de articulação das categorias no discurso, para assim poder pensar, na documentação, o seu autor e o objeto. Portanto, o milagre vislumbra-se como um **meio de alcance para as categorias do discurso**, e não uma categoria em si. Estes milagres foram selecionados, na documentação referida, a partir de duas santidades: a **Virgem Maria e Santo Inácio**, sendo que a primeira evidencia-se como ídolo de crença desde o Medievo, e a segunda se constitui como um fenômeno novo (fundador da Companhia de Jesus). Além do que, cada santo possui atribuições específicas apresentadas conforme o discurso ocidental.

Os relatos de milagre foram levantados na documentação, sendo o fenômeno definido como a “*intervenção freqüente, directa ou indirecta, de Deus contra a ordem da natureza [a qual] é reconhecida por todos*” (Le Goff, 1986: 26). Uma vez que será por seu intermédio a possível identificação de categorias, válido se torna tê-lo caracterizado. Porém, ainda persiste a condição: que elementos aparecem e qual a seqüência/forma de articulação até culminar no milagre? Deve se ter presente a grande recorrência dos relatos destes fenômenos nas cartas jesuítas, apontando o milagre como um dos ápices da experiência religiosa dos inicianos. Mesmo antes do Concílio de Trento, o milagre consolidou-se recorrente na América (Gruzinski, 2003: 273). Este fenômeno depende tão-somente do arbítrio divino – distinto dos eventos naturais – adquirindo um caráter de previsibilidade, na medida em que os responsáveis por este, apresentados, não escapam do plano celeste, e suas intercessões venham a ser consolidadas, normalmente, pelos santos (Le Goff, 1994: 50).

Além de constituir uma experiência religiosa interior, Gruzinski (2003: 278) adverte que, a partir da segunda metade do século XVI, o milagre tornou-se, também, um componente de uma “pedagogia da conversão e do sobrenatural”. Estes fenômenos envolveriam não só o domínio da natureza, como a retenção de incêndios e controle sobre a chuva, mas, principalmente, o domínio das curas milagrosas, cujos casos mais eloqüentes seriam classificados como “veneráveis”. Porém, mesmo tornando-se um elemento importante para a pedagogia sobrenatural cristã, o fenômeno milagroso não perdeu seu caráter de experiência religiosa.

Cabe aqui também evidenciar que as premissas classificatórias deste fenômeno são atribuídas pelos próprios membros da Companhia de Jesus. Tem-se em conta a imersão dos religiosos em um contexto característico pela transição à modernidade, com uma série de elementos que retornam à mentalidade medieval, porém permeando o humanismo moderno. Releva-se que o próprio empreendimento pelo Atlântico foi visto como uma viagem milagrosa – considerando um imaginário medieval carregado pelo medo do “novo” (Delumeau, 2001: 24) – de forma que reforça o caráter santo da missão da Companhia, fundada por Inácio de Loyola. Esta segurança do recurso de auxílio divino torna-se crescente na medida em que este jesuíta veio firmando contato com os indígenas.

Nas documentação, pode-se evidenciar a presente afirmação da santa missão, de conversão indígena, dos representantes da Companhia de Jesus:

*... enseñandoles con esto culto y reverencia que an de dar a los S.tos Patronos de sus pueblos e intercessores suyos para con Dios nuestro Señor, haziendo que se amen unos a otros, que se festejen y regalen entre sí, como lo hazen los nuestros (cuyo exemplo solo tienen que imitar) los quales en estos dias se visitan, consuelan y regalan con su pobreza, procurando esmerarse cada qual en hazer excesos de caridad con sus hermanos: alli se animan y afervoran en su espíritu y en zelo de las almas teniendo sus conferencias espirituales muy fervorosas para el proposito<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANÁ Y URUGUAY. (Caixa 28/ Doc 31-879) In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641). Vol. III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 35. Neste artigo procurou-se manter a grafia original do documento. “...ensinando-lhes este culto e reverência que irão dar aos Santos Patronos de seus povoados e seus intercessores para com Deus, nosso Senhor, fazendo com que se amem uns aos outros, que se respeitem e festejem entre si, como fazem os nossos (cujo exemplo só precisam imitar) os quais, nestes dias, se visitam, aconselham e repartem, com sua pobreza, procurando esmerar-se cada qual em realizar excessos de caridade com seus irmãos: ali animam e aquecem seus espíritos e, em zelo das almas, tendo suas conferências espirituais muito calorosas para o propósito.”

Parte-se da premissa pela qual o fenômeno do milagre não se constitui só, mas implica **sólido filtro**, assim como este fenômeno não consiste apenas um instrumento de controle que vise a manutenção da doutrina moral conforme os ditames da fé cristã. Ainda, destaca-se na documentação a maior incidência destes milagres no exercício da conversão que culmina na vulgarização do milagre.

A partir destas considerações, procurou-se expor a dimensão de milagre para o jesuíta, autor da documentação. Em virtude da reflexão sobre a emergência do outro no discurso, cabe questionar sobre a existência desse fenômeno para o indígena, tendo em vista que **a concepção de milagre e santos constitui-se fundamentalmente ocidental**. A partir da noção de *perspectivismo* de Viveiros de Castro, o qual procura ultrapassar o relativismo plano, alguns pontos necessitam ser novamente analisados.

Segundo o autor, o pensamento ameríndio assinala *“configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista”* (Viveiros de Castro, 2002: 49). Tendo por princípio a humanidade – ao contrário dos ocidentais, cujo princípio é a animalidade<sup>2</sup> (Viveiros de Castro, 2002: 355) – pode-se apontar para uma nova dimensão de pontos de vista que inserem os animais e a sobrenatureza. Com as esferas tão próximas, pois afinal, o princípio é humano, mas com diferentes “roupagens” (Viveiros de Castro, 2002: 351) e, sendo que o xamã consiste no único personagem capaz de *interpretar* através destas roupas, válido se torna pensar que a concepção de milagre possa não existir para esse indígena. Uma vez que, o que se constitui **fora da ordem da natureza** para o ocidental, pode se constituir **perfeitamente natural** (multinaturalismo) para o indígena. Poderia esta condição permitir a grande incidência de milagres na documentação, por ser algo natural? Poder-se-ia compreender a vulgarização do milagre a partir disso?

Estabelecido o problema para as novas possibilidades de pesquisa, será necessário percorrer alguns objetivos. Primeiramente, tendo o milagre como um modelo de discurso ocidental, necessário se torna analisar a herança européia presente nos relatos, bem como os atributos de cada santo – Virgem Maria e Santo Inácio – limitantes da temática. Porém, sobretudo visa-se identificar as personagens, atos e fenômenos envolvidos em cada relato, bem como suas relações de experiência direta/indireta e ativa/passiva com o milagre propriamente dito; para então identificar as categorias do discurso.

Apresenta-se, portanto, três exemplos de milagres organizados, seqüencialmente, por casos de cura, aparição e intercessão direta sobre a natureza. O primeiro relato evidencia como o alvo da cura milagrosa uma índia devota que, por sua pureza, recebeu a da Virgem, juntamente à sua conseqüente melhora de saúde:

*Señalavase una india de buenas costumbres en esta devocion y afeto. Adolecio gravemente y viose en lo ultimo de su vida, ya preparada por los santos oleos para el trance prosterio quitoselo la habla, mas su coraçon dava bozes por el favor de su protetora, que acudiendo al consuelo de su devota al punto que se le mostro llena de celestial hermosura y tomandola por la mano le dixo con singular afabilidad: y pues hija mia ya te quieres ir al cielo? Si, gran Señora, respondió la india, por verme ya libre de vida tan miserable, desaparecio con esto la S.ma Virgen y la enfermedad huyo al soberano contacto, dexando al alma de su devota bañada de inefable dulçura y el cuerpo sano y robusto.<sup>3</sup>*

O milagre seguinte vislumbra, novamente, uma aparição, na qual a Virgem toma em seus braços uma menina devota, que mesmo com as críticas da avó, não tem sua crença abalada:

*La madre de esta chica era congregante, de vida ejemplarissima, la qual llevaba juntamente con su hermanita de tres anos, muchas veces a visitar la imagen da la Virgen en la iglesia/habiendole enseñado a rezar el rosario. Le era muy facil, inspirar a estos tiernos corazones el amor a Maria, muy grande en especial el la mayor de las chicas, la qual no apartaba su vista de la Virgen en la iglesia y rezaba de rodillas delante de otra pequena, pegada a la pared de su casa. reprendiela por eso su abuela malhumorada, pero no lo hacia caso la chica, que siguiio con su devocion. Un dia estaba ella sentada delante la puerta, rezando juntamente con su hermana el rosario cuando se le presento una señora como una reina. Tenia la ropa resplandesciente, mas blanca que la nieve llevando en la cabeza una corona de oro y en sus brazos un hermoso niño. Acercose muy afablemente y dijo sonriendo a la menor: no temas! Prono te devolvere a tu hermanita. al decir esto tomo a la mayorcita de cinco anos en sus brazos.<sup>4</sup>*

<sup>2</sup> “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.” (Viveiros de Castro, 2002, p. 355).

<sup>3</sup> 1626-1628. RELACION ORIGINAL DE LOS SUCEOS OCURRIDOS EN LAS MISIONES DEL PARAGUAY. AUTÓGRAFO DE NICOLAS DURAN. (Caixa 28/ Doc 25-873) CORTEÃO, Jaime (org.). jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640). Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. “Destacava-se, uma índia de bons costumes, em devoção e afeto. Adoeceu gravemente e viu-se nos últimos momentos de vida, já preparada pelos santos óleos para o estágio póstumo. Estava sem fala, mas seu coração emanava vozes pelo favor de sua protetora, que acudiu em consolo de sua devota, a ponto de se mostrar repleta de celestial beleza e, tomando-a pela mão, lhe disse, com singular afabilidade: E então, filha minha, já queres ir ao céu? Sim, grande Senhora, respondeu a índia, para ver-me livre de vida tão miserável. Com isto, a Virgem Santíssima desapareceu e a doença fugiu perante o soberano contato, deixando a alma de sua devota banhada de inefável doçura e o corpo são e robusto.”

<sup>4</sup> 1617. DECIMA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. Documentos para História Argentina. (Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la provincia de la Compañia de Jesus - 1609-1614). Tomo XX. Buenos Aires: Tailleres Casa Jacobo Preuzer, 1927. “A mãe desta menina era congregante, com vida exemplar, a qual levava, juntamente com sua irmãzinha de três anos, muitas vezes visitar a imagem da Virgem na Igreja, ensinando-lhe a rezar o rosário. A ela, era muito fácil inspirar, a estes ternos corações, o amor à Maria, muito grande, em especial, o amor da maior das meninas, a qual não afastava sua vista da Virgem na Igreja, e rezava de joelhos diante da outra pequena, junto à parede de sua casa. Repreendeu-a, por isso, sua avó mal-humorada, mas a menina não fazia caso e seguiu com sua devoção. Um dia estava ela sentada diante da porta, rezando, juntamente com sua irmã, o rosário quando se apresentou uma senhora, como uma rainha. Tinha a roupa resplandecente, mais branca que a neve, levando à cabeça uma coroa de ouro e em seus braços um bonito menino. Aproximou-se muito afavelmente e disse, sorrindo para a menor: Não temas! Logo te devolverei tua irmãzinha. Ao dizer isto, tomou a maiorzinha, de cinco anos, em seus braços.”

Como último relato, tem-se a intercessão da Virgem sobre um redemoinho demoníaco, poupando a vida de dois índios, reforçando sua crença na padroeira da redução:

*Con estas cosas se desaze el Demonio de rabia viendo lo que poco antes era morada de basiliscos convertido en parayso tan favorecido de Dios y de mil maneras muestra el incendio de furor que le abrasa, mas siempre sale confundido. A dos indios que ivan navegando el rio se pusieron delante lebandados en el ayre cinco bultos negros rodeados de fuego en medio de un muy furioso torbellino. Quedaron sin aliento de esta vision, y mas quando vieron que con gran impetu ivan a dar en ellos. El uno se acordo en este aprieto de la que en otros se avia experimentado propitia. Hincado de rodillas començo a inbocar su ayuda con la salutacion de Angel. Sintiola tan a la mano que no solo se infrenaron aquellos malignus espiritus, sino que al nombre de Maria se resolvieron como humo dexando a los indios libres de temor y confirmados en la devocion con la puriss.ma Virgen.<sup>5</sup>*

Três milagres, todos envolvendo padres ou índios fiéis reafirmando mais sua crença na Virgem Maria, porém apresentando três elementos diferentes: cura, aparição e intercessão. Uma seqüência de experiência milagrosas diretas e indiretas, elencando personagens ativas e passivas, em uma organização discursiva de autoria missionária, premiando o bom comportamento cristão, logo antes do reconhecimento do milagre.

### Exponentes seletivos da documentação: A Virgem Maria e Santo Inácio

Exposto anteriormente, o milagre evidencia-se interligado ao jesuíta, o qual constitui o experimentador e classificador. A Companhia teria encontrado, então, como ícone de maior acessibilidade (desde o século XIV, em tempos de peste), a Virgem Maria, a partir do fortalecimento da devoção mariana, que acabou por constituir um dos principais canais destas intervenções milagrosas. Segundo a hierarquia celeste, além da Virgem, outro santo destaca-se, freqüentemente, na documentação: Santo Inácio, fundador da Companhia de Jesus; evidenciando-se, portanto, estas duas potestades divinas como grandes intercessores em favor da Missão dos jesuítas, cujas constantes colaborações se davam de forma milagrosa e sempre em oposição à ação do demônio.

Na documentação constata-se grande quantidade de relatos referentes ao culto da Virgem, e devoção dos missionários e indígenas reduzidos:

*En especial frequentan los Sacramentos en las festividades de la Virgen (cuya advocacion tiene este pueblo) las cuales celebran con grande solemnidad. Pero los q en estos mas se esmeran son los del sodalicio y congregacion desta S<sup>a</sup> y aunque a los principios quando se fundó dudaron alguns P.es si los indios eran capaces destas congregaciones, la experiencia a mostrado que lo son (...) disponense para ser admitidos con una confession general que todos hazen al principio quando entran, que sola ella bastaba por fruto desta congregacion quando otros muchos no ubiera, oyen todos los dias su missa, rezan el rossario y dizen letania de Nra. S<sup>a</sup>. acompañan a los difuntos y los amortajan como los Xpianos hazen. Acuden los domingos por la tarde a la plática y exemplo que se les dize de Nra S<sup>a</sup> y la SS<sup>a</sup> les paga muy bien este servicio que le hazen en vida ayudandoles y favoreciendoles en la muerte...<sup>6</sup>*

Além da devoção mariana constatada nos trechos das cartas jesuíticas, relevante se torna evidenciar o importante lugar reservado ao culto de Santo Inácio, bem como aos prováveis aspectos em que intercede por milagre (principalmente entre os partos difíceis):

*Solian en este pueblo morir muchos niños por el clima o costelacion de la tierra, dixeron los P.es a las Yndias fuesseen muy debotas de nro P.S.Ign<sup>o</sup> y que horassen y guardassen su dia encomendandolie a sus hijitos enfermos. A sido nro S.or u su S.to servido que las Yndias lo an tomado muy de veras y assi an muerto muy pocos este año aun en tiempo de peste. Tambien en sus partos peligrosos se encomiendan a el y piden alguna imagen o reliquia les Santo para que les ayuden en aquel trance, con lo qual se an visto maravillosos efetos y algunas veces parecia que nacia las criaturas quasi muertas y con raras circunstancias todas an alcanzado el Santo bautismo y luego en recibendolo an volado al cielo por*

<sup>5</sup> 1626-1628. RELACION ORIGINAL DE LOS SUCESOS OCURRIDOS EN LAS MISIONES DEL PARAGUAY. AUTÓGRAFO DE NICOLAS DURAN. (Caixa 28/ Doc 25-873) CORTESÃO, Jaime (org.). jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640). Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. "Com estas coisas o Demônio de desfaz de raiva, vendo o que pouco antes era a morada de basiliscos, convertido em paraíso, tão favorecido por Deus, e de mil maneiras mostrou o incêndio de fúria que lhe abrasa, mas sempre sai derrotado. Dois índios que navegavam o rio encontraram-se diante de cinco vultos negros, levantados no ar, rodeados de fogo em meio um furioso redemoinho. Ficaram desconsolados com esta visão e, quando viram que, com grande ímpeto, iria colidir com eles. Um deles despertou do desespero, que outros já haviam experimentado. Posto de joelhos começou a invocar ajuda, com a bênção do anjo. Sentiu a mão que não somente impediram aqueles malignos espíritos, senão que, perante o nome de Maria, se dissolveram como fumo, deixando os dois índios livres do temor e seguros na devoção da puríssima Virgem."

<sup>6</sup> 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANÁ Y URUGUAY. (Caixa 28/ Doc 31-879) In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641). Vol. III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 43. "Em especial, praticam os sacramentos nas festividades da Virgem (cujo povoado a tem como advogada) as quais celebram com grande solenidade. Porém, os que nestes mais se esmeram são os da congregação desta Santa e ainda, no princípio quando se fundaram [os povoados] duvidaram alguns padres se os índios eram capazes de fazer parte destas congregações, a experiência evidenciou que são (...) Dispõe-se para ser admitidos com uma confissão geral que todos fazem no início quando entram, que só ela bastava para os frutos desta congregação, quando outros muitos não tiveram, ouvem todos os dias sua missa, rezam o rosário e as orações de Nossa senhora. Acompanham aos defuntos e os velam como os cristãos fazem. Obedecem os domingos à tarde para a prática e exemplo que lhes dizem de Nossa Senhora e a Virgem Santíssima lhes paga muito bem este serviço que lhe fazem em vida ajudando-lhes e favorecendo-lhes na hora da morte..."

*los merecimientos de Jusu Xpo su libertador.*<sup>7</sup>

O grande número de relatos referentes a esses dois santos se revela considerável, conforme a leitura da documentação. Por intermédio de Maria vislumbra-se um processo de crença e devoção de longa duração – com fortalecimento a partir do século XIII – assim como, por intermédio de Santo Inácio, depara-se com um fenômeno moderno. Chama-se atenção também para mais um ponto: a Virgem está sempre relacionada a proteção de reduções, curas admiráveis, interrupções de ameaças naturais e sobrenaturais; enquanto Santo Inácio associa-se com as mulheres grávidas e partos difíceis.

Uma vez apresentado o ponto de partida do estudo sobre o milagre – sua natureza intrinsecamente ligada ao jesuíta – procurou-se expandir o campo de possibilidades durante a análise do discurso ocidental. A relevância do estudo dos elementos, que compõem o milagre, vislumbra um processo de pedagogia do sobrenatural: possível caminho para a identificação de categorias do discurso jesuítico.

**Bibliografía****Fontes Documentais**

- **1617. DECIMA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617.** Documentos para História Argentina. (Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la provincia de la Compañia de Jesus - 1609-1614). Tomo XX. Buenos Aires: Tailleres Casa Jacobo Preuzer, 1927.
- **1626-1628. RELACION ORIGINAL DE LOS SUCEOS OCURRIDOS EN LAS MISIONES DEL PARAGUAY. AUTÓGRAFO DE NICOLAS DURAN.** (Caixa 28/ Doc 25-873) CORTESÃO, Jaime (org.). jesuitas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640). Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.
- **1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANÁ Y URUGUAY.** (Caixa 28/ Doc 31-879) In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuitas e Bandeirantes no Tape (1615-1641). Vol. III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

**Referência Bibliográfica**

- DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- GINZBURG, Carl. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- SANTOS, M. Cristina dos. “Dois Modelos de Discurso sobre o Guarani reduzido e para reduzir o Guarani”. *História – Dossiê América Colonial*. Revista do Pós-Graduação em História da Unisinos, São Leopoldo, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

<sup>7</sup> **1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANÁ Y URUGUAY.** (Caixa 28/ Doc 31-879) In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuitas e Bandeirantes no Tape (1615-1641). Vol. III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 44. “Costumam, neste povoado, morrer muitas crianças pelo clima ou características da terra. Disseram os padres, para as índias, que fossem muito devotas de Nosso Padre Santo Inácio e que honrassem e guardassem seu dia, encomendando-lhes seus filhos enfermos. Foi Nosso Senhor ou seu Santo servido, que as índias o tomaram fervorosamente, e assim, morreram muito poucos este ano, ainda em tempo de peste. Também em seus partos perigosos, se encomendam a ele e pedem alguma imagem, ou reliquia, do Santo para que as ajudem naquele momento, com o qual se viram maravilhosos efeitos; e algumas vezes, parecia que nasciam crianças quase mortas e, com raras exceções, todas alcançaram o Santo Batismo e logo que o receberam, voaram para o céu, pelos merecimentos de Jesus Cristo, seu libertador.”



# A construção da culpa a partir do discurso jesuítico nas reduções do Rio da Prata (1610-1639)<sup>1</sup>

Fabiana Pinto Pires

O presente estudo faz parte de uma pesquisa maior sobre as punições corretivas, em que se pretende analisar a construção das noções de pecado, arrependimento e culpa, a partir de punições exemplares nas reduções jesuíticas. Sendo assim, apresenta-se apenas a análise do discurso jesuítico quanto à inserção do paradigma de culpa no imaginário indígena. De todas formas, a compreensão da conjuntura da América Colonial do século XVII é privilegiada para a análise do discurso jesuítico<sup>1</sup>.

No início do século XVII é possível perceber configurações distintas em relação ao contexto das Reduções Jesuíticas. Nos primeiros anos, os discursos jesuíticos referem-se às dificuldades enfrentadas para a instalação da empresa e para a persuasão dos indígenas *bárbaros*. Posteriormente, os empecilhos passam a ser a manutenção da missão e a conversão efetiva dos nativos *infieis*.

O discurso jesuítico sobre o indígena alterou-se por processos econômicos e políticos. As autoridades civis não estavam mais convencidas da necessidade das reduções, tinham outros interesses, como a escravização dos nativos. A exploração<sup>2</sup> do Novo Mundo possibilitou a descoberta de novas riquezas e os indígenas seriam a pretensa mão de obra utilizada nesta produção. A empresa jesuítica enfrentava não mais a “barbárie” inicial mas a infidelidade dos gentios. Os missionários precisavam consolidar a conversão para o convencimento da Coroa de sua presença fundamental na América Colonial. A divulgação de bons resultados com os nativos seria negação da necessidade de escravização indígena. Entretanto, as reações indígenas de negação da fé, também, eram apresentadas como obstáculos para a consolidação da empresa. Entre essas reações, a fuga ou o isolamento “aparecem como resultado da impossibilidade de alcançar os propósitos do movimento, ou como recusa de um iminente enfrentamento desproporcional entre forças indígenas e coloniais”. (SANTOS, 1998: 323)

*Os evangelizadores queriam que os índios aderissem justamente ao aspecto mais estranho dessa realidade exótica, sem referente visível, sem ancoragem local: o sobrenatural cristão. A empresa era, ao mesmo tempo, fácil e praticamente impossível. Fácil porque, apesar das distâncias consideráveis que os separavam, os dois mundos concordavam em valorizar o surreal a ponto de considerá-lo realidade última, primordial e indiscutível das coisas. Impossível, pois o modo como concebiam era divergente em todos os sentidos. Os mal-entendidos se multiplicaram. Sobre a crença, que os índios, de maneira geral, interpretaram como um ato, no máximo uma transferência de fidelidade a uma força nova, suplementar. Sobre a ‘a realidade’ do outro, também. Cada qual não tardou em projetar sobre o adversário seus próprios esquemas.* (GRUZINSKI, 2003: 272)<sup>3</sup>

O sucesso da missão dependia diretamente do sucesso da conversão. A doutrina cristã deveria ser adotada por todos. A identificação do que seria benéfico ou maléfico seguia os princípios do cristianismo. A vida na Redução estabelecia uma determinada conduta aos nativos, ao contrário disso, um comportamento *errado* teria que ser precedido de arrependimento e culpa para que aquela alma pudesse se manter sob a proteção divina. A punição corretiva era um dos instrumentos utilizados pelo jesuíta para ilustrar a todos o que acontecia com as *almas pagãs* que não se submetessem à tutela cristã de *salvação da alma*.

Neste estudo, interessa a identificação dos elementos que possibilitam caracterizar o discurso jesuítico como disciplinador do comportamento indígena, vinculado a apresentação de inserções de culpabilidade no imaginário indígena nas Reduções.

## 1. O discurso jesuítico e a imagem da culpa

A partir de transformações dos símbolos existentes na cultura indígena, os jesuítas foram construindo representações<sup>4</sup> de sua doutrina estabelecendo assim uma determinada intimidade dos indígenas com novos significados. As representações do proibido, do maligno e do permitido, do divino eram implantadas a partir destas ressignificações.

*A Igreja e os índios não associavam as mesmas fronteiras do real. A Igreja, sobretudo, restringia seu território. Em geral, excluía estados aos quais as culturas indígenas concediam um significado decisivo (sonho, alucinção, embriaguez), uma vez que elas encorajavam a produção e exploração das imagens que suscitavam e dos contatos que permitiam estabelecer com outras forças.* (GRUZINSKI, 2003: 272-273)

A educação religiosa implantava-se a partir da inserção consciente de signos cristãos através de ressignificações de elementos indígenas. O processo educativo das reduções originava novas imagens do real. Os valores cristãos estavam implícitos em *novos* comportamentos. A implantação de comportamentos cristãos e de um cotidiano ritualístico fazia parte do processo de convencimento indígena no que se refere às noções de pecado e culpa. Deste modo, os missionários elegiam prioridades de *lições*

<sup>1</sup> Procura-se evitar generalizações ou unidade entre os jesuítas. O discurso apresentado nesta pesquisa refere-se especificamente às noções de culpa e pecado, originárias da doutrina cristã.

<sup>2</sup> O sentido de exploração referido é o de tomar conhecimento dos novos territórios.

<sup>3</sup> Este autor refere-se a colonização do México espanhol, entretanto, as referências simbólicas permitem o trânsito deste contexto para o Rio da Prata.

a serem ensinadas aos novos fiéis. Constitua-se, assim, uma rotina cristã aos indígenas convertidos. Vale lembrar que:

*A pedagogia jesuítica do imaginário opera, assim, nos mais diversos registros. Ela ultrapassa os limites da palavra e da imagem pintada, para instalar no afetivo, no subjetivo, a experiência indígena do além cristão. Explora as emoções, como o medo e a angústia, integra-as à problemática do pecado e da danação, dissipa-as por meio de técnicas rituais, como a confissão e a penitência, conduzindo à plena assimilação da temática cristã da salvação e da redenção.* (GRUZINSKI, 2003: 288)

Os ensinamentos cristãos, segundo o jesuíta Diego Boroa, despertariam a consciência das práticas necessárias para a salvação das almas indígenas, entre elas o batismo e o comparecimento aos sermões. Conforme relato de Boroa:

*En lo espiritual se ha procurado con la gracia divina q uviessse conformidad con las demas cassas y collejos de la comp<sup>a</sup> teniendo la oraçion por reloj de arena y siguiendo en lo demas la distribuçion a campaña tañida teniendo anssi mesmo conferencias espirituales los viernes de quando en quando.* (BOROA [1614] In: CORTESÃO, 1952: 13)<sup>5</sup>

Neste documento, o padre enfatiza a necessidade de um ambiente disciplinador em que as crenças cristãs seriam ensinadas. O *reloj* da conversão impedia que os indígenas possuíssem tempo para as práticas pagãs. Deste modo, o jesuíta não necessitava estar presente a todos os momentos da vida na redução para saber que as práticas pagãs não seriam exercidas. Não havia como ser diferente diante do número de missionários disponíveis para cada redução e do conhecimento do ambiente que tinham os indígenas.

As correspondências jesuíticas registram um discurso de salvação de almas impregnadas pelo mal. Os missionários apresentavam-se como mentores desta salvação. A presença do Demônio precisava ser eliminada, para não contaminar os indígenas convertidos, segundo este discurso. A descoberta de uma outra cultura pelo velho mundo, não significou a aceitação dos hábitos culturais relevantes para os próprios indígenas<sup>6</sup>.

A compreensão da noção de pecado e de indignidade pode ser observada num trecho da Carta Anua do Padre Nicolau Dúran em que dá conta do estado das reduções da província do Paraguai na primeira metade do século XVII, referente aos pueblos de N. Senhora de Loreto e S. Inácio:

*Es cosa maravillosa el fervor con que concurran a ella y piden ser examinados para alcanzar la probacion que se les da escrito, la qual llevan al confesor y el pone en ella la señal de que esta confesado el dia de las comuniones, que son generales de tres a tres meses, y pasan de ordinario de mil y quinientas aviendose antes exercitado demas de lo dicho en otros actos de devocion, y preparandose con confesiones generales que para llegar con mas pureza hazen con tanta luz de la gravedad del pecado que acontece acusarse con mucho sentimiento de los cometidos en su infidelidad, aunque saben que se les perdonaran en el Santo bautismo, y de no averse echo antes dignos de ser admitidos al sobrado com-bite, y otros se acusan de cosas tan leves, que parecen sus conciencias de religiosos muy espirituales.* (DÚRAN [1628] In CORTESÃO, 1951: 221)<sup>7</sup>

O relato do fervor indígena as crenças cristãs tinha como objetivo o convencimento da mediação do missionário entre os nativos e a nova crença. Desta forma, o padre Dúran seria o condutor do processo de salvação da alma, bem como, o portador e divulgador do entendimento:

*Aqui los extremos que hazen, y necesidades que representan al P. que tienen en el cuerpo y en el alma para que se les conceda, como ellos le llaman, el quita los pecados, el que truequa los coraçones el que da entendimiento, el que se consuelo del alma, que con estos y otros titulos nombran a este divino manjar.* (DÚRAN [1628] In CORTESÃO, 1951:222)<sup>8</sup>

Os jesuítas apresentaram aos indígenas a possibilidade de corporificar suas crenças, estruturando seus delírios, sob a tutela restauradora do cristianismo. O fato dos indígenas não interpretarem, concretamente, os sentidos de suas crenças permitia que os jesuítas o fizessem dando um corpo, uma imagem, ressignificando as crenças pagãs. (GRUZINSKI, 2003: 288) Compreende-se que a imagem tenha “se tornado o suporte da penetração do sobrenatural cristão”, sendo um elemento introdutório de condutas e temores (emoções e angústias). (GRUZINSKI, 2003: 289)

<sup>4</sup> Faz-se relevante lembrar que “são estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço decifrado (...) As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de que os utiliza”. CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações.** Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. 17 p.

<sup>5</sup> Lê-se: “No espiritual se têm procurado com a graça divina que houvesse conformidade com as demais casas e colégios da Companhia tendo a oração por relógio de areia e seguindo no demais a distribuição a campanha ... tendo assim mesmo conferências espirituais nas sextas de quando em quando.” [Tradução da autora]

<sup>6</sup> A propósito, vale lembrar o que afirma Ronaldo Vainfas em *A heresia dos índios*: “A descoberta das terras e povos americanos, colocou os europeus num grave dilema entre reconhecer o outro e afirmar o ego”. (VAINFAS, 1999).

<sup>7</sup> Lê-se: “É coisa maravilhosa o fervor com que nem-se a ela e pedem para serem examinados para alcançar a provação que lhes dão escrito, a qual levam ao confessor e põe nela o sinal de que está confessado o dia das comunhões, que são geralmente de três em três meses, e passam ordinariamente de mil e quinhentas havendo antes exercitado demais o dito em outros atos de devoção, e preparando-se com confissões gerais para chegar com mais pureza fazem com tanta luz da gravidade do pecado que acontece acusarem-se com muito sentimento do cometido em sua infidelidade, embora sabem que se lhes perdoaram no Santo Batismo, e de não haver feito antes dignos de ser admitidos ao ... e outros se acusan de coisas tão leves, que parecem suas consciências de religiosos muito espirituais.” [Tradução da autora]

<sup>8</sup> Lê-se: “Aqui os extremos que fazem, e necessidades que representam ao Padre que têm no corpo e na alma para que lhes conceda, como eles lhe chamam, a quitação dos pecados, o que troca os corações, o que dá entendimento, o consolo da alma, que com este y outros títulos nomeiam este divino manjar.” [Tradução da autora]

O discurso jesuítico utilizava-se de uma linguagem metafórica para o convencimento dos gentios. É interessante lembrar que a linguagem “impregna de sentido a realidade, constitui-a significativamente e a ordena como um cosmos com coerência própria (...) é um signo que representa sempre uma cópia imperfeita do ser”. (RUIZ, 2003:219-220) Esta cópia imperfeita o era de propósito, pois, atendia aos interesses cristãos de conversão, criando sentidos, concebendo uma nova visão de mundo. A partir de um criterioso julgamento de valor, os relatos jesuíticos apresentavam-se como transcrições da realidade. “O problema dos julgamentos de valor em história não é, absolutamente, o dos julgamentos de fato em face dos de valor; é o dos julgamentos de valor no discurso indireto.” (VEYNE, 1982: 94)

A intencionalidade implícita no discurso impossibilitava a exposição do interesse real. Escondia-se no argumento de salvação das *pobres* almas quando almejava a expansão e consolidação da fé cristã, não importando para tanto que estas não quisessem ser salvas. A pureza das intenções é fictícia, os signos são criados e recriados pelo discurso e pela postura de tutores do bem.

A propósito lê-se, em Ruiz:

*As coisas são significadas a partir do interesse e intencionalidade que têm para o sujeito. A linguagem mais abstrata pretende abstrair o interesse subjetivo, querendo, com isso, mostrar uma pretensa objetividade de seu conteúdo e uma neutralidade e veracidade formal nas suas conclusões, conseguindo, desse modo, fazer da linguagem um pretense instrumento denotativo da realidade.* (RUIZ, 2003:259)

O interesse escondia-se em discursos *puros de boas intenções*. Esses legitimavam a tutela estabelecida pelos jesuítas. A relação de poder entre as culturas era consolidada no projeto missionário. O *padre* representa o pai, imagem do condutor confiável para a salvação, ou seja, para o ingresso à civilização. Sendo assim, lembra-se das palavras de Delumeau quando afirma que foi “julgando as coisas a partir da noção de ‘poder’, que a dramatização do pecado e de suas conseqüências reforçou a autoridade clerical. O confessor tornou-se um personagem insubstituível”. (DELUMEAU, 2003: 13).

Desta forma, os discursos dos missionários reforçavam a necessidade da empresa no Novo Mundo. Do mesmo modo, a apreensão do mundo real, o estabelecimento de categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real possibilitava a construção de uma nova imagem do indígena.

*A relação de representação é assim confundida pela ação da imaginação, ‘essa parte dominante do homem, essa mestra do erro e da falsidade’, que faz tomar logro pela verdade, que ostenta os signos visíveis como provas de uma realidade que não o é. Assim deturpada, a representação transforma-se em máquina de fabrico de respeito e de submissão, num instrumento que produz constrangimento interiorizado, que é necessário onde quer que falte o possível recurso a uma violência imediata.* (CHARTIER, 1990:22)

A neurose da culpabilidade da doutrina cristã estabelecia exames de consciência através de apelos à conversão e penitência. A noção de escrúpulo estava enraizada na concepção de civilidade. (DELUMEAU, 2003: 519) O processo de civilização é estabelecido a partir do domínio de crenças pagãs, da censura de práticas *obscuras* e de incorporação de disciplina cristã. Essas internalizações de proibições eram consolidadas por meio de criação de uma rotina religiosa, que possibilitaria o autocondicionamento indígena dirigido à fé cristã. E, nesta medida, seria a comprovação da eficiência da empresa jesuítica, que culminaria na consolidação do sucesso da missão.

O processo de construção do hábito nas reduções passou antes pelo estabelecimento de normas específicas. O arrependimento era uma noção a ser inserida no imaginário indígena. A construção da culpa iniciava-se a partir da consciência do pecado e do erro.

Para o sucesso da empresa, o indígena precisava ser convencido dos malefícios de práticas comuns uma cultura. A poligamia, os feiticeiros, os rituais de antropofagia, os martírios de missionários e as práticas sexuais repudiadas pelos representantes do cristianismo necessitavam ser imediatamente banidos. Segundo os missionários, sem a intervenção do divino os indígenas fariam parte do império demoníaco.

Segundo Delumeau:

*Quanto ao homem do Ocidente, submetido a uma culpabilização intensiva, ele foi levado a aprofundar-se, a conhecer melhor seu passado pessoal, a desenvolver sua memória (nem que fosse apenas pela prática do exame de consciência e da ‘confissão geral’), a precisar sua identidade. Uma ‘consciência culpada’ desenvolveu-se ao mesmo tempo que a arte do retrato. Ela acompanhou a ascensão do individualismo e do senso de responsabilidade. Existiu certamente um vínculo entre senso de culpabilidade, inquietação e criatividade.* (DELUMEAU, 2003: 14)

Essa é a imagem descrita da culpa. Os jesuítas desejavam que os indígenas internalizassem esta inquietação da consciência culpada. A inserção do discurso jesuítico e o horror que demonstravam a certas práticas da cultura indígena possibilitaram a aplicação de punições.

## As práticas indígenas e a consciência de pecado

A documentação apresenta muitos casos de repúdio cristão às práticas indígenas. Os casos de antropofagia são bem comuns nas cartas jesuíticas. A aversão jesuítica a tal prática demonstra o pavor que os missionários apresentavam perante a *barbárie*. Entretanto, a narrativa dos rituais de antropofagia era conduzida pela abnegação aos feiticeiros indígenas. Os missionários dev-

eriam combater seus principais obstáculos na consolidação da *Nova fé*.

Um dos casos que relatam o *horror* praticado pelos feiticeiros está na Carta do Padre Pedro Mola, ao Superior da Missão do Tape, Padre Pedro Romero sobre o que se passara na Redução de Jesus Maria (1635)

*Es cosa cierta que los bellacos echiceros que comian carne humana, tenían particular hodio a los niños christianos y que los buscaban i comian assi lo dicen los que estaban entre ellos los quales sin duda son martires, pues por ser xpãnos los aborrecian u comian y tengo para mi que an muerto mas de ducientos y no son muchos abiendo dos mil y quarenta y ocho niños xpianos en esta Reduccion.* (MOLA [1635] In CORTESÃO, 1969: 119)<sup>9</sup>

As crianças eram a grande esperança de sucesso do empreendimento cristão. O que tornava o feiticeiro uma figura ainda mais demoníaca.

Os feiticeiros eram ameaças constantes aos jesuítas - ameaça de insucesso da consolidação da crença e ameaça de vida pelos enfrentamentos no cotidiano da missão. As cartas, incansavelmente, relatam o repúdio a estes. Diego de Boroa<sup>10</sup> relata sua indignação em relação a postura dos *curas* de ignorar a fé cristã e revela seu desejo de punição

*(...) si los ministros de la ley de Dios nos enseñaran las cosas de ella con el cuidado q los saçerdotes de nra falsa creencia nos enseñaban las ceremonias y supersticiones de ella todos supieramos. y verdaderamente yo me espanto como aviendo decretos tan apretados de los Stos conçilios y mandandolo el tridentino con palabras tan graves em la sess. 13 c. 6 y en el can. 7 como los curas se atreven a no darsela si quiera quando estan enfermos rompiendo con el q diran tan si fundam.to de los q les parece mal verlos comulgar. los quales mereçian ser gravemente reprehendidos de los predicadores del evang.<sup>o</sup>.*(BOROA [1614] In CORTESÃO, 1952: 21)<sup>11</sup>

Na carta de Boroa apresenta-se, também, casos de castigos para que a noção de culpa fosse internalizada pelos indígenas:

*No sera raçon passar en silencio dos castigos misericordiosos q nro Sr hiço este año a dos personas , una q comio carne en quaresma y otra q la hiço comer otros en vienes. Porq a la primera q se atrevio a comerla, se quedo atravesado un guesso de la misma carne en la garganta, no pudiendosele sacar ni desenchajar por mucho q se hiço y ansi murio muy a priessa en castigo de su atrevimiento, usando nro Sr tambien de su misericordia en q se pudiesse confessar. otra persona no se trevio a comerla, pero porq se atrevio a exortar a otros q la comiessen, luego de repente le dio una enfermedad y el al punto reconocio q era castigo de su pecado y pidio con mucho afecto perdon a nro Sr propuniendo confessarse con q nro sr se aplaco y el cumplio su palabra, confessandose luego q tuvo ocassion con mucho sentim.<sup>to</sup> de su culpa.* (BOROA [1614] In: CORTESÃO, 1952: 19)<sup>12</sup>

A consciência da condição de pecador é o próximo passo para uma *nova* vida, segundo os missionários. Nesta lógica, o arrependimento é um sentimento cristão que induziria a noção de pecado e à necessidade de confissão correta. O indígena tomaria o remédio que seu *padre* indicara. O discurso jesuítico ensina a comprovar que a auto-alteração da cultura indígena estaria a serviço da doutrina cristã. Um discurso de convencimento de seus pares e da coroa espanhola.

A doutrina cristã deveria trazer para a cultura indígena o pensamento ocidental, sem que este necessariamente houvesse a possibilidade dos nativos escolher sua própria compreensão de cosmologia. O relato de Boroa apresenta, apenas, a condição de indígena convertido. Uma consciência cega das suas crenças:

*una buena yndia cassada, q siendo solicitada de un moço ciego del amor deshonesto, yendo un dia por el campo le salio al camino deseando poner por obra su lco desseo, pero la yndia resistio con gran valor y fortaleza, mas como el yndio se viesse frustrado de sus malos yntentos no aprovechando por bien pusso las manos en ella dandola muy bien de palos, pero ni por esso dessistio de su buen proposito, viniendo bolando a dar aviso al Pe p<sup>a</sup> q castigase aquel mal hombre (como se hiço) quedando ella honrrada con Dios y con los hombres. (...)* (BOROA [1614] In: CORTESÃO, 1952: 21)<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Lê-se: “É coisa certa que os velhacos feiticeiros que comiam carne humana, tinham particular ódio dos meninos cristãos e que os buscavam e comiam assim dizem os que estavam entre eles os quais sem dúvida são mártires, pois por serem cristãos os aborreciam e comiam e tenho para mim que morreram mais de duzentos e não são muitos havendo dois mil e quarenta e oito meninos cristãos nesta Redução.” [Tradução da autora]

<sup>10</sup> CARTA ANNUA DE REDUCCION DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ. 1614. In: **Jesuítas e bandeirantes no Itatim: 1596-1760.** Introdução e notas de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. 367 p. (Manuscritos da Coleção de Angelis, v. 2)

<sup>11</sup> Lê-se: “se os ministros da lei de Deus nos ensinaram as coisas dela com o cuidado que os sacerdotes de nossa falsa crença nos ensinavam as cerimônias e superstição dela todos superamos. E verdadeiramente eu me espanto como havendo decretos tão apertados dos Santos Concilios e mandando-o o tridentino com palavras tão graves na sess. 13 c. 6 e no can. 7 como os curas se atrevem a não se entregarem se quer quando estão doentes rompendo com o que diriam tão sem fundamento dos que lhes parecem mal os ver comungar. Os quais mereciam ser gravemente repreendidos dos predicadores do evangelho” [Tradução da autora]

<sup>12</sup> Lê-se: “Não terá razão passar em silêncio dois castigos misericordiosos que nosso Senhor fez este ano a duas pessoas, uma comeu carne na quaresma e outra que fez comer outros na sexta-feira. Porque a primeira que se atreveu a comê-la, caiu com um pedaço da mesma carne atravessado na garganta, não podendo retirá-la nem desengasgar por mais que se fizesse e assim morreu em castigo por seu atrevimento, usando nosso Senhor também de sua misericórdia em que se pudesse confessar outra pessoa não se atreveu a comê-la mas porque se atreveu a estimular que outros comessem, logo de repente lhe deu uma doença, a ponto de reconhecer que era castigo de seu pecado e pediu com muito afeto perdão a nosso Senhor propondo confessar-se com que nosso Senhor se acalmou e ele cumpriu sua palavra confessando-se logo que teve ocasião com muito sentimento de sua culpa” [Tradução da autora]

<sup>13</sup> Lê-se: “uma boa índia casada, que sendo solicitada por um moço cego de amor desonesto, indo um dia pelo campo lhe saiu ao caminho desejando pôr em obra seu louco desejo, mas a índia resistiu com grande valor e fortaleza, mas como o índio se viu frustrado de suas más intenções não aproveitando por bem pôs as mãos nela batendo nela muito com paus, mas nem por isso desistiu de seu bom propósito, vindo correndo a avisar ao Padre para castigar aquele mau homem (como se fez) saindo ela honrada com Deus e com os homens (...)” [Tradução da autora]

A reação da indígena pode ser analisada pela consciência cristã de pecado, de culpa. A honra da índia foi mantida diante de Deus e diante dos outros homens, segundo o jesuíta, o que nega o comportamento ameríndio. A construção de novos significados está presente na constituição do documento histórico mais do que na inserção de novos elementos na cultura indígena.

As práticas sexuais, também, não eram aceitas pelos jesuítas. A nudez, a poligamia e outras atitudes eram repudiadas pelos missionários pois faziam parte do obscurantismo dos pecadores. Na Carta ânua das reduções do Paraná e Uruguai<sup>14</sup>, de 1661, três jovens pegos em práticas *obscuras* são açoitados em peregrinação entre os povoados mais próximos. O jesuíta anuncia em voz alta o crime, ameaçando queimá-los numa fogueira. O resultado, segundo o jesuíta, é uma seqüência de ações dos Guarani combatendo tal pecado, alguns pedindo para serem açoitados pelos Padres, outros açoitando a si ou aos filhos praticantes ou não da prática condenada<sup>15</sup>.

Um outro caso de punição, este referindo-se às blasfêmias contra Deus e a fé cristã, é relatado em Cartas do Padre Francisco Dias Taño para o Superir do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas reduções (1635)<sup>16</sup>. Entretanto, esta situação é atípica, pois quem pratica o castigo é um cacique em defesa da *nova* crença.

*Assi como llegó començó diciendo que era hijo del sol y q el sol avia bajado a hablarle y a decirle q reçebia por dios (...)* fue forçoso darle un tapaboca para haçerle a callar. (TAÑO [1635] In CORTESÃO, 1969)<sup>17</sup>

As bebedeiras, também, eram práticas repudiadas, não com o mesmo fervor dos rituais antropofágicos, embora não estivessem entre os preceitos do bom cristão. Um dos relatos de bebedeiras está no documento Relacion del origen y estado actual de las Reducciones de Los Angeles, Jesus Maria Y Concepcion de los Gualachos, de 1630.<sup>18</sup>

*(...) ya el que tenia autoridad entre ellos descensce a que nosotros estamos con su juicio, sino? Sus borracheras aunque estan mui furiosos luego se humillan y sugetan de suerte que puede ya el (...)* Ay entre ellos algunos ministros que el demonio q llamamos echiceros suelen omo mui viexos, son chupadores y curadores hablan con el demo por medio [1630]<sup>19</sup>

Outro episódio relata o caso de um indígena que apresentava indícios de antropofagia, o jesuíta pede licença ao governador para que se possa castigar casos semelhantes pois os custos de levar os acusados até Buenos Aires eram altos<sup>20</sup>.

*Abia como seis meses que llego un idio (sic) por nome erouaca com sus padres, mugeres y hijos a esta reducion (...)* comedor de carne humana (...) todo este pueblo há visto esto porque le mandamos mostrar levantando las cavezas en alto y el mismo los nombrava por sus nombres uno a uno (OREGIO [1636] In VIANNA, 1970)<sup>21</sup>

O indígena sabia o nome de suas vítimas, muitas delas eram de sua família, o que causava espanto entre os religiosos. Sem dúvida tal prática era passível de punição.

O não-aceite de práticas distintas da cultura europeia, bem como, a imposição de valores e crenças europeus justificaram as punições nas Reduções Jesuíticas. O jesuíta via-se como tutor dos nativos, como tal pretendia conduzir suas ações com o objetivo de convertê-los ao cristianismo. As punições visavam demonstrar que o caminho estava errado. A aplicação de castigos exemplares era uma forma de eliminar a presença maligna de uma determinada alma, sem características de tortura ou raiva, pois é pertinente lembrar que:

*o sistema penal nunca foi rigoroso em excesso, o que foi extraordinário para uma época em que as punições, mesmo na Europa, eram ainda violentas. (...) Só um sistema penal não rigoroso pode explicar como apenas dois padres podiam controlar uma Missão inteira. A disciplina (...) era mais rigorosa do ponto de vista coletivo, social, do que individualmente, quando era pouco exigente.* (KERN, 1982:59)

Segundo os jesuítas, o objetivo do castigo era ser mais barulhento do que sangrento. Era necessário mostrar a todos que tais práticas eram impróprias para um bom cristão<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> Este documento excepcionalmente está fora da delimitação temporal da pesquisa pela singularidade de sua narrativa.

<sup>15</sup> CARTA ÂNUA DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI, DE 1661. In: **Jesuítas e bandeirantes no Uruguai** (1611-1758). Introdução e notas de Hélio Vianna. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. (Manuscritos da Coleção De Angelis, v. 4). 554 p.

<sup>16</sup> **Jesuítas e bandeirantes no Tape**: 1615-1641. Introdução e notas de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. 438 p. (Manuscritos da Coleção De Angelis, v. 3). P. 109.

<sup>17</sup> Lê-se: "Assim como chegou começou dizendo que era filho do sol e que o sol havia baixado a lhe falar e a lhe dizer que recebia por deus (...) foi forçoso lhe dar um tapa na boca para lhe fazer calar." [Tradução da autora]

<sup>18</sup> Correspondência manuscrita da Coleção De Angelis.

<sup>19</sup> Lê-se: "Já o que tinha autoridade entre eles ... a que nós estamos com seu juízo, não? Suas bebedeiras embora estejam muito furiosos logo se humilham e sujeitam da sorte que pode já o (...). Há entre eles alguns ministros que o demônio que chamamos feiticeiros ... muito velhos, são chupadores e curadores falam com o demo por meio (...)" [Tradução da autora]

<sup>20</sup> Carta do Padre Joseph Oregio sobre um índio, antropófago inveterado (1636).

<sup>21</sup> Lê-se: "Havia seis meses que chegara um índio por nome erouaca com seus pais, mulheres e filhos a esta redução (...) comedor de carne humana (...) todo este povoado viu isto porque lhe mandamos mostrar levantando as cabeças no alto e o mesmo os nomeava um a um" [Tradução da autora]

<sup>22</sup> As punições eram em público.

## Elementos conclusivos

As relações intraculturais no processo de conversão provocaram modificações culturais. A necessidade de confirmar a doutrina cristã como salvadora do Novo Mundo aparece como alternativa para anular a resistência silenciosa dos indígenas. O Novo Mundo seria introduzido à civilidade. A “murta” seria infinitamente aparada. (VIVEIROS DE CASTRO, 1992) Os castigos fizeram parte dessa conjuntura. Os modelos de discurso nominados por Michel de Certeau, são identificados nas correspondências jesuíticas. Certeau, em uma outra obra, continua auxiliando na análise: “Acredita-se naquilo que se supõe real, mas este ‘real’ é atribuído ao discurso por uma crença que lhe dá um corpo sobre o qual recai o peso da lei”. (CERTEAU, 1994:241)

As transformações na conjuntura colonial e as modificações da imagem do indígena no século XVII possibilitaram a percepção das representações da identidade étnica dos Guarani. A imagem do infiel tornou-se um desafio para a empresa jesuítica. As práticas xamanicas precisavam ser abolidas mesmo que fosse necessária a aplicação de punições corretivas. A educação pelo exemplo era o método utilizado na redução.

*Ao longo do processo de conquista e redução, a religiosidade ainda que oficialmente negada, foi reinterpretada e utilizada pelos sacerdotes. Os xamãs por seu lado se empenharam em não desnaturalizá-la, procurando mantê-la como paradigma da identidade étnica.* (SANTOS, 1998: 340)

A construção de uma alteridade a partir de traduções intencionalmente explícitas no discurso do missionário são perigos a serem evitados no estudo historiográfico. Cabe, agora, a análise dos casos de punições corretivas apenas mencionados neste estudo, para o entendimento das noções de pecado e culpa, bem como, a análise das relações existentes entre práticas pagãs e castigos exemplares. Para a compreensão da construção da culpabilidade no imaginário indígena, o estudo avança na análise das variações do discurso jesuítico sobre si e sobre o indígena pecador e culpado.

## Referências

- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: \_\_\_\_\_. **A escrita da História**. Tradução de: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 65-119 (Vanguarda Teórica).
- \_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Tradução de: Ephraim Ferreira Alves. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)** Bauru: EDUSC, 2003. v. 1.
- GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- **Jesuítas e bandeirantes no Guairá: 1549-1640**. Introdução e notas de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. 507 p. (Manuscritos da Coleção de Angelis, v. 1).
- **Jesuítas e bandeirantes no Itatim: 1596-1760**. Introdução e notas de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. 367 p. (Manuscritos da Coleção de Angelis, v. 2).
- **Jesuítas e bandeirantes no Tape: 1615-1641**. Introdução e notas de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. 438 p. (Manuscritos da Coleção De Angelis, v. 3).
- **Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Introdução e notas de Hélio Vianna. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. (Manuscritos da Coleção De Angelis, v. 4). 554 p.
- KERN, Arno A. Problemas teóricos-metodológicos relativos à análise do processo histórico missionário. In: Montoya e as Reduções num tempo de fronteira. **Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa, p. 27-42, 01-04 out. 1985.
- \_\_\_\_\_. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (Coord.). **Motivos de la antropología americanista: indagaciones en la diferencia**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani conquistado y reducido**. Ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988.
- RUIZ, Castor B. **Os paradoxos do imaginário**. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2003.
- SANTOS, Maria Cristina. Fronteiras internas do Rio da Prata Colonial: rebeldes e desertores. In: **ANAI DAS VI JORNADAS INTERNACIONAIS SOBRE MISSÕES JESUÍTICAS**, Cascavel: EDUNIOESTE, 1998. p. 319-349.
- \_\_\_\_\_. Dois modelos de Discurso sobre a eficácia do Reduzir o Guarani e o Guarani reduzido. In: **HABITUS: instituto goiano de pré-história e antropologia**. Goiânia: UCG, 2003, v. 1, n. 1, jan/jun. 2003. 13 p.
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 275 p.
- VEYNE, Paul. **Como escrever a história; Foucault revoluciona a história**. Tradução de: Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Ed. da UnB, 1982. 198 p. (Cadernos da UNB).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 35, p 21-74, 1992.

# **CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO JESUÍTICO EN AMÉRICA LATINA**

## ***Coordinadores***

**Magter. Arq. Horacio J. Gnemmi**

(Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño -UNC)

**Dr. Arq. Carlos A. Page**

(CONICET)



# Consolidación de estructuras arquitectónicas en San Ignacio Mini: el “portal templo-patio de los padres”

Marcelo L. Magadán

## Introducción

Este escrito presenta ciertos aspectos relacionados a la restauración del portal Este del Templo de la antigua misión jesuítico-guaraní de San Ignacio Mini, situada en la localidad de San Ignacio, en la Provincia de Misiones (Argentina). Se trata del portal que, desde el interior del templo, da paso hacia el denominado Patio de los Padres.

Los trabajos a los que se hará referencia fueron realizados, fundamentalmente para prevenir la caída del dintel de dicho portal, mismo que contiene una losa profusamente decorada. Fueron realizados en tres etapas: la primera entre marzo y abril de 2003, cuando se ejecutó el relevamiento de estado de condición del sector y el refuerzo de los apuntalamientos del dintel. La segunda, en abril de 2004, oportunidad en que se cambió el apuntalamiento de los tramos adyacentes del muro que contiene el portal. La tercera, en que se produjo la intervención propiamente dicha se concretó entre agosto y octubre de 2004. Por último, en noviembre del mismo año se realizó el control de las terminaciones y el relevamiento final.

## Antecedentes históricos

Fundada en 1610 en el Guayrá, en mayo de 1695, luego de su segundo traslado, la misión de San Ignacio Mini se instaló en el sitio en que se la conoce actualmente.

El templo construido en este emplazamiento es de planta rectangular, de unos 74 m de largo y 24 m de ancho, estaba dividido en tres naves, con 20 columnas perimetrales de madera que se encontraban embutidas en las paredes. Los muros, constituidos de asperón rojo, tienen un espesor de aproximadamente 1.80 m en la base. En cada paño, al igual que en los muros testeros, existen aberturas. Probablemente, contó con un crucero y una cúpula de “media naranja”. La fachada se encontraba enmarcada por dos torres de piedra, que conjuntamente con el cimborrio y el crucero, constituyeron innovaciones atribuidas al Hermano José Brasanelli<sup>1</sup>.

Luego de la expulsión de la Compañía de Jesús, la que se produjo en 1768<sup>2</sup>, el sitio fue paulatinamente abandonado y saqueado. Las autoridades locales llegaron a permitir la utilización de los materiales de las misiones en la erección de nuevas construcciones.

Sobre finales del siglo XIX y comienzos del XX el sitio volvió a llamar la atención de algunos visitantes, entre los que se contaron a Juan B. Ambrosetti y Leopoldo Lugones. En 1899 el agrimensor Juan Queirel realizó el primer relevamiento de su traza y en 1938 el Arq. Mario J. Buschiazzi elaboró un informe sobre la situación de sus construcciones<sup>3</sup>.

El sitio tuvo diversas intervenciones de conservación a lo largo de los últimos seis décadas. La primera fue iniciada por el Arq. Jorge Cordés en 1940 y continuada bajo la dirección del Arq. Carlos L. Onetto, quien se hizo cargo de las tareas entre 1941<sup>4</sup> y marzo de 1948<sup>5</sup>.

Sin dudas, esta última ha sido la intervención más importante y la que ha conformado la imagen actual del lugar, cuya importancia ha sido reconocida tempranamente, ya que en 1943 se lo declaró Monumento Histórico Nacional. En 1969 fue declarado Monumento Histórico Provincial y en 1984 se lo incluyó en la lista de sitios del Patrimonio Mundial.

## El portal Templo-Patio de los Padres

Ejemplo del sincretismo estético jesuítico-guaraní, es el Portal Este del templo que, entre otros elementos, contiene una gran losa de piedra de 3.40 m. de largo, 1.53 m. de alto, con un espesor de unos 19 cm. La base de esta losa se sitúa a 4.33 m del nivel de piso actual y posee un desplome original, hacia el interior del muro, de entre 19 y 23 cm. Cabe aclarar que durante la intervención se pudo comprobar que esta inclinación es original, ya que los extremos encajan en tres rebajes existentes en otros tantos mampuestos de gran tamaño que forman parte del muro. La losa está decorada en relieve, destacándose en su centro la

<sup>1</sup> Bozidar D. SUSTERSIC: *Templos Jesuítico-Guaraníes*; Instituto de Teoría e Historia del Arte Julio E. Payró, Fac. Filosofía y Letras-UBA, 1999, Serie Monográfica Nº 3, p. 59

<sup>2</sup> *Ibidem*: p. 15

<sup>3</sup> Onetto, Carlos Luis; *San Ignacio Mini. Un testimonio que debe perdurar*, Dirección Nacional de Arquitectura, Ed. Valero S. A. Buenos Aires; 1999, p. 149

<sup>4</sup> *Ibidem*: p. 151

<sup>5</sup> Rafael L. E. CABEZAS, Ing°.; Carta del Oficial Mayor Jefe VIIa zona de la Dirección Nacional de Arquitectura, División Construcciones, 3° Región, fechada en Corrientes el 31 de marzo de 1948; dirigida a la Com. Nal. de Museos y Monumentos y Lugares Históricos.

insignia de la Compañía de Jesús. Anteponiéndose a la losa –si la vemos desde el patio- en cada uno de sus flancos, a modo de “sostén” se encuentran sendos pares de pilastras pareadas. Estas han sido talladas en el frente de las jambas con derrame que constituyen el soporte estructural del dintel. Cada una presenta diferencias estilísticas, las internas se encuentran trabajadas de una manera más profusa, con motivos fitomórficos que, a manera de enredadera, conectan los sillares que conforman la columna. Las externas, en cambio, fueron diseñadas con un motivo más clásico, de fuste estriado. Tanto el coronamiento como la basa de ambas poseen el mismo diseño, también con motivos naturales, y están unificadas por el zócalo y el remate.

En el origen, apoyada en la parte alta de las jambas otra losa de piedra, que probablemente haya tenido un arco tallado similar al existente en el portal opuesto que da paso hacia el cementerio, sostenía el arquitrabe decorado, del que solo se conservan los extremos ubicados sobre los capiteles [ver Plano N° 1].

En cuanto al dintel propiamente dicho, al momento de comenzar la intervención estaba conformado por un muro “doble”, constituido por sillares de diversos tamaños con un relleno de piedras, cascajo y tierra. En el paramento situado al Este, mirando hacia el patio, está integrada la losa decorada a la que se hizo referencia. La mampostería apoyaba sobre cuatro vigas de madera de 20 cm de ancho y 30 cm de altura, tres de curupay y una de anchico (colocadas durante la intervención de Onetto). La longitud de las mismas variaba entre 4,62 m y 4,37 m. Estas vigas descansaban en las jambas, también de piedra, en este caso canteadas, que forman parte del muro lateral del antiguo templo [ver Foto N° 4]. Hasta el momento no hemos encontrado datos que permitan determinar si el sistema mixto de losas y vigas de madera es original o si se trató de un recurso estructural adoptado por Onetto, al carecer de mampuestos de gran tamaño al momento de su intervención.

Por último cabe señalar que el vano libre actual del portal es de 2.34 de frente y 3.80 m de altura. La altura total del muro, en el eje del vano, es de 6.32 m. El espesor de las jambas, excluyendo las pilastras, es de 1.87 m.

## El estado de condición

El muro del dintel, antes de la intervención, presentaba diversas patologías derivadas del deterioro de las vigas que conformaban el sistema estructural. El paso del tiempo, la falta de una adecuada protección y la carencia de mantenimiento del muro habían facilitado la putrefacción de la madera. Recordemos que se trataba de elementos que habían sido colocados unos sesenta años atrás, cuyos coronamientos y cabezales estaban en contacto con la humedad del muro. Cabe citar además, que éste carecía de una barrera mecánica superior, lo que permitía el escurrimiento de la lluvia a través de su interior.

Cabe consignar que el deterioro de las vigas en cuestión era tal que habían perdido su capacidad resistente, comprometiendo la estabilidad del sistema [ver Foto N° 3]. En el caso de las centrales, originado por la putrefacción, el aplastamiento del cabezal que da hacia el Sur alcanzaba a los 7 cm. En cambio, en la viga que da sobre el interior de la nave -a abril de 2003- se verificaba una flecha de 11 cm. Esto estaba indicando que el muro ubicado por encima había descendido un trecho similar. Como consecuencia de la citada deformación, se generaron grietas en la mampostería- una de ellas de unos 5 cm de ancho- y la fractura de distintos mampuestos. Un caso particular de este fenómeno fue el de las lajas de apoyo que desde la intervención de Onetto colaboraron con el sostén de la losa decorada. Recordemos que el sistema que éste dejó en funcionamiento partía de una combinación de vigas de madera y una gran losa, colocada en horizontal, que sostenía en parte el relleno del muro y que, al mismo tiempo, servía de apoyo a la parte inferior de la pieza decorada. Onetto adoptó esa solución porque, a partir de las evidencias subsistentes en el sitio, debe haber notado que el sistema original (arquitrabe apoyada sobre una losa vertical) había perdido gran parte de sus elementos y que, en consecuencia, no podía ser puesto en funciones. Entonces adoptó una solución eficiente basada en el aprovechamiento de los materiales disponibles, dando respuesta a la necesidad de soportar la losa decorada.

Volviendo al deterioro encontrado, ese fenómeno se vinculaba no solo a la flexión de cada viga en sí misma, sino también al incremento de la deformación relativa de las vigas, que se daba conforme se avanzaba desde el paramento Este (Patio de los Padres), donde era más importante, hacia el Oeste (nave del templo).

Se estaba generando una suerte de “volcamiento” del coronamiento del portal, que se verificaba en el desplazamiento de los mampuestos que forman parte de la hilada superior que, en abril de 2003, alcanzaba a los 6 cm respecto del plano vertical. Al mismo tiempo, el desplome del muro situado sobre el dintel propiamente dicho, oscilaba entre los 5 y los 7,5 cm.

## El apuntalamiento provisional del dintel

El acelerado avance de la deformación de las vigas de madera llevó, en abril de 2003, al urgente refuerzo del apuntalamiento existente [ver Foto N° 2] que sostenía, únicamente, el fondo de las vigas, pero que resultaba inadecuado, en la medida en que la pérdida de resistencia de la madera permitía que éstas siguieran comprimiéndose, perdiendo altura y facilitando aún más el descenso y el desplazamiento lateral del muro.

Analizada la situación, se decidió colocar un nuevo apuntalamiento destinado a transmitir al suelo el peso de la mamposte-

ría. Para ello se empleó un sistema tubular de caño y nudo con tornillones en los extremos, para facilitar la puesta en carga de cada uno de los elementos. Se emplearon tubos estructurales de acero con costura de 48.3 mm de diámetro exterior y un espesor de pared de 2.9 mm. El contacto entre las placas metálicas de los tornillones y el piso y las baldosas se hizo mediante tacos de madera dura. Todos los puntales fueron arriostrados entre sí para asegurar la rigidez del conjunto.

### Los tramos adyacentes del muro

El portal en cuestión forma parte de un muro –el Este del Templo– que ha perdido la verticalidad. Al comenzar el proyecto, en casi en toda su extensión se encontraba apuntalado, lo que llevó a pensar que ese fenómeno no era nuevo.

En abril de 2003, sobre el hueco de las columnas de madera más próximas, el tramo del muro que contiene al portal registraba desplomes de 10 cm y 13 cm para los extremos Sur y Norte, respectivamente. Recordemos que el desplome del muro situado sobre el dintel propiamente dicho era sensiblemente menor, lo que induce a pensar que la pérdida de la verticalidad en ese tramo puede haberse visto limitada por el apuntalamiento inferior. Por su parte, en los tramos adyacentes dichos desplomes alcanzaban los 30 cm y 44 cm para los tramos Norte y Sur, respectivamente. Si bien aún no está claro el origen de esta situación, es evidente que la misma había sido facilitada por el progresivo deterioro de las piezas de madera que conformaban el apuntalamiento. Este sistema había entrado en crisis, volviéndose inútil a sus fines y peligroso para los visitantes.

A su vez había faltantes parciales de mampuestos en el lado Sur del portal, sobre la nave, junto al lugar donde originalmente se encontraba una de las columnas de madera de la cubierta, poniendo en peligro la estabilidad del muro. Esto se controló provisoriamente con la colocación de puntales (en vertical) y separadores (en horizontal) destinados a impedir el desplazamiento o la caída de otros componentes, dejando para el momento del desmonte la consolidación del apoyo.

Ahora bien, restaurado el portal, su estabilidad no podía garantizarse a menos que, simultáneamente, se realizaran tareas de consolidación en los tramos adyacentes del muro que lo contiene y al que está solidariamente vinculado. De mantenerse la situación existente no se podía asegurar que, de producirse un derrumbe parcial en uno de esos tramos, no resultara afectado el portal. Además, se trataba de salvaguardar a una parte de los muros originales del templo. Por este motivo, antes de encarar el desarme del portal fue imprescindible reemplazar los apuntalamientos de madera. Solo se reemplazaron las estructuras colocadas en el interior de la nave, quitando los que daban hacia el Patio de los Padres ya que, dado que el muro se encontraba inclinado hacia el lado opuesto, éstos resultaban innecesarios.

Por último, al montar las estructuras metálicas se liberó el espacio entre los huecos de las columnas más próximos al portal, hecho imprescindible para permitir el armado del puente grúa requerido para concretar la restauración.

### Criterios de intervención

Los criterios adoptados fueron definidos a partir de la información histórica disponible la que permitió precisar que gran parte del muro Este de la nave, jambas del portal incluidas, son originales. No así el dintel, del que solo se conservaba la losa decorada, mantenida en posición gracias al apoyo de los extremos sobre las citadas jambas y en tres de los mampuestos existentes a los lados, sobre el Patio de los Padres. Se trata de mampuestos que tienen rebajes en el extremo de contacto con dicha losa decorada, permitiendo el apoyo de la misma. Esta losa había sido apuntalada por Onetto desde que se produjo la liberación del sector y hasta que se concretó la intervención del dintel [ver Foto N° 1].

Es dable pensar que aquel puede haber encontrado caídos los mampuestos que formaban el dintel –o al menos parte de ellos– y ciertos indicios de cómo eran y dónde estaban colocadas éstos originalmente. Sin embargo, no se hallaron registros que permitan obtener mayores precisiones sobre el punto. Lo que resulta claro –los documentos fotográficos son contundentes– es que el muro y las vigas del dintel propiamente dicho son el resultado de la obra de Onetto. La excepción la constituye la losa decorada y las jambas del portal que sin son originales.

En resumen, el criterio adoptado se basó en los siguientes factores:

No se tenían datos de cómo estaba constituido originalmente el dintel, ni registros documentales de la situación encontrada por Onetto.

La intervención de Onetto da cuenta de un modo de abordar la conservación de sitios en situación “de ruina” en la región y en un momento histórico dado.

La intervención citada generó una imagen coherente del portal con el resto del sitio, misma que se ha mantenido hasta la actualidad.

En consecuencia se decidió respetar el resultado de la obra de Onetto, planteándose el desarme del muro –una suerte de “anastilosis”– manteniendo en su posición la losa decorada, con el objetivo de reemplazar las vigas de madera y unos pocos mampuestos cuyo funcionamiento era clave desde el punto estructural y se encontraban muy deteriorados.

## La intervención

La restauración estuvo integrada por una serie de operaciones planificadas con antelación, obteniendo y poniendo en el campo, en forma previa, todos los elementos requeridos para su completo desarrollo. El proyecto incluyó la obtención de fondos adicionales y la gestión de compras.

En agosto de 2004, se dio comienzo al montaje de los apuntalamientos complementarios requeridos para garantizar la estabilidad del muro y, en especial, de la losa decorada. Se trabajó con sistemas tubulares de caño y nudo con los correspondientes accesorios. Todos los contactos con los muros y pisos originales se hicieron mediante tacos, tirantes o tablonos de madera dura. Posteriormente, se montaron sendos andamios tubulares, uno a cada lado del portal. Estas estructuras cumplieron la doble función de permitir el acceso a la losa decorada, las pilastras y demás elementos a intervenir, así como la de servir de sostén al puente grúa. También aquí se empleó un sistema tubular de caño y nudo, similar al mencionado. Se dispusieron plataformas de trabajo, barandas y demás elementos de seguridad requeridos para garantizar la integridad de técnicos y operarios. La separación entre estas dos estructuras estuvo dada por el ancho del citado puente grúa. Una tercera estructura de apoyo se montó junto al paramento del portal que da sobre la nave, permitiendo el acceso al coronamiento del dintel y facilitando el desarme y rearme. Entre las dos estructuras tubulares colocadas dentro de la nave (la mencionada recientemente y aquella que servía de sostén al puente grúa) de dejó un espacio libre a través del cual se produjo el movimiento vertical de los mampuestos y demás elementos que componían el muro [ver Foto N° 6].

Como medio de elevación de los materiales se eligió un puente grúa destinado a sostener un aparejo manual (a cadena) de 1 tonelada de capacidad de carga. El conjunto quedó preparado para permitir desplazamientos en altura, así como en el sentido longitudinal y trasversal al eje del muro a restaurar. El sistema quedó apoyado en la estructura tubular de sostén a la que se hizo mención. La viga de madera más larga con un peso de 378 kg. y dos de las losas de reposición colocadas sobre las vigas (de 394 kg c/u), fueron los elementos de mayor peso que se movieron empleando este equipo y eslingas planas. Movimientos verticales de cargas menores se realizaron con un aparejo manual y una roldana. El empleo combinado de estos tres equipos de elevación permitió optimizar los tiempos invertidos en la tarea.<sup>6</sup>

Los pisos originales en el área de trabajo, tanto en los sectores empleados para realizar los movimientos, como en aquellos en que se colocaron transitoriamente los materiales removidos durante la intervención fueron protegidos. Para ello se generó una superficie continua sobrepuesta con tableros de terciado fenólico de un espesor de 1,5 cm.

A lo largo del trabajo se realizaron diversos relevamientos que dieron cuenta de las características constructivas y del estado de situación del portal. Para ello se emplearon planos, croquis, fotografías, video-filmaciones y memorias descriptivas. Uno de los objetivos de esta tarea fue la de registrar la posición de cada uno de los componentes en el conjunto del dintel a efectos de permitir su posterior recolocación.

A medida que se avanzaba con los relevamientos y se producía la identificación de los componentes se procedía a la marcación de los mampuestos y procedía al retiro ordenado y sistemático de los componentes. El desarme comenzó con el desmonte de los muros superiores, más pequeños, construidos con lajas y un relleno de tierra y cascajo, que delimitaban los vanos de la parte alta del templo y estaban ubicados en coincidencia con los huecos de las dos columnas próximas, uno a cada lado del portal.

Finalizada esta primera etapa del desarme, se continuó con la mampostería del dintel propiamente dicho, aplicando en términos generales el procedimiento de limpieza, relevamiento y desarme citado. El material de relleno fue retirado y embolsado a medida que se avanzaba con el desmonte, siendo colocado junto a los mampuestos de la hilada correspondiente. Cabe citar que el área utilizada como depósito, así como la de obrador, fue delimitada, aislándola del público que visitaba el sitio el que, desde cierta distancia, podía ver el trabajo que se estaba desarrollando en el portal. Por último, cabe mencionar que, de cada uno de los mampuestos correspondientes al muro del dintel, se realizó una ficha de inventario que contiene datos destinados a permitir su identificación y caracterización e incluyó el estado de condición de los mismos.

Al completar el desarme del muro quedaron al descubierto las cuatro vigas de madera que conformaban el sostén del dintel. Conforme se señaló anteriormente, las cuatro tenían signos visibles de putrefacción provocada por la humedad en el área de contacto entre la piedra y la madera, en especial, en los empotramientos. Previo refuerzo del apuntalamiento de la losa decorada para evitar su volcamiento, se retiraron las vigas.

En ese momento se integraron los mampuestos faltantes en la parte inferior de la jamba Sur, sobre el hueco que contenía una de las columnas de soporte de la cubierta del templo. Posteriormente, en lugar de las vigas existentes se colocaron otras cuatro de 20 x 30 cm de sección y largos variables de entre 4.17 y 4.50 m, empleando urunday obtenido en Santa Ana, localidad ubicada a unos 20 km de San Ignacio. Se trata de la misma madera utilizada por jesuitas y guaraníes para construir, entre otras estructuras, el soporte de las cubiertas de los templos. Las vigas fueron fechadas, grabándoles en las caras verticales, la leyenda: "Rest. 2004". A efectos de mejorar las condiciones de conservación, la madera recibió un tratamiento de protección superficial en las áreas de contacto con la mampostería (coronamientos y cabezales empotrados). Esta protección incluyó la aplicación de brea asfáltica y, sobre ésta, de una lámina de plomo de 1 mm de espesor. De este modo, se aisló la madera del con-

<sup>6</sup> cfr.: Marcelo L. MAGADÁN, "Misión Jesuítico-Guaraní de San Ignacio Miní. Restauración del Portal Lateral Este del Templo. Informe Final", Buenos Aires, febrero 2005.

tacto directo con la humedad de la mampostería, evitando su putrefacción. El sistema aplicado no es observable a simple vista y no genera un impacto visual negativo sobre el conjunto.

Colocadas las vigas de reposición en posición, se procedió al rearmado del muro, comenzando por reemplazar la losa de apoyo, para luego continuar con la recolocación del resto de los sillares y el relleno [ver Foto N° 5]. Recordemos que la losa colocada por Onetto se había fracturado en un número importante de fragmentos, algunos de escaso tamaño. Su condición de conservación, el hecho de ser una pieza fundamental en el funcionamiento estructural del conjunto y que, según las evidencias, había sido aportada a la obra durante la anterior restauración, llevaron a la decisión de reemplazarla.

Aquí surgió la necesidad de obtener piedra de similares características, tarea cuya solución planteó una serie de dificultades, desde el acceso a la única cantera -parcialmente activa- ubicada sobre la costa del Río Alto Paraná, a 3,5 km del poblado actual y a 4,5 km del sitio, hasta la posibilidad de extraer y transportar hasta el lugar una losa de las dimensiones requeridas. Después de algunos intentos fallidos, basados en la falta de continuidad, de medios y de manejo en la explotación de la cantera, se pudo extraer y transportar un bloque de 28 cm de espesor, de forma irregular y de aproximadamente 0,87 a 1.42 m de ancho y 2.23 m de longitud. El peso estimado alcanzaba a 1,2 ton.

Ahora bien, el bloque finalmente obtenido en la cantera para la reposición presentaba fuertes limitaciones de tamaño y forma, razones por las cuales debió ser adaptado a los requerimientos dimensionales de la estructura. Esto exigió que fuera cortado, no sin dificultad, de modo de aprovecharlo al máximo, obteniendo así tres lajas con las que se cubrió una superficie similar a la que originalmente ocupaba la losa colocada por Onetto. La preparación incluyó el tallado de un rebaje para recibir el apoyo de la losa decorada y su identificación y fechado con la leyenda: "Rest. 2004".

Finalizada esta fase se comenzó con la recolocación de los sillares, siguiendo la secuencia original, de acuerdo a la información registrada en los planos de relevamiento de las hiladas [ver Foto N° 7]. El apoyo de los sillares se aseguró mediante la ayuda de cuñas de piedra. Los rellenos interiores y de juntas se hicieron respetando los materiales originales (tierra y cascajo). En función de mejorar la resistencia del mismo, a la tierra se le agregó cal apagada en obra en proporción 1:4 (cal-tierra). El tomado de juntas entre mampuestos se concretó con el mismo mortero y tuvo como finalidad mejorar las condiciones de estanqueidad del muro.

Una vez completado el muro, en el coronamiento se ejecutó un "capping" realizado de forma tal de facilitar el escurrimiento de agua de lluvia. Ahora bien, para evitar que el agua escurriera sobre la losa decorada o sobre la viga de madera se decidió que el mismo fuera convexo, conformando una suerte de canaleta, llevando el agua hacia los huecos -ahora libres- originalmente ocupados por las columnas de madera que sostenían la cubierta.

La losa decorada y los elementos que conforman las pilastras pareadas que dan al patio fueron sometidas a un tratamiento de limpieza y consolidación, tareas realizadas por un equipo coordinado por la Prof. Cristina Lancellotti. Las partes citadas se encontraban cubiertas por una capa de suciedad y agentes de biodeterioro (algas, musgos y líquenes) que, además del daño material, generaban un impacto negativo importante. Entre los daños que presentaban los mampuestos se contaron: eflorescencia y subeflorescencia de sales solubles, disgregación, desprendimientos, faltantes, pérdida del relleno de las juntas y parches o rellenos realizados con materiales cementicios. El trabajo comenzó con un relevamiento de estado de condición que incluyó la realización de planos, fotografías y un registro en video filmación. La intervención incluyó la eliminación de vegetales y microorganismos, la limpieza mecánica de la superficie, incluyendo el retiro de los agentes biológicos de deterioro y la eliminación de sales. Además se incluyeron tareas de consolidación del conjunto, el recalde de mampuestos mediante la colocación de cuñas y el tomado de juntas<sup>7</sup>.

Como apoyo a la restauración, y a efectos de caracterizar algunos de los materiales encontrados en el lugar, se realizaron investigaciones de laboratorio, las que estuvieron a cargo de la Lic. Marcela Cedrola<sup>8</sup>.

Para dar respuesta a los interrogantes que se planteaban respecto del origen de algunas alteraciones del suelo en el área de intervención, se concretó una investigación arqueológica de apoyo que estuvo a cargo de un equipo coordinado por la Lic. María Marschoff. Dichas alteraciones se presentaban como hundimientos y/o vacíos debajo de las lajas que conformaban los pisos existentes. A efectos de concretar el primer acercamiento arqueológico al sitio se realizó un mapeo tridimensional básico del sitio, centrado en la zona Sur de la Plaza, lo que permitió determinar que el templo se halla ubicado en el punto más alto del sitio que ocupa la antigua misión y que dicha elevación que sería artificial<sup>9</sup>.

## Créditos

El proyecto se llevó a cabo gracias a la inestimable ayuda de diversos organismos e instituciones. Fue financiado por la Fundación American Express a través del programa World Monuments Watch, del World Monuments Fund y el Gobierno de la Provincia de Misiones. Contó con la colaboración del World Monuments Fund Robert W. Wilson Challenge to Conserve Our Heritage, la

<sup>7</sup> cfr.: Cristina LANCELOTTI, "Informe de la restauración realizada sobre el portal Este de la iglesia de San Ignacio Mini-Misiones", Buenos Aires, enero de 2005.

<sup>8</sup> cfr.: Marcela CEDROLA, "Misión jesuítico-guaraní de San Ignacio Mini. Informe de los ensayos realizados sobre materiales", Buenos Aires, enero de 2005.

<sup>9</sup> cfr.: María MARSCHOFF: "Intervenciones Arqueológicas en San Ignacio Mini. Informe final. Buenos Aires", noviembre de 2004.

Municipalidad de San Ignacio, la Fundación Antorchas y la Fundación Bunge y Born.

Fue supervisado por la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos y por el Programa Misiones Jesuíticas del Gobierno de la Provincia de Misiones, cuyo director, el Arq. José Luis Pozzobon, estuvo a cargo de la inspección de obra. La intervención en sí estuvo a cargo de un equipo formado, entre otros profesionales, por la Arq. Gisela M. A. Korth, como asistente de investigación y proyecto y la Arq. Adriana Hermida, como auxiliar en campo. Fue coordinada por el arquitecto y master en restauración Marcelo L. Magadán.



Plano N° 1: Reconstrucción hipotética de la estructura del portal, realizada a partir de las evidencias halladas en obra



Foto N° 1: Vista del portal en la década de 1940, antes de la intervención de Onetto [Foto Hans Mann. Archivo Academia Nacional de Bellas Artes].



Foto N° 2: El portal en abril de 2003, cuando se reforzó el apuntalamiento del dintel.



Foto N° 3: El dintel desde la nave del templo. Nótese la deformación de las vigas.



Foto N° 4: El portal restaurado, visto desde el Patio de los Padres.



Foto N° 5: El dintel desde la nave del templo, una vez finalizados los trabajos.



Foto N° 6: Vista del área de obra. Adelante los mampuestos removidos. Al fondo el andamio y el puente grúa.



Foto N° 7: Recolocación de mampuestos durante el rearmado del muro.

En 1990, la UNESCO incluyó en la lista del Patrimonio Cultural de la Humanidad las seis iglesias misionales de Chiquitos en el Oriente Boliviano junto con sus pueblos, considerándolos como los últimos ejemplos sobrevivientes y bien conservados de las famosas Misiones Jesuíticas Americanas. Hoy en día estos pueblos están entre los puntos de principal interés del turismo internacional en Bolivia. Pero este interés es algo muy nuevo, y en buena parte el resultado de las obras de restauración realizadas por el arquitecto suizo Hans Roth desde la década de 1970.<sup>1</sup>

### Las iglesias de madera – un tipo arquitectónico americano

Las iglesias de madera y adobe de Chiquitos son casi los últimos ejemplos de un tipo de construcción que fue muy común en las partes boscosas de América del Sur, y que se caracteriza por cuatro propiedades singulares:

1. El espacio interior es muy amplio, uniforme y fácil de abarcar. Un techo común integra las tres naves separadas por columnas delgadas (foto 1).
2. La base de los horcones o columnas de madera se entierra en el suelo, lo que le da firmeza al edificio, pero reduce su durabilidad por el peligro de pudrimiento de la madera enterrada.
3. El techo a dos aguas se levanta primero sobre un esqueleto de postes de madera, y después se colocan los muros no portantes de bahareque<sup>2</sup>, de adobe o de piedras con barro.
4. Un gran pórtico en la fachada principal y corredores laterales protegen los muros de las lluvias y sirven también como espacios para celebraciones y fiestas religiosas (foto 2).

Iglesias con estas características se construyeron en gran parte de las tierras bajas boscosas de Hispanoamérica, desde el siglo XVI hasta inicios del siglo XX. Era la forma característica de las iglesias en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes, Chiquitos, Mojos y Maynas, en las Misiones Franciscanas del Paraguay y de Guayos, y también en ciudades como Asunción, Santa Cruz y Corrientes.<sup>3</sup>

En el norte del Subcontinente y en Centroamérica, sobre todo en Venezuela, Colombia, Panamá, Nicaragua y Honduras, existe otro grupo importante de iglesias de tres naves con pilares de madera, similares en su aspecto interior, pero con otra evolución y con detalles constructivos diferentes. Sus pilares están colocados sobre pedestales de piedra, sus muros normalmente contruidos sin esqueleto de madera, y no tienen pórticos ni corredores laterales.<sup>4</sup>

La iglesia de tres naves con esqueleto de madera representa quizás el único modelo en la arquitectura colonial de América no importado enteramente desde Europa, sino desarrollado localmente, con raíces no sólo europeas sino también indígenas. Su gran éxito en las misiones jesuíticas y franciscanas se basa en la adaptación perfecta al clima de la región, a las posibilidades técnicas y a la idiosincrasia de los indígenas.

Sus precursores europeos no fueron iglesias, sino grandes salones destinados al uso civil o productivo, como salas de hospitales, talleres y graneros. La diferencia constructiva más importante es que en Europa desde la edad media las columnas de madera nunca estaban enterradas en el suelo, sino siempre situadas sobre cimientos de piedra. El maderamen de los techos europeos era a menudo muy complicado, con cerchas elaboradas, reforzadas con jabalcones, para aguantar el peso de la nieve en invierno y compensar la falta de fijación en la base de los pilares.

Al otro lado del Atlántico, en las culturas indígenas de la Cuenca Amazónica, los postes enterrados en el suelo son un elemento constructivo muy común en las casas grandes colectivas. Los techos de materia vegetal llegan muchas veces hasta el piso, remplazando a las paredes exteriores. Algunos pueblos indígenas, como los Yanomami, construyeron casas de dimensiones impresionantes, aunque estas no perduraron mucho tiempo, por la delgadez de las maderas empleadas y la debilidad de sus uniones. Las iglesias misionales guardan una reminiscencia lejana a estas casas comunales con techo enorme y espacio interior amplio y uniforme.

Del encuentro de estos dos mundos tan diferentes nació el modelo de las iglesias de madera, creado en conjunto por los colonos y misioneros europeos, que eran arquitectos por necesidad, sin formación profesional, y por los obreros indígenas, que tenían ya una larga experiencia en construcciones de madera tropical. La capilla desaparecida de la hacienda de Cuchi Corral, cer-

<sup>1</sup> Pedro QUEREJAZU (editor), *Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos*, La Paz, Fundación BHN, 1995; Eckart KÜHNE (editor): *Las Misiones Jesuíticas de Bolivia*, Martin Schmid 1694-1772, Santa Cruz, Pro Helvetia, 1996; Willy KENNING y Raúl ARÁZZOLA, *Chiquitos, la utopía perdura*, Santa Cruz 2003.

<sup>2</sup> Pared construida de horcones entrelazados con cañas y recubiertas de barro, también llamada tapia francesa o tabique.

<sup>3</sup> Mario BUSCHIAZZO, "La arquitectura en madera de las misiones del Paraguay, Chiquitos, Mojos y Maynas", en *Latin American Art and the Baroque Period in Europe*, tomo III, Princeton, 1963, pp. 173-190. Ramón GUTIÉRREZ y Ángela SANCHEZ NEGRETE, *Evolución urbana y arquitectónica de Corrientes*, tomo I, 1588-1850, Resistencia, 1988.

<sup>4</sup> Graziano GASPARINI, *Templos coloniales de Venezuela*, Caracas, Ediciones "A", 1959.

ca de Córdoba, construida en el siglo XVII, es el ejemplo más antiguo y sencillo de este tipo de construcción (foto 3).<sup>5</sup> La iglesia también desaparecida de Reyes en Mojos, construida en el siglo XIX y conocida solamente por dos fotos del inicio del siglo XX,<sup>6</sup> se parecía probablemente a las iglesias provisionales del siglo XVII en las misiones jesuíticas. Estas iglesias tenían un techo vegetal de fuerte inclinación, un pórtico y una, dos o tres naves. Los corredores laterales eran muy bajos o directamente no existían.

Las iglesias típicas de las Misiones Jesuíticas Guaraníes del Paraguay eran más grandes y más elaboradas, aunque mostraban todas las características mencionadas: el espacio interior muy amplio, los horcones con base enterrada, el esqueleto de madera, los muros no portantes, el pórtico en la fachada y los corredores laterales. Algunas iglesias como San Juan Bautista<sup>7</sup>, San Ignacio Guazú<sup>8</sup> y San Ignacio Mini<sup>9</sup> tenían además arcos de madera entre los horcones, una nave transversal y un crucero con cúpula, imitando elementos de la arquitectura clásica con medios inadecuados y causando sin duda goteras constantes. El material de los muros, según la posibilidad local de adobe o de piedra sin cal, no tenía significado tipológico o estético, aunque los muros de adobe con cimientado de piedra resultaron más resistentes, según testimonio del Padre Cardiel: "Estas paredes así construidas hemos visto que duran más que las de piedra sin cal; y como están blanqueadas por dentro y por fuera, no se conoce su tosca materia."<sup>10</sup>

### Arquitectura de madera y arquitectura maciza

En las Misiones Jesuíticas de Chiquitos se levantaron al mismo tiempo edificios de dos tipos constructivos y arquitectónicos muy distintos: por un lado las iglesias con estructura portante de madera y muros de adobe; y por otro lado, en el pueblo de San José de Chiquitos un conjunto de edificios con muros de cal y piedra y bóvedas de ladrillo. Los edificios de ambos tipos se construyeron entre 1745 y 1761 y corresponden por lo tanto a la misma etapa de las misiones.<sup>11</sup> El conjunto de San José quedó inconcluso, solo se terminaron la torre, el frontispicio, la capilla mortuoria, una ala del convento y un corredor de la iglesia, mientras que el resto se construyó como siempre en madera y adobe. Considerando la alta calidad y la durabilidad de las bóvedas, morteros y revoques utilizados en San José, parece inverosímil que estos edificios hayan sido obras de un cura sin experiencia previa en la construcción de bóvedas (foto 4).

Los descendientes de los Ayoréode escapados de la misión recuerden en sus mitos hasta hoy los trabajos demasiado duros en la construcción de la iglesia de San José, donde incluso participaban niños.<sup>12</sup> Parece que los edificios de San José eran mal adaptados a la idiosincrasia de los indígenas, a las posibilidades técnicas y al clima de la región, mientras que la arquitectura de madera y adobe probó su eficacia y adecuación. Por lo tanto, la arquitectura maciza con bóvedas fue un experimento poco exitoso que en Chiquitos no se consagró como la regla.

La situación en las Misiones Jesuíticas Guaraníes del Paraguay era bastante similar: se construyeron un gran número de iglesias con esqueleto de madera frente a solamente tres iglesias excepcionales de arquitectura maciza. Después de la expulsión de los jesuitas, las iglesias macizas se perdieron rápidamente – Trinidad se derrumbó en 1774,<sup>13</sup> San Miguel se acortó en 1789 después de un incendio,<sup>14</sup> y Jesús nunca se terminó – mientras que el mantenimiento y la reconstrucción de las iglesias de madera como San Ignacio Guazú no causó problemas insuperables.

### Lo europeo y lo andino en las iglesias chiquitanas

El arquitecto más importante de las Misiones de Chiquitos fue el Jesuita suizo Martin Schmid (1694-1772), misionero singular de mucho talento y además músico que introdujo el órgano y la música polifónica de Zipoli en Chiquitos. A partir de 1745

<sup>5</sup> Carlos VIGIL, *Los monumentos y lugares históricos de la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Atlantida, 1968, pp. 178-179.

<sup>6</sup> Rubén VARGAS UGARTE, *Historia de la compañía de Jesús en el Perú, tomo III*, Burgos, 1964, p. 50; Ricardo CENTENO y Patricia FERNÁNDEZ, *Imágenes del Auge de la Goma*, La Paz, 1998, p. 25.

<sup>7</sup> Norberto LEVINTON, *La arquitectura del pueblo de San Juan Bautista: tipología y regionalismo*, Buenos Aires, Faro Editorial, 1998.

<sup>8</sup> Ramón GUTIÉRREZ, *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay*, Asunción, 1983, pp. 50-51.

<sup>9</sup> Carlos Luis ONETTO, *San Ignacio Mini, Un testimonio que debe perdurar*, Buenos Aires, Dirección Nacional de Arquitectura, 1999.

<sup>10</sup> José CARDIEL según Mario BUSCHIAZZO, *Historia de la arquitectura colonial en Iberoamérica*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1961, p. 113.

<sup>11</sup> 1745: inicio aproximativo de las obras en San Rafael, primera iglesia construida por Martin Schmid. 1748, 1750 y 1754: fechas de la torre, capilla y "bóveda" de San José. 1761: conclusión de la iglesia de San Ignacio, última iglesia jesuítica de Chiquitos. Alcides PAREJAS, *Chiquitos, un paseo por su historia*, Santa Cruz, APAC, 2004, pp. 74-80.

<sup>12</sup> Bernardo FISCHERMANN, "Viviendo con los Pai, Las experiencias ayoréode con los jesuitas", en E. KÜHNE, *Las Misiones...*, op. cit., pp. 47-54.

<sup>13</sup> Darko SUSTERSIC, "Las verdaderas causas del desplome de la iglesia de Trinidad del Paraná", en *VI Congreso Internacional de Rehabilitación del Patrimonio Arquitectónico y Edificación*, San Bernardino (Paraguay), CICOP, 2002, pp.549-554, con una explicación poco convincente del derrumbe.

<sup>14</sup> Ramón GUTIÉRREZ, "La mision jesuítica de San Miguel Arcángel y su templo", en *Documentos de Arquitectura Nacional y Americana, n° 14*, Resistencia, 1982, pp. 63-91.

reemplazó las iglesias provisionales con techos vegetales por iglesias más sólidas y elaboradas con techo de tejas y muros de adobe. Son obras suyas las iglesias de San Rafael, San Javier y Concepción y los retablos tallados de Concepción.<sup>15</sup>

Schmid no se remitía a la arquitectura elaborada de las Misiones Jesuíticas Guaraníes, las que en realidad nunca visitó, y tampoco a la arquitectura indígena amazónica, sino a la arquitectura mestiza establecida desde mucho tiempo en la región. Optó por una construcción sólida y una volumetría sencilla, reduciendo el número de las vertientes del techo, mejorando los detalles constructivos y arquitectónicos con perfeccionismo suizo, usando maderas muy gruesas y uniones fuertes. La decoración original de sus iglesias parece sencilla comparada a la de San Ignacio Miní, pero Schmid no resaltó solamente a las portadas, sino organizó el edificio entero, modelando todos los muros con pilastras, cornisas, arcos, ornamentos de cerámica y pintura mural, diferenciando la decoración de cada espacio según su importancia litúrgica.

Muchos historiadores han acentuado la influencia centroeuropea en Chiquitos, atribuyendo todos los edificios u obras de arte de consideración a los pocos misioneros de lengua alemana como Schmid, Messner y Knogler.<sup>16</sup> En verdad, la influencia estilística alemana es apenas comprobable, el retraso estilístico es considerable, y la ausencia absoluta de elementos decorativos del estilo rococó llama la atención. Los únicos ejemplos de influencia centroeuropea evidente son dos adaptaciones en cerámica de la María Passaviense: el cuadro famoso de Lucas Cranach fue la imagen milagrosa más venerada en el Sur de Alemania durante el siglo XVIII.<sup>17</sup> Por otro lado, abundan en Chiquitos elementos y detalles parecidos al arte de los valles y del altiplano en los tallados decorativos, pinturas murales e imágenes: ornamentos vegetales, flores, ángeles, pájaros, sirenas, conchas y columnas salomónicas.

La razón principal por la falta de elementos centroeuropeos en Chiquitos es que estas iglesias no fueron construidas por hermanos jesuitas especializados en arquitectura u otro oficio, sino por sacerdotes con formación en filosofía y teología. Martín Schmid aprendió los conocimientos necesarios en el camino a la misión y en la misión misma transmitiéndolos a los indígenas. Ningún hermano jesuita trabajó en la construcción de estas iglesias,<sup>18</sup> mientras que en las Misiones Guaraníes del Paraguay, la presencia de hermanos coadjutores temporales especializados fue de gran importancia, y por lo tanto la influencia italiana y alemana en la arquitectura guaraníca es muy evidente.<sup>19</sup>

Es conocido que aparte de los jesuitas ningún mestizo, criollo o español tenía derecho de permanecer más de tres días en las misiones, aunque hay documentos que demuestran que en Chiquitos se hizo una excepción. Al menos un artesano foráneo, el carpintero, escultor y pintor Antonio Rojas vivió por mucho tiempo en Chiquitos. El antropólogo Bernardo Fischerman publicó el testamento que menciona sus últimas obras realizadas en los años después de la expulsión de los jesuitas: el dorado de los retablos de la iglesia de San Miguel, las imágenes del retablo mayor y las pinturas en el techo del presbiterio de la misma iglesia. Un tabernáculo en San José con fecha de 1760 está firmado por el mismo artista. Un hijo de Antonio, el cura Manuel Rojas, nació en 1752 en Chiquitos y se crió allí, lo que significa que su padre Antonio permaneció al menos desde 1752 hasta 1770 con su familia en la misión.<sup>20</sup>

Se desconoce la razón para esta excepción singular. Tampoco se conoce el origen de Antonio Rojas, pero sus obras muestran que fue formado en el mundo andino. Los documentos y las piezas conocidas nos permiten atribuirle el conjunto de los retablos y muebles de la iglesia de San Miguel, que son los mejores realizados en Chiquitos, y que normalmente han sido atribuidos al Padre Martín Schmid (foto 5).<sup>21</sup> Es probable que muchas imágenes de Santos en las iglesias de Chiquitos sean obras suyas, y que además haya trabajado como arquitecto. Parece seductor atribuirle también los edificios de cal y ladrillo en San José, las únicas obras en Chiquitos que indudablemente precisaban de un experto exterior, aunque la comparación estilística no corrobora esta atribución.

Las obras de arte andino, importadas y copiadas en las misiones, como platería, imágenes, cuadros, ornamentos sacerdotales y libros, tenían también mucha influencia en la evolución artística misional, mientras que la exportación se limitaba a materias primas como la cera y el algodón. La exportación de muebles u otras obras de artesanía está probada solamente en la época postjesuítica, sobre todo en Mojos.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Felix PLATTNER, *Genie im Urwald, Das Werk des Auslandschweizers Martin Schmid aus Baar*, Zürich, 1959; Werner HOFFMANN, *Vida y obra del P. Martin Schmid S.J.*, Buenos Aires, 1981; Antonio Eduardo BÖSL y Hans ROTH, *Una joya en la selva boliviana*, Concepción, 1988; Rainald FISCHER, *Pater Martin Schmid S.J., Seine Briefe und sein Wirken*, Zug, 1988.

<sup>16</sup> Vicente SIERRA, *Los Jesuitas Germanos en la conquista espiritual de Hispano-América*, Buenos Aires, 1944; Felix PLATTNER, *Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert*, Freiburg i. Br., 1960; Werner HOFFMANN, *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*, Buenos Aires, 1979.

<sup>17</sup> A. E. BÖSL y H. ROTH, *Una joya...*, op.cit.

<sup>18</sup> Sólo seis de los 68 misioneros de Chiquitos eran hermanos. Cinco de ellos murieron o salieron de Chiquitos antes de 1730, mientras que uno llegó recién en 1764, tres años antes de la expulsión. Piotr NAWROT, *Indígenas y Cultura Musical de las Reducciones Jesuíticas*, vol. 1, Cochabamba, Editorial Verbo Divino, 2000, pp. 111-123; Roberto TOMICHÁ, *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos*, Cochabamba, Editorial Verbo Divino, 2002, pp. 154, 159.

<sup>19</sup> N. LEVINTON, *La arquitectura...*, op. cit.

<sup>20</sup> Bernardo FISCHERMANN, "Los Rojas, artesanos y sacerdotes cruceños en la Chiquitania", en *Festival Internacional de Música "Misiones de Chiquitos"*, III Reunión Científica, Santa Cruz, APAC, 2000, pp. 141-150.

<sup>21</sup> La atribución a Schmid es desmentida por la enorme diferencia estilística entre los retablos de Concepción y San Miguel; además es conocido que Schmid estaba en 1762-63 "contra su voluntad" cura de San Rafael, en vez de fabricar como previsto los retablos de San Miguel.

<sup>22</sup> David BLOCK, *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*, Sucre, 1997, pp. 198-200. La gran mayoría de los bargueños y otros muebles taraceados guardados en museos y colecciones privadas son sin duda obras de talleres andinos, e incluso parece que algunas piezas son importadas de Asia.

Con estas preguntas llegamos quizás a una visión más compleja y menos eurocentrista de la evolución cultural de Chiquitos. El apogeo de las misiones no fue solamente el mérito de un misionero genial que llegó desde Suiza para traer la fe y la cultura a los "salvajes" y para "cambiar por completo el aspecto de los pueblos".<sup>23</sup> La cultura misional es más bien el resultado de un intercambio permanente entre los misioneros europeos, la cultura mestiza andina y los neófitos chiquitanos, entre jesuitas eruditos como Martin Schmid, artistas polifacéticos como Antonio Rojas y los artesanos chiquitanos, habilidosos pero anónimos.

## El arte de la contraconquista espiritual

Martin Schmid adaptó fácilmente nuevas influencias estilísticas, pero confiaba muy poco en la creatividad de los Chiquitanos mismos. La decoración de sus iglesias era bien diferenciada, del más sencillo al más lujoso, en un sistema jerárquico y racional según la importancia litúrgica de cada espacio: desde la huerta, el cementerio, el patio, la nave, la sacristía, el pórtico, el bautisterio, el presbiterio, hasta el tabernáculo del altar mayor. Partes insignificantes quedaban en blanco, partes de gran importancia eran ricamente talladas y doradas. Los artesanos indígenas tenían que seguir fielmente este esquema y copiar sin ninguna libertad artística a los modelos y moldes diseñados anteriormente (foto 6), y a penas podían añadir un pajarito minúsculo a una cornisa.<sup>24</sup> Todas las columnas tenían que ser perfectamente iguales. La gran variedad de formas admirada por Buschiazzo es el resultado de refacciones posteriores.<sup>25</sup>

Con la expulsión de los jesuitas en 1767, la expresión artística de los chiquitanos se emancipó de la tutela jesuita. Hay muchas obras postjesuíticas en Chiquitos: la iglesia de Santa Ana (foto 8), la fachada de San Ignacio, los retablos de San Rafael, San Ignacio y Santa Ana, como también muchos imágenes, muebles y campanas.<sup>26</sup> La producción para el mercado exterior creció enormemente, pero también los gastos administrativos y el número de funcionarios, militares y clérigos. La explotación de los Chiquitanos se agravaba y su expectativa de vida descendía.<sup>27</sup> Los Chiquitanos buscaron consuelo en la religión católica y tomaron el control social sobre las fiestas religiosas, la decoración y el mantenimiento de las iglesias. Les enseñaron a los curas seculares cruceños la organización de las fiestas, la música y los sermones de los jesuitas.<sup>28</sup>

Los Chiquitanos repintaron las iglesias a su gusto: en cada espacio libre se pintaron ornamentos vegetales suntuosos, llenos de flores, pájaros y serpientes, ángeles y escenas religiosas. De esta época se conservan muchas pinturas que hoy nos encantan (foto 7).<sup>29</sup> Más tarde, las iglesias se decoraron con láminas de mica quemada, que brilla como plata pulida, en sustitución del pan de oro. En el templo de Santa Ana todas las superficies interiores estaban cubiertas con láminas u ornamentos de mica: paredes, columnas, puertas, techos, muebles y retablos – todo brillaba como plata. De esta manera, los Chiquitanos nivelaron la jerarquía de los espacios establecida por Schmid, terminaron con la diferencia tradicional entre el presbiterio y la nave, entre los sacramentos y las costumbres religiosos, entre el sacerdote y el pueblo. Variando un dicho de José Lezama Lima, podíamos llamar a este barroco chiquitano un "arte de la contraconquista espiritual".<sup>30</sup>

## La desestimación como amenaza

Schmid y Knogler estaban orgullosos de sus iglesias. A pesar de que "faltan piedras de sillería y cal", afirmaban que hacían que "la casa de Dios sea vistosa y respetable, no en razón de su suntuosidad extraordinaria, sino gracias a estatuas bien trabajadas y bonitas, la pintura de las paredes y otros elementos que podemos reunir en nuestro ambiente y que surten efecto en la gente".<sup>31</sup> El Arcediano Gutiérrez dijo en 1805 que la iglesia de San Ignacio de Chiquitos "es tan suntuosa que puede servir de Catedral en cualquier parte", mientras que un familiar suyo realizó el retablo mayor y la fachada nueva de la iglesia.<sup>32</sup> Las iglesias típicas de madera gustaron a sus constructores, como también a los indígenas, pero disgustaron a otros misioneros y viajeros, tratándose de edificios de materiales pobres, de aspecto provisorio, de formas poco clásicas y con la armadura del tejado visible. Esta desestimación fatal tiene una larga historia.

En los libros jesuíticos del siglo XVIII hay pocas descripciones y ningún dibujo que realice a los aspectos característicos de es-

<sup>23</sup> José Manuel PERAMÁS, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza, 1793, p. 424, en R. FISCHER, *Pater Martin Schmid...*, op. cit., p. 194.

<sup>24</sup> San Javier, encima de la puerta lateral del templo.

<sup>25</sup> M. BUSCHIAZZO, *Historia...*, op. cit., p. 122: "...cada artista indígena tenía absoluta libertad para dar a 'su' columna la decoración que más le agradase..."

<sup>26</sup> A. PAREJAS, op. cit., pp. 74-80.

<sup>27</sup> B. FISCHERMANN, *Los Rojas...*, op. cit., p. 147.

<sup>28</sup> Peter STRACK, *Frente a Dios y los Pozokas, Las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas desde la conquista hasta el presente*, Bielefeld, 1992.

<sup>29</sup> La mayor parte de las pinturas restauradas en San Rafael y San Miguel corresponden a esta época.

<sup>30</sup> José LEZAMA LIMA, *La expresión americana*, La Habana, 1957. Lezama Lima considera que el barroco americano, más que un arte de contrareforma, es un arte de contraconquista.

<sup>31</sup> Julian KNOGLER, "Relato sobre el país y la nación de los chiquitos...", en W. HOFFMANN, *Las misiones...*, op. cit., pp. 121-185.

<sup>32</sup> José Lorenzo GUTIÉRREZ, "Informe elevado ante Su Magestad...", en Manuel BALLIVIÁN, *Documentos para la Historia Geográfica de la República de Bolivia, serie primera, tomo 1*, La Paz, 1906, pp. 83-107.

tas iglesias. El frontispicio de la edición alemana de la "Relación Historial" de Fernández tiene un carácter alegórico y glorifica a las misiones de Chiquitos como paraíso terrestre, con edificios más bien de los Alpes que de la América amazónica.<sup>33</sup>

El viajero francés Alcides d'Orbigny visitó y describió en 1831 unas veinte misiones ex-jesuíticas en Bolivia, todas con iglesias de madera. Durante su viaje, la única que le pareció digna de ser dibujada fue la de San José de Chiquitos, sin atrio y con una fachada de piedra en un estilo más formal y europeo.<sup>34</sup> En la misión de Concepción de Baures en Mojos dibujó una capilla posa con bailarines macheteros (foto 9). De vuelta en Francia se dio cuenta que no tenía ningún dibujo de una iglesia típica y entonces transformó el dibujo de la posa, reemplazando los postes por columnas salomónicas. En otra edición cambió las proporciones del edificio para darle más aspecto de iglesia, aunque sin pórtico en el frente, y sin semejanza a la iglesia jesuítica verdadera del lugar.<sup>35</sup>

Lo mismo ocurrió en las Misiones del Paraguay. Parece que durante el siglo XIX e inicios del siglo XX ningún viajero europeo publicó dibujos o fotos de los templos de madera todavía en pie, mientras que los grabados románticos de Demersay de las ruinas de San Miguel y Jesús fueron reproducidos con frecuencia para ilustrar el alto nivel de las misiones jesuíticas y su decadencia posterior.<sup>36</sup>

Las primeras representaciones publicadas de iglesias típicas de madera, y por mucho tiempo las únicas, aparecen en libros de mediados del siglo XIX sobre la Amazonía Boliviana. El explorador norteamericano Gibbon mostró la iglesia jesuítica de Trinidad de Mojos,<sup>37</sup> y el ingeniero Keller-Leuzinger dibujó la iglesia también jesuítica de Exaltación, con su atrio característico y su torre de adobe (foto 10).<sup>38</sup> Los viajeros dibujaron estas iglesias debido a la falta total de otras más representativas en el territorio de Mojos. Pero cuando el escritor suizo Spillmann quiso ilustrar sus textos sobre Martín Schmid renunció a éstos dibujos auténticos. Para la biografía tomó el grabado de Demersay de la ruina de San Miguel,<sup>39</sup> y para el cuento edificante para niños "La fiesta del Corpus de los Indios Chiquitos" copió un bailarín mojeño de Keller-Leuzinger junto con la torre de Exaltación del mismo autor, eliminando la iglesia típica que no le gustó (foto 11).<sup>40</sup>

La desestimación de las iglesias de madera influyó no solo la ilustración de las misiones jesuíticas, sino amenazó también las iglesias mismas. En Chiquitos, el sistema reduccional fue suprimido durante las reformas liberales alrededor de 1860, y la región se abrió a los colonos blancos, que se apoderaron de los terrenos, del ganado y de los Chiquitanos mismos. Los pueblos pobres conservaban sus costumbres religiosas y mantenían sus iglesias con muchas dificultades, cambiando cada año con sus propios esfuerzos un horcón podrido. En los pueblos más importantes, los indígenas perdieron el control social sobre las iglesias, transformados según el gusto neoclásico de los blancos, con paredes blanqueadas y columnas revestidas con ladrillos. El pórtico de la iglesia de Concepción, un espacio de gran importancia para las celebraciones religiosas, fue ocupado por una torre representativa. San Ignacio de Velasco, el pueblo más rico y orgulloso, destruyó la mejor iglesia de Chiquitos para construir una iglesia moderna - a pesar de que el dinero no alcanzó para hacerlo en seguida. Se podría decir que sólo la pobreza y el aislamiento salvó a los otros templos de Chiquitos.

La gran mayoría de las iglesias típicas de madera en otras partes de Bolivia, Paraguay y Argentina se reemplazaron por edificios más representativos, aunque a menudo más pequeños. Por ejemplo: de las cuatro iglesias típicas de las Misiones Franciscanas de Guarayos en Bolivia del último cuarto del siglo XIX, una fue reemplazada ya en 1918 por un edificio de estilo académico, dos derribadas recién en 1981, y sólo una tuvo la suerte de sobrevivir y está actualmente en proceso de restauración.<sup>41</sup>

## Descubrimiento, salvación y reconquista

Antes del inicio de las restauraciones, la arquitectura típica de madera estaba ignorada por la opinión pública y pasaba casi inadvertida en los libros sobre Bolivia y sobre arquitectura colonial. El primer paso hacia un cambio profundo de esta opinión fue la llegada del cruceño Don Plácido Molina a San Ignacio de Velasco en 1943. Desde el primer día se sintió afectado por la belle-

<sup>33</sup> Juan Patricio FERNÁNDEZ, *Erbauliche und angenehme Geschichten derer Chiquitos*, Wien, 1729; E. KÜHNE, *Las Misiones...*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>34</sup> Alcides d'ORBIGNY, *Voyage dans l'Amérique Méridionale*, vol. 3: *Atlas de la partie historique*, Paris, 1846, vue n° 14.

<sup>35</sup> A. d'ORBIGNY, *Voyage...*, *op. cit.*, coutumes et usages n° 10, con huellas evidentes de la modificación del dibujo; Alcides d'ORBIGNY, *Descripción de Bolivia*, Paris, 1845; E. KÜHNE, *Las Misiones...*, *op. cit.*, p. 175. La iglesia jesuítica está conocida por una foto sin publicar y por un dibujo de Melchor María MERCADO, en Gunnar MENDOZA (editor), *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*, La Paz/Sucre, 1991.

<sup>36</sup> Alfred DEMERSAY, *Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites*, Atlas, Paris, 1860-64; Alfred DEMERSAY, "Fragments d'un voyage au Paraguay," en *Le tour du monde 1861*, Paris, 1861, pp. 97-112.

<sup>37</sup> Lardner GIBBON, *Exploration of the Valley of the Amazon, Part II*, Washington, 1854.

<sup>38</sup> Franz KELLER-LEUZINGER, *Vom Amazonas und Madeira*. Stuttgart, Verlag Kröner, 1874, p. 129.

<sup>39</sup> Josef SPILLMANN, "P. Martin Schmid S.J., Ein Indianer-Missionär des vorigen Jahrhunderts", en *Die Katholischen Missionen*, Freiburg i. Br., Mai-Juli 1876.

<sup>40</sup> Josef SPILLMANN, *Das Fronleichnamfest der Chiquiten*. Freiburg i. Br., 1901 (y ediciones en otras lenguas); E. KÜHNE, *Las Misiones...*, *op. cit.*, pp. 23, 149.

<sup>41</sup> Wolfgang PRIEWASSER, *Die Franziskaner von Tarata und die Indianer*, Innsbruck, 1900; Antonio Eduardo BÖSL, *Tesoros de la Iglesia Chiquitana*, Concepción, 1997; Eckart KÜHNE, "Colecciones fotográficas antiguas en archivos eclesíásticos", en *Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, año VIII, n° 27*, La Paz, 2004, pp. 13-22.

za y por el deterioro del magnífico templo. Hizo todo lo posible para salvarlo, pero al darse cuenta de que llegó demasiado tarde, hizo al menos una documentación fotográfica detallada, en colaboración con el fotógrafo alemán Hans Ertl. Sus fotos muestran como el cristianismo se conservó intacto y vivo entre los Chiquitanos, a pesar de la falta de sacerdotes.<sup>42</sup>

Fue la época del descubrimiento de la arquitectura vernacular y de las tecnologías tradicionales, de manera que nosotros sabemos valorar estos edificios que a los visitantes anteriores parecían menores. En 1952, el arquitecto argentino Mario Buschiazzo publicó un primer análisis de la arquitectura en madera de las misiones de Mojos y Chiquitos, basado en fuentes archivísticas, y más tarde mostró su similitud con la arquitectura de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes.<sup>43</sup> En la misma década, el jesuita suizo Felix Plattner viajó a América siguiendo las huellas de su compatriota Martin Schmid y publicó dos libros fotográficos sobre Schmid y sobre los "maestros alemanes del barroco en América del Sur".<sup>44</sup> Ambos autores coincidieron en que las iglesias de Chiquitos eran casi los últimos testigos de una arquitectura que antiguamente fue muy común en las partes boscosas de América del Sur.

En 1972, Felix Plattner facilitó la salvación de las iglesias amenazadas y mandó al joven jesuita Hans Roth (1934-1999) a Bolivia, para el saneamiento de los daños estructurales del templo de San Rafael. La estadía prevista por medio año se prolongó 27 años, hasta su muerte. No es aquí el lugar para discutir los detalles de este amplio programa de restauración, sino para explicar sus condiciones. Roth no tenía la suerte de restaurar edificios de renombre reconocido, sino tenía que restaurarlos para probar al público el valor de estos edificios. Restauró en colaboración estrecha con los pueblos y sus habitantes, sin ningún apoyo de expertos, instituciones o autoridades estatales, financiado durante 25 años únicamente por la Iglesia. Su meta no era solamente la restauración de edificios históricos, sino también la revaloración y reanimación de toda la cultura misional chiquitana, desde la artesanía hasta el culto religioso y la música (foto 12).<sup>45</sup>

El éxito no tardó en llegar. Las iglesias restauradas de Chiquitos cambiaron nuestro concepto de las misiones jesuíticas. Con la película premiada "La Misión" de Joffé, de 1986, un público mas amplio asoció por primera vez la historia de las misiones jesuíticas con el aspecto de una típica iglesia misional, según el modelo chiquitano.

Roth fue de algún modo el sucesor de Martin Schmid. Erudito como él, "cambió el aspecto de los pueblos", pero tampoco tenía mucha confianza en la creatividad de los Chiquitanos y les enseñó a copiar fielmente los modelos diseñados en su oficina. Con las restauraciones aprendieron muchos oficios olvidados, pero perdieron el último resto del control social sobre la decoración y el mantenimiento de las iglesias. De la misma manera, la reforma litúrgica después del II Concilio Vaticano alejó a los Chiquitanos de su función en las fiestas religiosas; y los nuevos coros y orquestas juveniles de música barroca terminaron con 250 años de tradición oral de otra música misional.<sup>46</sup>

Hoy en día, los elementos típicos de la arquitectura misional de Chiquitos están omnipresentes en la arquitectura popular, comercial y religiosa del departamento de Santa Cruz. Iglesias neo-chiquitanas de techo grande y horcones tallados, por supuesto sobre bases de hormigón, encontramos no solo en la Chiquitania, sino también en los barrios periféricos de Santa Cruz y en las colonias de campesinos andinos en las tierras bajas. La arquitectura misional de madera, por mucho tiempo un signo de la pobreza y del atraso de la región, se ha convertido en la ciudad y en el departamento de Santa Cruz en un símbolo cultural de un nuevo regionalismo emergente, orgulloso de su pasado histórico.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Todo el archivo fotográfico de Plácido Molina, junto con sus recuerdos, está publicado en P. QUEREJAZU, *Las Misiones...*, op. cit., pp. 18-249.

<sup>43</sup> Mario BUSCHIAZZO, "La arquitectura de las misiones de Mojos y Chiquitos", en *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, n° 5, Buenos Aires, 1952; M. BUSCHIAZZO, *Historia...*, op. cit.; M. BUSCHIAZZO, "La arquitectura...", op. cit.

<sup>44</sup> F. PLATTNER, *Genie im Urwald...*, op. cit.; F. PLATTNER, *Deutsche Meister...*, op. cit.

<sup>45</sup> Eckart KÜHNE, "Lo que debemos a Hans Roth: salvó y recreó tesoros del barroco indígena", en *Idea Viva, Gaceta de Cultura*, n° 7, Buenos Aires, agosto de 2000, pp. 42-45.

<sup>46</sup> P. STRACK, *Frente a Dios...*, op. cit.

<sup>47</sup> Quería agradecer a Laura Poulastrou y María José Díez por la revisión ortográfica y estilística y por sus críticas y aportes valiosos.



1. Nave de la iglesia jesuítica de San Miguel, Chiquitos, Bolivia, antes de la restauración. El espacio amplio y uniforme es típico en las iglesias misionales de Bolivia y del Paraguay (Misión Jesuítica Zürich, fotos de Felix Plattner y Albert Lunte, 1957.)



2. Fachada y pórtico de la iglesia jesuítica de de San Javier, Chiquitos, Bolivia, antes de la restauración (Misión Jesuítica Zürich, fotos de Felix Plattner y Albert Lunte, 1957.)



3. La capilla desaparecida de Cuchi Corral, cerca de Córdoba, Argentina, al inicio del siglo XX. Fue uno de los ejemplos mas antiguos conocidos de un edificio de tres naves con esqueleto de madera (Carlos Vigil: Los monumentos y lugares históricos de la Argentina. Buenos Aires 1968)



4. Fachada del conjunto jesuítico de San José de Chiquitos, Bolivia, antes de la restauración. La única misión jesuítica en Bolivia con muros de mampostería y con bóvedas de ladrillo (Archivo Misional de Concepción, foto de Hans Roth, 1988).



5. Retablo mayor de la iglesia jesuítica de San Miguel, atribuido al artista Antonio Roxas (Archivo Misional de Concepción, foto de Hans Ertl, 1951.)



6. Pintura original jesuítica en el pórtico de la iglesia de San Javier, restaurado (Fotos de Eckart Kühne, 2003).



7. Pintura postjesuítica en un corredor de la iglesia de San Javier, restaurado (Fotos de Eckart Kühne, 2003).



8. Interior de la iglesia de Santa Ana, Chiquitos, Bolivia, construida después de la expulsión de los jesuitas (Misión Jesuítica Zürich, fotos de Felix Plattner y Albert Lunte, 1957.)



9. Bailes indígenas en frente de una capilla posa en Concepción de Baures, Mojos, Bolivia. D'Orbigny transformó posteriormente la capilla en una iglesia con columna salomónica Alcides d'Orbigny.



10. Iglesia y torre de la misión jesuítica de Exaltación de Moxos, Bolivia, según el Keller-Leuzinger (Franz Keller-Leuzinger: Vom Amazonas und Madeira. Stuttgart 1874).



11. Dibujos en la primera edición del cuenta para niños "La fiesta del Corpus de los Indios Chiquitos" de Spillmann, con la torre típica del dibujo de Keller-Leuzinger, pero sin la iglesia Josef Spillmann: Das Fronleichnamsfest der Chiquiten. Freiburg i. Br. 1901 (Josef Spillmann: Das Fronleichnamsfest der Chiquiten. Freiburg i. Br. 1901)



12. Restauración del pórtico de la iglesia jesuítica de Concepción, Chiquitos, Bolivia (Misión Jesuítica Zürich, fotos de Felix Plattner y Albert Lunte, 1957.)



### La dotación de las Misiones de Chiquitos

Los jesuitas fundaron 11 pueblos de indios entre 1691 y 1760, quedando sólo 10 de ellos en el momento de la expulsión de la Compañía de los territorios de la Corona Española, en 1767, por haber abandonado los misioneros San Ignacio de Zamucos a los pocos años de su fundación. Los pueblos que permanecieron fueron San Francisco Javier, San Rafael Arcángel, San José, San Juan Bautista, Nuestra Señora de la Concepción, San Miguel Arcángel, San Ignacio de Chiquitos, Santiago, Santa Ana y Santo Corazón de Jesús. Todos los pueblos se conservan hasta nuestros días, aunque algunos de ellos fueron trasladados después de 1767 (San Juan y Santo Corazón).

Estas misiones fueron ya en su tiempo modestas, con unos bienes eclesiásticos muy inferiores a cualquier iglesia en cualquiera de las ciudades coloniales importantes, pero también en comparación con otros focos misionales jesuitas - probablemente por su menor duración-, especialmente con las misiones Guaraníes y con las misiones de Mojos. Esta importancia menor puede deducirse al comparar cualquiera de los índices de desarrollo: poblacional, número de misiones, producción agrícola, ganadería, artesanal, bienes de consumo, etc. "Resaltan puntos esenciales entre Mojos y Chiquitos (...) Pero es lo cierto que en aquel entonces, como ahora también, son mucho más pobres, y yacen sus pueblos más arrinconados que los de Mojos. Producían menos, tenían menos variedad de frutos, no poseían haciendas en el Alto Perú ni en el Bajo, sus efectos eran más ordinarios y de más lento consumo, escasas sus estancias relativamente, sus templos hermosísimos con todo de no poseer plata labrada ni ornamentos como los de Mojos"<sup>1</sup>. En el tema que nos ocupa, los Bienes Muebles, la diferencia se pone de manifiesto por comparación de los inventarios realizados en el momento de la expulsión.

Las iglesias de Chiquitos eran arquitectónicamente muy capaces, aunque sólo contaban con lo necesario para la celebración del culto con *decencia*, afirmación coincidente en todos los testimonios consultados. Así, Julian Knogler, misionero durante casi 20 años en Chiquitos, escribe desde el destierro: "(...) las iglesias que construimos en los pueblos de nuestros indios son tan hermosas que quedarían bien en cualquier país europeo. El culto divino en estas iglesias decentemente adornadas se celebra dignamente en cuanto a su aspecto externo e interno (...) En una palabra hacemos cuanto esté a nuestro alcance para que la casa de Dios sea vistosa y respetable, no en razón de sus suntuosidad extraordinaria, sino gracias a estatuas bien trabajadas y bonitas, la pintura de las paredes y otros elementos que podemos reunir en nuestro ambiente y que surten efecto en la gente"<sup>2</sup>. Otro testimonio importante y con el mismo criterio, es el del Obispo Herboso, que visita las misiones de Chiquitos en 1768: "Las iglesias son espaciosas y de bella arquitectura (...) serían estimables en las ciudades del Perú (...). No tienen más alhajas de plata que las precisas, los ornamentos, aunque en número bastante, no son costosos, y algunos de brocado de poca cuenta están deslustrados por antiguos. Las albas son bien ordinarias, y varios curas las han hecho de breña (...)"<sup>3</sup>.

Durante la época colonial y en una sociedad indiscutiblemente católica, era de capital importancia contar con lo necesario para celebrar el culto religioso con dignidad, y ello suponía disponer de un número mínimo de Bienes Muebles: ornamento, campana, cáliz e imagen.<sup>4</sup> En una misión ya establecida, este mínimo se superaba rápidamente, aumentando considerablemente la cantidad y diversidad de objetos. En 1768, la lista de las alhajas que se consideraban "inmediatamente pertenecientes al culto" y por tanto imprescindibles, eran "las Custodias, Cálices y Patenas, Copones y Vasos Sagrados, cuatro Candeleros de Altar Mayor, los Atriles, Sacras, Vinajeras, Incensarios y Navetas, Coronas de la Imágenes y sus Insignias, las Piezas que tengan Reliquias sagradas y Depósitos del Santísimo Sacramento"<sup>5</sup>. Según los Inventarios Históricos levantados en 1767 en las misiones de Chiquitos, las alhajas de plata que tenían las iglesias estaban compuestas en su mayoría por estas piezas imprescindibles para el culto, aumentándose -y no en todas las misiones- únicamente en varias campanillas, mayas, blandones, y algún candelero más del expresado. En el resto de Bienes Muebles, se podría establecer el mismo criterio, ya que las iglesias contaban con los Bienes que se hubieran considerado imprescindibles en cualquier iglesia colonial, y en cantidad suficiente pero no excesiva: retablos y altares, púlpito, imaginería (pintura, escultura y estampas), mobiliario (litúrgico y convencional), ornamentos y paños de altar, campanas, etc. Es destacable, no obstante, la presencia de orquestas muy completas (la música era uno de los recursos de evangelización esenciales de las misiones americanas) y de bibliotecas nutridas (pertenecientes a los misioneros, siendo para los mismos un gran apoyo temporal -vocabularios, gramáticas, tratados, etc.- y sobre todo espiritual)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> MORENO, G. R., *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos* (La Paz: 1973: 139)

<sup>2</sup> KNOGLER, J. "Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos en las Indias occidentales o América del Sud y las misiones en su territorio, redactado para un amigo, 1769", en HOFFMAN, W. *Las Misiones jesuíticas entre los Chiquitanos* (Buenos Aires: 1979. p. 171-172)

<sup>3</sup> MORENO 1974: 494

<sup>4</sup> "Certificación firmada del P. Diego de Torres sobre el número de doctrinas y reducciones que tiene la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Córdoba, 5 marzo 1614". En CORTESAO J. *Manuscritos da Coleção de Angelis* (1951: doc. XXVII).

<sup>5</sup> Archivo Histórico de la Casa Nacional de Moneda de Potosí (AHP, RdT 77)

<sup>6</sup> Inventario de las Misiones Jesuíticas de Chiquitos, 1767 (Archivo Catedralicio de Santa Cruz de la Sierra: ACSCS, 2, 8). Publicados por BRAVO, F. J. *Inventario de los bienes hallados, a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III, en los pueblos de misiones, fundados en las márgenes del Uruguay y Paraná, en el Gran Chaco, en el país de Chiquitos y en el de Mojos, cuyos territorios pertenecieron luego al virreinato de Buenos Aires*, (Madrid 1872) y RAMALLO, V. H. *Memoria Histórica. Museo Catedralicio Monseñor Carlos Gerike Suárez* (Santa Cruz de la Sierra, 1997: 45-112)

## La Conservación de los Bienes Muebles

Si bien las misiones de Chiquitos, dotadas sólo de lo necesario, fueron en su momento menos importantes que otras fundadas por la Compañía de Jesús, su proceso histórico ha supuesto que hoy signifiquen un Patrimonio Cultural de excepcional valor, en razón de la conservación como pueblos vivos de las diez misiones que existían en 1767, manteniendo gran parte de su patrimonio físico e intangible, y teniendo así mejor suerte que otras misiones más florecientes en época jesuítica.

Las razones de esta conservación son varias. Según Hoffman, "tal vez a causa de su aislamiento, se ha mantenido viva en ellas la tradición creada por los jesuitas, a pesar del corto tiempo que duró su gobierno temporal y espiritual en esta región. La repercusión de su actividad se nota tanto en el dominio espiritual como en la vida diaria, la economía, los oficios, el comercio, el lenguaje, etc."<sup>7</sup>. Podemos añadir la falta de riquezas materiales o naturales que supusieran un éxodo masivo de colonos blancos hacia Chiquitos y una explotación intensiva de indígenas (como en el caso de la goma en Mojos, que tuvo una incidencia menos dramática en Chiquitos).

Pero también -y en cuanto a la conservación de los Bienes Muebles es un hecho definitivo-, hay que mencionar la actuación de los hombres que sucedieron a los jesuitas en el gobierno de Chiquitos, pues a lo largo de 237 años y a pesar de la cantidad de curas y funcionarios, y las no pocas penurias soportadas por todos, se constata en los documentos históricos una preocupación general por la conservación de los Bienes existentes, como la única manera de mantener el culto Divino y las prácticas religiosas con la *decencia* exigible.

El instrumento más eficaz para la vigilancia del Patrimonio Mueble de las iglesias de Chiquitos se establece a través de los Inventarios, realizados con regularidad durante la etapa de los sacerdotes diocesanos (1767-1930) y las primeras décadas de presencia franciscana (1930-1950), a juzgar por los encontrados hasta la fecha en diferentes archivos<sup>8</sup>:

Estos inventarios se componen generalmente de una descripción de la iglesia, y de una relación de los Bienes Muebles pertenecientes a la misma. En ocasiones incluyen los talleres de oficios y la parroquia. Muchos son copia literal de los anteriores, aunque habitualmente indican los aumentos o bajas correspondientes. Algunos de estos inventarios registran únicamente de algunas especialidades (platería, ornamentos, instrumentos, mobiliario, imaginería y metalistería), sin incluir todos los Bienes Muebles (libros, mobiliario parroquial, pequeñas alhajas de las imágenes, etc.).

La localización de inventarios realizados con regularidad en las misiones de Concepción, San Javier, San Ignacio, Santa Ana y Santiago, hace suponer que existieron en similar cantidad en el resto de las misiones, con menor número de documentos localizados. Con seguridad, existieron aún más registros de todos los pueblos, a juzgar por las ocasiones en que se debían realizar: cada vez que se cambiaba de párroco en las iglesias (en San Miguel existieron 15 párrocos desde 1840 a 1951 y en San Rafael, se tiene constancia de 12 párrocos entre 1902 y 1951, siendo dos de los pueblos con menor número de inventarios encontrados)<sup>9</sup>. Además del cambio de cura, se realizaban inventarios durante las Visitas Pastorales de los Obispos, las visitas de los Vicarios Provinciales y cada vez que la autoridad eclesiástica lo consideraba necesario.

La importancia de estos documentos residía por una parte en que suponía la revisión de los Bienes, poniendo de manifiesto las necesidades de la iglesia: "No habiéndose encontrado el inventario confeccionado por su antecesor, Rivero, se ha hecho otro nuevo, dando por resultado en general una ornamentación deficiente y bastante pobre. Sobre todo se impone la necesidad de 1 cáliz, una casulla blanca y algún que otro mantel (...)"<sup>10</sup>. Por otra parte era el sistema de control que evitaba la malversación de los Bienes eclesiásticos por parte de los sacerdotes, pues generalmente eran firmados tanto por los curas salientes como por los entrantes y habitualmente supervisados por terceras personas (corregidores, sacristanes, ecónomos, funcionarios, etc.) en calidad de testigos. El Vicario General o el párroco de otra iglesia, podían recibir el Inventario en el caso de muerte del sacerdote titular o al no existir párroco entrante. Si era necesario realizar un inventario sin la presencia del cura o del Vicario, la figura del "depositario" registraba los Bienes en presencia de varios testigos. El cura saliente debía responder por las faltas que pudieran advertirse durante su estadía en la parroquia correspondiente y, en su ausencia, la persona que hubiera designado. El control sobre las faltas era extraordinariamente minucioso: "(...) en día 16 y 17 del actual mes recibí según inventario los enseres de la iglesia de San Miguel (...) Sólo se ha notado la falta de una campanilla de cobre que a la fe de los sacristanes no existía ya cuando el Sr. Vergara se hizo cargo de la iglesia y sólo había sido consignada por descuido. Los vasos sagrados y demás útiles de plata, arrojaron un peso inferior al consignado en el anterior inventario, pero parece consistir el defecto de las diversas alhajas, pues no se nota variación de su primitivo estado y forma. (...) Apareció en el local anterior de la casa parroquial un regular fondo de metralla, a mi juicio, el cual no se consignó en inventario por expresar el Sr. Cura cesante no ser propiedad de la iglesia (...) que reclamo (...) por ser entregado al cura (...) con la respectiva escritura de donación"<sup>11</sup>.

Además de los Inventarios, la misma población supondrá otra vía de supervisión en la conservación del Patrimonio eclesiás-

<sup>7</sup> HOFFMAN 1979: 2

<sup>8</sup> ACSCS, ANB (Archivo Nacional de Bolivia), ADSI (Archivo de la Diócesis de San Ignacio), AMVNCh (Archivo Misional del Vicariato Ñuflo de Chávez), APSAV (Archivo Parroquial de Santa Ana de Velasco), APSJA (Archivo Parroquial de San Javier de Ñuflo de Chávez).

<sup>9</sup> En las parroquias de ambas misiones se expone una tabla con los nombres de los sacerdotes que estuvieron en las mismas, y las fechas en las que ejercieron su labor. Los datos fueron extraídos de los libros parroquiales conservados en ellas: Bautismos, Matrimonios y Óbitos.

<sup>10</sup> Carta del cura Serrano al Obispo de Santa Cruz. San Ignacio, 14 de enero de 1913 (ADSI, Copiador de Oficios).

<sup>11</sup> Carta del Vicario Rivero al Obispo de Santa Cruz. San Ignacio, 30 de enero de 1903 (ADSI, Copiador de Oficios).

tico. Como sacristanes y ecónomos, estuvieron siempre encargados de la custodia y vigilancia de los objetos sagrados: “Las especies de oro y plata y demás utensilios quedaron siempre según la costumbre antigua en la misma iglesia, a cargo del sacristán mayor, que es el depositario de las llaves del templo y por consiguiente de todo su contenido, bajo la vigilancia del párroco o en su defecto del ecónomo”<sup>12</sup>. En numerosas ocasiones, los documentos muestran a los vecinos organizándose para defender la conservación de los Bienes que podían ser enajenados por terceros, incluida la misma Iglesia Católica. Los habitantes de San Javier en 1881 y ante la orden del Obispo de Santa Cruz, Monseñor Juan José Baldivia, de remitir a la ciudad dos campanas de esta misión para la catedral metropolitana, recogen numerosas firmas y envían una carta al Prelado solicitando la revocación de la orden: “(...) habiendo sabido que se ha dado orden a nuestro párroco para que remita a Santa Cruz dos campanas (...) si la consabida orden se cumple quedará nuestra Santa Iglesia sin ese instrumento tan útil y necesario para llamar a los fieles en las horas del Santo Sacrificio de la Misa, especialmente los días feriados y solemnes, puesto que sólo existen dos campanas de tamaño regular, que tampoco son grandes como para que sirvan en la Catedral de Santa Cruz (...) pidiendo suspenda su citada orden y que queden las referidas campanas en servicio de este templo como útiles indispensables”<sup>13</sup>. El párroco del pueblo escribe al Obispo sobre el mismo tema, apoyando la revocatoria de la orden por injusta y advirtiendo de que el envío de estas campanas supondría en el pueblo “una resistencia peligrosa que no sería posible apaciguar”<sup>14</sup>.

Si bien los curas fueron generalmente defensores del patrimonio eclesiástico chiquitano, en ocasiones se dieron algunas irregularidades que fueron denunciadas por otros curas o por los mismos vecinos de las misiones. Así, en 1921, el corregidor de San Javier, escribe al Obispo José Belisario Santistevan, la carta siguiente. “(...) me permito consultar a S.I. si el nombrado Sr. Cura está autorizado para vender de motu propio algunos útiles de esta Iglesia. Con motivo de que el suscrito Corregidor interceptó la venta de una campanilla y un hostiario, el Sr. Cura se ha disgustado y reunió algunos vecinos para practicar nuevo inventario pero sin tener en cuenta el practicado por S.I. cuando estuvo en Visita Pastoral; exigida la presentación del inventario a que aludí, el Sr. Cura se negó en lo absoluto, no obstante de mis reiteradas insinuaciones”<sup>15</sup>.

## El aumento

No sólo existe una preocupación por la conservación de los bienes existentes, sino que se constata un considerable aumento de los mismos, especialmente en los pertenecientes al culto divino. En este sentido, existió una preocupación por renovar los enseres que ya no cumplían su función, añadir nuevas imágenes devocionales, símbolos, etc.

El aumento de Bienes Muebles de las iglesias es lento pero constante, siendo aportado tanto por funcionarios laicos como, sobre todo, por los distintos párrocos. Existen numerosos ejemplos, entre los que se citan dos de los más interesantes: el gobernador Fermín de Riglos a finales del siglo XVIII dota a las iglesias de retablos dedicados a San Antonio: “Las iglesias (...) tienen tres altares y yo he hecho hacer otro con el que son cuatro (...), el de San Antonio de Padua que es el que he puesto y colocado con la mayor solemnidad en cada pueblo”<sup>16</sup>. Entre los curas destaca el párroco Manuel Rojas, nacido en Chiquitos e hijo del artista Antonio Rojas, que aumenta decenas de objetos (ornamentos, imaginería, mobiliario y platería) a la misión de San José, y que quedan registrados en el inventario de 1793<sup>17</sup>.

Es interesante apuntar que tras la expulsión de la Compañía y hasta la independencia de Bolivia (1825), los gobernadores añadieron algunos Bienes Muebles a las iglesias, en un alarde de ostentación de su poder: “Antes de la emancipación, tomaban asiento bajo doseles y en los templos compartían honores tributados a la divinidad”<sup>18</sup>.

Otros ejemplos anónimos, pero que dan idea de la envergadura de algunos proyectos, es la construcción del retablo Mayor (1783) y el púlpito de San Rafael, (c. 1783), el retablo mayor de San Ignacio (probablemente primera mitad del siglo XIX) y el retablo mayor de Santa Ana (1767-1793). Numerosos objetos son también posteriores a los jesuitas: varias campanas (Santiago, San Javier, etc.), los centilleros de plata, pinturas sobre lienzo (Concepción, Santiago), imágenes en todas las misiones, y un largo etcétera, hasta el punto de que al menos un tercio de las piezas existentes en la actualidad con una antigüedad de más de 100 años, son post jesuitas.

Durante el siglo XX, se realizaron también numerosos aumentos. Por ejemplo, se aumentan en Santiago en 1903, entre otros: “ornamentos, lámparas, 4 espejos asentados en pedestal de madera, 1 tabernáculo portátil para procesiones, 2 sagrarios chicos, 2 ciriales de madera con candeleros de plata, un cajoncito con 3 crismas, 1 par de zarcillos de perlas falsas (...)”<sup>19</sup>. La llegada de los franciscanos en 1930, vuelve a suponer un sistema organizado bajo una única Orden religiosa. Custodias, cálices, imá-

<sup>12</sup> Carta del ecónomo de Santiago, Rosendo Justiniano, al Obispo de Santa Cruz. Santiago, 30 mayo (marzo?) de 1916 (ADSI, Copiador de Oficios).

<sup>13</sup> Carta al Obispo de Santa Cruz, firmada por más de cuarenta vecinos. San Javier, a 5 de octubre de 1881 (AMVÑCh, Inventarios, Sj B25).

<sup>14</sup> Carta del Cura Ayala al Obispo de Santa Cruz. San Javier, a 22 de octubre de 1881 (AMVÑCh, Inventarios, Sj B-25).

<sup>15</sup> Carta del Corregidor de San Javier, Ramón Rivero Añez al Obispo de Santa Cruz. San Javier, a 2 de octubre de 1921 (AMVÑCh, Inventarios: Sj B-25).

<sup>16</sup> Informe del Gobernador Fermín de Riglos, 19 de noviembre de 1800, en GUTIÉRREZ, R. y GUTIÉRREZ, R., “Territorio, Urbanismo y Arquitectura en Mojos y Chiquitos”. QUEREJAZU (ed.), *Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos* (La Paz, 1995: 366).

<sup>17</sup> Estado que manifiesta la existencia de los Bienes de esta Santa Iglesia...San José, 1793 (ANB, MyCh Moreno, Vol. 32, X, f. 138-144v).

<sup>18</sup> D'ORBIGNY, A., *Viaje a la América Meridional* (Buenos Aires, 1945, t. III: 1198).

<sup>19</sup> Inventario de Santiago, 1903 (ADSI).

genes, confesionarios, muebles, etc., fueron incluidos entre los Bienes de las Iglesias de Chiquitos, especialmente en las misiones de Concepción, San Javier y San Ignacio, con una importante presencia de piezas europeas, de donde eran originarios los misioneros (especialmente de Austria, pues el Vicariato quedó bajo la administración de los franciscanos del Tirolo): “Se trajo también una estatua hermosa de San Antonio de Padua, tallada en madera. Para esta imagen construiré pronto un altar. Procede de Austria”<sup>20</sup>; y de las misiones de Guarayos, que estaban también bajo la custodia de los Hijos de San Francisco: “En la visita que el que suscribe hizo a las Misiones de Guarayos, consiguió del R. P. Tarsicio, superior y conversor de Ascensión, que sus carpinteros trabajaran gratis las 14 vidrieras, grandes como puertas, que tiene la iglesia”<sup>21</sup>.

En ocasiones, el aumento de los Bienes Muebles de las Iglesias se realizan también por los chiquitanos y por la población blanca y mestiza, mediante donaciones o por realización del trabajo gratuitamente: “(...)una imagen pequeña de Nuestra Señora del Carmen, con su corona de plata, en su cajón, que fue obsequiada a esta iglesia por el natural Juan Chacón; (...) 16 candelas de lata trabajadas por D. Antonio Capobianco, se compró la lata con fábrica. Dicha obra fue gratis”<sup>22</sup>.

## La actualización: reciclaje y restauración

Las iglesias de Chiquitos han estado en funcionamiento desde la fundación de los pueblos. La renovación y actualización de los objetos litúrgicos y devocionales era una necesidad para adaptarse a las distintas épocas, cambios litúrgicos y situaciones económicas y sociales que se vivían en cada etapa histórica.

Es muy común la fundición de *chafalonia* de plata y las franjas del mismo metal de los ornamentos viejos para reciclar el material en nuevos objetos. Así, en 1864 el cura de San Javier añade la siguiente nota en uno de los inventarios: “Hoy (...) entraron en los bienes de esta Santa Iglesia un porta paz, una llavecita para el sagrario mayor y una sortija (...) todo en plata, sacada de los pedazos de la franja vieja del frontón que se desbarató para forrar la silla poltrona que usa el gobernador de la Provincia, cuya obra de todo ello fue pagado con sus dineros”<sup>23</sup>. En ocasiones, sin estar las antiguas piezas en fragmentos, se funden para cubrir las nuevas necesidades: “Por orden del Extº Sr. Obispo se retiraron del inventario 2 mallas de plata averiadas (2lb. ?) para contribuir a formar las 3 jarras que se requieren para la consagración de los Santos Óleos (...)”<sup>24</sup>. En el momento que el objeto perdía su función, era susceptible de reciclaje, como sucedió en Concepción, donde habiendo muerto tísico el que tocaba el clarín “parte plata y parte cobre”, se reutilizó inmediatamente la plata para realizar la vara de San Antonio<sup>25</sup>.

También se reciclaban las piezas de mobiliario: “un retablo posterior hecho de un confesionario”<sup>26</sup> y la *metralla* de bronce y cobre: “El corregidor que suscribe (...) en presencia del cura (...) ha pesado 4 blandones de cobre, 1 campanita pequeña y 4 libras de metralla de esta iglesia y todo ello pesó 1@ 16 lb., para agregarle a la campana mayor de esta Iglesia que por rota se trata de fundirla de nuevo”<sup>27</sup>.

Otra forma de actualización de los Bienes Muebles era su restauración, *retoque* o *refacción*, para continuar utilizando los objetos que presentaban un mal estado de conservación. Posiblemente muchas de estas intervenciones se debieron a la falta de dinero para cambiar las piezas viejas por nuevas, pues hay que tener en cuenta que la mentalidad conservacionista de nuestros días no era la de los siglos pasados, donde la prioridad era siempre que las iglesias contasen con los mejores bienes posibles. Si se podía económicamente, se prefería retirar los objetos antiguos para comprar o fabricar otros nuevos: “En el altar mayor están las nuevas estatuas de San Pedro y San Pablo, las dos viejas de los mismos santos guardadas en el cuarto”<sup>28</sup>. Incluso, cuando las imágenes estaban muy deterioradas, se consideraba una falta de respeto su uso, siendo orden del Obispo la destrucción de las estatuas viejas en San Javier, con la condición de que se restituyeran por otras nuevas<sup>29</sup>.

Lo habitual era carecer de fondos, por lo que se debía intentar reparar los objetos antiguos, especialmente las imágenes, el mobiliario o la platería, ésta última en ocasiones con la *chafalonia* o fragmentos inservibles de otras piezas: “El platero ocupó un rodete para compostura del centellero”<sup>30</sup>.

El repinte de piezas era también una forma de retoque habitual. Existen documentos que demuestran las intervenciones de

<sup>20</sup> Inventario de Concepción, 1937. (AMVÑCh, CB12).

<sup>21</sup> Ídem. El P. Agrasar, que firma este inventario, era también artesano: “Pronto, Dios mediante, trabajaré a ratos, un altar para la nueva estatua de San Antonio (...). La pintura y el dorado de los altares no ha costado nada, porque lo ejecuté el que suscribe”

<sup>22</sup> Inventario de Concepción, 1896 (AMVÑCh, CB12).

<sup>23</sup> Inventario de San Javier, 1863 (AMVÑCh, Libro de Providencias e Inventarios, Sj B23).

<sup>24</sup> Inventario de Concepción, 1931 (AMVÑCh, CB12).

<sup>25</sup> Inventario de Concepción, 1918 (AMVÑCh, CB12). Es interesante observar cómo ya en este momento no existían maestros de música para reemplazar a los que iban falleciendo o retirándose, perdiéndose así lentamente la tradición musical en Chiquitos, y con ella, la necesidad de conservar o reponer los instrumentos musicales y las partituras.

<sup>26</sup> Ficha provisional de arte religioso, P. Bardo Bayerle O.F.M., s/f. Concepción, (AMVÑCh, Libro de Cartas: f.117-118).

<sup>27</sup> Certificado del Corregidor de Concepción, J. M<sup>a</sup> Rivera, 10 septiembre de 1867 (AMVÑCh, CB12).

<sup>28</sup> Inventario de San Javier, 1943 (AMVÑCh, Libro de Providencias e Inventarios: Sj B23).

<sup>29</sup> Inventario de San Javier, 1913, Visita Pastoral del Obispo Santistevan (AMVÑCh, Libro de Providencias e Inventarios, Sj B23).

<sup>30</sup> Inventario de San Javier, 1931 (AMVÑCh, Libro de Providencias e Inventarios, Sj B23).

este tipo en San José, Concepción y Santa Ana, aunque es obvio el uso de este recurso en todas las misiones, pues la gran mayoría de las piezas de madera policromada (imagería y mobiliario) están o estuvieron repintadas<sup>31</sup>.

La época de las restauraciones integrales empezó en 1972, con la llegada del entonces Hermano jesuita y arquitecto suizo Hans Roth, momento en el que se comenzó la restauración del conjunto religioso de San Rafael, integrando en el proyecto la intervención arquitectónica y la de los Bienes Muebles (retablos, imagería y mobiliario). Hasta entonces, las intervenciones arquitectónicas que habían tenido lugar (San José y San Rafael), habían sido obligatorias a causa de los derrumbes (la iglesia de San Ignacio fue gradualmente desmontada y derribada entre 1948 y 1963). Los cambios de horcones, vigas y llaves habían sido habituales en todas las iglesias, como un medio de conservación tradicional, con la imprescindible colaboración de los Cabildos Indígenas (en la iglesia Santa Ana pueden apreciarse varias de estas estructuras con las fechas de las sustituciones, y los nombres de las autoridades de cada momento, respetadas y reutilizadas en la restauración arquitectónica).

Hasta 1972, a parte de los numerosos *retoques* de distintas épocas sobre los Bienes Muebles y las reparaciones arquitectónicas de urgencia, no se había realizado ninguna restauración integral. Se comenzó en San Rafael, continuando con Concepción, San Miguel, San Javier, San José (inacabada)<sup>32</sup>, y Santa Ana<sup>33</sup>. En todas estas misiones se intervinieron la mayoría de los Bienes Muebles (en madera) dentro del mismo proyecto de restauración, entendiendo la importancia de su puesta en valor como parte de un conjunto unitario y por ser piezas imprescindibles para la celebración del culto.

Los Bienes Muebles de San Juan, Santiago y Santo Corazón fueron olvidados en estas grandes campañas de restauración del Patrimonio Chiquitano, debido a la falta de un conjunto arquitectónico original que intervenir. En San Ignacio, a pesar de la desaparición de la iglesia jesuítica, gran parte de los Bienes de la misión se restauraron entre 1972 y 1988, ya que esta población es la sede de la Diócesis del mismo nombre.

Puede decirse que las restauraciones dirigidas por el arquitecto Roth significaron la salvaguarda de la mayor parte del Patrimonio físico de Chiquitos, aunque hay que apuntar que siempre existió una preferencia por rescatar o reconstruir las obras de época jesuítica infravalorando las actuaciones de épocas posteriores (caso de los retablos de San Javier y Concepción y la policromía de numerosas piezas de imagería y mobiliario). Como iglesias en funcionamiento, las necesidades litúrgicas también supusieron en ocasiones criterios preferentes (modificación de presbiterios y adaptación de comulgatorios, cambio de posición de púlpitos, etc.).

## La pérdida

Existen cinco razones para la pérdida de los Bienes Muebles. Una de ellas, ya comentada, sería su reciclaje para la obtención de nuevas piezas, tanto por estar las antiguas ya deterioradas como por haber perdido su función, estando en este caso en situación de abandono, y ser más necesaria la obtención de otros objetos según la época. Las otras cuatro causas fueron:

Deterioro físico de los objetos a causa de su antigüedad, al estar constituidos por materiales susceptibles de alteraciones en un clima subtropical. Tanto el constante uso como la falta de él, pueden ayudar a la aceleración de la destrucción material de los objetos. El uso, cuando no existe un mantenimiento adecuado, y el abandono, porque supone el olvido del objeto, sin una revisión periódica de sus problemas físicos, que poco a poco van destruyendo el Bien (carcoma, polilla, hongos, óxido, etc.). Los objetos más afectados por la destrucción material fueron los libros (el papel está expuesto a un alto riesgo de ataque de insectos), los ornamentos (los textiles eran usados con mucha frecuencia y las telas se apolillaban con facilidad), las pinturas sobre lienzo (ataque de polilla), los instrumentos musicales de madera y el mobiliario (uso frecuente y contacto con suelos y paredes, aumentando el riesgo de insectos xilófagos), y en menor medida, las imágenes (carcoma) y los objetos de hierro (oxidación por la alta humedad). El resto de piezas realizadas en materiales más resistentes -bronces y cobres, plata, objetos de madera dura, etc.- se conservaron en mejores condiciones, aunque el uso continuado sin mantenimiento o el abandono conllevaron la destrucción de numerosas piezas.

Los documentos históricos nos ofrecen numerosos ejemplos de deterioro físico: “En cuanto a las necesidades de esta iglesia (...) carece de ornamentos y paramentación, pues no hay capas pluviales, albas y demás útiles, porque en el transcurrir de más de cien años, que corren desde los jesuitas, se han inutilizado completamente; en el mismo estado se hallan los misales y el ritual, y los mismos santos están en estado lamentable por no haberse hecho retocar por falta de fondos para todo”<sup>34</sup>. El inventario de Santiago de 1880 menciona numerosas piezas en mal estado, entre ellas: “(...) 1 sagrario completamente en ruina; 1 tabernáculo en ruina; 1 sagrario enconchado en mal estado (...) 1 Santo Cristo de madera sin brazos; 2 rostros: uno de Santa Mónica y otro de San Antonio, arruinados; (...) 1 casulla de brocatillo con franjillas de plata, hilado ordinario, forro de seda colorado, con todo su adherente, todo viejo; 1 paramento de Damasco a flores, inútil; 1 muceta de raso, muy vieja; 1 par de zapatos

<sup>31</sup> Pueden consultarse a este respecto los informes y documentos escritos y fotográficos de las restauraciones en San Rafael, San Miguel, Concepción, San Javier, San José y Santa Ana. De las misiones donde aún no se han realizado restauraciones, puede consultarse el Catálogo de Bienes Muebles.

<sup>32</sup> ROTH, H., “Relación cronológica de intervenciones de conservación y restauración de las iglesias misionales de Chiquitos”, en QUEREJAZU 1995: Desplegable.

<sup>33</sup> Informes y documentación gráfica y fotográfica de la restauración conservados en la Oficina Técnica del Plan de Rehabilitación Integral de las Misiones de Chiquitos, con sede en San Ignacio de Velasco.

<sup>34</sup> Informe del cura Esteban Ayala al Obispo. San Javier, 16 de enero de 1895 (AMVÑCh, Inventarios, Sj B25).

con sus hebillas falsas, una de ellas quebrada; (...) 3 campanillas de metal, una quebrada; (...) 5 estampas de lienzo con sus marcos de madera sobredorados con talco, todo en completa ruina; (...) algunos libros de sermones, libros de bautismo, matrimonios, entierros y providencias, todos ellos en completa ruina; (...) 1 púlpito con coronación e imagen de San Agustín, todo en ruina; (...) 1 órgano descompuesto, 1 órgano pequeño del todo inutilizado, 1 arpa vieja, quebrada, 2 claves quebrados, 9 campanillas sin badajo (...)”<sup>35</sup>. El P. Camilo Agrasar nos dejó una reseña contundente en 1933: “Las mesas numeradas (2 grandes y 5 chicas) no merecen el nombre de tales, pues se reducen a un armazón tosco y desvalijado, y tablas carcomidas de toco y cedro sueltas”<sup>36</sup>.

Donaciones a otras poblaciones, impuestas por la jerarquía eclesiástica, generalmente para proporcionar los objetos litúrgicos indispensables para las nuevas poblaciones y comunidades indígenas que se fundaban en la región.

La misión de San Javier fue probablemente la más afectada por estas donaciones. En 1844 el cura de Santa Rosa de la Mina pide al párroco de San Javier algunos Bienes: “(...) según orden de 17 de abril del presente año (...) lo dispuesto por S. I. en orden a los enseres que de esa Iglesia deben ya pasar a ésta, (...) es necesario que mande usted allí ornamentos, cáliz y demás para la celebración de la Misa, así como Santos Óleos (...)”<sup>37</sup>. Parece que en principio estos objetos debían ser prestados, y el cura de San Javier escribe asimismo al de Santa Rosa pidiendo su devolución, y suscitando una polémica que quedará registrada en varios documentos de la época: “Nos remita también sin excusa de ningún tipo el incensario y ostiario de plata, pues no hay otros con qué suplirlos en esta Iglesia (...) También las aras que llevó a la capilla de Minas (...) y otras cosas que faltan”<sup>38</sup>. No había incensario con el que suplir al prestado a Santa Rosa porque anteriormente se había dado de baja “el incensario que pasó a San Matías”<sup>39</sup>. En el siglo XIX, el pueblo es casi despojado de campanas, lo que suscita la polémica ya comentada sobre el envío de dos piezas a la capital en 1881, donde uno de los documentos menciona hasta 9 campanas donadas hasta ese año a San Matías, Guarayos, Santa Cruz y Santa Rosa de la Mina<sup>40</sup>.

De otras misiones también salieron objetos para nuevas poblaciones: “Se proporcionan paramentos a San Matías de las iglesias de San Miguel, San Rafael y San Ignacio”<sup>41</sup>. En Concepción se registran igualmente algunos préstamos: “En las capillas del campo existen las estatuas prestadas con la debida autorización: en San Antonio de Lomerío, un San Antonio de vestir; en Totoca: una pequeña estatua de San José, de vestir; en Palmarito de la Frontera, un San Miguel de vestir”, y además “una campana en la capilla de San Antonio de Lomerío, prestada en 1945”<sup>42</sup>.

En este apartado se pueden mencionar también las piezas que fueron trasladadas de una misión a otra, sin que se hayan encontrado los documentos que lo autoricen o certifiquen. Incluso en fechas recientes los ejemplos son numerosos: el párroco de Santiago, el P. Eusebio Pircher O.F.M., trasladó a Roboré el año 2002 cuatro libros de los siglos XVIII y XIX, total o parcialmente escritos en chiquitano, para su “protección”, siendo que ya anteriormente, según algunas inscripciones, habían pertenecido a otras misiones o habían sido trasladados en más ocasiones: San José, San Juan, Santo Corazón (posiblemente como herramientas útiles para los párrocos el ejercicio de sus ministerios, cuando aún el idioma chiquitano era el único hablado por la mayoría de población indígena). El obispo de la Diócesis de San Ignacio, Monseñor Carlos Stetter transportó un sagrario para su restauración desde Santo Corazón a la sede episcopal, aunque hasta la fecha del catálogo (2002-2003) no había sido devuelto. Hans Roth recogió las partituras encontradas en lamentable estado de conservación y en inminente riesgo de destrucción en Santa Ana y San Rafael y las conservó en Concepción, así como varios instrumentos o fragmentos de los mismos. Durante las restauraciones, también se sucedieron los traslados de piezas y fragmentos: actualmente los museos misionales de San Javier y Concepción, y el depósito de esta última misión, exponen y guardan numerosas piezas de otras misiones (incluyendo algunas procedentes de Guarayos, dado que éstas últimas están bajo la jurisdicción del Vicariato de Ñuflo de Chávez junto a San Javier y Concepción).

Venta de Bienes para sufragar gastos de mantenimiento de las iglesias, dado el estado ruinoso de algunas de ellas y la falta de recursos económicos para su reparación: “Se hace necesario echar mano de los bienes que le sean menos necesarios a la Iglesia, a fin de reparar y evitar el deterioro completo del templo”<sup>43</sup>. La venta a particulares, subastas públicas e incluso rifas de los objetos debía ser aprobada por instancias superiores: el Cabildo Eclesiástico de Santa Cruz o el Obispo. Existen varios documentos que recogen las gestiones realizadas por los párrocos, así como los objetos que se vendían y los fines en los que se invirtieron las recaudaciones: “(...) vidrios, visagras y pasadores, lo mismo que pintura en tarros y seca, aguarrás, aceite de linaza, pinceles y purpurina, etc., se compraron con la venta de 12 planchas de plata y 4 escudos de igual metal, venta autorizada por escrito por su Excelencia el Obispo. Se agregó a esto la rifa de un cilindro de música y los tubos de estaño que restaban del organito antiguo”<sup>44</sup>. En el mismo documento figura la autorización del Obispo y pocos años más tarde el reconocimiento del mis-

<sup>35</sup> Inventario de Santiago, 2 diciembre de 1880 (ADSI).

<sup>36</sup> Inventario de Concepción, 14 enero de 1933 (AMVÑCh, CB12).

<sup>37</sup> Carta del cura de Santa Rosa, Rafael Vargas, al cura de San Javier, Esteban Ayala, 7 julio de 1844 (AMVÑCh, Inventarios, Sj B25).

<sup>38</sup> Copia de carta del cura de San Javier, Esteban Ayala al presbítero Manuel Vargas. 27 agosto de 1874 (AMVÑCh, Inventarios, Sj B25).

<sup>39</sup> Inventario de San Javier, 11 septiembre de 1865 (AMVÑCh, Inventarios, Sj B25).

<sup>40</sup> Carta del Cura Ayala al Obispo de Santa Cruz. San Javier, 22 de octubre de 1881 (AMVÑCh, Inventarios, Sj B-25).

<sup>41</sup> Carta del obispado al cura de San Javier. 9 diciembre de 1863 (AMVÑCh, Libro de Providencias e Inventarios, Sj B23).

<sup>42</sup> Inventario de Concepción, 1947 (AMVÑCh, CB12).

<sup>43</sup> Respuesta de la Comisión del Senado Eclesiástico al informe del cura Ayala. Santa Cruz, 1 de febrero de 1895 (AMVÑCh, Inventarios, Sj B25).

<sup>44</sup> Inventario de Concepción, 1933 (AMVÑCh, CB12).

mo por la labor del P. Agrasar, en el que se puede deducir que este sistema de ventas no era bien visto por parte de la población, que sospechaba malversaciones con los bienes eclesiásticos: “Demos las gracias al R. P. Camilo Agrasar por las obras hechas en el templo. Vengan los calumniadores para ver a dónde se ha ido el valor de la plata vendida”<sup>45</sup>.

Los objetos susceptibles de venta eran generalmente las alhajas y fragmentos de plata, alhajas de oro (consistentes en pequeños adornos de las imágenes), la metralla de las campanas e incluso muebles e instrumentos inservibles, y otros objetos varios. En 1905 se ponen a subasta en San Javier “una cómoda grande que antiguamente sirvió para grandes frontales, una ídem grande, una ídem rota pequeña, seis marcos de madera que sirvieron para frontales, un armario de madera, una silla vieja y deteriorada, varias tablas de distintas clases y tamaños, tejas antiguas (...); agréguese a las especies por enajenar 6.5 onzas de chafalonía de plata”<sup>46</sup>.

**Robos.** Pocas son las referencias a robos de Bienes Muebles en los documentos consultados hasta el momento, aunque existen algunas denuncias acusando a varios sacerdotes del robo de enseres, si bien no parecen ser habituales. Estas denuncias provienen en parte de los Gobernadores de Chiquitos, que mantenían –como en Mojos– un fuerte enfrentamiento con los curas desde el mismo año de la expulsión de los jesuitas. En 1781, D. Juan Bartelemi Verdugo eleva un informe al Virrey donde claramente exagera al acusar a los curas de que “su satánica desvergüenza no perdona ya ni los clavos de los templos ni los sagrados vasos (...)”<sup>47</sup>. En otras ocasiones, los mismos eclesiásticos investigan las acusaciones sobre los párrocos, por ejemplo “por haber extraído ornamentos pertenecientes al templo de San Ignacio”<sup>48</sup>. Un certificado de 1930 habla del robo de objetos en Concepción, al parecer sin sospechosos: “(...) menos las especies que se han sustraído y de lo cual ha tomado la Policía, esperando que el cura, cuando venga, tome medidas para indagar sobre las especies desaparecidas”<sup>49</sup>.

Posiblemente, la mayor desaparición de piezas de platería se haya producido en la segunda mitad del siglo XX, precisamente cuando los Inventarios dejan de ser la herramienta de control, aunque según el número de piezas encontradas durante el reciente catálogo, las únicas misiones donde se aprecian faltas importantes de estas alhajas son San Ignacio y San José.

## Conclusiones

El catálogo de Bienes Muebles realizado entre los años 2002 y 2003 demuestra la conservación de gran parte de las piezas que reseñan los Inventarios Históricos, así como la presencia de otros muchos de posterior integración. La investigación en archivos complementa esta información, demostrando el interés por el mantenimiento y el constante aumento de los Bienes de las iglesias de la región durante toda su historia. Las piezas desaparecidas responden en su mayoría a objetos con un deterioro físico natural en un clima subtropical y/o a la pérdida de su importancia litúrgica.

El mérito de esta labor hay que reconocerlo en todos los estamentos y en todas las épocas, pues cada cuál coadyuvó según su responsabilidad. La expulsión de los Jesuitas, el establecimiento de poderes civiles, la decadencia económica de Chiquitos, su aislamiento, el advenimiento de la República, la llegada de colonos blancos, el desarrollo forzado del siglo XX, y otros hechos históricos, supusieron sin duda cambios muy importantes en Chiquitos, pero no significaron la destrucción de los Bienes Muebles de las Iglesias, pues la importancia de la institución eclesiástica se mantuvo por encima de todas las circunstancias en una población profundamente religiosa.

Es cierto que algunos cambios producidos en la segunda mitad del siglo XX dieron como resultado una mayor susceptibilidad de pérdida de los Bienes Muebles, en especial el desplazamiento de los indígenas en el cuidado de las iglesias –una tradición que había demostrado su eficacia–, y la pérdida de la obligatoriedad de la realización de Inventarios –quedando los Bienes fuera de control–. Reestablecer estas medidas e instituir otras coherentes con los tiempos actuales, demostraría que también nuestra generación acepta el compromiso de conservar el Patrimonio, pues el siglo XXI se percibe, en este sentido, mucho más incierto que los anteriores.

<sup>45</sup> Añadido autógrafo del Obispo Bertoldo Bühl, el 14 de febrero de 1937 al Inventario de Concepción, del 20 enero de 1937 (AMVNCh, CB12).

<sup>46</sup> Inventario de San Javier, 1905 (AMVNCh, Libro de Providencias e inventarios, Sj B23).

<sup>47</sup> Informe al Virrey del Gobernador Bartelemi Verdugo. 15 de junio de 1781, en MORENO, 1973: 244.

<sup>48</sup> Auto del Vicario Foráneo y juez eclesiástico de Chiquitos contra el cura D. Simón Gallo y Vera. Abril de 1782, en MORENO, 197: 243

<sup>49</sup> Certificado del 19 de noviembre de 1930, Concepción (AMVNCh, Inventarios CB12).



1. Cabildo de Santiago en la Fiesta Patronal. Las Misiones de Chiquitos mantienen gran parte de su patrimonio cultural al mantenerse como "pueblos vivos".



2. Imagen de San Rafael Arcángel, iglesia de San José. Obra realizada en 1793 en los talleres de la misión de San Rafael por orden del cura Manuel Rojas.



3. Retablo mayor de San Rafael, realizado en 1783



4. Campana conservada en el museo misional de San Javier, realizada posiblemente en San Miguel en 1868 por Atanasio Tacoos, chiquitano, para la misión de Concepción.



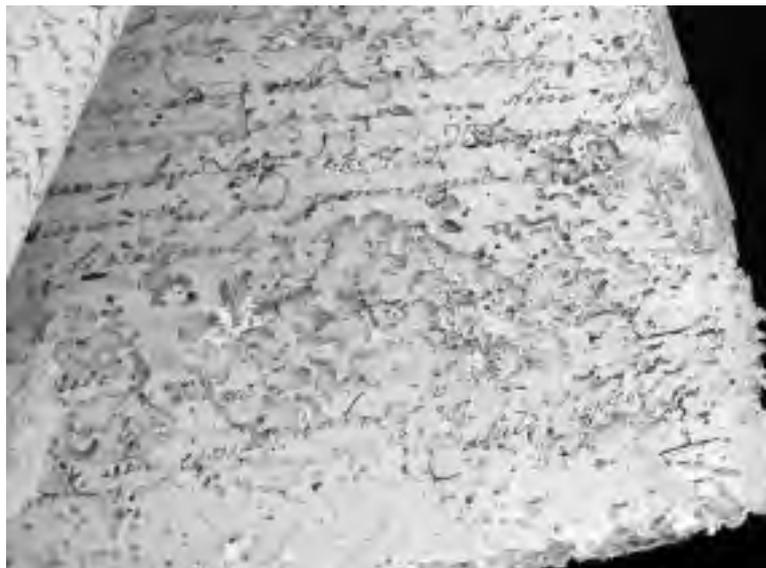
5. Confesionario neogótico, perteneciente a la iglesia de San Ignacio, posiblemente fabricado en las misiones de Guarayos.



6. Crismas para la consagración de los Santos Óleos, pertenecientes a la misión de Concepción. Primera mitad del siglo XX, realizadas en las misiones de Guarayos, posiblemente en Urubichá.



7. Reclinatorio de la iglesia de San Ignacio, realizado en el siglo XX reciclando piezas de objetos más antiguos.



8. Grave ataque de insectos en el libro de Bautismos del año 1843 del pueblo de San Ignacio.



9. Restos de un Violón perteneciente a la misión de San Miguel. Museo misional de San Javier.

Cuando en 1972 se adopta el *Convenio para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*, se proporciona, por primera vez, un marco legal, administrativo y financiero de cooperación internacional para la conservación del patrimonio natural y cultural.

Este *Convenio* introduce el concepto de *Patrimonio Mundial*, cuya importancia trasciende las fronteras geográficas y políticas dando lugar a una *Lista del Patrimonio Mundial*, en la cual se encuentran actualmente inscritas numerosas ciudades históricas del mundo.<sup>1</sup> El artículo 1º. sienta las bases conceptuales del “patrimonio cultural”, dentro del cual incluye “monumentos”, “conjuntos” y “lugares”<sup>2</sup>. Esto marcó un hito en el tratamiento del patrimonio cultural.

Desde la UNESCO se instó a las naciones del mundo a reconocer, inventariar y proteger *los bienes únicos e irrepetibles de valor universal*. Así, durante las décadas que van de fines de los cuarenta hasta los setenta, se dieron una serie de cambios sustanciales que permitieron destacar la consideración del valor patrimonial de los conjuntos en las ciudades históricas y la necesidad de conservación de todos los elementos constitutivos del patrimonio.

En la *I Conferencia Mundial de las Ciudades Históricas*, que tuvo lugar en Kyoto en 1987, se estableció un compromiso de colaboración entre estas ciudades en temas de interés común y en la creación de un consejo que aglutinara a sus representantes. *El origen de la Liga de Ciudades Históricas como un instrumento valioso, se logra concretar.*

La década de los noventa inicia con la celebración en Québec del *I Coloquio Internacional de las Ciudades del Patrimonio Mundial*, de la que procede la *Declaración de Québec sobre la Protección de los Conjuntos Urbanos Históricos en Tiempos de Cambio*. Esta *Declaración* de 1991 es un documento general de intenciones, enfocado a reiterar la colaboración y el apoyo entre las ciudades históricas del mundo, situadas en un nuevo ámbito internacional: la reestructuración regional. De aquí surge el germen de la Organización de las Ciudades del Patrimonio Mundial (OCPM).

En 1993 se concreta la Organización de las Ciudades del Patrimonio Mundial (OCPM), teniendo como marco la ciudad de Fez, Marruecos. Como consecuencia de la II Asamblea General de la OCPM, en 1995, surge el *Protocolo de Bergen*. En él se recogen los objetivos de colaboración para el intercambio de información y la difusión de actividades entre las ciudades que forman parte de la organización. A la par, siguió trabajando la Organización Mundial de Turismo.

Derivado del V Coloquio Internacional de las Ciudades Patrimonio de la Humanidad y la IV Asamblea de la OCPM, en 1999 surge el *Manifiesto de Santiago de Compostela* a favor de la Cooperación Activa y la Gestión Sostenible de las Ciudades Patrimonio de la Humanidad.

**Este documento indica que las Ciudades del Patrimonio Mundial se enfrentan a profundos retos urbanísticos, culturales, funcionales, tecnológicos, administrativos y medio ambientales.** Debiendo orientarse a ser *lugares donde convivan en armonía funciones residenciales, comerciales, religiosas, artesanales, administrativas, turísticas y culturales, dado que la riqueza de su vida urbana, junto con la singularidad y diversidad de su patrimonio cultural, constituyen unas señales de identidad irrenunciables y propician alianzas entre los pueblos y las culturas.*

Igualmente, se hace un llamamiento para trabajar en varios campos (formación, gestión, cooperación, financiación, etc.), pero especialmente insiste en la *necesidad de innovar en el terreno de la gestión y profundizar en la colaboración y cooperación para la protección y conservación activa de los lugares del Patrimonio Mundial, especialmente de las ciudades históricas*. A fin que las ciudades históricas afronten los retos de su diversidad funcional y sigan siendo ciudades vivas, que contribuyan a la cultura urbana del siglo XXI para la tolerancia, la convivencia y la paz.

### Lugares singulares

Las ciudades donde encontramos patrimonio cultural podemos caracterizarlas, indiscutiblemente, como lugares singulares y bien diferenciados desde el punto de vista morfológico, social y funcional. Estos sitios acumulan y **representan la memoria** colectiva comportándose como lugares simbólicos y convivenciales.

Estas particularidades les confieren un *status* que los hace dignos de conservar, de ahí la atención que a nivel mundial han despertado y que conlleva el otorgarle cada vez más *importancia a la problemática de su recuperación*. El caso de las misiones jesuíticas y sus estancias como monumentos históricos, declaradas Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, son un ejemplo ilustrativo.

<sup>1</sup> Al 31 de diciembre del 2001 se encontraban inscritas 197 ciudades. En África, 7; en América Latina y el Caribe, 35; en Asia y Pacífico, 20; en Europa y Norteamérica, 116; en Estados Árabes, 19.

<sup>2</sup> Entendiendo como “conjuntos” al grupo de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les da un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico.

Por ello, en la actualidad se asumen *políticas de conservación* que intentan transmitir a las generaciones futuras el interés por el patrimonio cultural heredado. Los edificios, espacios culturales, artísticos, en las zonas monumentales, contienen formas urbanas, arquitectónicas que refieren una memoria con necesidad de ser preservada, protegida, a través de una normatividad que libere y no constriña actuaciones.

Las intervenciones que se hagan al patrimonio cultural deberán considerar el marco en que se encuentran inscritas, como patrimonio de la humanidad. Una zona con características particulares que le confieren una presencia internacional.

El espacio, sabemos, absorbe o polariza funciones y en el caso de los sitios patrimoniales, atrae. Aquí sostenemos que de nada vale conservar un monumento si no está *significando* algo para la población que está en contacto directo -en primera instancia.

Esta aseveración nos dirige hacia los diseñadores, técnicos y usuarios, quienes a final de cuentas son los *hacedores de la ciudad*, que en un compromiso común, pueden avanzar en el establecimiento de normas y criterios que permitan la conservación del patrimonio edificado. La tarea, desde luego, no es fácil.

Los sitios patrimoniales enfrentan hoy los retos de la tradición y de la modernidad. De ahí la importancia de escuchar diferentes razonamientos que nos permitan orientar la participación de los diversos agentes que participan en la conformación del espacio urbano cultural.

A la hora de pensar en la planeación del desarrollo de estos sitios, necesitamos involucrar a los agentes sociales con intereses en la zona y, sobre todo, incidir en los acuerdos de aquellos que toman las decisiones, los políticos. Lo cual exige contar con reglas claras en la participación.

Tenemos que ir más allá de lo señalado en los planes encaminados a la recuperación del patrimonio cultural y arquitectónico en las delimitadas zonas de monumentos. Debemos atender los distintos enfoques e intereses de los grupos participantes que puedan sentirse afectados. Los planes, toda vez que sirven para orientar las inversiones, deben contar con una amplia participación.

Sabemos del interés que tiene el Estado en la inversión como su principal instrumento para la organización espacial, pero además hemos de considerar y hablar también del interés de los empresarios, del sector privado nacional e internacional.

Existen recursos financiados por organismos internacionales que deberán ser aprovechados, en primera instancia, por los inversionistas locales. Los gobiernos municipales y estatales han hecho eco mundial en procurar un *buen gobierno*. Lo que significa dar certidumbre a los ciudadanos sobre los programas emprendidos y las obras asignadas, a fin de que exista una revisión periódica y una cultura de la evaluación permanente.

Una vía para acceder a recursos de fondos internacionales es, justamente, a través de la elaboración de planes. En el caso de los sitios patrimoniales, programas con acciones encaminadas a su rescate, preservación y mejoramiento. De ahí la importancia en diseñar políticas que integren tanto la recuperación de la imagen urbana, embellecimiento y conservación de los edificios, como la calidad de vida de los habitantes del sitio.<sup>3</sup>

Debemos colocar al individuo en el centro de toda planeación tal y como se hizo en el pasado. De ahí el atractivo de las ciudades históricas, el emplazamiento de sus edificios, sus interrelaciones, sus espacios de convivencia, plazoletas, andadores, alamedas, paseos, en donde se da la convivencia humana. Lugares públicos que al crear microclimas de ambiente natural y construido permiten el *estar* y por ello perviven.

Lo que la humanidad ha hecho a través de los tiempos está presente en cada elemento artístico, como en Córdoba, Puebla y Florencia. Por eso estas ciudades pueden tener cualitativamente una misma jerarquía, importancia y valor.

El manejo que se haga del espacio es algo que los diseñadores de hoy tendrán que revalorar tanto para "hacer ciudad" como para "hacer ciudad sobre la ciudad". Encontrándose con zonas degradadas que ameritan una urgente intervención.

La situación que prevalece en los sitios patrimoniales ha tenido varios agentes, los usuarios permanentes y eventuales, las autoridades, los efectos de un turismo no comprometido con su entorno, la pululación de contaminantes, así como cuestiones eminentemente naturales como el clima y las inclemencias del tiempo. Pero la que más ha contribuido para estar frente a una problemática que afecta al hombre mismo y su hábitat, es la falta de compromiso, el dejar hacer, dejar pasar, que arremete tanto como la violencia misma.

## Compromiso

**A nivel internacional el tema del patrimonio cultural y la necesidad de preservarlo, ha sido abordado. Existen directrices en torno a la gestión de los cambios urbanos orientados por objetivos de desarrollo, junto a una articulación de los siste-**

<sup>3</sup> Siguiendo a Le Corbusier, creemos que las políticas de conservación no deben implicar el sacrificio de población mantenida en condiciones malsanas. "No puede permitirse que por un culto mezquino del pasado, se ignoren las reglas de la justicia social. Algunas personas, a las que preocupan más el esteticismo que la solidaridad, militan a favor de la conservación de algunos viejos barrios pintorescos, sin preocuparse de la miseria, de la promiscuidad y de las enfermedades que éstos albergan." (Le Corbusier, *Principios de urbanismo*, Ariel, España, 1979, p. 104).

**mas urbanos basados en relaciones de colaboración y solidaridad entre ciudades, en la búsqueda de una mejora significativa en la *cohesión social del mundo*.**

Estos planteamientos han sido extendidos a los sitios patrimoniales donde son comprometidos los gobiernos locales para que el sector privado y las instituciones de la sociedad civil, en un *esfuerzo compartido*, logren un *progreso equilibrado e integral*. Lo cual se vuelve un reto, al intentar mantener un equilibrio –que a veces se aprecia tan distante– entre los diversos agentes inmersos en los procesos territoriales.

Ahora bien, en este contexto se presenta como una opción para las ciudades patrimoniales su potencial turístico, viendo la posibilidad de desarrollo bajo la industria sin chimenea.

El patrimonio natural y cultural, la diversidad y las culturas vivas constituyen, definitivamente, atractivos para el turismo. Por lo cual debemos prestar especial atención para evitar un turismo excesivo o mal gestionado, con cortedad de miras.

La actividad turística puede constituir una amenaza seria para la salvaguarda de la vitalidad y el carácter particular del patrimonio edificado en su identidad cultural puesto que sus recursos son frágiles y no renovables.

Todo esto deberá tenerse presente a la hora de invertir capitales en sitios considerados Patrimonio Mundial. Ante un escenario de difusión y promoción de la actividad turística, se debe actuar muy cuidadosamente en las intervenciones que se hagan. Debe existir el compromiso, en primer lugar, de los especialistas, de los que poseen el *saber* que permita ofrecer alternativas viables que no comprometan al patrimonio cultural.

La atención que ahora tienen estos sitios con patrimonio, debemos utilizarla a fin de rescatar valores que con la penetración cultural y la crisis económica tienden a desaparecer.

Desde tribunas internacionales, nuestros gobiernos se han comprometido a trabajar para que el *proceso de globalización -en el que estamos inmersos- se vea presidido por los valores de justicia social y sostenibilidad ambiental*. Ante ello decimos que es necesario vigilar que en la elaboración de proyectos estén presentes estos principios; pero no sólo como discurso sino como acciones en torno al logro de la integración de estrategias transformadoras en la gestión urbana.

De lo contrario, ninguna recomendación en torno a la salvaguarda de las ciudades históricas valdrá si no va aparejada de un proceso participativo. No formal, no coyuntural, un proceso continuo y estructural que se traduzca en el mejoramiento de la gestión de los sitios patrimoniales. En beneficio, en primera instancia, de sus propios pobladores.

Estamos convencidos que es posible consolidar a las ciudades históricas como un factor de desarrollo y al patrimonio cultural como un recurso estratégico. Sin perder de vista la *orientación de trabajar para hacer de estos sitios, lugares donde convivan en armonía funciones residenciales, comerciales, religiosas, artesanales, administrativas, turísticas y culturales*.

**En estas tareas, junto a los responsables municipales, deben participar los distintos agentes involucrados a fin de contribuir a la protección, recuperación y gestión responsable del patrimonio cultural.** Trabajemos por constituir como uno de los soportes fundamentales en el campo de la actividad económica a la participación y a la discusión en la formulación de consensos.

Los sitios y monumentos inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial tienen que cumplir con puntos esenciales para la conservación y desarrollo, de acuerdo al compromiso asumido con la Organización de Ciudades Patrimonio Mundial (OCPM).

En este contexto se presenta como una opción para estas ciudades con carácter histórico, su potencial turístico. Se ha visto en las zonas monumentales, en los centros históricos, la posibilidad de desarrollo bajo la industria sin chimenea. **Se incluye una vez más, como condición sine qua non para el desarrollo, la inversión de capitales.** <sup>4</sup>

Nosotros decimos, cuando se invierte en proyectos para centros históricos (e incluso para otras zonas no histórico-monumentales) también *debe existir una reglamentación que sugiera y dirija la obligación de invertir en aquellas zonas menos privilegiadas para que se obtenga un beneficio, aunque sea tangencial, de lo que se está valorizando en las ciudades-capitales o en los c.h.* Igualmente, se tendrá que reglamentar la obligación de contar con proyectos de impacto no solo ambiental (como hasta ahora se pide para algunos proyectos), sino además socioeconómico y cultural.

Para los países dependientes se presenta como única vía posible de desarrollo, la incorporación de políticas económicas internacionales que contemplan inversiones estratégicas a través del territorio. Es una oportunidad –dicen. En este punto consideramos que el llamado turismo cultural es una alternativa digna de explorar, *con las consideraciones que hemos anotado*.

En la búsqueda de alternativas se ha dado el interés por resolver los retos que se presentan a los gobiernos, las redes y organizaciones internacionales de ciudades han enfatizado la necesidad de participar como intermediarios directos ante los organismos internacionales para favorecer el desarrollo de proyectos sociales que tengan a las ciudades como principales bases de actuación.

En la elaboración de proyectos se buscará, por tanto, que sean integrales, con estrategias transformadoras de gestión urbana, basados en los valores democráticos de *paz, convivencia, solidaridad y equidad*.

Estos elementos tendrán que quedar establecidos en los programas de desarrollo **urbano que, bajo un proyecto democráti-**

<sup>4</sup> Por ejemplo, el Programa de Desarrollo Urbano y Regional Angelópolis, desarrollado por el gobierno del estado de Puebla en México en 1993, señalaba que éste representa “una excepcional oportunidad histórica para que reciban un vigoroso impulso para incluir al Estado en la estrategia general del País, con miras a hacer frente a la apertura comercial y a los procesos de globalización en los que irreversiblemente México se ha involucrado” (Programa de Desarrollo Urbano y Regional Angelópolis, Gobierno del Estado de Puebla, p.5)

**co, garanticen velar por elevar los niveles de bienestar de la población. Lo que implica luchar a favor de la erradicación de la pobreza en un escenario donde las intervenciones de los Estados-Nación cada día se restringen más en el territorio y en la economía nacional y regional.**

Para instancias como el Banco Mundial (BM), los gobiernos locales en su desempeño de funciones deben suministrar bienes públicos urbanos, facilitar el uso eficiente y el acceso equitativo a la tierra urbana, coordinar los servicios e instrumentar, **de ser necesario, la corrección de políticas.** Con esto, dicen, se apuesta a la equidad, a la erradicación de la pobreza, a la descentralización y a la participación ciudadana, como dimensiones esenciales de la democracia. En otras palabras, la búsqueda de un *mundo feliz*.

Sin embargo, no podemos cerrar los ojos ante las condiciones de miseria y enfermedad que viven millones de seres humanos, por haber seguido sus gobiernos los dictados del Fondo Monetario Internacional (FMI), del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

*Lo que nos lleva a rechazar los modelos implementados por políticas de organismos internacionales que no toman en cuenta las condiciones específicas y particulares de nuestras economías dependientes.*

La atención que ahora tienen los centros históricos, debemos utilizarla a fin de rescatar valores que con la penetración cultural y la crisis económica tienden a desaparecer.

*Para ello, tendremos no sólo que revalorizar los edificios, los monumentos, sino también el sentimiento de pertenencia a un territorio y el conocimiento de una misma historia compartida –pasada y reciente.* Además se tendrá que llevar a cabo un proceso dinamizador que permita la animación de estos sitios con grandes eventos anuales. Sí, como Festivales Internacionales, pero también con eventos pequeños, locales, *permanentes*, donde se permita la expresión de diferentes manifestaciones culturales que son la riqueza de nuestros pueblos.

Los sitios y monumentos inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial tienen que cumplir con puntos esenciales para la conservación y desarrollo de acuerdo al compromiso asumido con la Organización de Ciudades Patrimonio Mundial (OCPM). Y en esto deberá pensarse antes de realizar cualquier intervención.

Con el compromiso y la cooperación entre los representantes locales, los operadores turísticos, los propietarios de inmuebles, los gestores de los sitios, **los profesionales de la conservación**, se puede conformar una industria sostenible del Turismo que permita la protección sobre los recursos del Patrimonio Cultural en beneficio **de la presente** y futuras generaciones.

## Propuestas

Aquí hemos pretendido resaltar la necesidad de avanzar en propuestas como la innovación en la gestión -junto con la colaboración y cooperación-, para que **las ciudades históricas afronten los retos de su diversidad funcional y sigan siendo ciudades vivas, que contribuyan a la cultura urbana del siglo XXI donde la tolerancia, la convivencia y la armonía sean una realidad.**

Lo que significa trabajar para que sean integradas en las agendas de los gobiernos el mejoramiento y la preservación del medio ambiente, procurando mantener una relación de equilibrio entre los factores de la producción y su relación con los recursos naturales, los hombres y sus espacios construidos.

**En esto, el compromiso de los más cercanos al conocimiento es mayor. Los profesionales y especialistas que existen vinculados a nuestro objeto de estudio, el patrimonio edificado, deben participar en la generación de propuestas. Para que las inversiones que se realicen en estos sitios, se hagan justificando una oportunidad para el desarrollo.**

**Es menester tener presente que, incluso dentro de los nuevos ejes que se consideran en la fase de formulación de políticas urbanas en el entorno mundial, se subraya que ha sido integrado como eje central el concepto desarrollo humano.**

Por tanto, las diversas organizaciones interesadas en *revalorizar las ciudades históricas, habrán de tomar esto en cuenta.*

Al formar parte de la lista del Patrimonio mundial, bajo los principios de la Convención sobre Protección del patrimonio Mundial, Cultural y Natural de la UNESCO, se contraen serios compromisos. Algunos de ellos son: la elaboración y actualización de los planes integrales de rescate (conservación, rehabilitación), con la participación más amplia del sector privado, dada la escasez de recursos por parte del Estado; el redoblar los esfuerzos por detener el deterioro de la vivienda; el fortalecimiento de la conciencia social con la participación de la comunidad, socializando experiencias en lugares exprofeso, como por ejemplo los museos comunitarios. En lo cual las universidades pueden contribuir enormemente en la difusión, formación de valores culturales y participación de las comunidades.

## A manera de conclusión

Los compromisos por parte de los gobiernos federal, estatal y municipal deberán quedar claramente enmarcados. Los espacios culturales, artísticos, incluyen formas urbanas, arquitectónicas que contienen una memoria que requiere ser preservada, pro-

tegida, con una normatividad que no constriña sino libere, que no provoque temor por parte de los dueños de inmuebles sino dé certidumbre acerca de la protección a la propiedad independientemente de su modalidad, a fin de **no utilizar arbitrariamente lo escrito en las legislaciones en materia de expropiación en aras de un supuesto interés social.**

En todo esto tendrá que pensarse a la hora de hacer intervenciones en estos espacios y sitios monumentales que cuentan con una **Declaratoria de Patrimonio de la Humanidad**. Por ello, las políticas a aplicar deben defender la *calidad de permanencia* de diferentes grupos sociales que ahí viven y comparten la cotidianeidad y recreación.

Para algunos estudiosos uno de los más graves problemas que se presenta en la salvaguarda de estos sitios históricos es la insuficiente difusión y el poco estímulo otorgado al fortalecimiento de la conciencia ciudadana sobre el patrimonio cultural, artístico e histórico y sus valores que se reflejan en su historia. Sin embargo, el problema, como hemos visto, es más grande, más globalizado.

Ninguna reglamentación valdrá, hemos sostenido, si no va aparejada de un proceso participativo; no formal, no coyuntural. Un proceso continuo y estructural que se traduzca en el mejoramiento de la gestión de estos sitios patrimoniales; la recuperación de *experiencias y de emociones que permitan el "vivir" y "convivir"*.

*El sitio* se convierte así, en un contenedor de particularidades y características que lo hacen "circunscribible", "vivable", "habitabile". Al respecto, uno de los trabajos que deben emprender los arquitectos, conservadores, economistas, sociólogos, antropólogos, es encontrar *aquello* que permitió mantener un "espacio" a través del tiempo; hallar esos valores que lo hacen trascender del pasado al presente, pero, además, conmina a enfrentar el futuro. Por ahora podemos decir que debemos empezar por considerar la escala, la dimensión humana, como base para cualquier diseño.

Las políticas para la recuperación se vuelven así una meta a alcanzar bajo nuevas dimensiones. No sólo con la intervención del *conservador* sino con la del *hacedor*. Cuando el individuo con la acción se trastoca en sujeto, es cuando construye y enfrenta. Es cuando decide comprometerse con su entorno físico y virtual. Hasta entonces, el espacio cobrará territorialidad, temporalidad, constructividad y el sujeto entrará en comunicación con él en cuanto lugar de la memoria, de la cotidianeidad, *del hacer*.

Tradicionalmente, las actuaciones-intervenciones relegan la atención del *núcleo central de la problemática* en las ciudades históricas. Con esto estamos diciendo que existe la necesidad de una nueva visión que considere como objeto de cognición *no sólo las formas y funciones arquitectónicas sino, sustancialmente, las formas y funciones humanas*.

Consideramos que el tema de la conservación no puede seguirse abordando en la actualidad sin entender que estamos frente a una realidad cambiante. Estas obras artísticas no pueden seguirse mirando, únicamente, en lo formal; también es menester apreciarlas en torno a **las actividades que en sus espacios internos y de entorno se desarrollan**. Para, de esta forma, implementar acciones bajo las que se diferencie un *espacio vivo* de un *espacio contemplativo*; un *sitio pasivo* de un *sitio participativo*.

Hablemos de la salvaguarda, no sólo de aspectos tangibles de la cultura (sitios y monumentos) sino también de los no tangibles, ampliando este término no sólo para las expresiones culturales sino también a las *expresiones sociales* que nos remitirán a las funciones que desarrollan diferentes grupos de población, buscando elevar sus niveles de bienestar.

Uno de los nuevos ejes que se consideran en la fase de formulación de políticas urbanas en el entorno mundial y que habrá de ser aquí retomado es el concepto **desarrollo humano**. Mismo que significa mantener un equilibrio entre los factores de la producción y su relación con los recursos naturales, el hombre y sus espacios construidos.

Actualmente, en la revalorización de los centros históricos, se habla de contemplar a las ciudades patrimonio como un factor de desarrollo y al patrimonio cultural como un recurso estratégico. Delegando en ellas un compromiso que contribuirá a la cultura urbana del siglo XXI, donde los valores de tolerancia, convivencia, respeto a la diversidad, prometan un futuro donde reine la paz. Esto sólo puede lograrse manteniendo la presencia del único factor que posibilita hablar de *sitios vivos*, el factor humano.



# El legado jesuítico en Córdoba (Argentina). Aciertos y extravíos en la experiencia de un siglo de intervenciones arquitectónicas

Carlos A. Page

## Introducción

El 29 de noviembre de 2000 la 24<sup>ta</sup> Sesión del Comité de Patrimonio Mundial de la UNESCO incorporó a su lista la manzana de la universidad y las estancias jesuíticas de Córdoba, conformadas por los actuales museos nacionales de Jesús María y Alta Gracia, los provinciales de Caroya y La Candelaria, además de Santa Catalina. Todos estos edificios fueron parte de un complejo proyecto evangelizador que alcanzó su esplendor en 1767. A la emblemática fecha de la expulsión de los jesuitas se sucedieron los días de sosiego y decadencia de sus bienes. Saqueos, abandono, descuidos y una marcada como evidente complicidad de inescrupulosos funcionarios, fueron los tiempos que signaron a una serie de edificios de los que hoy se conservan casi todos, excepto la casa de las beatas, de la que no quedó nada, y la estancia de San Ignacio: ruinas sin interés oficial en valorizarlas y el antiguo Noviciado del que solo se conservan parte de los complejos edificios.

## Las primeras intervenciones arquitectónicas

Mientras la mayor parte de las estancias se encontraban en ruinas, los primeros cambios edilicios en la "manzana jesuítica" de Córdoba aparecieron al crearse la facultad de Medicina en 1877, durante el rectorado del Dr. Manuel Lucero. El antiguo ámbito donde en la época jesuítica funcionó el Colegio Máximo y en el periodo inmediato posterior franciscano la facultad de derecho, necesitaba de un espacio más adecuado a sus nuevos requerimientos. Por tal motivo se encargó al arquitecto Sesmero González que ampliara el edificio con otro piso a fin de satisfacer las flamantes necesidades (Fig. 1). Pero las obras, en el pensamiento de las autoridades de entonces, también demandaron una nueva imagen institucional para la Universidad, y nada mejor para ello que incorporarle un original repertorio académico embebido de ciertos recursos técnicos en boga. Pisos y zócalos de mármol reemplazarán las viejas y gastadas baldosas de ladrillos, se sustituirán aberturas, incorporando decoraciones en techos y muros con sus "puertas fingidas", rejas encerrando un vetusto patio con su pozo de balde que sería cambiado por el flamante jardín botánico de los recién llegados científicos europeos. Pero sobre todo se asiste a la definición de su propio espacio funcional, desprendiéndola del sector religioso y del tradicional Convictorio, convertido en escuela secundaria, para brindarle un nuevo, jerarquizado y central ingreso con ostentosa puerta y zaguán que combinaban con su recién almohadillada fachada italianizante.

Las obras quedaron listas para la década del noventa del decimonónico siglo. Es importante señalar que se conservan las piezas gráficas que realizó el proyectista, que incluyen un relevamiento que se constituye en el segundo plano del edificio<sup>1</sup>.

Cuando regresaron los jesuitas, primeramente en 1839 y luego en 1852, encontraron sus edificios no precisamente como los habían dejado. Su casa e iglesia, además del saqueo, habían sido utilizadas como cárcel de los prisioneros ingleses, administración de tabacos, depósitos y almacén. Parecía que había que comenzar todo de nuevo y no se amilanaron ante el nuevo desafío.

Cuando la empresa prosperó y fue tiempo de celebrar el primer siglo de la restauración de la orden al mundo católico (1914), se pensó en renovar la fachada del templo. Con ello se inició un profundo debate que giró entorno a la posibilidad de que la fachada estuviera inconclusa. En este punto todos estuvieron de acuerdo, orientándose la discusión por la culminación o no de la misma. En este aspecto es digna de mencionar la postura de quien en aquellos días era ungido gobernador de la provincia, el prestigioso intelectual Ramón J. Cárcano. Manifestaba el mandatario: "La obra de arte es el patrimonio de un hombre o de una época. Si queda inconclusa, no puede terminarla otro hombre en otra época. Falta la misma idea, la misma inspiración, el mismo ambiente externo, el mismo momento interior (...) No hay otro medio (...) que copiar o interpretar las obras de la época. Realizar en esta forma aquella ocurrencia, es simplemente sustituir el original por la imitación, lo anecdótico por lo falso; destruir lo que ya no se puede restablecer, y colocar en el sitio tradicional la copia barnizada retenida por el viejo marco"<sup>2</sup>. Sin embargo se encargó el proyecto de una nueva fachada primeramente a Juan Kronfuss (Fig. 2) y luego a Guido Buffo. Mientras el primero presenta cuatro alternativas inspiradas en el Barroco español, el segundo evoca el portal de San Ignacio Mini en el ingreso, sumándole unos chapiteles similares a los de la estancia de Santa Catalina. Se llegaron a construir estos últimos y a revocar el frente de la iglesia para luego proceder a la colocación de la ornamentación, que sería en "piedra sapo". Pero el dinero recolectado solo alcanzó para esta primera etapa y el feroz debate de la época se diluyó sin muchas explicaciones al incorporarse el tema económico como condicionante de la continuación de la obra.

<sup>1</sup> La primera pieza gráfica del edificio es un plano de planta realizado posiblemente en 1748 por el jesuita Antonio Forcada. Actualmente se encuentra en el Museo Jesuítico de Jesús María.

<sup>2</sup> PAGE C.A. *La manzana jesuítica de la ciudad de Córdoba*. Municipalidad de Córdoba y Universidad Nacional de Córdoba, 1999, p. 157.

Con estas características de recrear un pasado irreal, aunque se pensara por entonces que con ello se jerarquizaba, se reconstruyeron las fachadas del rectorado y el Monserrat, con el sabor neocolonial en boga. Para ello se convocaron a dos prestigiosos abanderados de este estilo que tenía Córdoba: los arquitectos Juan Kronfuss y Jaime Roca. El primero fue quien propuso en 1925 el proyecto de la fachada del rectorado, pretendiendo *“darle el estilo que tuvo en la época de su construcción original”*<sup>3</sup>. Mientras que para el antiguo colegio el arquitecto Roca propuso en 1927 un proyecto mucho más audaz para las dos fachadas del Monserrat, de las cuales una carecía de tratamiento pues era parte de un tercer patio, demolido al abrirse la calle a fines del siglo XIX. En la otra se jerarquiza el ingreso y las aberturas con una profusa ornamentación, incorporando una torre con reloj que pivotea la esquina (Fig. 3). Pero también agregaba en el proyecto otro edificio, no construido, que se continuaba hacia la otra esquina o contrafrente del mismo.

## La restauración y puesta en valor de las estancias jesuíticas 1939-1999

La creación de la Comisión Nacional de Monumentos, Museos y Lugares Históricos fue un hito de singular importancia en la conservación del patrimonio edilicio de nuestro país. A partir de entonces se vislumbra un claro ordenamiento a partir de un Estado que asume con responsabilidad su rol frente al patrimonio.

Luego que las estancias jesuíticas se declararan monumentos nacionales<sup>4</sup> se emprendieron una serie de acciones tendientes a la restauración de los edificios. De tal manera la Comisión que presidía el doctor Ricardo Levene, encomendó al arquitecto Mario J. Buschiazzo que efectuara un informe sobre los monumentos de Córdoba.

Buschiazzo viajó a la mediterránea provincia en 1939 y dio cuenta de su labor en una serie de pormenorizadas exposiciones individuales. Sus pavorosos informes traslucieron una patética realidad que si bien hubo notables avances, no fueron superados en forma inmediata.

Para entonces Jesús María (Fig. 4) y La Candelaria se encontraban en un lamentable estado de abandono. Mientras que Caroya, Santa Catalina y Alta Gracia eran habitadas por intrusos en el primer caso y por sus propietarios en el resto.

Las poco más de 17 hectáreas en que se emplazaba el deteriorado casco de la estancia de Jesús María habían quedado en propiedad del Banco Hipotecario Nacional. La Comisión gestionó su cesión en custodia, cuando Buschiazzo propiciaba además que la Dirección Nacional de Vialidad conservara el trazado de la ruta 9, pasando la misma, no sólo frente a la estancia, sino también por otros puntos de valor histórico cercanos. Pero para la nueva diagramación de la ruta propuesta por la Dirección era conveniente reducir el tramo vial en cuatro kilómetros, por lo que decidió finalmente desviarlo, quedando el sector histórico del trazado vial como ruta de escaso tránsito. Hecho que en el tiempo benefició al monumento.

Distintas instituciones se interesaron en la recuperación de la estancia gracias a las gestiones que Buschiazzo realizó personalmente ante el Arzobispado, la Academia de la Historia y por cierto la Compañía de Jesús.

En 1941 y dentro de un amplio *“Plan de conservación de monumentos históricos del país”*, que proponía la Comisión, su presidente le recomendó al Ministro de Obras Públicas Dr. Salvador Oría que se llevara adelante, entre otras obras, precisamente la *“restauración de la Iglesia y Convento de San Isidro en Jesús María”*.

Las lentas gestiones no fueron tan simples y al año siguiente, Levene se dirigió al Director General de Arquitectura, Ing. Alejandro Figueroa, para que se proyecte la restauración. Las mismas autoridades del banco fueron advertidas que el conjunto arquitectónico solo servía de basural y peligraba su estabilidad. Era realmente preocupante la situación y Levene reclamaba que, aprovechando que se tenía el proyecto, se incluyera en el *Plan de Trabajos Públicos* y que por lo menos a la brevedad se trataran las urgencias con el *Fondo de Conservación Permanente* hasta tanto comenzaran las obras de restauración<sup>5</sup>.

Mientras tanto la cesión en custodia del Banco Hipotecario no duró mucho tiempo. Transcurría el verano de 1945 cuando, ante la arbitraria decisión del banco de rematar la propiedad, Levene tuvo que hacer los reclamos pertinentes al Ministro de Justicia e Instrucción Pública Dr. Rómulo Etcheverry Boneo. Representantes de la institución bancaria explicaron que *“el Banco Hipotecario no puede adjudicarle la propiedad y sólo puede intervenir en su carácter de acreedor hipotecario”*. En síntesis, el Poder Ejecutivo Nacional debía expropiar las tierras al banco que, a tal efecto, había dividido en dos parcelas de casi igual superficie. En una estaba el antiguo casco, que se lo había tasado en la mitad del precio de la otra parcela. Obviamente todos estos pormenores continuaban atentando contra el estado de conservación del edificio.

La expropiación se inició según el decreto N° 3453 del 8 de febrero de 1947. Paralelamente se nombró director del museo al jesuita Oscar Dreidemie quien en 1958 informaba: *“Larga y pesada ha sido la labor realizada en este lapso, pero también sumamente provechosa”*<sup>6</sup>. Aunque el museo fue *“creado e inaugurado en 1946, sólo para el año Sanmartiniano, 1950, empezó a*

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 132.

<sup>4</sup> El Monserrat fue declarado por la ley N° 12.365 del 25 de julio de 1938. Por decreto 90.732 del 14 de mayo de 1941 se declararon Monumentos Nacionales el antiguo Colegio Máximo, la iglesia de la Compañía de Jesús, las estancias de Santa Catalina, Jesús María, Caroya y Alta Gracia. El de esta última fue ampliado por el decreto N° 4724 del 26 de marzo de 1954. La Candelaria fue declarada por decreto N° 106.845 del año 1941.

<sup>5</sup> *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos*. Año VII, N° 7, Buenos Aires, 1943, p. 364.

<sup>6</sup> *Ibíd.* Año XI, N° 14 Buenos Aires, 1958, p. 197.

*tener vida*"<sup>7</sup>. Y lo hizo con objetos provenientes de la Compañía de Jesús, del Seminario y otros adquiridos o recibidos en donación directa.

El proyecto y ejecución de la restauración se encomendó al Arq. Carlos L. Onetto quien sumó esta obra a las de San Ignacio Miní en Misiones y la iglesia de la Compañía de Jesús en Córdoba. Trabajos que lo convirtieron en uno de los profesionales especialistas más prestigiosos de su tiempo.

Paralelamente a las gestiones, e incluso a lo largo de la realización de las obras que se ejecutaban en Jesús María, el Arq. Buschiazzo informó al Dr. Levene en 1941 acerca de **Caroya**: *"El estado actual del edificio es sumamente deficiente. Prácticamente está abandonado, pues sólo lo habitan unos peones, que mal pueden cuidar tan vasta construcción. Hasta no hace muchos años era residencia veraniega de la señora Rita Achával de Martínez, pero luego fue abandonada, cayendo paulatinamente en ruinas"*.

En 1947 la llamada por entonces *Estancia Las Mercedes* fue adquirida por una sociedad compuesta por los señores Antonio y Santiago Baluó, Umberto J. Astinga y Luis A. Perotti, quienes propusieron a la Comisión donar el casco y un sector de terreno colindante, a cambio que el estado nacional lo restaure. Lo que en realidad pretendían era trazar un gran loteo, al tipo de ciudad jardín, cuyo centro de atracción principal iba a ser el casco de la antigua estancia jesuítica.

Reemplazado el Dr. Levene por el Dr. Eduardo Acevedo Díaz, éste último recurrió a Dreidemie y a Onetto, para que elevaran sus opiniones, sobre cuál era el estado de la propiedad y cuál podría ser la extensión de tierras que tendría que tener. Posteriormente realizaron la mensura correspondiente y hasta un presupuesto de restauración que ascendía a la suma de \$ 150.000. Pero sólo varios años después, cuando los propietarios desistieron de la formación del loteo y el edificio profundizó su deterioro, el gobierno provincial, a cargo de Justo Paez Molina, se hizo cargo de la expropiación. Transcurría el año 1964 cuando se diligenció el trámite, siendo al año siguiente encargado el proyecto de restauración a las arquitectas Alicia B. de Madoeri y María Elena Foglia quienes elevaron un sustancioso informe *"Memoria descriptiva y criterio general de la restauración"*. Por entonces los trabajos comenzaron a cargo de la *Comisión Honoraria Asesora de Protección de los Valores Artísticos y Arquitectónicos* que presidía el arquitecto Jaime Roca. Repartición que en 1969 pasó a denominarse *Dirección de Historia, Letras y Ciencias*, a cargo del arquitecto Rodolfo Gallardo, que continuó con la recuperación de distintos sectores de la Casa de Caroya. Precisamente en 1980 y previo convenio con la Universidad Nacional de Córdoba se estableció que en gran parte de sus salas se albergaría al museo de artesanías perteneciente a la casa de altos estudios, hoy desaparecido.

Mientras tanto y por ese tiempo, la estancia de La Candelaria, propiedad de Filomena Portela de Bazán, se encontraba prácticamente abandonada y ocupada por diversos intrusos. Su expropiación se propició desde la primera época de la Comisión, tiempo en el cual se produjeron considerables deterioros como la pérdida de los techos de paja y parte de las estructuras de los mismos. Recién se expropió su edificio en 1980, ampliándose el predio con una nueva expropiación concluida en 1998. Desde aquella primera fecha se viene gestionando y paulatinamente concretando, la recuperación del edificio. La tendencia existente desde el primer momento con respecto a su intervención arquitectónica fue la de reconstruir el conjunto. La tarea se inició con la capilla, luego la sacristía y habitaciones contiguas hacia el claustro, obras que de todas formas son más lentas que el deterioro del resto del conjunto (Fig. 5).

En la estancia de **Santa Catalina** sus dueños seguían multiplicándose, lo cual los llevó a formar un consorcio que se comprometió ante el estado nacional a mantener y conservar el edificio si este último le proveía el asesoramiento técnico requerido. Pero lo cierto es que no tuvo intervenciones mayores más que los habituales de edificios habitados por sus propietarios. Por lo menos a lo largo de toda la centuria.

Finalmente la estancia de **Alta Gracia** fue expropiada en 1968 a la familia Lozada, nombrándose como directora del museo que allí se estableció luego, a la señora Noemí Lozada de Solla. Bajo su gestión el gobierno nacional emprendió la restauración del edificio. Obra que estuvo a cargo del Arq. Aristides Saavedra Coria, quien llegaría a ocupar por ese tiempo el cargo de Jefe del Distrito Centro de la Dirección Nacional de Arquitectura en reemplazo del Arq. Parmenio Ferrer.

Los trabajos se iniciaron en 1971 y de acuerdo a las excavaciones efectuadas se pudieron rescatar los rasgos ocultos de la arquitectura del edificio y comprobar, por ejemplo, la existencia de cimientos de habitaciones anteriores a las que hoy conocemos, en una subestructura de paredes de piedra con mortero de barro y a veces con ladrillos. También se ubicó con estos estudios, y recuperó arquitectónicamente, el sitio preciso de los *lugares comunes* (baños), además de antiguos vanos, alacenas, hornacinas y hasta incluso un escudo pintado en un muro, posiblemente de filiación masónica del siglo XIX.

Las investigaciones sobre el material arqueológico no sólo aportaron nuevos e interesantes rasgos arquitectónicos sino también un abundante material fragmentario de loza, vidrio, cerámica, metales, etc., que permitieron un estudio tipológico que arrojó conocimientos sobre las producciones del periodo colonial<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Ibíd.* Año XI, Nº 13 Buenos Aires, 1956, p. 131.

<sup>8</sup> Es notable destacar que las piezas halladas fueron guardadas y luego de casi tres décadas estudiadas por el Dr. Daniel Schálezon quien publicó sobre las mismas "Arqueología histórica en el convento jesuítico de Alta Gracia, Argentina. Un ensayo sobre su cerámica". En *Anuario de la Universidad Internacional SEK*, Nº 5, 1999.

## La restauración de la Iglesia de la Compañía

Volviendo atrás, verdaderamente merece todo un apartado la restauración de la iglesia de la Compañía de Jesús que efectúa el Arq. Onetto en la década del cuarenta. Efectivamente en 1941 el Arq. Buschiazzo elevó el presupuesto de las obras. Las mismas constarían de cambio del solado del atrio y de las tres puertas de ingreso, sustitución del solado existente por ladrillos, restauración total de los techos, extracción de toda la marmolería interior que sería reemplazada por piedra sapo, restitución del dorado del altar mayor, sustitución de los vitraux de las ventanas y colocación de un fascímil del sagrario que se llevó a Tumbaba en 1806.

Esta intervención incluía la Capilla de Lourdes, a la que se le pretendía devolver su primitivo aspecto, la sacristía, Capilla Doméstica, la "ermita" (sic) y el refectorio. Además contemplaba la construcción de un futuro museo donde se colocarían los objetos que pacientemente había reunido el padre Pedro Grenón <sup>9</sup>.

La prensa local daba cuenta detallada de las obras, llegando a enfrentarse con las decisiones que se iban a tomar. Basta mencionar títulos periodísticos como *"Importantes reformas se introducirán en el Templo de la Compañía de Jesús"*, *"Criminal atentado..."* o simplemente *"Perderá sus vetustas líneas el convento de los jesuitas"*. Ellos nos dan una idea que el proyecto despertaba encendidas polémicas, por lo que la sociedad pensaba que a los edificios había que embellecerlos y no volverlos a su estado vetusto original que era el pensamiento de los técnicos de entonces.

Antes de la restauración, y seguramente compenetrado en esta labor, Onetto se abocó a una minuciosa investigación en diversos repositorios en busca de los antecedentes necesarios del edificio. A ello se sumaron detallados relevamientos y las cuidadosas observaciones que le hicieron afirmar, por ejemplo, que la Capilla Doméstica había sido más larga porque al estudiar las letanías inscriptas en el cielorraso faltaba una serie. De tal forma llegaba a emitir conclusiones como cuando afirmaba que *"Para restaurar la iglesia no bastaría con eliminar lo moderno: sería necesario contar con estos elementos desaparecidos, o por lo menos una parte de ellos, sin los cuales no podría recobrar su aspecto original"*. De esta manera -continúa escribiendo el arquitecto- *"cabe sustituir la baranda del comulgatorio de mármol por la original de madera tallada, de la cual se conserva un fragmento, y cambiar los pisos por otros de material similar en color y tamaño a los primitivos y eliminar, en la medida de lo posible, toda cosa de mal gusto"* <sup>10</sup>. En síntesis todo había que llevar a su estado original sin importar ni detenerse en la historia posterior. Actitud que si hoy no compartimos no podemos negar su contexto y los meritorios y esforzados estudios a que se sometió el monumento.

En las torres se reformaron nuevamente sus chapiteles, de los cuales el del sur tenía cierta antigüedad, aunque sin ser el original, mientras que el otro había sido construido a semejanza, con la pretendida restauración de 1914. La reconstrucción se hizo en base a fotografías y al demoler el existente se encontró la base cuadrada del anterior. Surgió entonces la polémica de conservar el otro chapitel barroco que se creía tan antiguo y original como el primitivo, pero un grabado de 1715 del presidente de la Real Audiencia de Charcas, José Zipriano de Herrera y Lóizaga, que le acercó a Onetto el padre Guillermo Furlong, mostraba los chapiteles piramidales, por lo que no quedó lugar a dudas de cual debía conservarse y cual reemplazar. No obstante no fue fácil convencer a la sociedad cordobesa de cambiar los chapiteles. La obra se paralizó y fue Onetto quien relató que él mismo subió a los andamios y procedió a demoler el chapitel derecho hasta encontrar la base cuadrada de ladrillos del chapitel original <sup>11</sup>.

Con esta restauración (Fig. 6) el monumento volvió a su estado casi original, o por lo menos similar a como lo habían dejado los jesuitas al momento de la expulsión. Para su tiempo fue una excelente intervención que desvaneció por completo la idea de concluir con una imaginaria fachada que era la tendencia opuesta a las teorías de Buschiazzo y Onetto. Ellos buscaban la imagen original sin importar si era auténtica o falsa. Con ello también se negaban a incorporar a la arquitectura cualquier elemento extraño a ese momento histórico y que sobre todo significara un sello del presente.

## Las dos últimas intervenciones: El rectorado y la estancia de Santa Catalina

Si bien Caroya y la Candelaria continúan con su lento proceso de intervención, comenzado hace varias décadas e inclinados, sobre todo en este último caso, a la desafortunada tendencia de reconstruir las ruinas, han surgido dos intervenciones recientes de fuerte impacto y por tal, polémicas que ameritan reflexión.

En los primeros meses del año 2000 el rector de la universidad Dr. Hugo Juri daba a conocer a un diario local una propuesta arquitectónica para el rectorado, que se sumaba a las ya erradicadas funciones administrativas que hasta entonces tuvo el edificio y a los fines de recuperar sus valores patrimoniales. A partir de allí y por resolución rectoral N° 986 del 29 de junio de 2000, se creó una comisión<sup>12</sup> con el objeto de elaborar un proyecto que contemplaba lo funcional arquitectónico y museológico. Se de-

<sup>9</sup> Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos. Año III, N° 3, Buenos Aires, 1941, p. 450 y sigs

<sup>10</sup> Ibid. p. 86.

<sup>11</sup> La Nación, 2 de agosto de 1978.

<sup>12</sup> La comisión estaba presidida por el Dr. Pedro J. Frías e integrada por la Dra. Marcela Aspell, el arq. Carlos A. Page la Lic. Mirta Bonín, el arq. Miguel A. Roca y la cons. de mus. Mónica Gorgas.

terminaron áreas, como la de los sectores que ocuparían la biblioteca jesuítica, el museo del colegio Monserrat y la recuperación de las conexiones hacia el templo y el Colegio, selladas en tiempos posteriores a la expulsión. Posteriormente Juri pasó a desempeñarse como Ministro de Educación cuando el proyecto quedó a consideración y ejecución de la Secretaría de Planeamiento, dirigida por el Arq. Miguel A Roca, quien al proyecto original no dejó de insertarle el particular y conocido sello que utiliza cuando interviene frente al patrimonio <sup>13</sup>. En este sentido picar todos los revoques interiores, incluso el original que se encontraba bajo el yeso aplicado posteriormente, del sector de exposición de libros, no solo provocó una falsa imagen del monumento, sino que a su vez contribuyó a aumentar la humedad ambiente, desfavorable para la conservación de los libros. Igualmente y con discutible criterio se conservó el piso de madera, quedando debajo el intacto piso original de ladrillos, descubierto en esa intervención. Como si fuera poco y para coronamiento de la obra se sumó una escultórica y monumental escalera de acceso a la biblioteca.

La intervención de la estancia de Santa Catalina fue aún más controvertida, pues su verdolaga textura que mantuviera por años, la esencia de su autenticidad, en vez de someterse a una moderada limpieza, directamente se picó su antiguo revoque y se lo substituyó por uno nuevo, tan flamante como absurdo (Fig.7).

## Conclusiones

Los edificios jesuíticos de Córdoba sufrieron un acelerado envejecimiento luego de la expulsión, pero sobre todo en el siglo XIX y principios del XX cuando sus propietarios se dispersaron. Esta realidad no fue aplicable para todos los casos, pero de todos modos los deterioros se hicieron sentir, hasta que con la creación de la Comisión Nacional de Monumentos Históricos se comenzaron con las declaraciones e intervenciones. A partir de entonces se continuó con las paulatinas restauraciones que en aquel tiempo fueron insertas en un verdadero plan nacional promovido por el Arq. Buschiazzo y con el pleno apoyo del Dr. Levene.

Más allá de las objetables o no intervenciones de aquella época, se vislumbra claramente un proyecto integrador de un Estado que comenzaba a comprometerse con acciones eficaces y concretas. Realizaciones que fueron posibles también, gracias a la idoneidad y respeto a representativas e incuestionables figuras que levantaban con convicción las banderas de la defensa del patrimonio.

Luego de este verdadero frenesí se produjo una estabilidad en los emprendimientos que vuelven a surgir en la década de 1970, aunque no con la fuerza que le había impreso la Comisión en su primera época. Sin embargo es loable la participación del estado provincial en nuevos emprendimientos que llevó adelante y sobre todo, el arq. Rodolfo Gallardo, durante su extendida gestión.

El legado jesuítico de Córdoba volvió a ubicarse en los escaparates más importantes de la cultura entorno a la declaración de la UNESCO. Nuevamente un marcado fervor, pero con la sentida ausencia de la autoridad que impartían aquellos pioneros. La especialidad creció y se expandió, pero ante la falta de un inteligente liderazgo, prevaleció el autoritarismo de los ejecutores en concordancia a la impasible actitud del Estado. Todo ello se reflejó en las últimas intervenciones.

La preservación de nuestro patrimonio no consiste tan solo en mantener bellos y rebosantes los monumentos sino también en conservar la imagen visual más tangible a los sentidos humanos y que también nos ha legado el tiempo pasado.

Debatir sobre estas últimas intervenciones es francamente un retroceso cuando hoy tendríamos en realidad que pensar en la reconceptualización de ese patrimonio como itinerario cultural. Pues el patrimonio de las estancias es mucho más amplio que el mismo edificio, pues lo magnifica una vasta organización territorial que se manifiesta en otras edificaciones que incluyen por ejemplo trabajos de ingeniería civil, arquitectura rural y vernácula. Evaluados de manera individual quedan aislados del contexto perdiendo los altos valores que representa el conjunto. Su significado solo bien puede entenderse en esas relaciones y en el gran contexto de la provincia Jesuítica del Paraguay con sus misiones. De tal forma que ambas visiones darían una muestra completa del significado universal de ese valioso episodio de nuestra historia americana.

<sup>13</sup> El arquitecto Roca al hacerse cargo del rectorado, circunstancialmente por licencia de su titular, el vicerrector Tomás Pardina, firmó la resolución 2254 del 26 de diciembre de 2000 en que disolvió la comisión "*bajo apercibimiento de ley*". Tal resolución le dejó la puerta abierta para tomar decisiones personales sobre el proyecto.



Fig 1. Proyecto de ampliación de la universidad (Ing. S. González, 1893)



Fig. 2. Una de las cuatro propuestas de J. Kronfuss para fachada de la iglesia jesuítica (1914)



Fig. 3. Proyecto de J. Roca para el colegio Monserrat (1928)



Fig. 4. Un sector de la estancia de Jesús María antes de la restauración de la década de 1940.



Fig. 5. Estancia La Candelaria en uno de los sectores sin restaurar



Fig. 6. La iglesia de la Compañía de Jesús en momentos de su restauración



Fig. 7 El emblemático portal de ingreso al cementerio de la estancia de Santa Catalina. El original y el "flamantemente reconstruido" o falso



### Presentación

Esta ponencia es el resultado provisorio de un Proyecto de Investigación en proceso. Orientado inicialmente a la comprensión de las diferentes versiones en pugna sobre valores culturales patrimoniales, una circunstancia azarosa llevó al equipo al reconocimiento de la actual localidad de Corpus (provincia de Misiones) y sus ruinas jesuíticas. El descubrimiento en esa pequeña población actual de la vigencia de tan diferentes perspectivas y proyectos en relación a los vínculos -reales o imaginarios- entre el pueblo y sus ruinas jesuíticas, llevó a una redefinición de los objetivos de la investigación, hoy en su totalidad volcados hacia el análisis de los fenómenos histórico-sociales y políticos que han incidido en su historia y en los fenómenos identitarios de su población, desde el siglo XVIII hasta el presente.

### Breve panorama histórico

El actual pueblo de Corpus está emplazado a 80 km. de la ciudad de Posadas, en las cercanías del río Paraná. Se trata de una de las primeras colonias oficiales surgidas en cumplimiento de la "Ley Avellaneda" de creación y poblamiento de los territorios nacionales.

Mensurada por el Agrimensor Fouilland, su damero se organiza a partir de los restos de la antigua reducción jesuítica, que se localiza en el ángulo SE del poblado actual.

Estos restos de la reducción de Corpus Christie representan la última de una serie de fundaciones: la primera en 1619, en actual territorio paraguayo, destruida por los bandeirantes. La segunda en 1622, también en territorio paraguayo, al terminar el Gran Exodo, "sobre el río Iana o Iniambey que, por el occidente, desemboca e el Paraná, y lo establecieron los Padres Pedro Romeo y Diego de Boroa, valiéndose de los neófitos de la Reducción de la Natividad de la Virgen" (G. Furlong, 1978:148<sup>1</sup>). La tercera en 1647, sobre el arroyo Muruay, Misiones (Argentina) o bien, según Furlong "sobre el río Uruguay, desde donde se trasladó al norte del Curupaity, el 12 de marzo de 1701. Se vio que su ubicación anterior era enfermiza, a causa de las aguas" (ibíd.). En 1707 se erigió finalmente Corpus en el emplazamiento actual.

Su magnífico templo aún no había sido consagrado al producirse la expulsión de los jesuitas en 1767. Una magnífica descripción se encuentra en los Inventarios de Brabo, y asimismo en Oliver: "Toda (la Iglesia) es bien proporcionada y grande. es casi un ascua de oro, muy adornada y alhajada. El altar mayor es bellissimo: el nicho principal, que es la Cena del Señor con todos los Apóstoles de buena estatura, está hermoso, y con las demás estatuas del retablo bien dispuesto llena la vida. Los altares colaterales corresponden a la perfección de la Iglesia" (apud G. Furlong, op. cit.: 211). Se presume que las tareas de construcción del templo y quizás de otros edificios, fueron fiscalizadas por el arquitecto jesuita Juan Bautista Primoli, mientras cumplía tareas en San Ignacio Miní.

El pueblo jesuítico sufrió el saqueo y destrucción en 1817, como consecuencia de las luchas regionales de la época. Con la aplicación de planes nacionales destinados a fomentar la instalación de colonias agrícolas en el flamante Territorio de Misiones, Corpus se integró tempranamente a la serie de colonias oficiales, organizadas por un trazado en cuadrículas o dameros, y con instrucciones precisas para que los sillares de los edificios jesuíticos fueran utilizados en la construcción de edificios públicos, acequias y terraplenes. Una primera corriente de inmigración de origen francés instaló a los primeros habitantes europeos del pueblo y rápidamente otra de origen húngaro se sumó a la anterior y a las familias de origen local, con lazos parentales en las vecinas Paraguay y Brasil.

En las primeras décadas del siglo XX Corpus se constituyó en un importante centro de producción tabacalera y luego yerbatera. La decadencia de los precios de este último producto así como la mayor productividad de otras zonas de la provincia, generó la progresiva decadencia de los modos de vida del pueblo y la lenta pero inexorable pérdida de población. Actualmente hay una alta proporción de casas deshabitadas en la localidad y de chacras abandonadas; la anunciada construcción de la represa de Corpus constituye para el pueblo actual casi la única esperanza de recuperación económica, al menos tal como es vista por sus pobladores.

### El poblado actual y los restos jesuíticos

El pueblo de Corpus es hoy un importante testimonio de los procesos históricos de 300 años de ocupación. El casco céntrico ilustra claramente la reutilización de los sillares jesuíticos (muchos de ellos cubiertos con capas de revoque), para la construcción

<sup>1</sup> Furlong, Guillermo (Sj): "Misiones y sus pueblos de Guaraníes". Posadas, 1978.

de edificios públicos y viviendas de particulares -algunas de los cuales son interesantes ejemplos de arquitectura de época-, para resolver problemas de infraestructura, tales como drenajes y alcantarillas, para emplazar portones o aljibes, como ornamento de las construcciones y otras aplicaciones que todavía deberán investigarse.

El paisaje local, el diseño urbano y su muestrario de construcciones de diverso tipo, las calles, avenidas y paseos profusamente arborizados, la cercanía al río Paraná y sus lugares de esparcimiento, como el acceso y camping en la isla Pindoí y el camping municipal sobre el arroyo Curupaity, y los restos del conjunto reduccional, constituyen elementos de interesante potencial para su puesta en valor turístico.

La continuidad en el proceso histórico de ocupación está dramáticamente documentada en el actual cementerio de Corpus, emplazado en uno de los vértices de la antigua plaza del pueblo jesuítico. Hasta hace un año, este pequeño sector de la plaza reduccional (aproximadamente un cuarto de su superficie original) se presentaba rodeado por grandes arboledas que han crecido sobre los túmulos de los antiguos muros, ha sido el lugar escogido por los pobladores para la inhumación de sus deudos. Por otro lado, los monumentos fúnebres del sector más antiguo son testimonio de la colonización inicial, sus estilos funerarios y especialmente la adaptación de estos a las condiciones del medio y su precariedad de recursos.

En relación con los restos monumentales, en el año 1983, a pedido de la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos, el Poder Ejecutivo Nacional por Decreto 2210 declaraba Monumento Histórico Nacional a las ruinas Jesuíticas de Corpus, junto con las de Candelaria, Santa Ana, Loreto y Mártires. En los antecedentes, el Decreto mencionaba a la reunión tripartita Argentino-Brasileño-Paraguaya celebrada en Posadas entre el 4 y el 6 de noviembre de 1981 con el propósito de concretar un plan de acción en dichos conjuntos. Mencionaba asimismo que *"la delegación argentina dio prioridad a las medidas indispensables para detener el proceso de depredación que vienen soportando las mismas desde la extinción de aquellos pueblos"*.

El carácter de Patrimonio Histórico Nacional remite a la autoridad de gestión que le cabe a la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos sobre los emplazamientos a los que corresponda tal designación, pero no a la propiedad eminente sobre los espacios, que por la Ley N° 14294/53 de provincialización de Misiones, pasaron al dominio de la Provincia.

El 14 de septiembre de 1983, en su carácter de asesor consulto de la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos, el profesional Gustavo Maggi, además de proceder a la prospección de los terrenos y de los restos, lo que resultaron en interesantes croquis y observaciones, emitía unas *"Instrucciones para la limpieza de maleza y vigilancia"* de dicho conjunto jesuítico. Recomendaba la limpieza de *"espacios y recintos principales del antiguo pueblo (Plaza, Templo, Residencia, Cementerio), en el Lote 31 (fiscal) en torno del actual cementerio"*, la protección y vigilancia de las ruinas en tierras de propiedad fiscal o privada, *"para evitar nuevas destrucciones (como las que se iniciaron tiempo atrás en basamentos del templo (lote fiscal), patio y dependencias de Talleres (Chacra Serczing), etc."*

Recomendaba también que la Comisión Nacional indicara a la Municipalidad de Corpus la necesidad de proteger *"todo el tramo de camino vecinal comprendido entre los lotes 31ª y 31b. En este camino se encuentran valiosos vestigios de cimientos y pisos del sector Talleres del antiguo pueblo"* (...) solicitándole *"como primera medida, que no se continúe el mantenimiento de dicho camino mediante máquinas viales, sino solamente en casos necesarios, rellenando con tierra extraída fuera del ámbito afectado por el monumento histórico."* Recomendaba también que *"Toda excavación o modificación del subsuelo existente deberá contar en adelante con la dirección de arqueólogos en el área afectada"*.

En una publicación local de 1984, el mismo profesional afirmaba: *"Estas ruinas (de Corpus) son todavía muy expresivas, a pesar de que se creyó hasta hace poco tiempo que habían desaparecido por completo. No tienen la espectacularidad de San Ignacio Mini, pero muestran particularidades notables que no se encuentran en ningún otro lugar. Han sido muy depredadas pero bajo los elevados montículos de adobe derruidos se encuentran valiosos basamentos, pisos y un extraordinario patrimonio arqueológico que sólo debe ser rescatado por especialistas para evitar mayores pérdidas"*.

Notablemente, poco tiempo después de las primeras limpiezas e instalación de personal para la guarda de las ruinas, estas instrucciones cayeron en el olvido. De la misma manera que las malezas volvieron a apoderarse del lugar, los documentos que hemos citado ingresaron en la oscuridad de los archivos burocráticos. Para 1990, la especie que circulaba, aún en los sectores más estrechamente vinculados a la investigación histórica o a la acción cultural gubernamental, afirmaba que en Corpus ya no quedaban relictos dignos de interés y que se había perdido absolutamente todo vestigio del patrimonio jesuítico en la localidad.

### **Estado actual**

Como se anunciara al comienzo, el equipo de investigación del Proyecto "Los usos sociales del espacio" realizó circunstancialmente una tarea de prospección incidental en Corpus en el año 2001. La importancia del sitio y del pueblo actual orientó a actividades más sistemáticas de prospección con un arqueólogo y participación profesional del Proyecto Misiones Jesuíticas de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Misiones en el año 2002. De esas tareas previas a la presentación del Proyecto de Investigación en curso, surgieron los siguientes elementos de juicio.

El trazado urbano y la ubicación de las grandes estructuras de edificios son perfectamente identificables, en parte gracias a que estaban cubiertos por importantes montículos de desechos y vegetación.

Algunas de las filas de viviendas parecen mostrar un patrón nuevo en la distribución de tiras y habitaciones en el sector de viviendas, lo que permite enunciar hipótesis sobre el desarrollo, para 1707 y en adelante, de nuevas formas de concebir la vida

familiar y la intimidad en esta reducción al menos, y sobre la fecha de la expulsión.

El abundante material cerámico recogido en superficie, clasificado luego por el equipo bajo la orientación del arqueólogo, reveló gran cantidad de tipos y facturas. Ambos criterios, abundancia y variedad, destacan la importancia de estas ruinas para un trabajo de reconocimiento de estilos cerámicos jesuítico-guaraníes con muy escasos antecedentes en la arqueología argentina.

Hay materiales valiosos que son extraídos por particulares, en ignorancia de su valor documental. Durante la visita inicial, el equipo encontró en las fincas de los agricultores instalados sobre el predio varias placas funerarias correspondientes al período jesuítico, algunas en buen estado de conservación y otras dañadas por los implementos agrícolas. Algunas de estas lápidas se han fotografiado a efectos de ilustración de los hallazgos y del potencial arqueológico de Corpus<sup>2</sup>. Una de ellas ostenta una inscripción, además de una cruz incisa de estilo latino, en la que alcanza a identificarse lo siguiente: *"1757 de Años (...) omanó anon 40 ba 18 nacis ro sui junio 24 pipe"*. Otra, que en la parte superior tiene grabada una cruz cuyos cuatro extremos están formados por ángulos o flechas, reza: *"A 21 de Dic. De 1816 Oma(nó) Bernº (?) Aribiyu"*, inscripción para la cual se prepararon primero unas líneas incisas muy finas que aún se detectan como soporte de las letras.

Esos elementos permanecerán en custodia del equipo hasta tanto la Municipalidad y vecinos de Corpus definan algún espacio de exposición y, fundamentalmente, de resguardo en la propia localidad (museo de sitio, por ejemplo).

Culturalmente, la zona es rica en leyendas y tradiciones populares sobre enterramientos del oro jesuítico y otras historias relacionadas. Aunque dichas tradiciones forman parte también de un valioso patrimonio intangible, orientan prácticas peligrosamente depredadoras sobre el Conjunto Reduccional. Ese proceso parece haberse intensificado en los últimos meses. El trabajo de campo de los primeros días del mes de mayo de 2004 detectó los siguientes problemas:

- a) Cementerio de la colonia y poblado actual: un importante panteón, que había sido inventariado en un relevamiento anterior, estaba a medio demoler. Otro monumento funerario de menores dimensiones pero de valor histórico-arquitectónico, había sucumbido a mano de los depredadores, quienes habían abierto un importante foso a un costado para la búsqueda de un presunto tesoro; la antigua construcción estaba ahora totalmente inclinada y a punto de derrumbarse. Por otro lado, la reutilización del sector más antiguo (y que en muchos casos, presenta construcciones fúnebres pertenecientes a familias que ya no están radicadas en la zona, por lo que no siguen pagando la tasa municipal), está resultando en la destrucción de esos antiguos testimonios de los centenarios procesos poblacionales en Corpus
- b) El templo jesuítico. Tanto en el Informe Maggi (op. cit.) como en nuestro propio relevamiento, habíamos detectado en buen estado la escalinata de acceso al templo, afortunadamente cubierta de vegetación y por lo tanto al resguardo de depredadores. Debe recordarse que debió ser imponente, dada la sobre elevación que éste tenía sobre el resto de las construcciones, rasgo que justificaba su descripción como "grande" o "importante" en los autores que hemos citado. En esta oportunidad, la escalinata se encontraba al descubierto, trabajo que estará anticipando una nueva destrucción para su traslado y reutilización, o bien para la búsqueda de presuntos tesoros ocultos bajo su emplazamiento. Hemos hecho la denuncia respectiva a las autoridades encargadas de velar por el patrimonio jesuítico en la provincia, pero sin obtener respuestas hasta el momento de redactar este trabajo.
- c) Deforestación. En mayo, la vegetación que bordeaba abundantemente el cementerio actual y protegía los túmulos de los grandes muros, había sido en buena parte extraída, presumiblemente para el uso de la madera.
- d) Avance de los sembrados: sobre los restos, particularmente del cementerio jesuítico, colegio, templo y huerto; allí se ha asentado un pequeño grupo de familias intrusas que practican pequeñas plantaciones agrícolas de maíz, mandioca, bananos y otros productos. De la instalación sobre el cementerio provienen las lápidas que hemos descrito sucintamente más arriba. Un informante afirmó que además habían encontrado huesos humanos, aunque omitió referirse más claramente al asunto; para estos pobladores los hallazgos se relacionan con su creencia en actos de hechicería y, obviamente, no con sepulturas históricas de interés para la antropología forense.
- e) Además de los pequeños sembrados, estos ocupantes están instalando nuevas construcciones de mampostería sobre los grandes edificios, y es posible que en el caso de intentarse su relocalización, discutan la legitimidad de su ubicación en el lugar. El tema es tanto más preocupante ya que en el plazo de dos años hemos verificado el ingreso y asentamiento de nuevos ocupantes al predio, y por lo tanto renovadas alteraciones para la construcción de viviendas, instalación de sembrados, etc.
- f) Restos dispersos entre escombros o abandonados en las proximidades del pueblo actual. Aunque este Proyecto de Investigación asume que la reutilización histórica de los sillares para la construcción del nuevo pueblo amplía, y no reduce, el concepto de patrimonio construido en la medida que expresa la continuidad histórica de la ocupación humana y la manifestación de sucesivos modos de producir el espacio, particularmente en relación a la percepción urbana propia de cada período histórico, el problema que queremos destacar aquí es el de la sustracción de piezas del conjunto jesuítico sin propósito definido o inscribiéndose en el propósito utópico de descubrir en su base o en su interior alguna pieza de oro (por ejemplo, un gran dintel que fue arrastrado algunos cientos de metros fuera de su emplazamiento y luego quemado y quebrado con un elemento contundente). Así, en diversos lugares, se localizan trozos de tejas, de pisos o de sillares jesuíticos abandonados y sin intenciones evidentes de reutilización.

<sup>2</sup> Pueden consultarse en la página web del Proyecto de Investigación: <http://www.jesuisticas.org.ar/corpus>. A causa de la gran capacidad de memoria que requieren, no se han podido incluir en el presente trabajo.

g) Destrucción de fuente jesuítica, fechada en el año de la última fundación (1707). Quizás el más patético de los efectos de la compulsión destructiva: en el mes de mayo un vecino decidió operar con su excavadora vial en un predio de su propiedad, donde el Agr. Maggi había informado en 1983 la existencia de una fuente jesuítica. Según el propietario, su intención era la de crear una laguna artificial para criadero de alevinos. Lo cierto es que avanzó con esa máquina a pesar de que evidentemente estaba atacando contra columnas y sillares. Luego trasladó la gran piedra laja que formaba la fuente de tres bocas de agua a su residencia particular, a unas decenas de kilómetros de la localidad de Corpus. La piedra presenta grabados muy sencillos y de escasa profundidad (como los que se identificaron en la mayoría de las lápidas ya descriptas), en los que se identifica el escudo ignaciano, la cruz y una inscripción en la que se advierte el nombre del Padre Tomás Rosa y el año de 1717. Dado el estado de destrucción del conjunto, es prácticamente imposible pensar en restituir los restos, que quedaron quebrados y dispersos, a su posición original.

## Sobre acciones y omisiones

Como resultado de los trabajos que mencionáramos, en colaboración con la Subsecretaría de Cultura, se iniciaron en el año 2002 las gestiones para demarcar el predio y un área circundante y resolver la titulación de la propiedad, así como la situación actual de los ocupantes espontáneos. Estas acciones comenzaron a llevarse a cabo por el área gubernamental responsable de la protección del patrimonio jesuítico en la Provincia de Misiones, llamada Proyecto Misiones Jesuíticas, en dependencia de aquella Subsecretaría y actualmente con dependencia funcional de la Secretaría de Planificación Estratégica, Ministerio de Gobierno.

Al momento actual, esas tramitaciones están suspendidas. Como hemos mostrado, la falta de una decidida acción oficial de los organismos pertinentes en el nivel provincial y nacional (Comisión Nacional) están permitiendo que, por omisión, el pueblo de Corpus particularmente y la sociedad en general, estén siendo gradualmente despojados de un testimonio de ocupación jesuítica tardía de alto valor testimonial y sobre el cual podrían implementarse acciones múltiples.

Este Proyecto de investigación ha diseñado al menos tres:

- Acciones tendientes a transferir conocimientos a la comunidad de Corpus acerca de los pasos a seguir para articular propuestas turísticas sostenibles y que constituyan una alternativa económicamente rentable para los pobladores;
- Acciones tendientes a incentivar la creación de una Maestría en Arqueología Histórica, en el marco de las Universidades del Norte Grande y en convenio con las universidades que se han integrado a estos Encuentros-Talleres, vinculada a una escuela de prácticas en la especialidad con sede en Corpus.
- Finalmente, en esta oportunidad, el pedido de apoyo de las instituciones participantes en encuentros y jornadas científicas, para solicitar a las autoridades provinciales una rápida solución al problema de demarcación de los terrenos que formarían parte del Conjunto Reduccional de Corpus, su vigilancia y preservación, designando a los responsables de llevarlas a cabo y dentro de plazos que contemplen este activo proceso de destrucción que hemos presentado hasta aquí.

## El patrimonio intangible de Santos Mártires del Japón

Graciela Cambas

La memoria de lo que fue el poblado jesuítico de Santos Mártires del Japón, dejó marcas perdurables en la cultura misionera de la frontera con el Brasil.

El término *Mártires* no meramente se repite en la toponimia lugareña. Está prendido a lugares tan privilegiados por la naturaleza como la extensa serranía que continúa en el Uruguay a la iniciada en Santa Ana o el arroyito que bordea la falda del cerro.

Mártires es una marca de identidad que la memoria renueva en relación con el acontecer cotidiano. Posee tanto valor para los pobladores del área, que entre las antiguas familias de la serranía uruguayense, subsiste la tradición de bautizar a alguno de sus hijos con ese nombre<sup>1</sup>.

Aquello que designa, lo generado por el sentimiento de pertenencia a una cultura y que constituye su patrimonio intangible, en parte puede apreciarse por la lectura de algunos fragmentos que hemos seleccionado de la narrativa martireña contemporánea.

### Relatos emblemáticos

*Aquí por mi chacra mismo pasa un sótano. Es el que va de Mártires a Santa María. Atraviesa la cuesta de enfrente. Es largo y por ahí pasaba el oro de los jesuitas. Yo encontré una medalla de oro pero después me robaron.*

Antonia de Valerio<sup>2</sup>.

*Cuando yo era chico iba cerca del arroyito Mártires a juntar naranjas dulces. Ahí cerca habían pozos llenos de oro en bruto.*

Miguel Valerio<sup>3</sup>.

*Mi abuelo Juan Fleitas me contó que en el fondo de la laguna –entre Mártires y Santa María- había un baúl lleno de platos y vasos de oro y que él le pasó una cadena grande pero se desató siempre y nunca pudo sacar.*

María Adelaida Bueno<sup>4</sup>.

*En el corral de las cabras, cerca de una planta grande de naranja apepú, hay un túnel largo. Antes tenía una tapa de piedra. Adentro había oro. Ahora no hay tapa y está lleno de yarará.*

María Adelaida Bueno<sup>5</sup>.

Como se puede apreciar, en todos los casos expuestos hay una búsqueda, un encuentro y una pérdida del patrimonio de Mártires.

La utopía del hallazgo del oro en bruto o artísticamente trabajado, se constituye en un deseo creciente de la población martireña actual.

Los suyos son relatos emblemáticos que identifican a la cultura serrana uruguayense, fortaleciendo el imaginario colectivo con escenas que se reconstruyen o deconstruyen en relación con la problemática existencial y de acuerdo a diferentes expectativas de vida.

Hay marcas más antiguas de los bienes de Mártires, como las que ofreceremos a continuación, merced al rescate de los fragmentos de un peculiar texto religioso escrito en 1727.

En realidad son marcas de su patrimonio intangible ya que el contenido del texto al que referiremos, quedó registrado en unos pocos ejemplares de la imprenta misionera pero a la vez fue transmitido de generación en generación y modificado en el tiempo por un proceso de recreación colectiva.

### Un sermón dedicado a los patronos del pueblo

En *Sermones y Ejemplos en Lengua Guarani*, Nicolás Yapuguay ofrece un panegírico sobre los *Santos Mártires del Japón* y deja claves lecturales para favorecer el *discernimiento* no sólo de lo que habría acontecido con tres jóvenes miembros de la Com-

<sup>1</sup> Citamos un ejemplo que da cuenta de la pervivencia de esa tradición: en la Colonia Santa María donde quedaron incluidos jurisdiccionalmente los restos pétreos del viejo pueblo, reside Mártires Ferreyra, tarefero de oficio y miembro de la tercera generación de una familia brasileña allá asentada.

<sup>2</sup> Es agricultora. Reside al sudeste del cerro Mártires. 64 años. Entrevista 01/09/04.

<sup>3</sup> Esposo de la citada agricultora. 66 años. Entrevista 01/09/04.

<sup>4</sup> Reside con sus padres agricultores a 200 mts. del arroyo Mártires en la falda del cerro. 16 años. Entrevista 01/09/04.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

pañía de Jesús en Oriente, continuadores tempranos de la misionización iniciada por Francisco Javier. Siguiendo la tradición de narrar episodios ejemplarizantes del pasado cristiano, presenta la categoría *martirologio* como equivalente de padecimiento y muerte o tormento mortal sufrido con fortaleza, ante acciones consideradas heréticas o de oposición a la fe en lo sobrenatural y a la ley divina.

Para elaborar el texto se habría colocado previamente como oyente de la predicación de acuerdo con el círculo hermenéutico de comprender para creer y de creer para comprender<sup>6</sup> ya que una vez escuchada la prédica sobre la muerte de los tres jesuitas japoneses, interpretó la versión ofrecida en la iglesia y la tradujo para que sea creíble en su tiempo, su lengua y su cultura.

Contaba con alguna experiencia como escritor de temas religiosos adecuados a los requerimientos evangélicos de las misiones<sup>7</sup>. *Sermones...* era su segunda obra dirigida por el P.P. Restivo que también había impreso un sermonario -aunque bilingüe-<sup>8</sup> cuando ya guardaba una estrecha relación con Yapuguay en materia de estudios lingüísticos, la que redituó para dar a luz la actualización de la gramática de Montoya<sup>9</sup>.

Yapuguay había sido alfabetizado en las reducciones y era indudablemente un conocedor profundo de la cultura lingüística misionera. Para elaborar el sermonario, debió reducir a escritura casi veinte prédicas, una tarea que implicaba otra tanto o más compleja, la de interpretar y reconstruir relatos basados en acontecimientos lejanos, favorecer su comprensión y fomentar el desarrollo del proceso hermenéutico.

En el caso que nos ocupa, tenía que poner a consideración de la feligresía, un argumento colmado de alusiones a lo sobrenatural, asirlo a lo que había sucedido en Japón y esgrimiendo la concepción de martirologio en el sentido propio del cristianismo ortodoxo, transferirlo a una escena de alto contenido dramático.

Haciendo uso de analogías y correspondencias buscó entonces fusionar horizontes culturales y afianzar la devoción hacia los patronos orientales.

### **Para nuestra fuerte creencia**

Yapuguay fue produciendo una referencialidad no meramente descriptiva de la categoría *martirologio* para inscribir el relato en el esquema aludido: *Semejantes a estos cristianos... nuestro señor había puesto para nuestra fuerte creencia a estos tres santos mártires, San Pablo, San Juan y San Diego. Eran del país del sol naciente llamado Japón en medio del mar, país donde San Francisco Javier trajo la palabra de Dios, se convirtieron en sus discípulos, y para que se creyera la palabra de Dios, se hicieron sacerdotes, se especializaron en las sagradas escrituras, para predicar a las gentes, enseñándoles la vida de Dios, a fin de crearlo.*

### **La mala autoridad**

El núcleo argumentativo del sermón denota que Yapuguay había asimilado formas de competencia perceptual, conceptual e inferencial propias de la modernidad y que estaba en condiciones de dejar denotados sus valores religiosos e incluso de connotarlos en escenas que pudiesen aportar a la configuración del clima tenso que precedía a la tragedia: *...la autoridad llamada Tai-cozama, primero mandó poner en un pozo para asustarlos, duro de corazón contra los creyentes, los ató en su cruz donde luego han de morir. Para efectuar la orden, los subalternos de la mala autoridad, levantaron tres cruces y luego sacaron del pozo a los tres santos a la vista de la muchedumbre, al llevarlos a la muerte.*

### **Verdadero/Falso**

Yapuguay delinea el círculo hermenéutico, en el que la comprensión e interpretación de lo transmitido, se va desplegando para dotar de sentido al texto: *A la vista de la cruz donde iban a morir, estos tres santos se alegraron enormemente de tal suerte, de esa manera esa alegría asustó mucho a la mala autoridad, llamado Fazamburo. Y he aquí la inferencia que hace para dar cuenta de lo que podría haber pensado en aquel momento el citado Fazamburo: **Qué cosa! estos bautizados, se dice a sí mismo, se envalentonan por su Dios aún a punto de morir, tienen coraje... Porqué razón se alegran mutuamente...: al parecer se alegran al ver la cruz donde van a morir...***

Y concluye: *...dice aquél llamado Fazamburo, incapaz de comprender la verdadera existencia, trata de hacer que todo aquello sea falso...*

<sup>6</sup> Un examen detenido del tema puede hacerse por la lectura de : *Expérience et langage dans le discours religieux*. Ricoeur,P. En: AAV.V. *Phénoménologie et théologie*. París, 1992.

<sup>7</sup> Nos referimos a un manual que salió a luz en 1721 y a *Explicación del Catecismo en Lengua Guarani* que data de 1724.

<sup>8</sup> Fue reeditado recientemente en Buenos Aires. La edición Príncipe es de 1721.

<sup>9</sup> *Linguae Guarani Grammatica Hispanice*, Stuttgart, 1724/1892. Nos referimos al *Arte de la Lengua Guarani*, obra en la que además reconoce del modo que sigue a Yapuguay en el final de la nota previa *Al lector. Los autores que se citan, son: Ruiz, Bandini, Mendoza, Pompeyo, Insaurralde, Martínez y Nicolás Yapuguay, todos son de primera clase.*

De tal modo va argumentando una historia que se procesa con intervención divina. Las actitudes contrapuestas que asumen sus protagonistas, designan en un caso, la esperanza de perdurar, más aún, de sobrevivir a la muerte física para participar de la vida eterna y en el otro, los motivos de la relativización del dogma y las consecuencias que ello trae aparejado.

## El otro

Fazamburo, el otro, siempre es el enemigo que quiere acabar con un sistema de creencias y que por ello procede como victimario. Para fomentar la comprensión de cómo actúan en esta misma escena las víctimas, Yapuguay se esfuerza en hacer hablar a Pablo Miki, que según la versión cristiana ya difundida en la época, es el jesuita más destacado en el desarrollo de los acontecimientos históricos: *...San Pablo, fue atado con los ojos vendados, abrazó la cruz donde iba a morir y le dirigió tiernas palabras: muy agradecido santa cruz, desde hace mucho tiempo te estoy deseando, tú ahora al elevarte altiva eres como el cielo donde vive Dios, donde voy a ir...*

Ante la cruz levantada, Pablo habría proseguido su prédica, un discurso pronunciado con connotaciones ideológicas fuertes, en esta versión guaraní de la tragedia cristiana de Oriente: ***compatriotas, no me consideren como un extranjero, no menosprecien nuestra predicación. Estoy crucificado por haber ingresado en la Compañía de Jesús, y haber diseminado la enseñanza sagrada del auténtico hijo de Dios, Jesucristo. Agradezco una y otra vez el camino de Dios, y ustedes compatriotas creyentes en Jesucristo, el verdadero hijo de Dios, afirmense, no tengan miedo de los malvados, sólo cuenta la vida santa que muestra el camino de Jesucristo que lleva al cielo, no hay otra alternativa.***

## La narrativa como estrategia de persuasión

Habría que considerar la utilidad que prestó este texto en las reducciones pero está claro que fue escrito para fortalecer el proceso de evangelización iniciado en las misiones un siglo atrás.

Ello significa que Yapuguay estaba preparado para utilizar la narrativa como estrategia de persuasión pues queda a la vista que no sólo había asimilado aquello que constituía la base de la heurística moderna sino que también relacionaba inteligentemente el carácter de la enseñanza al plano de la fe.

Por ello Pablo Miki, el protagonista principal de su relato, es quien da cuenta del profundo carácter que adquiere la evangelización en momentos álgidos de la existencia.

Predica como un gran maestro hasta el fin de su vida: ***Conforme a lo aprendido por las santas enseñanzas, perdono a la autoridad y a sus súbditos, pido para ellos a Dios la vida verdadera, esto dijo con amor a todos sus compatriotas desde la cruz. Después que dijo esto, alentó a su compañero. En esta conversación, llegó un soldado con una lanza aguda para atravesarlo de costado a su delgado cuerpo. En este momento los bautizados gritan el nombre de Jesús y de María, sin derramar lágrimas...***

De tal modo Pablo Miki se transforma en la figura ejemplar del *predicador-apóstol misionero* basada en la más antigua pedagogía de la evangelización cristiana. Y entre continuos contrastes y metáforas relativos a quienes predicán y a quienes destruyen la posibilidad de la salvación, es para Yapuguay un genuino *San Pablo*.

Como Montoya, el escritor deja denotado que por la *buena* predicación hay que dar *toda la vida...* y si es necesario morir como ese *mártir* de la Compañía, *apostólico varón* que dejó de existir en medio de su *espiritual conquista*.

Y tras plantear el carácter de los actos heroicos puestos en honra por vía de la religiosidad, presenta el fenómeno del milagro, la forma más táctica con la que el cristianismo propaga su mensaje: *Algunos juntaron su santa sangre vertida con una ropa blanca para curar a los enfermos.*

## Comprender para creer

La significación vertebró la historia cuando el relato busca la lectura interpretativa. A Yapuguay le importa que se comprendan los motivos por los que Dios interviene para proveer la salvación y conducir de modo escatológico el destino humano: *Es así que los rostros de estos santos, aún después de muertos no se descompusieron, quedando sus rostros sagrados durante cuarenta y cuatro días como si no hubieran muerto.*

## Creer para comprender

Presentar el milagro como signo escatológico, implica crear un clima especial, por lo que Yapuguay recalca la importancia que toman los cuerpos luminosos en su tránsito hacia el mundo sobrenatural: *Dios nuestro señor, para mostrar y engrandecer sus*

*muertes se veía en la oscuridad sobre la cabeza de la cruz de los santos mártires, tres grandes luminarias, también sobre la cabeza de San Pablo se despegaba un destello que detrás deja una estela como un agradecimiento se disemina innumerable destello de luminarias iluminado toda la oscuridad.*

Hay que considerar que la imagen de cuerpos luminosos inscrita en el dogma cristiano, también se registra en el sistema de creencias guaraní<sup>10</sup> y que indudablemente es aprovechada –ya por Restivo o el propio Yapuguay– para impresionar al lector: *Esto asustó a mucha gente y alabó a Dios gracias a la muerte de los santos mártires...*

Producido el milagro, se suceden las conversiones. En esta versión peculiar de los sucesos de Nagasaki de 1596, hay lugar también para una exhortación final a imitar a los santos mártires: *\_Estando en la cruz [Pablo] recomendó con estas palabras sólo los que caminan por la enseñanza de Jesucristo se fortalecen y han de llegar al reino de Dios... Aquellos que creen en esta tierra en la ayuda de los santos mártires, después de la muerte en el cielo del reino de Dios compartirán la vida eterna*<sup>11</sup>.

En versiones populares siguió redituándose el relato del martirologio. Con la entrada de nuevos frentes colonizatorios, la categoría *Mártires* reapareció en las pequeñas iglesias de la serranía uruguayense aunque ya no detentando el antiguo halo oriental vinculado al origen y devenir del pueblo jesuítico.

Igualmente es posible reconocer a los portadores de la identidad martireña, especialmente cuando se expresan a través del sentimiento de pertenencia a una cultura cuya historia nunca es concebida como mera conservación del pasado.

## MARTIRES CUEPE?...

Al momento del extrañamiento de los jesuitas, tres iconos del barroco escultural que representaban a los jóvenes misioneros asesinados en el Japón durante el siglo XVI, ocupaban sitios de privilegio en los altares de las iglesias de Mártires, San Juan y San Borja<sup>12</sup>. Se trataba de verdaderas obras de arte que bien identificaban al pueblo de Mártires y a las reducciones del Uruguay de las que también eran patronos Pablo Miki, Diego Chizai y Juan de Goto<sup>13</sup>.

Como pudimos apreciar, la devoción a ellos quedó inscrita en un sermón cuyo argumento fue construido para fortalecer el dogma cristiano desde la perspectiva apologética.

Notablemente coincide el argumento del sermón con las imágenes que el P. Jaime Oliver ofreció en 1768, al describir tres estatuas que representaban a los patronos *con sus cruces y lanzas atravesadas*<sup>14</sup>.

Por algún tiempo más la memoria colectiva se dejó significar así, en relación con el peculiar patrimonio religioso alusivo a los denominados *mártires* pero a fines del siglo XVIII, la designación del pueblo quedó ya desprovista de la alusión a su origen oriental. Tras el impacto provocado en el área uruguayense por las guerras fronterizas del siglo XIX, la literatura guaraní registró la denominación *Mártires cuepe* que se traduce como ex pueblo de Mártires. La referencia quedó ligada en este caso a la pérdida del patrimonio pero el deseo de salvaguardarlo también se puede rescatar del fragmento que aquí transcribimos: *...queremos cambiar la capilla de entre las malezas y cañadas. El piso de la plaza está pura laguna. Por intermedio... se quiere ubicar cerca de la plaza nueva la capilla ahí tiene una lomada de doce cuadra. Para esto algún socorrito del estado principalmente para gasto de comida durante el trabajo en esa capilla.*

*Para el cambio de la plaza, por eso solo se lo hago saber ahora mismo lo mucho que tiene atención para la provincia al menos para después le hago la propuesta de cambiar la iglesia...*<sup>15</sup>

*Mártires cuepe* también es una marca del pasado que la memoria actualiza pero en la lengua coloquial de los pobladores serranos, ya se ha perdido el calificativo que parecía sumir a los martireños en el olvido.

La gente sencilla de la frontera reanima el término antiguo y dota de sentido al mundo en el que vive. Un llamado a la recuperación de los valores más preciados de la historia lugareña. Un pedido de atención al presente difícil por el que transita la cultura todos los días.

<sup>10</sup> Cadogan, L. halla analogías en la descripción de imágenes con adornos rituales que están envueltos en un halo brillante, tanto en el sistema de creencias de los *mbayá* del Guayrá como en los propios de la tradición cristiana. En: *Chonó Kywyrá: Aporte al conocimiento de la mitología guaraní*. Suplemento antropológico de la Rev. del Ateneo Paraguayo. III. 1-2. Centro de publicaciones de la Universidad Católica. Asunción, 1980.

<sup>11</sup> Trad. parcial Dr. S. Liuzzi. París, abril, 2004.

<sup>12</sup> Brabo, J. *Inventario de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III en los pueblos de misiones, fundados en las márgenes del Uruguay y Paraná, en el gran Chaco, en el país de Chiquitos y en el de Mojos, cuyos territorios pertenecieron luego al Virreynato de Buenos Aires*. Madrid, 1872.

<sup>13</sup> Ver *La última Mártires*. Informe de Graciela Cambas en *VIII Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*. San Pablo, 2002.

<sup>14</sup> Oliver, J. *Breve noticia de la numerosa y florida Cristiandad Guarani*. ARSI. Historia. 1530-1567. Paraq. 14. Folio 16. Roma.

<sup>15</sup> Citamos como ejemplo, una solicitud de Joseph Ramón N..., hecha desde San Miguel al Gbdor. de Corrientes, Pedro Ferré, para *sapecar* la yerba de *Mártires cuepe*. Data del 31 de diciembre de 1833, Archivo General de la Provincia de Corrientes. Facs. Archivo J.F. Machón, Jardín América.

La cuestión del patrimonio de Santos Mártires del Japón la tomaremos en tres escalas de aproximación, una escala macro, la perteneciente a los bienes dispersos, producto de ello es la primera parte, es decir el hallazgo en dos museos de Argentina de piezas pertenecientes a la antigua misión. Luego sobre el patrimonio del relicto mismo en cuanto al desvío de la traza de la Ruta Provincial N°30 y el relevamiento de parte de su patrimonio vernáculo, para concluir en la escala de resoluciones políticas que tiene que ver con la ley de expropiación y las acciones en tal sentido.

### 1. El patrimonio tangible de Santos Mártires del Japón

En el marco de la investigación Re.Sa.Ma.Ja. I<sup>1</sup> y II<sup>2</sup>, nos habíamos propuesto la búsqueda de material iconográfico y otros relativos a la misión de Santos Mártires del Japón. En una suerte de deconstrucción forzosa, sostenida en el tiempo y que todavía en la actualidad sigue aconteciendo –como se verá más adelante–, fomentada por el descuido, la falta de información o simplemente la desidia, nuestra tarea de reconstrucción de algo de lo que fuera la antigua misión se va transformando en un largo y continuo proceso que comienza a fructificar: el encuentro de algo de su patrimonio, debido al oportuno aporte de dos museos, uno metropolitano y otro de un pequeño pueblo. Ambos tenían en sus haberes aportes que nos permitirán diversificar nuestras lecturas sobre el relicto y su entorno. Aquí cabe aclarar que los hallazgos se encuentran en los museos expuestos al modo tradicional, motivo por el cual sólo su aspecto material es lo rescatable, no así información que podría habernos sido valiosa.

A continuación adjuntamos el plano, el original obra en el museo Julio Marc<sup>3</sup> de Rosario, Santa Fe, Argentina. Sus medidas son 42x30 cm. La ficha del museo dice:

*Plano y descripción del pueblo de mártires, departamento de concepción de las misiones guaraníicas. Año 1792*  
*"Hállase este pueblo situado sobre la cumbre de un cerro montañoso y escabroso y esta cercado de fincas, cuyo algodón han sido puestos y adelantados por aplicación y diligencia de d. Andrés Estrada, actual administrador. Que es fecho en dicho pueblo a 29 de febrero de 1792. Sánchez". Compra efectuada por el Gobierno de la provincia de Santa Fe en el año 1939.*

Lo encomillado obra en el recuadro superior izquierdo del plano, pero no pudimos obtener noticias sobre el vendedor, circunstancias del hallazgo y la compra y otras que hubieran sido de importancia para la investigación.

A simple vista se puede observar que este dibujo difiere en su factura del que teníamos noticias por la publicación de Gutiérrez y Maeder<sup>4</sup>, sobre el que informáramos oportunamente en las jornadas de San Pablo. En líneas generales el plano es una copia del que ofrecemos ahora y probablemente lo haya sido para facilitar su impresión en el citado Atlas.

Entre las diferencias detectables a simple vista está la cuestión del trazo, es decir la forma en que se ha representado, parece ser un dibujo de grafito y a mano alzada, no es correcto denominarlo plano sino croquis, obviamente no podemos pretender que la representación sea canónica, en éste como en cualquiera de los casos de planos de las misiones jesuíticas, debido a que las reglas de representación aceptadas mundialmente para planos, denominadas Sistema Monge en honor a quien las enunciara, Gaspard Monge (1746-1818) recién fueron *formuladas entre los últimos años de la Monarquía y los primeros de la Revolución*<sup>5</sup> y publicadas por primera vez en 1799, cuando el citado expuso varias formas de representar a un objeto tridimensional en las dos dimensiones de una lámina, y el extrañamiento de los jesuitas se produce antes de la primera publicación del sistema Monge. Cabe destacar que el citado sistema y el metro patrón, ambos productos de la Revolución Francesa, contribuyeron a la difusión de los programas arquitectónicos.

Volviendo al croquis que adjuntamos, del mismo ya hemos verificado in situ en las numerosas veces que hemos ido al sitio la ubicación de varios artefactos arquitectónicos, de algunas lagunas que obran en el mismo y tajamares que no están indicados, posiblemente debido a que se ubican en donde en el croquis hay leyendas, el recuadro superior derecho. También el uso de la tierra del entorno inmediato en cuanto a la distribución de los plantíos: *Hay casos inclusive extremos como Mártires, en cuyo plano de 1792 vemos los algodones ciñendo la totalidad del circuito del pueblo y dejando simplemente una entrada a la calle del acceso y salidas hacia los corrales y la curtiduría*<sup>6</sup>, la supremacía del algodón se debe a que era una de las especialida-

<sup>1</sup> Secretaría de Investigación y Posgrado, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Reg.N°16-H-116, período 2001/2

<sup>2</sup> Ibidem RN°16-H-153-2003/4-RIVERO, B.;KUNA, G.;CAMBAS, G.;FERREYRA, C.; LANSSE, E.;BELLONI, G.

<sup>3</sup> Gestión Sra. Ester Davidov, gentileza Arq. Norberto Levington

<sup>4</sup> MAEDER, Ernesto y GUTIÉRREZ, Ramón (1994): *Atlas Histórico y Urbano del Nordeste Argentino. Pueblos de los Indios y Misiones Jesuíticas*, Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet-Fundanor, p. 49

<sup>5</sup> MONGE, Gaspard, *Géometrie descriptive*, ediciones a partir de 1799, en BENÉVOLO, Leonardo (1994): *Historia de la Arquitectura Moderna*, Barcelona: Gustavo Gili S.A., p. 24-5

<sup>6</sup> GUTIÉRREZ, Ramón (1975): *Evolución urbanística arquitectónica del Paraguay 1537-1911*, Asunción: Ediciones Comunerros, p.128

des de la misión<sup>7</sup>.

El único elemento que aparenta ser inexacto en su ubicación es el campanario en su relación con el acceso principal.

Su emplazamiento en relación de tanta trascendencia e importancia como es el acceso principal, reforzado en el dibujo por una fuerte separación en el sector plantado, debemos aclarar al respecto que si bien este acceso en general era el menos utilizado, es fundamental en la composición arquitectónica, ya que implica una organización jerárquica que en la mayoría de las misiones jesuítico-guaraníes se halla en correspondencia con el frente del templo<sup>8</sup>.

Si además tenemos en cuenta que Santos Mártires del Japón<sup>9</sup> es la misión ubicada más alta (295 m.s.n.m.) y que se halla en el sitio desde 1704 fecha en que llega la orden del rey de España de invadir y recuperar la Colonia del Sacramento (Uruguay) que estaba en poder de la corona Lusitana.

Esta orden llega en el marco de una de las más importantes guerras que afectará directamente sobre las misiones. Fue la guerra entre 1701-1713, para decidir si el rey Felipe de la familia Borbón de Francia iba a mantener su poder en España. Portugal estaba aliado con Inglaterra, contra España y Francia. Las misiones jesuíticas serían vulnerables a ataques portugueses durante la guerra, y más con los planes del rey de atacar Colonia de nuevo.

En el marco de dicha hipótesis de conflicto, nos sigue llamando poderosamente la atención la “equivocación” del croquis en cuanto al señalamiento como lugar relevante de la composición arquitectónica, del campanario en vez del frente del templo.

El eje principal es fundamental en la composición barroca, ya que la misma se basa en una organización centralizada como representación del poder: Absolutismo Monárquico/Contrarreforma, en ese contexto, el concepto “EJE” es decir: comienzo, desarrollo y fin con apoteosis en su remate que normalmente, como hemos establecido anteriormente es el frente del templo. Este ocupa el centro de la composición barroca ortodoxa, le da un sentido, una dirección, reforzando la idea de esplendor escenográfico propia de este movimiento. El corrimiento del remate –de la Iglesia al Campanario- en su relación con el centro, deberíamos leerla como un dato no menor ya que indica algo, es un índice en el sentido semiótico peirceano.

La representatividad del *ser - en - la - circunstancia*<sup>10</sup> de Eco, queda al descubierto, de esta manera en el croquis. Estas circunstancias pueden ser leídas desde por lo menos dos aspectos, a) fue real, “in situ” el campanario estaba en línea con el eje de composición y era su remate o b) al artista que produjo el croquis se le ocurrió románticamente mentir para decir la verdad, como tantas veces hizo el arte y aconsejaba Picasso, y así revelar la esencia más profunda de la misión, en este caso la de ser el vigía<sup>11</sup>.

Así desde el marco de la semiótica, Eco plantea que la comunicación engloba a todos los actos de la praxis, para afirmar finalmente que, *toda la praxis es comunicación global (...), institución de cultura, y por lo tanto, de relaciones sociales*<sup>12</sup>. Lo relacional en su integridad.

En cuanto a esto último, otra cuestión significativa que pudimos observar en este plano, en el que más claramente que en el antes mencionado pueden verse las leyendas, es la relación de Santos Mártires del Japón mediante los caminos que la comunicaban con otras tres misiones: San José, Santa María y Concepción.

El camino a Concepción la unía territorialmente con el sur del mismo lado del río Uruguay. Recordemos que Santos Mártires contaba con dos bastas estancias al sur, apartadas a más de 100km: *Tiene dos estancias, una llamada Santa María de Mártires, distante del Pueblo 22 leguas; la otra San Jerónimo a distancia de 30 leguas, ambas al Sur del Pueblo*<sup>13</sup>.

Posiblemente estas estancias fueran producto de la solicitud que en documento del 4 de julio de 1657 había dado cuenta el *doctor Don Juan Blasques de Balverdeoydor de la Real Audiencia de la plata gobernador y capitán general del Paraguay y visitador de esta provincia del Uruguay y de la del Parana por su Majestad. Por cuanto habiendo visitado este pueblo y doctrina de los Santos Mártires del Uruguay (...) me hizo relación don Juan Gu?rarague, Casique principal Capitan y corregidor de los indios de ella tenía necesidad se le señalasen tierras suficientes para sus estancias de ganado (...) por que de tenerlas en Comunion con los Indios de los demas Pueblos y doctrinas circunvesinas era ocasión de discordias y disgustos entre ellos...*<sup>14</sup> Como podemos apreciar en base a este documento, las fricciones territoriales que a lo largo de la historia de la humanidad determinaron guerras, tratados, relocalizaciones y ampliaciones espaciales, ya eran conocidas en esta región jesuítico-guaraní apenas avanza-

<sup>7</sup> ver informe Cambas, IX Jornadas, San Pablo, 2002.

<sup>8</sup> Verificable en San Ignacio, Santa Ana, Loreto, Santa María, San Juan Bautista, San Miguel, Trinidad, etc.

<sup>9</sup> 27°47'37" de latitud, 2|10'58" de longitud

<sup>10</sup> Eco, Humberto: *Op. Cit. (La estructura ausente)*, p.479

<sup>11</sup> Ver ponencia El vigía del Uruguay, VIII Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas, Paraguay-2000

<sup>12</sup> Eco, Humberto: *Op. Cit. (La estructura ausente)*, p.479

<sup>13</sup> STOFFEL, E.G.: *Cuaderno de las Visitas Pastorales de Mons. Benito Lue y Riega-Obispo de Buenos Aires en Documentos inéditos de la Santa Visita Pastoral del Obispado del Río de la Plata*, Universidad Católica de Santa Fe, 1803/5- legua=5,5 m (NdeA). Según Inventario de 1784 (AGN N°13, gentileza N.L.) la primera contaba con una capilla de Nuestra Señora, con retablo nuevo (...) ocho filas de casas donde habitan los naturales. La segunda, de acuerdo a la misma fuente: *Una capilla con su altar todo pintado tiene un Santo Cristo de Nuestra Señora una de San Jerónimo (...) y otra capilla (...) Nueve filitas de casas donde habitan los naturales... Posiblemente estas estancias fueran producto de la solicitud que en 1657*

<sup>14</sup> Documento transcrito, adjunto al *Inventario de los Bienes Comunes del Pueblo de Indios Guaraníes nombrado Marínes N° 13, Año 1784. Concurda con el título original que queda en el Archivo de la Candelaria y por ser en verdad lo firmo remitiendome a el. AGN XI 8-3-7, gentileza N.L.*

da la segunda mitad del siglo XVII.

De estas estancias se proveía de ganado a la también martireña *estanzuela* de San Juan<sup>15</sup>–20km al este– relacionada por el camino a San José, posiblemente fuera el mejor conservado debido a la necesidad de abastecimiento constante, en la actualidad tiene grandes problemas de mantenimiento<sup>16</sup>.

Con Santa María la unía un lazo de hermandad, ya que fue el refugio desde el cual proyectar el último y definitivo lugar, además de ser una conexión con los pueblos uruguayenses ubicados del otro lado del río Uruguay, San Nicolás el más cercano.

Nos parece oportuno mencionar lo que ya decía Lugones en su *Imperio Jesuítico* en lo relacionado con los caminos y las *picadas*: *Hubo entre aquellos caminos, como los abiertos en el espeso de la selva, que llama "picadas" la terminología local, algunos notables. El que puso en comunicación a Santa María con Mártires, y a este con Candelaria en la costa del Paraná, fue de esos.*<sup>17</sup> Este camino puede suponerse como un desvío del de San José posterior al espacio demarcado en el croquis de 1792.

En su relato, Lugones, vuelve sobre el camino cuando dice: *Mártires, situado en una eminencia de la sierra central era verdaderamente un pueblo sobre un cerro. (...) Era visiblemente un punto intermedio entre los dos ríos, de fácil defensa y por consiguiente de segura comunicación. De allá partía la "picada" que atravesaba el bosque en una extensión de 60 ks (sic, debería decir km) próximamente, siendo capaz para rodados. Aquellos caminos por el bosque, debían requerir un cuidado permanente en atención a su tráfico*<sup>18</sup>.

En este párrafo nos está indicando que tuvo conciencia de la función que habría cumplido Santos Mártires del Japón en relación a su implantación en la semiplanicie en una *eminencia de la sierra central* y por lo tanto de cómo ello le otorgaba el control espacial sobre el territorio circundante. El rol defensivo también lo admite Furlong, al decir: *...de hecho las reducciones eran verdaderas posiciones militares, por convenir así el bienestar de las mismas y por haberlo así querido los Reyes de España...*<sup>19</sup>

Ligamos esto a un dato que obtuvimos del Tcnl "VGM" Guillermo Camilo COLOTTI y el Tcnl ENCINA<sup>20</sup>, del Ejército Argentino, que habiendo estado de maniobras por el área de Santos Mártires del Japón había tenido la impresión de que *la misma era una especie de fortaleza, debido a los muros de piedra* en talud que contienen la tierra sobre la que estuvieron asentados los edificios principales en relación con la huerta, objeto de nuestra ponencia en San Pablo, 2002. Abona esta percepción el memorial del Provincial *Luys de la Roca*, 23 de julio de 1714 que dice: *8. Encargo el cuidado de las armas, ejercicio de ellas de cada semana y principalmente en tirar con las vocas de fuego*<sup>21</sup>; en otro memorial del 15 de junio de 1727<sup>22</sup>, se pone especial cuidado en señalar: *2. No se omitan los ejercicios de armas de arco y flecha y también de las bocas de fuego, escogiendo los mas hábiles, y de buena edad. (...) 6. cómprese vocas de fuego para que se adiestren los Indios a tirar; y seran enseñados por algunos que las cepa manejar bien.* El del 13 de agosto de 1731: *3. Llevese adelante con la eficacia posible el ejercicio de las armas; y por lo que toca a las bocas de fuego, hara UD se compongan las que ay descompuestas, que no son pocas; y para que se conserven limpias, y corrientes, disponfra UD, se registren a menudo a lo menos cada mes, por algun Indio capaz, que sepa componer las que se maltrataren*<sup>23</sup>. Había órdenes generales respecto del entrenamiento y bocas de fuego, pero porqué tanto empeño en especificarlas tan seguido en los memoriales?

Este rol fuertemente defensivo sería la razón por la cual la ornamentación en Santos Mártires del Japón<sup>24</sup> no fue tan profusa como en otras, en esta foto dos ladrillos con sencillo esmaltado como reza el escueto cartelito del museo de la ciudad de Apóstoles (Misiones), correspondientes a la misión. Desconocemos por ahora el sitio de su procedencia ni la ubicación específica, así como tampoco las técnicas del esmaltado y color.

## 2. Política de sitio- Razones para su protección:

En el marco de la investigación denominada Re.Sa.Ma.Ja. Recuperación de Santos Mártires del Japón, se realizó durante julio de 2002 una pequeña campaña arqueológica<sup>25</sup>. Aclararemos respecto de ésta, que se hizo en muy escaso tiempo, de manera que los resultados y su informe revisten un estado de situación provisional, pero justamente basados en que esta exigua inter-

<sup>15</sup> Las relaciones territoriales fueron informadas en las Jornadas de San Pablo, 2002, al abordar la escala media

<sup>16</sup> Lo relevamos con vehículo especial de la Policía de Concepción de la Sierra, Misiones, 2001

<sup>17</sup> LUGONES, Leopoldo (1904): *El Imperio Jesuítico*. Buenos Aires: Bajel S.A., p.183

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.184

<sup>19</sup> FURLONG, Guillermo (1978): *Misiones y sus pueblos de guaraníes* p.390

<sup>20</sup> entrevista del 16/10/2003, en sede del Ejército Argentino, Posadas

<sup>21</sup> AGN, sala IX 6-9-5, gentileza N.L.

<sup>22</sup> AGN, sala IX 6-9-6, gentileza N.L.

<sup>23</sup> AGN, sala IX 6-9-6, gentileza N.L.

<sup>24</sup> Cercana al río Uruguay, recordemos a tal efecto, que esta área fue el espacio de interfase entre las dos coronas de España y Portugal que se disputaban su dominio

<sup>25</sup> A cargo de la Dra. ROCCHIETTI, Ana María, Departamento de Arqueología-Escuela de Antropología-Facultad de Humanidades y Artes-Universidad de Rosario, en convenio con la UNAM. Fueron sus objetivos: a) identificar y recuperar estructuras y artefactos arqueológicos. b) Inferir pautas culturales sobre el uso de espacio, c) establecer patrones y procesos propios de Santos Mártires, d) iniciar tareas de recuperación y conservación del conjunto y su contexto

vención se realizó durante sólo tres días, permite entrever enormes posibilidades para futuras intervenciones que puedan brindar fundamentos a por ejemplo, la necesaria discusión y crítica desde distintas escalas: global/local; centro/periferia; sobre el rol de la preservación, qué aspectos del pasado deben preservarse?, qué es lo urgente y qué lo importante a la hora de operar sobre lo patrimonial?, que lugar ocupa la preservación del patrimonio en el proceso de significación y resignificación de lo jesuítico-guaraní? y como opera todo esto en el desarrollo identitario de la Argentina y de Misiones?

Del informe final sobre la campaña arqueológica del 2002, se desarrollan algunos de los planteos más relevantes a los efectos de establecer las razones de la necesidad de una urgente intervención en el relicto en cuanto a su preservación por considerarse un bien único en peligro.

*“...en su estado de avance actual, no ha evidenciado materiales tales como papeles, latas o tapitas de bebidas. Muy por el contrario, el registro aparece totalmente “limpio” de estos elementos.”*<sup>26</sup>, de lo que inferimos que el relicto, a diferencia de todos los del territorio argentino, se encuentra en estado prístino desde su última ocupación en el marco de las guerras fronterizas (1821). Esta razón es importantísima ya que nos muestra que Santos Mártires del Japón es el único bien del período jesuítico-guaraní que habría permanecido casi intacto, sólo lo relativo al clima, parece haberlo perturbado en los últimos dos siglos.

Como resultados de sus intervenciones, dicen las arqueólogas en su informe:

- (...)destapamos otra pared en el montículo sudoeste, revocada con cal y pintada con un diseño lineal rojo sobre blanco en el tercio cercano a lo que fuera la intersección con el pavimento
- Recogimos fragmentos de objetos cerámicos y de loza en un corte efectuado en el perímetro de la explanada posterior a la Iglesia, en dirección al huerto
- Obtuvimos una colección de 500 clavos de una y otra forma y función.<sup>27</sup>

De esto relevamos que mediante un proceso de investigación sostenido en el tiempo, el bien puede indicar información importante que pueda reelaborar conceptos, categorías y otros en el marco del Circuito Internacional de las Misiones Jesuíticas proveyendo a partir de intervenciones con los más recientes métodos de la arqueología, de datos ciertos.

Como por ejemplo y sólo en el campo de la arquitectura, análisis químicos de los áridos comprendidos en la composición de los revoques, materiales de diversa índole, sistematicidad constructiva y subsistemas derivados (desagües, canalizaciones, taludes, terraplenes y otros). Posibilidad de reconstrucción de algún sector, facilitado por el derrumbe contenido por los túmulos generados a partir de la acumulación de adobe en digresión, producto del desplome del techo (incendios de Chagas<sup>28</sup>) que aceleró el proceso de deterioro. Se podrían establecer nuevos patrones en cuanto al tratamiento posterior del bien, de acuerdo a normas internacionales de intervención (restauración, preservación, rescate y otros) como resultado de una profunda discusión en el ámbito científico y las comunidades locales, sobre el destino final del bien patrimonial. En lo específico a partir de análisis químicos de componentes de los materiales constructivos se podría aportar al estudio sobre geología, flora y fauna, condiciones ambientales y otras.

*El tercio inferior de la pared, en el montículo SW2 tiene una decoración lineal en “rojo [sangre de] buey” (sensu arq. Graciela Kuna) formando dos líneas paralelas. En esta parte de la excavación hicimos observaciones de arqueología de pared, desde el exterior hacia el interior del paramento, dando por resultado esta secuencia horizontal<sup>29</sup>: a. Bloques canteados dispuestos en forma de sillar, de arenisca; b. argamasa de arcilla, c. revoque de arcilla laterítica, d. pintura de cal, e. Pintura de decoración con diseño lineal*

Lo registrado aún reviste mayor importancia en cuanto a la información que puede brindar desde el punto de vista de la pintura sobre superficie de revoque interior preservada hasta la actualidad, que seguramente si se descubre una superficie mayor que lo realizado durante 2002 dará nueva información y de mayor importancia aún, ya que en el conjunto de un paramento revocado y pintado, se obtiene una visión más integradora, que produce una completitud que en los 0,40 cm de ancho al que accedimos.

Pero lo informado por las arqueólogas alarma si nos remitimos comparativamente al informe realizado por Gustavo Maggi en la década del '80 (es decir en menos de dos décadas). El deterioro es bastante significativo y progresivo, cada vez que se lo visita el bien aparece con grado en incremento de deterioro; de lo que se puede inferir que si no se toman las debidas medidas y se llevan a cabo acciones conducentes a prevenir el proceso de alteración producido por los agentes ambientales, más algunas intervenciones humanas recientes (desmonte de especies de gran porte como lapachos y canafístola visualizado a lo largo del recorrido de la Ruta Provincial N°30, especialmente en el tramo comprendido entre Arroyo del Medio - Ruta Nacional N°14 - y Santos Mártires del Japón) la pérdida del bien y de toda la información que puede brindar será irreparable. En posterior visita al sitio (31/08/04) hemos comprobado el desmoronamiento de parte importante del muro del frente del templo y de un

<sup>26</sup> Informe Convenio Universidad Nacional de Rosario (Facultad de Humanidades y Artes) y Universidad Nacional de Misiones - 2002-Decano de la Facultad de Humanidades y Artes-DARÍO MAIORANA,-Secretario Académico Daniel Musitano-Directora de la escuela de Antropología Ana María Rocchietti, Nota al pie, p.23

<sup>27</sup> Ibidem, p. 45

<sup>28</sup> Ver informe Dra. Cambas (X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas, San Pablo, Brasil, 2002)

<sup>29</sup> La arqueología de pared presenta una secuencia horizontal en términos de un plano ortogonal a la altura de la pared. Por oposición, la arqueología de suelo se desenvuelve en sentido vertical, atravesando la serie de depósitos excavados.

sector del muro de los talleres hacia la plaza, ambas debido a acciones antrópicas, no naturales. En este último sector también pudimos observar contiguo a un pozo muy profundo, un trípode realizado con ramas probablemente para colgar una roldana y realizar extracciones de material. También y desde el punto de vista de la preservación natural, a lo largo de la ruta hemos visto la quemazón en las laderas de las sierras con el consiguiente lavado de la superficie final de la tierra y el desmonte acelerado de grandes sectores.

La relevancia de Santos Mártires del Japón también está dada en que a partir de su indagación científica podríamos acceder a datos más acertados. A modo de ejemplo de lo que se pudo comprobar como resultado de estos estudios sobre el bien, dibujamos un el perfil estratigráfico con la inserción a modo de ampliación mediante fotos de archivo personal de los hallazgos realizados en el marco de la campaña arqueológica (2002). Esta última ha ofrecido la siguiente sucesión de eventos y las primeras inferencias con que relacionamos los hallazgos:

**perfil estratigráfico al nivel de 1.34 m**

Nivel de ladrillos y tejas de techo colapsados

Área de carbón concentrado y madera carbonizada, caña tacuara quemada y carbón apoyando sobre el pavimento y abundantes clavos forjado, espesor de 0.20 m, apoyando sobre el piso de ladrillos. Allí mismo se localizaron la cabeza de un apagavela y un trozo de metal (herraje)

Pavimento de ladrillos imbricados y formando un motivo decorativo



<b>De lo encontrado<sup>30</sup></b>	<b>Inferimos</b>
<i>Nivel de ladrillos y tejas de techo colapsados,</i>	Indica la secuencia de desmoronamiento de la techumbre
<i>Área de carbón concentrado y madera carbonizada, caña tacuara quemada y carbón apoyando sobre el pavimento y abundantes clavos forjado, espesor de 0.20 m, apoyando sobre el piso de ladrillos. Allí se localizaron la cabeza de un apagavela y un trozo de metal (herraje).</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) que el carbón confirma la quemazón, posiblemente ordenada por Chagas, informada por Dra. G. Cambas (IX Jornadas, San Pablo'02).</li> <li>b) que hubo utilización de cañizos en la estructura del techo, para el asiento de las tejas.</li> <li>c) que puede haber otros objetos de liturgia y constructivos y posibilidad de nuevos hallazgos</li> </ul>
<i>Pavimento de ladrillos imbricados y formando un motivo decorativo.</i>	El motivo es en junta alternada, de escaso valor ya que se supone que el templo estaba forrado de ricas y ornamentadas alfombras (G.Cambas, 2002). El estado del solado descubierto fue en reglas generales relativamente bueno.
<i>Tomando la pared en su desarrollo vertical, puede ser que se hayan sucedido, de arriba hacia abajo (hacia la intersección con el pavimento): a. estructura de adobes, b. pared de ladrillos, c. pared de bloques de arenisca canteada formando más de la mitad del muro</i>	Confirma el sistema constructivo utilizado como cerramiento de muro autoportante, durante el 2do. período constructivo con estructura portante de madera: en sentido ascendente: sillares, ladrillos y adobe. Al desmoronarse la techumbre por el incendio, el adobe comienza a disgregarse formando los montículos sobre los que se inserta la vegetación.

<sup>30</sup> Informe arqueología UNR-UNaM

Por último y en relación a la importancia del bien desde el punto de vista patrimonial, ofrecemos a continuación algunos dibujos realizados in situ que dan cuenta de los trozos de revoque asociado a la construcción que emerge de los túmulos y todavía son abundantes

Por ello estamos en condiciones de afirmar que Santos Mártires del Japón es la misión jesuítica de la Argentina que tiene mayor cantidad de revoque a la vista.

### 2.1. Desvío de la Ruta Provincial N°30

La Ruta Provincial N°30, desde 1974<sup>31</sup> atraviesa el relicto de Santos Mártires del Japón por la plaza. *Terrada y rodeada de espesa vegetación, (...) compromete a su paso los restos de las viviendas indígenas. Este tramo se nos presenta sembrado de remanentes de diversa índole: sillares y tejas en avanzado y progresivo grado de deterioro, de manera que debíamos preservarlos, evitando un daño aún mayor.*<sup>32</sup>

Seguimos realizando gestiones conjuntas ante las autoridades municipales, provinciales y organismos relacionados con el tema.

Nuestra última propuesta consensuada con las autoridades, el Intendente del Municipio de Santa María (al que corresponde Santos Mártires del Japón) Mario Rümling y la Dirección Provincial de Vialidad, informe elevado con fecha 20/9/02 con la firma del presidente de su directorio, Esteban Vely, no obtuvo el visto bueno de la comisión de Patrimonio Jesuítico, debido a que el desvío de la ruta propuesta, se superponía a un antiguo camino jesuítico y lógicamente debía realizarse una prospección arqueológica previa, condición *sine qua non* para seguir adelante.

Se convino en desistir de esa propuesta en vías de conseguir una mejor, la de realizar el desvío por el pie del cerro Mártires, de esta manera se evita el paso de la ruta por las cercanías de la misión, razón que une los esfuerzos de los organismos en cuestión, otra razón importante relacionada con la producción es que con el nuevo trazado, la ruta evita el cerro y facilita la transitabilidad en épocas de lluvias –ver gráfico adjunto<sup>33</sup>, la línea de puntos-. De manera que a partir de esta nueva traza, el relicto de Santos Mártires del Japón queda en la cima de un cerro con sólo algún tipo de tránsito ocasional, ya que los dos extremos de la antigua Ruta Provincial N°30 del desvío serán cortados y en poco tiempo la vegetación propia del área se encargará de aislar y proteger aún más el bien patrimonial. Al momento y luego del interregno debido a las elecciones provinciales y municipales, se han retomado las gestiones en conjunto ante los organismos pertinentes, encontrando buena recepción a nuestra propuesta. En una reciente entrevista (31/08/04) con el Intendente de Santa María y el responsable de Vialidad Provincial se convino de comenzar los trabajos en un corto tiempo de manera que el desvío del tramo sea una realidad a fin del presente año.

La Ruta Provincial N°30 es un claro ejemplo de correspondencia ambiental: la estrecha relación entre las formas de apropiación antrópica y la naturaleza serrana del territorio. En este sentido, la Carta del Patrimonio Vernáculo Construido<sup>34</sup> dice que *el mismo es la expresión fundamental de la identidad de una comunidad, de sus relaciones con el territorio y al mismo tiempo, la expresión de la diversidad cultural del mundo.* A modo de ejemplo ofrecemos registros de las particulares adaptaciones constructivas y productivas de la chacra de los Bueno, vecina al relicto, en ellas podemos observar el empleo de materiales naturales, del sitio, en la producción del propio hábitat, el proceso de adaptación a las condicionantes del lugar, como por ejemplo el uso de enramada y estiércol en la construcción del granero – en vez de cañas y barro, como se ve en otras- o las tejuelas de madera en la techumbre del rancho. Pero también constituye patrimonio vernáculo, las adaptaciones de materiales locales a los usos y funciones habituales del campo: el antiguo mortero de tronco de árbol y los elementos de labranza, para el sembrado de las semillas y otros, así como también el cuidado puesto en la protección de los pichones de pollos y patos, continuamente amenazados por animales predatorios de la zona.

Este tipo de construcción del hábitat resulta utilitario y al mismo tiempo posee interés y belleza, pero su deterioro y la introducción de nuevas formas de viviendas, técnicas y materiales, da cuenta del abandono de las antiguas a favor de lo que la carta de patrimonio vernáculo llama *la amenaza en todo el mundo de las fuerzas de la homogeneización cultural y arquitectónica*

### 3. Ley provincial de expropiación del bien (2000)<sup>35</sup>

Se realiza a continuación un breve comentario sobre su contenido si bien, ya la ley no tiene vigencia por no haberse reglamentado en el periodo de dos años siguientes a su sanción. En la actualidad se está nuevamente en tratativas con Patrimonio

<sup>31</sup> ver informe de Gustavo Maggi

<sup>32</sup> ver informe Graciela de Kuna en IX Jornadas

<sup>33</sup> Tomado del relevamiento de Gustavo Maggi (1981) en MAEDER, Ernesto y GUTIÉRREZ, Ramón (1994): *Atlas Histórico y Urbano del Nordeste Argentino. Pueblos de los Indios y Misiones Jesuíticas*, Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet-Fundador, p. 49

<sup>34</sup> Ratificada por la 12 Asamblea General del ICOMOS celebrada en México del 17 al 24 de Octubre de 1999

<sup>35</sup> Archivo de la Provincia de Misiones, gestión de Gloria Torres de Novaresio

Jesuítico con el fin de poner en práctica la compra del bien, se encuentran en revisión los datos catastrales del relicto de Santos Mártires del Japón

### 3.1. Contenido

La citada Ley Provincial es la N°3692, aparece en la página N°2 del Boletín Oficial de la Provincia de Misiones N°10389 del día 20 de octubre de 2000.

En la misma se declara de utilidad pública y sujeto a compraventa y/o expropiación, el inmueble en cuestión y da los datos catastrales del mismo, su inscripción en el Registro de Propiedad y su dominio a nombre de la Compañía Argentina de Tabacos, finalizando el artículo N°1 con el destino: a ser incorporado al Patrimonio Histórico Cultural de la Provincia de Misiones.

En el artículo N°2 se faculta al poder ejecutivo provincial a actuar como sujeto expropiante. En el artículo N°3: los gastos se imputarán a Rentas Generales de la Provincia, la ley fue votada el 28 de septiembre de 2000.

También obra en nuestro poder y se adjunta en la misma fotocopia, el Decreto N°1566 del 9/10/00 que dice que se tenga por Ley de la Provincia de Misiones y que se le de paso a la Secretaría de Estado General y a la de Coordinación de Gabinete a sus efectos. Hasta el momento en que estamos escribiendo el presente informe, nada se ha hecho al respecto para la compra y/o expropiación del bien, en el marco de la investigación RESAMAJA II seguimos insistentemente el tema ya que somos conscientes que la pertenencia del bien patrimonial en manos del estado provincial es importante para su control y eventual investigación in situ y su posterior incorporación efectiva al Circuito Internacional de las Misiones Jesuíticas

### 3.2. Las políticas de estado erráticas

Como se puede inferir de este informe más los anteriores, las idas y vueltas en este tema han sido innúmeras.

Sea por una u otra razón, inclusive por todas unidas y en conjunto, era pensable el tema de que al estado provincial poco o nada le interesaba la preservación, conservación y/o el desarrollo de los conjuntos jesuíticos y que los pasos que dio sólo se debieron a presiones de todo tipo, básicamente a nivel internacional especialmente del lado del Brasil, que ha invertido ingentes cantidades en la preservación y puesta en valor para el turismo - información, folletería, reuniones empresarios/estado, venta, cartelería, adiestramiento de guías especializados - en uno de sus más importante de sus relictos cual es el de San Miguel. Esta tendencia anteriormente verificada, entendemos que ha cambiado y la conciencia de la actual dirigencia de la provincia parece enmarcarse en un proceso continuo de preservación y protección, tan esperado por las personas atentas a la preservación y conservación del patrimonio.

### 3.3. El proceso de protección continuo

A partir del informe Bruntland<sup>36</sup> (1972), paradigmático como alerta sobre la destrucción de las reservas ecológicas del planeta, ante la depredación en contra de los equilibrios económicos - probable aunque inconcesadamente también haya incidido el problema suscitado por la OPEP y el precio del barril del crudo (1973) - la UNESCO incorpora el concepto de **PATRIMONIO**, como conjunto de bienes que deben ser usados racionalmente y transmitidos hacia el futuro: son bienes en usufructo, es una visión de avanzada sobre el antiguo planteo expoliativo de la tierra como bien interminable.

Se adoptó la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Natural y Cultural, conformándose una lista de sitios del Patrimonio Mundial integrada por espacios culturales y naturales, esta lista va aumentando todos los años en virtud de las candidaturas presentadas por los gobiernos y posteriormente aceptadas - si cumplen los requisitos - por el Comité Intergubernamental del Patrimonio Mundial de la UNESCO.

Entonces se plantea el concepto de **TUTELA AMBIENTAL**, en donde el hombre interactúa con el ambiente de acuerdo a tres tácticas:

- a) RECUPERACION;
- b) CONSERVACIÓN/PRESERVACIÓN
- c) DESARROLLO,

de la materia, energía, etc., para sostener el proceso productivo en el tiempo. Tomando en cuenta a las comunidades locales, como generadoras de consenso, por ser las más posibilitadas de implementar nuevas alternativas, - como una suerte de base social que legitime la propuesta- y el desarrollo regional, - como comunión de intereses en una región/proyecto-, se plantea la necesidad de refocalizar holísticamente la lectura del patrimonio entendido en su conformación histórica, social, económica y artística, como uno de los testimonios más preciosos de la cultura.

<sup>36</sup> Gro Bruntland ( Ministra del Ambiente en Noruega antes de ser Primera Ministra) - Primera Cumbre Mundial sobre Medio Ambiente, realizada en Estocolmo, Suecia, del 5 al 16 de Junio de 1972, convocada por la Asamblea General de las Naciones Unidas

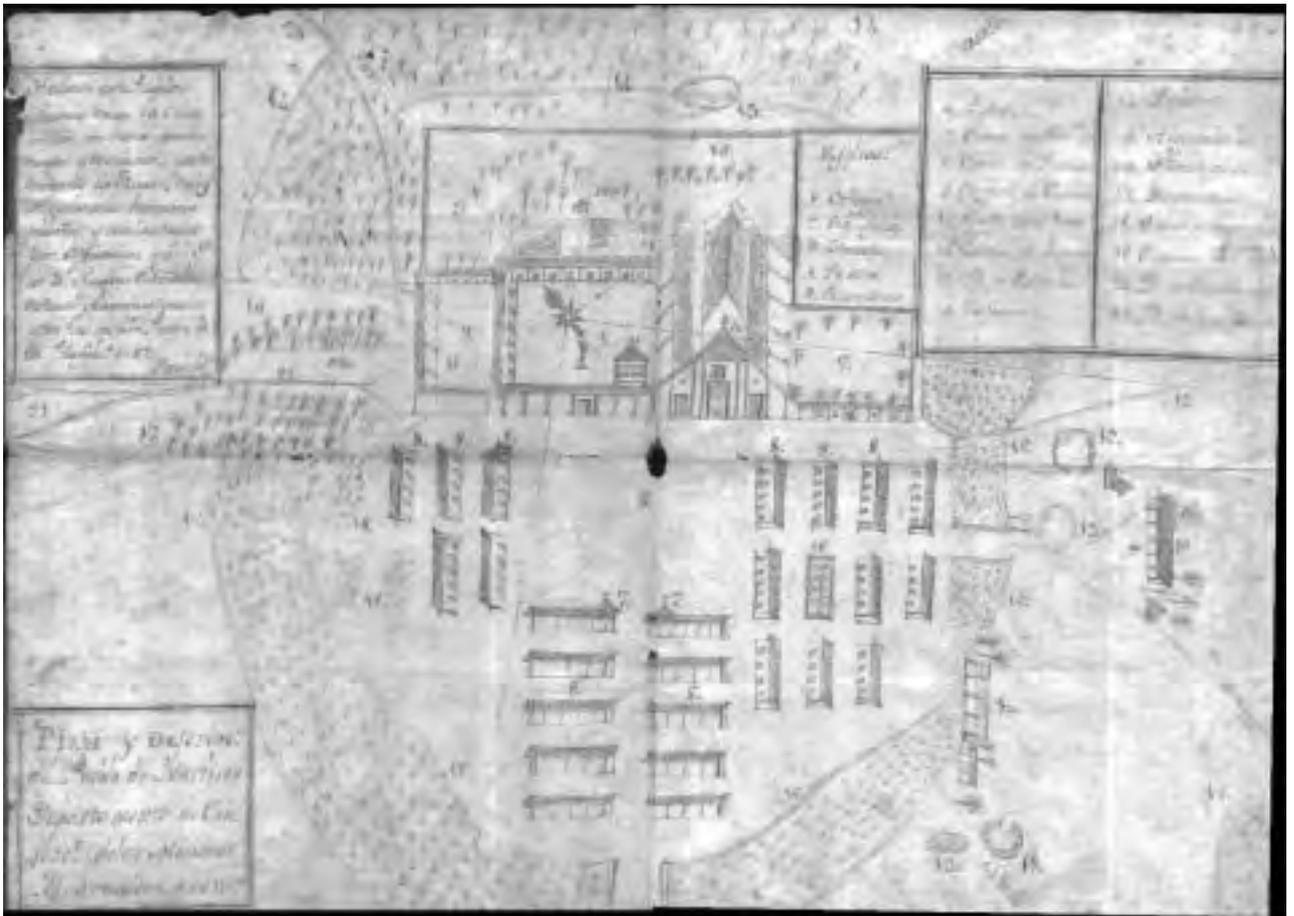
En este sentido se abren nuevas perspectivas ya que hay una incipiente red de organismos gubernamentales provinciales y municipales relacionados con los conjuntos jesuitico-guaraníes, con los investigadores en la temática de Universidad Nacional de Misiones a la que se están incorporando los empresarios.

Esta red está inserta en otra mayor la denominada del Circuito Internacional de Misiones Jesuíticas conformada por de igual manera (sector público, privado y universidades) por los tres países: Argentina, Brasil y Paraguay que viene funcionando orgánicamente desde diciembre del año pasado, habiendo cursado su sexta reunión la semana pasada 16 y 17 de septiembre en Foz do Iguazú (Brasil). Los encuentros anteriores fueron en Posadas, Oberá (Argentina), Santo Angelo (Brasil), Encarnación (Paraguay) y el próximo encuentro será nuevamente en Posadas.

La misión jesuítico-guaraní de Santos Mártires del Japón (integrante de la lista de patrimonio mundial de Misiones Jesuíticas de Argentina), como producto de la participación colectiva, ha sido gestada a lo largo del tiempo por creadores conocidos y anónimos, debe ser preservada para posteriormente recuperarla y luego comenzar un proceso de desarrollo, ya que devela el modo en que la ideología del poder se manifestó en su construcción, por ejemplo con el esfuerzo de adaptación topográfica para respetar el tipo, especialmente se revela en el movimiento de suelo y apuntalamiento del mismo por medio de terraplenes y taludes (desde 6 a 2 m de diferencia de niveles) implicando una relectura de este patrimonio particular y su relación con las misiones en general, lo que nos conduce permanentemente a preguntarnos sobre la genuina función que cumplió Mártires.

Si bien resulta más fácil y apacible jugar con formas recortadas, con contornos, dibujando, que construir con consenso y desde una posición filosófica el rumbo que se le dará a una obra humana tan importante como es este objeto patrimonial, su proceso de recuperación y conservación debe involucrar directamente a las comunidades locales, debe ponerse en valor para satisfacer las necesidades reales de la comunidad y por ello ser preservado, por ser su fuente de identidad y de recursos económicos.

Preocuparnos por el patrimonio, es reconocernos como sujetos modificadores de nuestra propia realidad, saber siquiera provisionalmente como configurar nuestra vida en relación con nuestro tiempo y lugar; y eso ya es un comenzar a producir rupturas para reaccionar, tomar partido comprometiéndonos en la resolución de los problemas de la realidad que vivimos a diario.



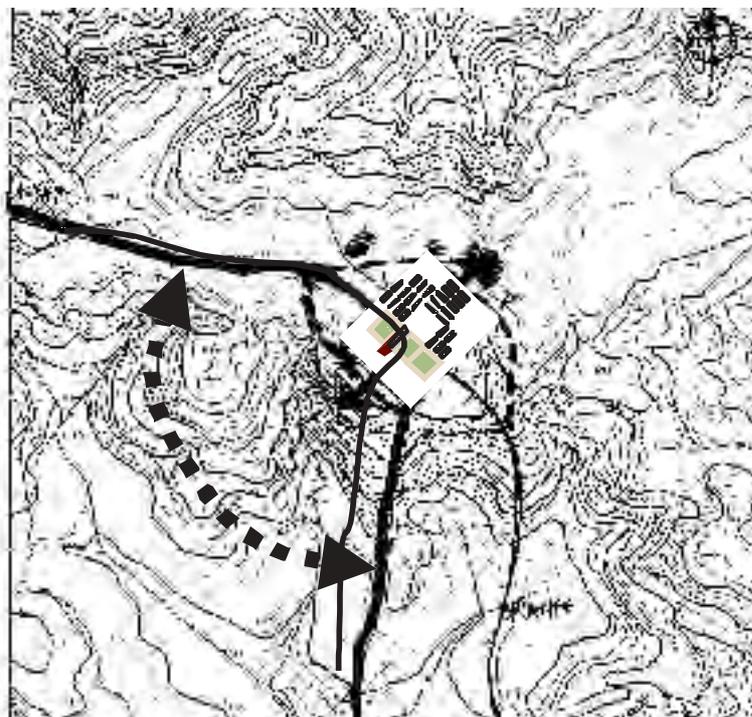
Plano y descripción del pueblo de Mártires, departamento de Concepción de las misiones guaraníticas. Año 1792, Museo Julio Marc, Rosario, Argentina



Sección tomada del Mapa de las Reducciones de guaraníes, compuesto en 1771 por el padre José Cardiel (Cartografía Jesuítica, N° 76, p. 101) mostrando las relaciones de Mártires con San José, Santa María y Concepción.



Ladrillos esmaltados correspondientes a Mártires de la ciudad de Apóstoles (Misiones).



Detalle del mapa aéreo de Mártires con ruta actual y desvío propuesto. De Gustavo Maggi en MAEDER, Ernesto y GUTIERREZ, Ramón (1994); Atlas histórico y urbano del Nordeste argentino. Pueblos de los indios y Misiones Jesuíticas. Resistencia IIG. Conicet p. 49



Patrimonio vernáculo: adaptaciones constructivas y productivas de las chacras serranas de la ruta provincial N° 30, Misiones



Proyecto Recuperación de Santos Mártires del Japón (F.H.y S.C.-U.Na.M.. Solado del templo Julio'02- Foto: Graciela Kuna





## Los temas claves de interpretación del patrimonio de Santos Mártires del japon. Bases para el turismo cultural de la Ruta Provincial nº 30.

Angela Beatriz Rivero

Los avances de investigación del equipo RESAMAJA II son retomados por el área de Turismo para sugerir posibles usos del patrimonio. Esta posibilidad, potencia la apropiación social de los sitios históricos y aporta las miradas disciplinares que permiten la construcción de las múltiples facetas del bien.

La tarea desde el área Turismo consistió principalmente en evaluar la potencialidad del área de estudio para el desarrollo de actividades turísticas, considerando la integración de los atractivos del territorio en una propuesta interpretativa que se inicia en la determinación de las áreas temáticas claves. Ellas son las que resultan de los distintos aportes de investigación interesan presentar aquí, a saber:

- Los protagonistas (los curas médicos, los botánicos, los herbolarios y los notables tapes),
- Las huellas del sano verdor (la medicina natural de las Misiones),
- Caminos jesuíticos
- Los animales y plantas de la sierra
- las chacras serranas
- Los pueblos
- El sitio arqueológico.

Nuestra propuesta parte de algunos aspectos fundamentales:

- El reconocimiento del interés y la potencialidad turística del patrimonio de Santos Mártires del Japon en el marco de las Misiones Jesuíticas.
- La complementariedad entre los aspectos materiales e intangibles del patrimonio que sustenta la conversión de los recursos patrimoniales en productos turísticos integrados.
- Trabajo con miras a la realización de planes territoriales de interpretación del patrimonio basados en el concepto de *Territorio-Museo*
- El horizonte hacia el desarrollo de la vocación de un turismo basado en la cultura y naturaleza..

Partiendo de estos ejes, consideramos que es imprescindible resolver la estructuración y adecuación de los espacios turísticos y la creación de producto. Para ello, hay que intervenir en la planificación territorial integrada del sitio y su entorno. Se deben resolver los aspectos relativos a la accesibilidad, la facilitación, la información e interpretación y en los servicios y actividades turísticos. Y posteriormente los aspectos del marketing y comercialización del producto turístico así como la identificación y facilitación de negocios turísticos

La configuración del ***Territorio-Museo de Santos Mártires del Japon***, requiere señalar los puntos focales, las redes de conexión, los equipamientos interpretativos, las actividades y servicios necesarios en la zona.

El equipo de investigación ha trabajado en distintas escalas el espacio en cuestión, delimitado oportunamente:

- A. Escala macro: el territorio uruguayense en el marco del Circuito Internacional de las Misiones Jesuítico-Guarani que abarca la zona hoy comprendida entre Paraguay, Brasil Y Argentina donde se radicaron los 30 pueblos guaraníes. .
- B. Escala meso: la ruta provincial N°30 (pueblos de Arroyo del Medio, La Corita, y Santa María)
- c. Escala micro: Santos Mártires del Japon ubicado en la colonia Santa María La Mayor del municipio de Santa María. Departamento Concepción a 295 m.s.n.m. que cubre una superficie aproximada de 10 o 20 has.

La escala macro implica observar el área uruguayense y el estado de las diversas gestiones que contemplan el circuito internacional de las Misiones Jesuíticas de los Guaraníes.

La distribución de los pueblos en el que es hoy territorio de la provincia de Misiones aparecía asociada a la explotación de los bosques de yerba, madera y frutales y en la zona de campos del sur a la explotación ganadera. Esto configuró un entramado de pueblos con sus adyacencias de estancias y chacras que producían diferenciadamente para todo el conjunto de los treinta pueblos del tapé. Estos últimos se distribuían en los actuales Paraguay y Brasil.

Esta escala actúa como marco de referencia o macroentorno para la investigación. El fin último del área turismo es incorporar el área de estudio al corredor internacional de las Misiones jesuíticas como un producto turístico integrado y sostenible ya que ello posibilitaría un flujo de turismo que implica circulación de personas y divisas que bien gestionado fortalecería el teji-

do social y económico de la región.

En la actualidad el equipo participa activamente de la Red del Circuito internacional de las Misiones Jesuítico Guaraní, impulsada en principio por universidades de los tres países (Argentina Brasil y Paraguay) y paulatinamente constituida por actores locales (gobiernos provinciales, municipales, cámaras y asociaciones empresariales, entre otros) El objetivo de esta integración tiene que ver con potenciar las sinergias de los distintos actores implicados en la puesta en valor del circuito y aprovechar los escenarios favorables que existen para la proyección del circuito al mercado turístico. Como ejemplo del interés existente hacia el circuito pueden mencionarse:

- Corredor Internacional de las Misiones Jesuíticas Guaraníes desarrollado por la RET (Reunión especializada de turismo) del MERCOSUR esta propuesta de Ruta Cultural fue planteada a la UNESCO en 1997 y a la OMT en 1998. En este marco el corredor aparece como uno de los proyectos estrella.

Entre las acciones que potenciarían el circuito dentro de la RET se encuentra el convenio con la agencia de cooperación japonesa JICA y el programa de Circuitos Turísticos integrados OEA y la asistencia técnica de la OMT.

- Programas con financiamiento del Banco Interamericano de desarrollo:

a)- El corredor de las Misiones Jesuíticas en Argentina (BID - AR-0267) Estudio sobre el potencial desarrollo turístico de las Misiones Jesuíticas (consultoría para evaluar la viabilidad de desarrollar las Misiones Jesuíticas de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay como circuito turístico.

Según un informe de la Secretaría de Turismo y Deporte del período 2003-2004 respecto a sus logros y proyecciones, se elaboraron los términos de referencia para los estudios de: evaluación técnica, económica y financiera e identificación del impacto ambiental y vulnerabilidad social del programa. Esto fue aprobado por el Ministerio de Economía y el BID.<sup>1</sup>

b)- Cooperación Técnica no reembolsable ATN/SI-7484. Programa Desarrollo al Turismo de las Misiones Jesuíticas. La consultora Planta SA, entregó un informe preliminar cuyo objetivo es evaluar la viabilidad de desarrollar las Misiones jesuíticas de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay como circuito turístico.<sup>2</sup>

Conviene citar también en este sentido un convenio firmado entre la Secretaría de Cultura de la Nación, Secretaría de Obras públicas de la Nación (Dirección Nacional de vialidad y la de Arquitectura) y la Secretaría de Turismo y Deporte de la Nación para la puesta en valor y protección del Patrimonio Nacional. En este marco se elaboró el Programa Nacional de Inversión y Desarrollo del Turismo Cultural que involucra a 12 provincias y 87 gobiernos locales y contiene obras patrimoniales de valor histórico cultural.

- En otro orden fue presentado en Junio de 2001 el Plan estratégico de Turismo para la provincia de Misiones elaborado por la Firma Consultur, a pedido del Gobierno provincial que propone *"Potenciar la Provincia de Misiones como una zona dinámica con un atractivo turístico diferencial y sostenible que se traduzca en la generación de rentas y empleos directos e indirectos, contribuyendo de esta manera a una mejora de la calidad de vida de sus ciudadanos y a la preservación de su patrimonio natural y cultural, rentabilizar socialmente los resultados del desarrollo turístico e incrementar el volumen de ingresos por turismo."*

Este plan plantea diversas actuaciones y programas de potenciación de los recursos turísticos y diversificación de la oferta de prioridad alta y ejecución a corto plazo como desarrollo de productos específicos, fomento de la formación de guías y monitores especializados, acondicionamiento de los accesos a las Misiones y la mejora del equipamiento de las mismas.

Durante el transcurso de la investigación el gobierno de la provincia presentó el proyecto de la ruta Costera Río Uruguay (Parkway) creado a través del decreto 1373/02 del gobierno provincial. Es una figura aún no contemplada en la legislación ambiental que se extenderá a lo largo de la Ruta Provincial N° 2, desde la localidad de Azara en el límite con la provincia de Corrientes (arroyo Chimiray) hasta la Reserva de Biosfera Yabotí. Con una extensión de 290,4 Km. y una superficie de 360 mil hectáreas involucrando a 16 municipios y 20 mil parcelas de propiedad privada. El objetivo es conciliar el desarrollo económico con el respeto por el ambiente y el patrimonio cultural a lo largo de la zona costera y diez Km. de ancho hacia los costados de la misma.

Hasta el momento se la concibe como ruta parque destacando principalmente el valor escénico de un paisaje protegido más que como un área natural protegida en el marco conceptual de la ley provincial 2931. A pesar de ser un proyecto de incipiente creación podría impulsar favorablemente el desarrollo turístico recreativo del área de estudio.

El rescate de la conexión física entre Mártires y los otros pueblos se insinúa a partir de indicios documentados (mapas) más aún la conexión económica, social y política en los documentos consultados Esto dará sustento a la ruta histórico turística ya que muestra la posibilidad de actualizar los rasgos identitarios para la población local a partir de la activación y dinamización cultural y nos remite a este espacio como ámbito de trabajo ineludible para la actividad turística a fin de implementar un modelo de gestión local que maximice los beneficios de la actividad.

La referencia histórica de los sitios conectores: caminos, sendas y pasos, nos permiten imaginar la activación patrimonial co-

<sup>1</sup>[www.enlaceparlamentario.gov.ar](http://www.enlaceparlamentario.gov.ar)

<sup>2</sup> idem anterior

mo senderos turísticos a los que apuntamos. El aporte del área historia, encabezado por la Dra Graciela Cambas se orienta a crear pautas para implementar vías de turismo estratégico, sin propender a que el visitante ingrese directamente al área del relicto jesuítico donde todavía no se han hecho prácticas intensivas de trabajos arqueológicos. Las pautas se orientan a fomentar caminatas por senderos trazados sobre las huellas de los que conducían a Mártires, así como de los pasos fronterizos cercanos.

Programar en este caso el senderismo, resulta útil para reconstruir situaciones epocales y favorecer la lectura sobre lo acontecido en el espacio uruguayense que rodea a Mártires o que se vincula al pueblo más directamente.

Se observa la importancia de rediseñar especialmente caminos, accesos o pasos, correspondientes a la etapa de estabilización del pueblo, es decir, a partir de 1704, cuando sus habitantes se ubicaron en la meseta del alto cerro después de residir durante mucho tiempo en las estribaciones cercanas, donde se ubicó Santa María La Mayor.

La información referente al tema es abundante y señala lo acontecido en el hábitat permanente de los martireños. Después de la expulsión de los jesuitas, los demarcadores y los jefes guerreros habrían de dejar otros interesantes aportes que permiten señalar algunos cambios habidos en la estructura colonial o cómo fue utilizada la red comunicacional, según los diferentes intereses de los nuevos administradores coloniales.

Consideramos al efecto que a fines del siglo XVIII ya era evidente la decadencia de los pueblos misioneros y que por ello Diego de Alvear pidió...*soltura, ... libertad... de los grillos de la comunidad*<sup>3</sup> y una transformación sustancial de rumbo que se estaba estableciendo en la ya débil organización de la sociedad guaraní persistente en los pueblos.

El cambio al que aludía era más que todo el relativo a la producción de la tierra, el beneficio de los montes y la salida de las cosechas, por un nuevo sistema de comunicación. Pero la declinación de las misiones, especialmente cuando se desató la guerra hispano-portuguesa de 1801, incidió en el tránsito por los pasos de frontera cercanos a Mártires y el cambio de caminos y accesos en medio del complejo proceso de las tensiones provocadas en los pueblos ubicados al occidente o al oriente del Uruguay.

El tema que afrontamos es complejo pero constituye una exigencia de la hora entrar al mismo vinculando la historia del pueblo uruguayense al área de su enclave. Por ende la estrategia que al efecto venimos utilizando, es la de examinar las huellas de estos caminos y pasos que sirvieron a la población martireña para mantenerse en contacto con otros núcleos uruguayenses cercanos, después de la expulsión de los jesuitas.

Cuestión intocada es esta de las huellas que sin embargo admiten ser leídas en términos de una búsqueda integración fronteriza por parte de la sociedad martireña, aun cuando la región, comenzaría por aquel tiempo su proceso de fraccionamiento.

En ese contexto los caminos y pasos no son en nuestro examen meramente espacios geográficos transitados por restos de población nativa. Los vamos reconociendo durante el proceso de secularización de las misiones, tanto por citas como por extensas descripciones provenientes de diferentes fuentes documentales. A través de la información que ofrecen, hemos observado que están íntimamente relacionados además con la expansión de las fronteras ganaderas y de la sociedad hispanocriolla y lusitana.

Por ello hemos hecho un seguimiento de los registros de Félix de Azara (1784) y otros demarcadores que actuaron en el área, especialmente José María Cabrer<sup>4</sup>, quien recorrió varias veces el departamento Concepción del que se había hecho cargo Doblás en 1781, teniendo en cuenta que Mártires quedó incluido entre los pueblos que lo conformaron<sup>5</sup>.

Cabrer orienta la investigación, especialmente en lo relativo a pasos usufructuados hasta 1801 cuando los riograndenses ocuparon los siete pueblos orientales. Pero en líneas generales es un croquis ordenado por Gonzalo de Doblás sobre el estado de Mártires en 1797, el documento que nos muestra claramente tres caminos que salían de su centro urbano: el primero con rumbo a San José, el segundo a Concepción y el tercero a Santa María la Mayor<sup>6</sup>.

#### D. La Ruta provincial N° 30 fue la escala media de aproximación.

Esta fue muy importante para el área turismo ya que permitió el trabajo con la población de los alrededores del sitio arqueológico y otras ubicadas a la vera de esta vía, ya sean los pequeños pueblos de Arroyo del Medio, La Corita, y Santa María como las poblaciones dispersas de las chacras cercanas.

En esta escala adquieren singular relevancia las chacras serranas sobre ambos márgenes a lo largo de la Ruta Provincial N° 30. Estas concebidas como unidades de producción que servirían de base para un producto de turismo rural que integre naturaleza y cultura. El proceso de investigación se realizó a través del trabajo in situ, mediante un relevamiento siguiendo el modelo de fichas de inventario de actividades productivas, entrevistas a informantes calificados y observación participante. Se propuso identificar cada uno de los recursos turísticos disponibles en las chacras, que pueden ser activadas a partir de la dinamización,

<sup>3</sup> *Relación histórica y geográfica de la provincia de Misiones. Documentos de Geohistoria Regional.* N° 12. IGHI. Resistencia, 2000.

<sup>4</sup> Manuscrito de José María Cabrer. II En: González, M. *El límite oriental del Territorio de Misiones.* III. Impr. El siglo. Montevideo, 1883.

<sup>5</sup> Doblás también orienta sobre el estado del departamento en su *Memoria Histórica, geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de los Indios Guaraníes.* En: Pedro De Angelis, Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de La Plata. V. Plus Ultra. Buenos Aires, 1970.

<sup>6</sup> El importante documento puede ser examinado en el informe correspondiente al área arquitectura.

recuperación y diversificación de ciertas actividades productivas.

Este relevamiento se realizó en el marco de las tareas de campo de la monografía de grado de la alumna Elvira Lansse (licenciatura en Turismo)

Las principales variables de estudio consideradas que aportarán datos para el trabajo que nos ocupa son:

Las Condiciones territoriales de las chacras serranas

La Integración de actores locales ligados al sector público y privado.

Los tipos de actividades productivas.

Las Condiciones de competitividad.

Los Recursos humanos.

Las Instituciones y organismos ligadas al desarrollo local.

Patrimonio y oferta turística.

De este conjunto de variables complejas se desprenden una serie de dimensiones, que permiten abordar la multiplicidad de aspectos diversos

La aproximación al sitio hecha desde el área Historia a partir del análisis de documentos y bibliografía tanto del momento jesuítico como posterior, y de inventarios, memorias y censos fue de vital importancia para definir la base del patrimonio turístico ya que proporcionó información valiosa sobre aspectos de la cultura material e intangible de la pretérita comunidad de Mártires del Japón, personas, actividades económicas, oficios, artes, prácticas olvidadas o recordadas pero poco aprovechadas en la actualidad. Base patrimonial que podría irradiar desde el sitio hacia las otras escalas, principalmente la zona de la ruta 30.

La obra de los habitantes históricos de Santos Mártires del Japón, como la del jesuita Pedro de Montenegro y su Materia Médica Misionera o Segismundo Aperger o el Guaraní Nicolás Ñenguirú, los oficios, las artes, la música, pueden volver a brillar con una personalidad nueva. Levantándose nuevamente como antaño de los pedazos:

*<sup>7</sup>Esta reducción es un conjunto de muchos pedazos de antiguas reducciones desaparecidas, y es un vivo ejemplo de la eficacia de la gracia de Dios...*

Las actividades desarrolladas echaron luz sobre distintos aspectos referidos a la oferta turística. Estas estuvieron centradas en identificar las potencialidades de Mártires y su área de Influencia (Municipios de Arroyo del Medio, Santa María, La Corita) y la situación del espacio turístico como marco para la puesta en valor del patrimonio y el desarrollo de productos de turismo Cultural.

c) En la escala microespacial se consideró el sitio arqueológico Santos Mártires del Japón donde se coincide con el resto del equipo en trabajar una política de sitio a mediano- largo plazo antes de abrir al turismo.

Se concluye que la potencialidad del área es muy alta dada la singularidad y variedad de los atractivos turísticos. Pero también se detectaron numerosas dificultades para estructurar la provisión de servicios e infraestructura elementales para el turismo convencional. No obstante es posible la oferta de productos de turismo Cultural Hard en donde el mismo equipo de investigación puede desarrollar una actividad promotora significativa, colaborando en seminarios, talleres y charlas sobre el área de estudio.

Para ello es necesario elaborar una propuesta de integración de los atractivos del territorio en un plan interpretativo que se inicia en la determinación de las áreas temáticas claves. Estas surgen de los aportes de las distintas disciplinas que intervinieron en la investigación. Así algunos de atractivos que se proponen para integrar los temas claves para la activación del territorio turístico son:

Los ríos y arroyos, las rutas, caminos y senderos, las ciudades, pueblos y chacras, los protagonistas, las formas productivas, los animales y plantas de la sierra y el propio sitio arqueológico.

Las posibilidades de diseño de productos turísticos son múltiples he aquí solo algunas de las posibilidades:

Los protagonistas: basado en los curas médicos (Hnos. Montenegro, Aperger) los botánicos y herbolarios como Marimón y Haffe; los notables tapes como Nicolás Ñenguirú y otros.

Las huellas del sano verdor: transformar en productos ligados al turismo de salud aspectos el potencial de los personajes históricos como el hermano Pedro de Montenegro, sus obras escritas sobre hierbas medicinales de las Misiones, la fórmula del bálsamo de las misiones y otros. Tales productos podrían ser souvenirs como tarjetas guías, pinturas, etc.

Caminos jesuíticos: definir el trazado que se conecte con el resto del corredor internacional de las Misiones jesuítico - guaraní.

Las chacras serranas: activar como recursos turísticos los patrones arquitectónicos la escala, los materiales los sistemas productivos, etc. de las chacras de la zona.

<sup>7</sup> Carta anua del Provincial Lupercio de Urbano para 1639. En informe del área Historia de Cambas Graciela.

Animales y plantas de las sierras: ligado al ecoturismo en la ruta 30 y en las áreas protegidas cercanas (Parque provincial de la Sierra).

Los pueblos: Arroyo del Medio, La Corita y Santa María los tres puntos de servicios de la ruta.

Estos temas claves funcionan como paraguas bajo los cuales se desarrollan los circuitos y productos que deben organizarse en un plan de interpretación del territorio, con focos también llamados antenas o faros que estructuran el mismo y permiten concentrar las actividades y los servicios. Esta es una tarea aún pendiente y podría constituirse en una importante herramienta para el desarrollo local.



# **UNIVERSIDADES Y COLEGIOS JESUÍTICOS EN AMÉRICA Y EUROPA**

*Coordinadora*

**Dra. Cristina Vera de Flachs**

(CONICET-Universidad Nacional de Córdoba)



# Los jesuitas y la enseñanza de la ciencia moderna (SS. XVII- XVIII)

Celina A. Lértora Mendoza

## Introducción

Los jesuitas fueron sin duda el sector académico que más influjo tuvo en la enseñanza de las ciencias en la etapa central de la modernidad. La amplitud de su presencia asegura, a la vez, la homogeneidad de dicha enseñanza más allá de algunas diferencias locales o circunstanciales. Por eso el aporte puede ser estudiado en conjunto, pero a la vez debe integrarse con un análisis más pormenorizado del nivel y profundidad de su presencia y de su accionar en cada uno de los centros académicos de referencia. Dado que la Compañía realizó su principal labor en Europa, éste será un polo referencial. El otro, por razón de nuestra propia situación histórica y geográfica, será América colonial española. Esto implica soslayar la necesidad de, en un futuro, comparar estos trabajos con otros relativos a la presencia jesuita en otros lugares del mundo, por la misma época, particularmente en el Extremo Oriente.

Una exposición panorámica de la producción intelectual jesuita sería una tarea imposible. Por lo tanto, al hablar de "ciencia", me referiré exclusivamente a un grupo de disciplinas, que son troncales en el edificio de la ciencia moderna: física, matemática, astronomía y química.

## 1. La Compañía en Europa, especialmente España Portugal

El papel de los investigadores jesuitas y su aporte a la ciencia Europea está sin duda fuera de toda discusión. Aquí no trataremos en directo este punto, sino cuál era la recepción de los avances científicos en la enseñanza de la Compañía. Para ello vamos a tomar los temas un poco más atrás, y en relación con las opciones teológicas y filosóficas globales, pues sin esta aproximación no se comprenderían los casos puntuales.

Los inicios de la modernidad están signados por un regreso teológico al aristotelismo, siguiendo directivas papales. Los maestros de París de los que San Ignacio fue alumno, consideraban que Alberto Magno, Scoto y sobre todo Tomás de Aquino, habrían expresado muy bien la idea de un aristotelismo cristiano, autónomo en su esfera, pero orientado, positiva y negativamente, por la Revelación<sup>1</sup>. Dentro de este marco el fundador insta a la contribución jesuita al desarrollo de las ciencias de la naturaleza. En esta línea se escriben los trabajos de Fonseca (*Commentarii in Libros Metaphysicorum*, Roma, 1576) y el proyecto del *Cursus Collegii Conimbricensis Societatis Jesu*, obra colectiva de Coimbra con un contenido semejante al del Colegio Romano, pero aún más conservador. En la misma línea continuaron los manuales jesuitas del s. XVII como Arriaga, Rubio y Hurtado. Veremos en el próximo apartado cómo se reciben estos textos en América.

La astronomía fue uno de los temas preferidos de los jesuitas. Sin embargo, en la Península (España y Portugal) la recepción de este tema fue más tardía, y de la mano de la difusión (escasa, según parece) del comentario de Clavius al *De sphaera* de Sacrobosco (una obra del s. XIII). La mentalidad astronómica jesuita peninsular a principios del XVII está dominada por Clavius, citado por los Conimbricenses, Rubio y Hurtado<sup>2</sup>. En la misma línea se sitúan los cursos de Rodrigo de Arriaga (1592-1667), Francisco de Oviedo (1602-1651), Francisco Soares Lusitano (1605-1659). Es decir, que en la enseñanza jesuita, hasta pasada la mitad del s. XVII predomina una visión tradicional. Berri ocupa la cátedra de matemática y astronomía de Coimbra en 1626-1627 y enseña la "fluidez de los cielos con gran aplauso"<sup>3</sup>.

Arriaga y Oviedo, los autores españoles del XVII más citados en los cursos jesuitas americanos, no se interesan mucho por las nuevas ideas sobre el cielo. Se rechaza la *virtus magnetica* de Kepler por ser una cualidad "oculta y misteriosa"<sup>4</sup>, preludiando la crítica que un siglo después harán los manuales franciscanos (con la notable excepción de Jacquier) a la gravedad newtoniana. Por lo tanto, la astronomía jesuita en la segunda mitad del s. XVII se decanta a favor de Brahe y esta predilección se mantiene en América hasta la expulsión.

Precisamente la entrada de Brahe en ámbitos de la Compañía significó un avance en cuanto desplazó la astronomía arcaica de Clavius. Ambos eran contemporáneos, pero Clavius nunca enseñó a Brahe, aunque lo conocía. En cambio Borri lo incorporó a sus cursos<sup>5</sup>, marcando una nueva etapa en la astronomía académica jesuita. Sin duda la importante figura de Clavius, "el padre

<sup>1</sup> Cf. Charles LOHR SJ, "Les jésuites et l'aristotelisme du XVI<sup>e</sup>. siècle", Luce Giard (ed.) *Les Jésuites et la Renaissance*, Paris, P.U.F, 1995, p. 80.

<sup>2</sup> Por ejemplo a propósito de la "nova" de 1572. Cf. W. G. L. RANGLES, "Le ciel chez les jésuites espagnols et portugais (1590- 1651)", *Les Jésuites et la Renaissance*, cit, p. 138).

<sup>3</sup> Ibid. p. 138.

<sup>4</sup> Ibid. p. 141. Arriaga admite que los cielos de los planetas son fluidos, pero el de las estrellas fijas y el Empíreo son sólidos.

<sup>5</sup> Cf. M. P. LERNER, "L'entrée de Tycho Brahe chez les jésuites ou le chant du cygne de Clavius", *Les Jésuites et la Renaissance* cit. p. 154.

de las matemáticas" para los católicos de Francia, Italia y España, y sus reales méritos en ese campo<sup>6</sup>, signó toda una época y determinó ciertos cursos docentes difíciles de alterar.

Las cátedras de matemáticas fueron el punto más alto del aporte académico jesuita en la primera etapa de la Modernidad. Koyré ha sostenido que la "revolución científica" moderna tiene como un factor determinante el proceso de matematización de los saberes naturales. Los jesuitas introdujeron las matemáticas en sus cursos de Filosofía, institucionalizando la disciplina ya en el s. XVII, hecho decisivo para la legitimación de la matemática aplicada<sup>7</sup>. Sin embargo, la curva de crecimiento de estas cátedras no se corresponde con la del aumento de colegios, que es mucho mayor. Así, mientras que en la mejor época los colegios llegan a 700, las cátedras no pasan de 100, siendo 95 en la época de la supresión<sup>8</sup>.

Pese a estas limitaciones, sin duda el s. XVII fue el gran siglo de la docencia jesuita en Europa. Su presencia en España y Portugal fue predominante. La situación cambia en el s. XVIII, por un conjunto de factores difíciles de precisar y resumir. Mientras que en el s. XVII la Compañía había logrado organizar una enseñanza científica muy superior a cualquier otra, parece que en el s. XVIII se limitaron a mantenerla y consolidarla<sup>9</sup>, sin realizar -como hubiese sido necesario- profundas transformaciones curriculares. Se realizan traducciones de obras experimentales al latín (sobre todo inglesas) y hay alguna producción propia. Resulta importante señalar que en Europa, especialmente en Francia y en Italia, muchos profesores jesuitas de matemáticas eran convocados por los gobiernos para realizar tareas de control de obras públicas. En cambio los profesores de física eran menos especializados, más bien "filósofos", lo que marca una diferencia en su ejercicio "profesional", más allá de la cátedra<sup>10</sup>. En cambio, en España y Portugal las universidades jesuitas parecen haber sido más bien conservadoras una tradición académica que no se mezclaba en asuntos públicos, no obstante lo cual, un sano pragmatismo los hizo preocuparse, en sus lugares de misión, por los desarrollos de la ciencia y la naciente tecnología en que podían colaborar, al menos como transmisores y adaptadores.

En cuanto al contenido de la enseñanza en la primera mitad del XVIII en Europa, se ha señalado que los profesores dictaban sus cursos y que no hay prácticamente manuales. Casi todos estos cursos manuscritos (en latín) permanecen inéditos, por lo cual no es posible compulsarlos con los americanos. El P. Dainville nos ha dado una síntesis del contenido de una treintena de cursos dictados en Francia en esta época<sup>11</sup> que los muestra muy similares en su estructura a los que hemos consultado en América. En cambio, la producción editada se redacta en francés y parece visualizar a una elite culta, en forma de difusión libre y con una sistemática ajena a la escolaridad. A esta época pertenecen algunas publicaciones significativas: las *Observations curieuses sur toutes les parties de la physique*, del P. Bourgeant (1726-1730) y *Les Entretiens physiques d'Ariste et d'Eudoxe* del P. Regnault (1730), éste último bastante citado en América aunque no sólo ni principalmente por los jesuitas. Otras publicaciones (más cercanas a la expulsión), como las de los PP. Du Baudory, Castel, Laval y Duclos, son casi desconocidas en América.

En Portugal, a la Universidad de Coimbra, sede de un floreciente grupo jesuítico, siguió el de la Universidad de Évora, que si bien se había fundado a mediados del s. XVI, es precisamente en la última etapa cuando alcanza mayor celebridad. En el siglo XVIII se registran 66 profesores de filosofía<sup>12</sup>. De estos, sólo de 23 se han conservado cursos y conclusiones de física o relativos a temas físicos donde pudieran hallarse contenidos de la ciencia moderna. La mayoría de estos cursos siguen los lineamientos tradicionales, propios de fines del s. XVII, como los de Manuel Duarte (1700), Simão Estevéns (1713), Francisco Monteiro (1718), Diogo Soares (1722), José Ferreira (1729), Blas Furtado (1733). Algunos incluyen, aunque en escasa medida al parecer, temas empíricos, como João de Figueiredo (1715), Antonio da Costa (1741). Además, hacia las últimas décadas de su permanencia universitaria, se estandariza la división de la física general en dos partes: el tratado de los principios y el de las causas, dividiéndose este último en el tratamiento de las causas en general (teoría de la causalidad) y en especial, donde, si bien se tratan las tradicionales cuatro causas aristotélicas, hay lugar sistemático apropiado para ampliar con contenidos más modernos el tratamiento de la causa eficiente. Sin embargo, no apreciamos un notable avance en este sentido; por ejemplo, mantienen exposición disputativa, como Francisco Dos Santos (1735), Pedro Alfaia (1740). Más interesantes, en cuanto a la inclusión de la discusión con la ciencia moderna, parecen las conclusiones, sobre todo las posteriores a 1840, aunque sin un apartamiento significativo de la tradición peripatética.

La labor educativa de los jesuitas en las colonias portuguesas estuvo más bien signada, en primer lugar, por su misión cristianizadora, sobre todo en aquellas en que debían enfrentarse con culturas adelantadas y sólidas. Portugal no estableció universidades en sus colonias, y por eso no podemos comparar la situación con las colonias españolas. Pero sí establecieron colegios, donde se enseñaba Latinidad, Artes y Teología, con cátedras que ya a fines del s. XVI en algunos centros (la India, por ejemplo) se transformaron en públicas. La instrucción que se daba en ellos era similar a la de los centros portugueses que he mencionado, y por tanto, como enseñanza filosófica y teológica, no introdujo significativamente contenidos de ciencia moderna. María de Deus Beite Manso, estudiando los Colegios jesuitas portugueses de la India, llega a conclusiones similares a las mías, que están

<sup>6</sup> Sobre su obra, v. E. KNOBLOCH, "L'oeuvre de Clavius et ses sources scientifiques", *Les Jésuites et la Renaissance*, cit. pp. 263-283.

<sup>7</sup> Cf. S. HARRIS, "Les chaires de mathématiques", *Les Jésuites et la Renaissance*, cit. p. 243.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 246.

<sup>9</sup> Cf. F. de DAINVILLE, *L'éducation des jésuites (XVI- XVIII siècles)*, Paris. Minuit, 1978 p. 355.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 361.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 362-365.

<sup>12</sup> Cf. João PEREIRA GOMES, *Os professores de filosofia da Universidade de Évora, 1559-1759*, Évora, Câmara Municipal, 1960. Me atengo sólo a los resúmenes de índices de cuestiones, ya que no me ha sido posible todavía un confronto profundizado, como el realizado para los manuscritos hispanoamericanos.

basadas en documentos de la América española<sup>13</sup>. Esta función de transmisión de la cultura europea (española y portuguesa especialmente) a los centros coloniales, explicaría no sólo el mantenimiento de la tradición filosófica en los estudios académicos, sino también por qué en ciertos lugares los jesuitas establecieron una red de difusión de la tecnología (y de los conocimientos científicos correlativos) que es precisamente el argumento que toman los historiadores para asignarles el papel de difusores de la ciencia moderna en la periferia de Europa.

La producción académica científica de la Compañía, en su conjunto, es de gran envergadura. Entre 1540 y 1800 se publicaron 4770 títulos, de los cuales 2009 son de filosofía natural, 1167 de matemáticas (puras y aplicadas), 954 de astronomía y el resto de diversas materias<sup>14</sup>. Hay consenso en que la producción decrece a medida que transcurre el s. XVIII, y que la fuerte adhesión a Descartes por parte de los científicos jesuitas de principios del XVIII impidió la consolidación de una tradición newtoniana entre sus filas.

En síntesis, pareciera que el impulso científico jesuita entra en crisis a partir de 1730, reduciéndose a la divulgación culta, pero no logra instaurar una reforma curricular como la que propondrán los ilustrados. Hasta los más avanzados jesuitas permanecerán en encuadres preilustrados y no participarán en su conjunto, del gran movimiento cultural y académico de la segunda mitad del XVIII.

## 2. Los jesuitas en América

Ahora corresponde analizar la labor docente de los jesuitas en esta región y compararla con la producción europea que someramente se ha reseñado.

A continuación<sup>15</sup> describo los documentos americanos que tengo en cuenta para este trabajo; son originales manuscritos conservados de los cursos dictados en el período por los miembros de la Compañía en diferentes centros de las tres regiones.

### **Nueva España**

El conjunto de la documentación jesuita de Nueva España -muy numeroso- es fácilmente reductible a tres grupos con caracteres netamente diferenciados. Por una parte tenemos los cursos universitarios, que conforman por lo menos un tercio del material. Por otra tenemos algunos documentos de la última etapa de la Compañía en América, que dan cuenta de la actividad de difusión de aspectos científicos y técnicos de la modernidad, fuera de los ámbitos universitarios. En tercer lugar tenemos los documentos docentes internos, que constituyen la mayoría de la documentación. precisamente este hecho hace interesante este grupo novohispano pues no tenemos nada semejante en las zonas neogranadina y rioplatense. Por esta razón tomo específicamente estos cursos.

También esta colección es muy numerosa y para su compulsa es necesario hacer alguna selección. Me ha parecido importante considerar los últimos 30 años de docencia de la Compañía en América y centrarme en los cursos dados en sus propios seminarios, ya que en las otras regiones los documentos de este tipo son muy pocos. Como aún así el material es mucho, me he limitado a los fondos de la Biblioteca Nacional de México porque, habiendo recibido documentos de diferentes regiones del virreinato, presenta un muestreo bastante diversificado de lugares. Estos cursos son: Manuel Alvarez (1727), José Ignacio Sánchez (1727), Luis Falcumbelli (1730), Juan Francisco López (1734), José de Utrera (1735 y 1738), Pedro Ignacio de Avilés (1738), Pablo Robledo (1742), José de Zamora (1744), Juan José Villar Villa Amil (1748), José Zepeda (1751?), Diego José Abad (1756), Mariano Soldevilla (1756), Bartolomé José Cañas (1758), Raimundo Mariano Cerdan (1758-1760), Pedro Bolado (1762), Antonio José de Jugo (1765-1767). Aunque algunos de estos profesores lo fueron también en la Universidad, aquí me limito a los códigos correspondientes a los cursos de Seminarios Mayores.

Las referencias a conceptos científicos o físico teóricos son las siguientes.

**Diego José Abad**, en su curso del Colegio Máximo de México en 1754, aunque adopta el título de *Philosophia naturalis* y un léxico más moderno, en definitiva sigue el esquema expositivo de la antigua *Physica* aristotélica dividida en tres libros. Los dos primeros corresponden a los correlativos del Estagirita y el tercero abarca los seis restantes. En el libro I, sobre los principios del ente natural, en la Sección 2ª, expone junto con las teorías de los escolásticos, el atomismo de Gassendi, que toma de Fabri, a quien cita expresamente. En cambio, cuando en la Disputación 2ª trata la materia prima, no menciona teorías modernas, sino que se limita a la discusión con los tomistas. El caso de Abad es notable, porque precisamente los historiadores lo han señala-

<sup>13</sup> M. de Deus BEITES MANSO, "Convergencias e Divergencias: o encino nos Colegios Jesuítas de Goa e Cochim, durante os séculos XVI-XVIII" (en prensa). En cuanto a la función y finalidad de estos colegios, la autora considera que se intentó la implantación y en afianzamiento de la cultura y los demás valores portugueses.

<sup>14</sup> Cf. la Bibliografía de Sommervogel sintetizada en S. HARRIS, art. cit. pp. 247-248.

<sup>15</sup> Reproduzco en lo fundamental parte del trabajo presentado en el Congreso de Córdoba (septiembre 1999), "Los jesuitas y la introducción de la ciencia moderna en América colonial: Nueva España, Nueva Granada y Río de la Plata", *Jesuítas, 400 años en Córdoba*, Córdoba, Univ. Nac. de Córdoba, Univ. Católica de Córdoba y Junta Provincial de Historia de Córdoba, Tomo 1, 1999: 229-244.

do como un "promoderno", de acuerdo a su actuación en otros ámbitos. En cuanto a los autores que cita como fuentes, para la parte disputativa (que es la mayor) cita a S. Tomás y los tomistas, Scoto y los escotistas, Suárez y Losada (autor de la Orden, uno de los más usados en el XVII). Explica la teoría de Gassendi y otras referencias a experimentalistas de Honorato Fabri (manual europeo muy usado a comienzos del XVIII).

**Pedro Bolado**, cuyo curso en el trienio 1760-1762 se titula *Physica seu naturalis philosophia* (dictado probablemente en Guadalajara) sigue el orden aristotélico, dividiendo la materia en tres partes, al modo usual de los jesuitas novohispanos, sólo que la tercera parte no abarca la totalidad de la obra aristotélica exceptuados los dos primeros libros, sino algunos temas sueltos. Las referencias a doctrinas modernas se limitan a exponer la doctrina cartesiana y también de algunos escolásticos sobre la existencia de un vacío diseminado en los cuerpos, admitiendo que el vacío, al menos relativo, ha sido logrado en algunos experimentos, pero sin mayores precisiones sobre los mismos, siendo obviamente referencia a trabajos experimentales europeos. Tiene más bien menciones, muy pocas citas; éstas son, por orden cronológico: Aristóteles, Agustín, S. Tomás y los tomistas, Scoto, Báñez Suárez, Descartes y Losada.

**Antonio José de Jugo**, cuyo curso es de los últimos (1765-1767) y significativamente se titula *Libri tres in octo Stagiritae*, también del Colegio Máximo San Pedro y San Pablo, tiene unas pocas referencias a la ciencia moderna. En las Disputaciones dedicadas a la teoría del compuesto sustancial, en la 1ª Sección de la Disputación 3ª explica algunas teorías de los "novatores", a las que encuentra similares a las de los antiguos presocráticos. Refiere las ideas de Fabri y Tosca (f. 26) de que "nada se genera" (principio de conservación) como si dijeran lo mismo que los eleatas. Disputa con los atomistas (sin distinguir entre antiguos y modernos) a los que opone el hilemorfismo de Aristóteles, sin distinguir entre teorías filosóficas y experimentales. Citas o menciones (no necesariamente de primera mano) por orden cronológico: la Biblia, arrianismo y diversos concilios (argumento dogmático), Pitágoras, Platón, Aristóteles, Zenón estoico, Agustín, Boecio, Avicibrón, S. Tomás, "nominalistas", Bayo, Suárez, Descartes, Arriaga (XVII), Gaudín, De Benedictis, Fabri, Tosca (principios XVIII), Ulloa.

### **Nueva Granada**

De la época colonial se han conservado poco más de una treintena de cursos de física o con una parte dedicada a ella, de los cuales son jesuitas los de José de Urbina (1647), Mateo de Mimbela (1693), Ignacio Meaurio (1706), Ignacio Ferrer (1730), Luis Chacón (1736), Juan Francisco Granados/José Velázquez (1742?), Manuel Balzategui (1750 y 1751), Francisco Trías (1752), Mateo Folch (1754), José Hernández (1761), Anónimo SJ (1763), José Yarza (s/f) y tres anónimos SJ s/f<sup>16</sup>. Estos cursos se dictaron en la Universidad Javeriana, en el Colegio de San Bartolomé, ambos de Santafé de Bogotá y en el Seminario de Popayán. Se han tomado prácticamente todos los manuscritos conocidos y registrados en la actualidad, por lo cual la compulsa puede decirse exhaustiva. Aunque se han perdido muchos códices, el muestro resulta aceptable teniendo en cuenta la progresión de fechas y la diversidad de centros.

El material documental conservado sólo en una mínima medida puede considerarse preilustrado. Esto vale tanto para la época jesuita como para la posterior, con excepción del círculo de Mutis. Los escasos vestigios de cambio obligan a formular algunas hipótesis sobre esta situación<sup>17</sup>. Los documentos de interés son tres. Y téngase en cuenta que en este virreinato sólo los jesuitas exhiben alguna manifestación preilustrada con intentos de incorporar la ciencia moderna, pero incluso entre ellos es minoritaria, pues son tres casos sobre una veintena. Los contenidos de ciencia moderna también son muy reducidos.

**Mateo de Mimbela**. El curso de Mateo de Mimbela SJ de 1693<sup>18</sup>, fue dictado en la Universidad Javeriana. Se estructura a la manera tradicional peripatética y se orienta a la disputa antitomista. La parte final se dedica a exponer algunas cuestiones del *De caelo*. Sus cuestiones 3ª, 4ª y 5ª visualizan algunos problemas astronómicos modernos: número, figura y magnitud de los astros y movimiento de los cielos. La exposición de un tema moderno se introduce en un contexto exclusivamente disputativo que oscurece su sentido como información científica. También quiero señalar la peculiaridad de que la primera y casi única mención a temas de la ciencia moderna en cursos neogranadinos se refiere justamente a un tema altamente conflictivo como el heliocentrismo. Es decir, la posición de Mimbela a fines del XVII preanuncia lo que sucedería un siglo después ante los cursos de Mutis: el tema del heliocentrismo sigue siendo el único punto de contacto entre la física académica y la ciencia moderna. Tratándose de un punto altamente ideologizado, no extraña que sólo pueda ser encarado en un ríspida controversia.

**Mateo Folch**. Dictó su curso en 1754<sup>19</sup>. Es también tradicional, y teniendo en cuenta su fecha, resulta más anacrónico que el de Mimbela. Carece de contenidos científicos modernos, pero las citas (aunque escasas e incidentales) a Deschales muestran que

<sup>16</sup> V. un análisis de estos manuscritos y transcripción de índices y conclusiones en mi trabajo *Fuentes para el estudio de las Ciencias Exactas en Colombia*, Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995, Capítulo 1: Física, p. 33 ss.

<sup>17</sup> V. mi libro *Fuentes para el estudio...* cit. p. 19 ss. y "Observaciones sobre la enseñanza de la física en el Nuevo Reino de Granada", *Quipu* 10, n. 1, 1993: 23-39.

<sup>18</sup> Un análisis completo del manuscrito en *Fuentes para el estudio...* cit p. 40 ss.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 112 ss.

esa bibliografía era leída en medios académicos de la época. Sin embargo Folch se distancia incluso más que profesores anteriores de un modelo preilustrado de exposición de la física, porque la acerca más a la metafísica que los modelos estrictamente peripatéticos.

**Anónimo jesuita de la primera mitad del XVIII<sup>20</sup>.** El anónimo *Physica specialis et curiosa* merece una atención especial pues, como dice su editor<sup>21</sup>, es el único documento anterior a Mutis que exhibe un tratamiento más moderno de la física. También en este caso, el único elemento significativo es la exposición del sistema copernicano. En mi propio análisis del documento<sup>22</sup>, señalo que su carácter docente es dudoso, mientras que la primera parte, enunciada como "metafísica aristotélica" (en realidad es suarista) sí presenta claramente la estructura de exposición académica. La parte dedicada a la física son más bien notas o resúmenes que parecen ser de uso personal, quizá material para redactar después un curso con forma académica. Sus contenidos son heterogéneos, pues junta temas del *De caelo* y de *Meteorologica*, trae algunas menciones más actualizadas (Newton, Huygens, la experiencia de Cayena de 1678, los reyes Felipe V y Luis XV de Francia) pero en lo demás sigue el orden y las soluciones de Aristóteles.

En síntesis, de los tres documentos que presentan algún contacto con la ciencia moderna, éste se reduce a un sólo tema, el heliocentrismo. Por tanto vemos que esta preilustración neogranadina no sólo fue escasa, sino también anómala, porque la discusión del heliocentrismo no fue importante en otros centros de América. Sin embargo, también hay que decir que la época más ruda y anacrónica de dicha controversia fue posterior a la expulsión; los violentos y reaccionarios contradictores de Mutis fueron sobre todo los dominicos.

### **Río de la Plata**

El único manuscrito de física jesuita conservado es el curso de Benito Riva en Córdoba, de 1763<sup>23</sup>. Por esta razón no podemos considerar este único ejemplar como representativo de la dirección de la enseñanza jesuita en esa universidad. Por otra parte, una compulsa con los otros pocos manuscritos conservados de lógica y metafísica no concuerda totalmente con el criterio de Riva, pues tienen un enfoque muy tradicional. Pero este documento sí sirve para verificar que ciertas teorías eran enseñadas aparentemente sin prohibición jerárquica, aunque dicha difusión no fuera generalizada en el cuerpo docente. En varios aspectos el curso de Riva es diferente de los anteriormente mencionados. En primer lugar es bastante más voluminoso que la media de los otros, superando las 600 páginas. Este aumento se debe precisamente a la introducción de mucha información que, en la mayoría de los casos, el profesor expone sin tomar partido. Adopta ya la división en Física General y Física Particular o experimental, dedicando mucha atención a esta última. Incorpora los temas más disputados en la primera parte, en la cual suele inclinarse por soluciones más tradicionales, si bien en su conjunto es ecléctico y en algunos puntos decididamente antiaristotélico. Aunque las rechace, trae una exposición bastante amplia y correcta de las demás teorías que circulaban en la época. Lo importante para nosotros es que aquí Riva adhiere en general a las posturas de los científicos experimentalistas y trata de contestar ingeniosamente las objeciones que pudieron hacer o hicieron los filósofos tradicionalistas, especialmente los peripatéticos. Está clara en este caso su adhesión al método inductivo y su preferencia por la confirmación experimental. Los cuatro temas que trata son 1. los elementos, 2. los mixtos imperfectos o meteoros; 3. los mixtos perfectos y 4. los fenómenos luminosos. Demuestra gran erudición aunque un tanto errática, lo que es comprensible dado que no era científico. En esta parte su antiaristotelismo se vuelve irónico y hasta agresivo, lo que contrasta con los otros documentos jesuitas conservados, tanto de esta zona como de las otras. En cambio, se detecta igual tenor en documentos de otra procedencia (sobre todo franciscanos) de la misma época, lo que quizá indique una cierta permeabilidad, si no del grupo jesuita, sí al menos de este profesor.

### **Consideraciones histórico-críticas**

Debo indicar, en primer lugar, que la importancia de esta investigación radica -según mi parecer- en la posibilidad de establecer la relación entre preilustración e ilustración. En mi hipótesis, el período preilustrado, que se sitúa entre el escolasticismo y la ilustración, abarcando la primera mitad del s. XVIII, es importante para explicar tanto la actitud de los ilustrados como de los anti-ilustrados, discusiones que vertebran la vida intelectual colonial desde c. 1760 hasta la independencia. Considero que sin una experiencia preilustrada los centros académicos no han podido asumir la novedad de la ilustración sin grandes polémicas ideologizadas. Los jesuitas no pertenecen a la época ilustrada y precisamente su expulsión es un resultado de la política ilustrada de Carlos III (cualesquiera fueran sus motivos en concreto). La cuestión radica en saber hasta qué punto fueron "preilustra-

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 164 ss.

<sup>21</sup> "Introducción" a la edición *Physica specialis et curiosa*, transcripción, traducción e introducción de Pedro N. Ramírez, Bogotá, USTA, 1988.

<sup>22</sup> *Fuentes para el estudio...* cit. p. 164.

<sup>23</sup> Un análisis del manuscrito con transcripción del índice y conclusiones en mi trabajo *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*; Bs. As. FECIC, 1979, pp.215-240.

dos" es decir, hasta dónde asumieron la tradición cultural y científica del s. XVII europeo, aquella asimilación que tanto reclamaba Feijóo.

Respondiendo a la cuestión sobre el tiempo y la forma de introducción científica moderna por parte de los jesuitas, me parece que en los tres centros estudiados, hay que esperar hasta mediados del s. XVIII, no antes de 1750 y que dicha introducción fue muy elemental. En los cursos académicos jesuitas fue marginal al contexto disputativo principal y más bien "referida" que "aceptada".

De lo dicho se infiere que la Compañía americana no parece haber prestado adhesión a las nuevas teorías en el marco de su enseñanza interna y oficial. En todos los casos relevados, cuando se mencionan, se hace negativa o dubitativamente, aunque no sean teorías dogmáticamente erróneas para el fuero eclesiástico.

Finalmente, me interesa discutir la relación entre la "doctrina oficial" de la Orden y las teorías o ideas "toleradas" (y eventualmente propiciadas, pero informalmente). De hecho, los documentos americanos más "novedosos" de los jesuitas que conservamos pertenecen a ámbitos no jesuitas (universidades y otros centros intelectuales, no colegios de la Orden). En los colegios propios la situación es otra, en ellos se privilegian de modo absoluto las antiguas disputas escolásticas. ¿Tiene este hecho alguna relevancia? En mi criterio sí. No es casual que los cursos cuya finalidad principal no era formar intelectuales liberales (filósofos o científicos) sino miembros conspicuos de la Compañía, dediquen tanto espacio y energías a las disputas que la Orden sostenía con las rivales en el terreno del pensamiento (que es quizá un reflejo de los otros terrenos, donde la conflictividad era también patente y más determinante). Esto a mi parecer explica, como se observa sobre todo en los casos de Nueva España y Nueva Granada, que los cursos jesuitas sean altamente polémicos, pero intraescolásticos, y que reproduzcan situaciones académicas ya desusadas en otros centros. Esto tiene que ver -me parece- con la situación conflictiva real de la Compañía en relación con otras comunidades religiosas y es lo que -en mi criterio- explica también por qué donde no hubo conflictividad (el caso del Río de la Plata) las disputas intraescolásticas disminuyen notablemente, quedando abierta una puerta a otras noticias.

Si mi hipótesis del carácter altamente ideológico de la formación jesuita en los últimos decenios de su permanencia americana es correcta, entonces también habría que considerar una posible explicación inversa. De hecho algunos autores han sostenido (el caso más claro es Furlong) que los jesuitas eran muy avanzados y que esa fue quizá una de las causas determinantes de su expulsión (aparte de las políticas). Hoy tendemos a moderar estos juicios. Por mi parte, y basándome en consideraciones puramente historiográficas, creo que debemos aceptar por una parte, la existencia de una tradición doctrinaria monolítica y muy poco permeable a cuestiones de la ciencia moderna, que se evidencia, según esta investigación, en el desinterés por explicar la teoría experimentalista de la materia en una época en que ya era estándar. Pero por otra también debemos reconocer que la Compañía permitió -al menos eso- que algunos de sus miembros desarrollaran ideas nuevas, incluso altamente originales (ejemplos de ello tenemos varios en Europa). Sin embargo, los muestreos que llevo a cabo en América inducen a pensar que este grupo "fermental" fue muy minoritario y que operó más bien fuera de los ámbitos administrativos de la Orden.

Por otra parte, estimo que debemos considerar una diferencia significativa según que hablemos de jesuitas dentro y fuera del imperio español. Dentro de la zona hispánica, me parece claro que la "doctrina oficial" jesuita no ha sido receptora de las novedades científicas modernas, y que cuando alguna referencia se ha hecho, ha sido más bien como información tolerada (o incluso formalmente rechazada). Esto no significa negar que individualmente algunos o muchos miembros de la Orden apoyaran las ideas modernas. Quiero decir que el sistema jesuita americano de enseñanza y transmisión científica, como tal, fue tradicionalista.

Este tradicionalismo académico no impide (y más bien complementa) la existencia de una enseñanza más avanzada y actualizada en materias prácticas y empíricas. En estos casos -y esto es importante- las nuevas teorías se presentan no como un acervo científico a transmitir sino como ciertos presupuestos o asunciones necesarias para entender los procesos específicos (por ejemplo metalúrgicos) que se quieren enseñar. Creo que es importante no confundir ambos aspectos, porque dan origen a dos tradiciones de transmisión que deben ostentar cualificaciones diversas.

Por otra parte, quizá habría que decir (o conjeturar) que la inexistencia de una producción académica de alto nivel a mediados del XVIII en Europa (como ya he señalado, no había manuales) obligaba a los maestros a ceñirse, como bibliografía y autoridad doctrinal, a escritos ya muy sobrepasados por la enseñanza científica de sus pares en Europa. Así, es posible conjeturar que la diferencia entre la enseñanza académica en Europa y en América radicaba sobre todo en que aquí se limitaba a reproducir modelos más antiguos, de modo que la compensación de este "atraso relativo" se daba en otros ámbitos también a cargo de los jesuitas. Esta circunstancia explicaría, a mi modo de ver, las diversas connotaciones de las apreciaciones de los americanos contemporáneos a la expulsión. Unos tildaban la enseñanza jesuita de adelantada y otros de atrasada. Quizá no debiéramos ver en esto una contradicción, sino admitir que ambas partes tenían razón, sólo que atendían a enseñanzas diversas. Si esto es así, el papel de los jesuitas en la difusión científica y el proceso de planetarización de la ciencia no disminuye ni desaparece, pero se redimensiona, dejando lugar a otros aportes que hasta ahora han sido oscurecidos por la omnipresencia cultural de la Compañía, defecto de perspectiva que más bien debe adscribirse a los historiadores.

## El Colegio Jesuita de la Inmaculada de Santa Fe, Argentina, 1862 – 1884: Inicio de los estudios universitarios en la región

Hebe M. L. Viglione – Arrastia

Analizamos la reapertura del Colegio Jesuita, cerrado desde su primera expulsión de 1767, las motivaciones que incidieron en ella, así como, en el corto plazo, las razones políticas e ideológicas que lo clausuran, brevemente por cierto, en 1884.

En esos veinte años, además de la instrucción brindada a cerca de 1500 alumnos de todo el país y algunos de países limítrofes, se inicia y formaliza la realización sistemática de estudios de Derecho, constituyendo uno de los pilares de la futura Universidad local, un hilo conductor que discípulos y ex profesores se preocupan permanentemente por continuar, hasta la definitiva creación de la Universidad Nacional del Litoral, con sede en la ciudad de Santa Fe y Facultades en distintas ciudades de la provincia.

El registro y archivo del Colegio, el de algunos profesores, de las asociaciones de ex alumnos, del Archivo General de la Provincia, entre otras fuentes, permiten, asimismo, estudiar las características del alumnado, su proveniencia, la acción posterior de sus vidas, su inserción en todas las actividades, públicas y privadas, en las décadas siguientes, sin dejar de mencionar a la casi totalidad de los políticos, que hasta los primeros años del siglo XX, trasuntan en sus discursos y formas de presentar proyectos e iniciativas, la formación heredada de los primeros intentos por contar con ámbitos académicos formativos.

Esas dos fechas, tan cercanas entre sí, de la reapertura al nuevo cierre, encierran fuertes presiones de grupos nacionales y regionales, intentando desmerecer la actividad de los jesuitas, en su propósito básico de impartir enseñanzas, en distintos niveles.

Algunos de los primeros interesados en la reapertura del colegio, fueron Convencionales de la Asamblea Constituyente de 1853, que se hospedaron en el viejo edificio, con motivo de las deliberaciones, y pudieron advertir el valor de su enclave, en una zona de abierta comunicación con el resto del país, y que, además, permitía competir con Buenos Aires, separada de las demás provincias a esa fecha

Guillermo Furlong en su exhaustiva obra sobre la institución, "*Historia del Colegio de la Inmaculada de la Ciudad de Santa Fe y de sus Irradiaciones Culturales, Espirituales y Sociales, 1610 – 1962*"<sup>1</sup>, detalla todo el proceso, del que resalta que, frente a la profunda preocupación de las autoridades de la Confederación Argentina por contar con un colegio de jerarquía, debieron, en su momento, al tratar el tema con autoridades del país y del papado, poner en primer término la necesidad del regreso de los jesuitas, para dedicarse a evangelizar a los indios, y en segundo término, complementario, la instalación de establecimientos de enseñanza avanzada, a los efectos de no crear motivos de conflicto.

Resalta un párrafo de la carta enviada por el presidente Derqui al Papa, con copia al superior de los jesuitas, expresando ... "*desde el momento que, por el voto de mis conciudadanos, fui elevado a la Presidencia de la Confederación Argentina, formé el pensamiento de procurar y fomentar por todos los medios posibles la educación religiosa y literaria de esta juventud y la civilización de los indios Salvajes, tanto del Gran Chaco como de las Pampas de Sud*".<sup>2</sup>

No es posible referir aquí las mil disputas que ocasionó este intento, que avanzaba muy lentamente en su concreción, y llegó a manifestarse en la prensa de la época, así, en El Nacionalista, de Córdoba, el 8 de octubre de 1861, el padre Joaquín Suárez publica una nota aclaratoria a la población, en respuesta de sueltos negativos de La Confederación, de Rosario, que pone en parte fin al conflicto: dice "*...es verdad que el ministerio de educar y enseñar exige libertad de acción para llevar a cabo un plan de enseñanza, no obstante la Compañía de Jesús no rechaza la justa y prudente vigilancia de las autoridades constituidas en cada país*".<sup>3</sup> En todo acto por promover los estudios secundarios y al mismo tiempo impulsar los de derecho, las autoridades de la provincia trabajaron en conjunto con las cúpulas jesuitas, animados de un proyecto común y aceptado por el conjunto de la población, referido a la necesidad de promover el conocimiento para enfrentar la problemática del momento, referida con exclusividad a la ideología del progreso indefinido, siempre teniendo en cuenta que la promoción de los estudios superiores era incentivada por los gobiernos, y aceptada luego de arduas deliberaciones por la Orden.

No parece por tanto exacta la proposición de que el gobernador entrega sin vigilancia por parte del Estado, la educación de los niños a los padres de la Compañía de Jesús, como se lee en variadas publicaciones periódicas de la época.

Pese a las críticas, el convenio entre el estado y la Compañía se concreta en el contrato refrendado en junio de 1862, que en lo sustancial establece el reintegro de los edificios a los sacerdotes, que se obligan a mantener un establecimiento de enseñanza pública, con planes elaborados en conjunto, y con un número preestablecido de alumnos subsidiados, sin recursos económicos.

Los padres Pedro Becks, José Sató y Joaquín Suárez contribuyeron fuertemente a la reapertura del Colegio, y a la reinstalación de los jesuitas en la provincia, en parte, beneficiada por conflictos europeos, que facilitaron la llegada al país de prestigio-

<sup>1</sup> Guillermo FURLONG S.J., *Historia del Colegio de la Inmaculada de la Ciudad de Santa Fe, y de sus Irradiaciones Culturales, Espirituales y Sociales, 1610 – 1962*. 6 tomos, Edición de la Sociedad de Ex Alumnos – Filial Buenos Aires, Buenos Aires, 1962.

<sup>2</sup> Guillermo FURLONG SJ, *Historia del ...* Tomo 2, p. 13

<sup>3</sup> El Nacionalista, Córdoba, 8 de octubre de 1861.

Los educadores radicados de sus lugares de origen por conflictos similares a los que aquí se planteaban.

El mal estado de las construcciones santafesinas, peor del que se esperaba, demoró la apertura del establecimiento educativo, obligando a los jesuitas y a sus colaboradores locales, primero, a realizar suscripciones en los centros urbanos y rurales de la provincia, y luego, ante la magnitud de las obras, llegar a que el gobierno, mediante autorización de la Asamblea Legislativa, acordase una subvención significativa.

Entre todos estos avatares, como desde meses antes se había congregado en Santa Fe la primera comunidad, los padres iniciaron su labor eclesial, explicando la Doctrina Cristiana, celebraron fiestas no comunes hasta entonces en la ciudad, como las de san Luis Gonzaga, san Ignacio y de la Inmaculada Concepción, patrona del colegio, atrayendo a los pobladores a situaciones particulares de la Iglesia que, en su mayoría, desconocían, a lo que se agregaba, conforme a práctica, la atención de enfermos a la hora del día o noche en que fueran requeridos, y fuera cual fuese la enfermedad presentada, como puede verse en su especial dedicación en epidemias de alta mortalidad.

Mientras se dedicaban a la remodelación edilicia, algunos de los jesuitas arribados a Santa Fe redactaron un "*Prospecto del Colegio de la Compañía de Jesús*", en que además de establecer el nombre completo de la Institución, "*Colegio de la Compañía de Jesús, bajo el Patronato de la Concepción Inmaculada de Nuestra Señora*", destacaban los requisitos que debían poseer los aspirantes a ingresar como alumnos, en sus diversas categorías, así como las condiciones de trabajo en el colegio, Reglamento de Funcionamiento, en realidad, que con escasas variantes se mantuvo en estos veinte años de trabajo, estableciendo que "*El fin de este establecimiento es proporcionar a los jóvenes una esmerada y cristiana educación, para que sólidamente instruidos y completamente morigerados, sean con el tiempo ciudadanos útiles a la patria, apoyo y consuelo de su familia*".<sup>4</sup>

El 9 de noviembre, finalmente, se reabre el colegio, fecha de altas temperaturas estivales para el litoral del país, pudiendo leerse en la Carta Anua del Colegio un resumen de las actividades: "*...El 9 de noviembre, que caía en domingo, fue el día designado para solemnizar la apertura del Colegio. Acompañado de dos bandas de música ... entró en el colegio el Excmo. Gobernador de la Provincia, don Patricio Cullen, acompañado de su Ministro General, Dr. don José M. Zuviría, de los empleados nacionales y provinciales y de multitud de respetables ciudadanos que habían sido invitados...*". El Dr. Zuviría inició el acto, expresando "*...El Gobierno declara instalado el Colegio de la Inmaculada Concepción*". Siguieron los discursos de circunstancia, y en uno de ellos, un orador encendido, el Dr. Pedro Rueda, se expresó "*...por la defensa de los jesuitas tan perseguidos en el mundo, haciendo sentir cuán benéfica había sido su influencia en estas regiones...*", lo que, como era de esperarse, encrespó en días siguientes las controversias periodísticas sobre la conveniencia de recibir a la orden, con grupos antagónicos, línea de trabajo no concerniente a este estudio.

La Carta Anua agrega "*...que la Compañía no tiene sino motivos de reconocimiento para con el gobierno de Santa Fe, la autoridad eclesial, el clero y pueblo en general, porque todos, con raras excepciones, recibieron a los Padres con marcadas muestras de afecto, y todos, según su posición, y en la medida de sus fuerzas, les ayudaron a superar los obstáculos que hubo que vencer para su instalación*".<sup>5</sup>

Otro relato sobre la inauguración que figura en la prensa, en La Unión, de Santa Fe, 13 de noviembre de 1862, donde en síntesis, se expresa "*El 9 de noviembre de 1862 será para Santa Fe contado entre sus días de fasto y de digna recordación, porque en él, bajo los auspicios de un gobierno tan modesto como liberal y progresista, con la protección del Presidente de la República y bajo la dirección de los virtuosos y sabios padres de la Compañía de Jesús, dignos apóstoles de la religión y de las ciencias, se ha inaugurado con el concurso y aplauso de todos los buenos ciudadanos, el primer plantel de enseñanza científica en la Provincia, donde la juventud, que hasta hoy tenía que ir a mendigar en lejanos países los rudimentos del saber, va a encontrar compensada con usura la larga carencia de ese maná del alma que se llama educación científica y literaria, basada en los principios eternos de la religión y de la moral*".<sup>6</sup> Y, finalmente, la última referencia a la inauguración que se hace aquí, es en la que respecta al "*Acta de Instalación del Colegio de la Concepción Inmaculada*", existente en el Archivo de la institución, en que además de lo ya expresado, se dice que "*...tuvo lugar la solemne inauguración del Colegio ...*".<sup>7</sup>

Desde meses antes de la iniciación de clases las plazas disponibles, 50 internos, estaban agotadas, en la escuela secundaria, y, del análisis de varios listados existentes, puede decirse que asistieron 36 al curso iniciado el 9 de noviembre de 1862, entre ellos, 7 pupilos o internos, 12 medio pupilos y 17 externos, procedentes de la ciudad de Santa Fe, de otros sitios de la provincia y de Corrientes, Entre Ríos, Buenos Aires y Córdoba, alumnos que en los años siguientes, hasta 1865 inclusive, se acrecentaron a 46, 108 y 123 los internos; a 19, 21 y 22 los medio pupilos; a 97, 58 y 150 los externos, con totales de 162, 187 y 295.

En el primer año, los 14 restantes a los 50 mencionados, correspondían al colegio primario, y las cifras varían a partir de 1866 en que por problemas de funcionamiento, sobre todo de disciplina, se suprime la categoría de medio pupilos.

El curso de 1864 fue el primero que se inició en fecha, el 22 de febrero, adoptada por considerar que el calor excesivo de enero impedía mantener a los jóvenes en un régimen tan estricto de trabajo, y en 1869, el 2 de marzo, fecha tomada desde entonces como acostumbrada, por recomendación de los mismos jesuitas habitantes de la calurosa Santa Fe a las autoridades cen-

<sup>4</sup> Archivo Colegio de la Inmaculada de Santa Fe, (ACISF), *Estatuto*, 1862-1865, Santa Fe.

<sup>5</sup> ACISF, *Carta Anua* 1862, Santa Fe.

<sup>6</sup> La Unión, Santa Fe, 13 de noviembre de 1862.

<sup>7</sup> ACISF, *Carta Anua* 1862, 9 de noviembre, Santa Fe.

trales de la Orden de Buenos Aires.

Una fuente que registra información adicional para conocer características del alumnado y del cuerpo de profesores, pertenece a los registros referidos a existencia de enfermedades epidémicas, con su secuela de muertos y enfermos de lenta recuperación, como en el caso de la epidemia de sarampión de 1865, que obligó a convertir un salón en enfermería, que albergó hasta a 40 alumnos afectados a un tiempo, muriendo uno de ellos; dos años más tarde, en abril de 1867, llega desde Buenos Aires el cólera, y el rector ofreció a los padres y tutores llevarse a los internos o dejarlos en el colegio; pocos se retiraron, y se estableció un estricto régimen de alimentación, aseo y actividad al aire libre, dentro de la institución, y, pese a que los jesuitas acudían a atender a los enfermos de la zona, sólo dos alumnos tuvieron síntomas de la enfermedad, y curaron adecuadamente.

Más tarde, en 1870-71, la ciudad padece fiebre amarilla, propagada desde Buenos Aires, postergándose el inicio de las clases hasta marzo, en que se estimó alejado el peligro de epidemia. Sobre este particular se desarrolla un proyecto de investigación, paralelo a éste, que informará aspectos hasta ahora desconocidos referidos a la habilidad y conocimientos epidemiológicos de los jesuitas, ya que, en todos los brotes epidémicos, los niveles de morbilidad y mortalidad de alumnos, profesores y sacerdotes fue menor que los registrados en la ciudad de Santa Fe, casos en que contaron las disposiciones adoptadas respecto a alimentación, higiene y cuidados sanitarios, poco conocidos por el común de la población de la zona.

Aualmente, al iniciarse el curso lectivo, una autoridad del colegio expresa en su discurso de bienvenida, algunas características referidas a la preocupación creciente de las familias por la educación de sus menores, destacando *"... la confianza que hicieron de nosotros las numerosas familias, que de todos los confines de las dos Repúblicas del Plata, acudieron siempre a este establecimiento para la educación e instrucción de sus tiernos hijos... Y si esto se podía decir antes, ¿con cuánta mayor razón podré yo repetirlo, cuando en el curso último se presentó por primera vez la carrera completa de nuestros estudios, y han salido de nuestras aulas los primeros alumnos para entrar en facultades superiores, en las Universidades, de donde han de salir, a su vez, sabios Doctores e ilustres Patricios, que sepan mantener vivo el fuego sagrado de la Ciencia, y ayudar con sus luces el verdadero Progreso del hombre y a la única legítima civilización de los Pueblos, que puedan dar días de gloria a su País, y ser el orgullo de la familia y de la sociedad"*.<sup>8</sup> En estos párrafos, es dable notar la pronta referencia a estudios superiores que se plantea, en comunicaciones públicas.

Contemporáneamente, el gobierno provincial intenta que los jesuitas se hagan cargo de la otra tarea que motivara su llegada a esta zona, la atención de los indios, estableciendo misiones de aborígenes en la frontera, sumamente móvil entonces por los avances y malones de las tribus indómitas del gran Chaco, como una manera de impedir el acceso de invasiones a las propiedades establecidas y de evitar la propagación, tanto entre los indios reducidos como en los indómitos, de enfermedades infecciosas, sobre todo viruela y tífus que diezaban la población aborigen y a las de las estancias aledañas, toda vez que se había discontinuado el empleo de la vacuna antivariólica en años anteriores.<sup>9</sup>

Se firma un preacuerdo que expresa que *"... el gobierno acepta las condiciones que establece el padre Superior para hacerse cargo de la reducción de los indígenas del Chaco, y que cree que tanto la elección de los lugares a propósito para ella, como la dirección inmediata e independiente de los Reverendos Padres son indispensables para que la obra de pacificación de los indios que se propone, se haga efectiva y tenga subsistencia..."*<sup>10</sup> y si bien este tema no es de tratamiento exhaustivo aquí, se lo menciona porque es una de las quejas de los jesuitas, sobre la no disponibilidad de número y capacitación entre sus sacerdotes, para hacerse cargo de tareas docentes, evangelizadoras y misionales y, al mismo tiempo, atender a los colonos europeos que en gran número se instalan en la provincia.

En términos generales, el colegio y su programa de enseñanza convivieron con mayor o menor fortuna ante los cambios de políticas locales y nacionales, pero, al iniciarse la década de 1880, era por todos los actores conocida la presunta suerte del instituto, atento a la política contraria a los establecimientos de enseñanza en manos de congregaciones y ordenes religiosas, expresadas repetidas veces por el ministro nacional Wilde, lo que llevó al gobernador Manuel M. Zaballa a decir en su mensaje de 1882 ante los legisladores, que *"...el Estado Oriental y doce Provincias Argentinas, inclusive la de Buenos Aires y la capital de la República, tienen su asiento y representación en la juventud que se educa en el Colegio de la Inmaculada Concepción, establecido en esta capital, y dirigido por sus sabios Directores, los Reverendos Padres de la Compañía de Jesús."*

*"Este importante establecimiento de educación, en el que se hacen los más completos estudios, desde las clases elementales hasta las superiores de la Facultad de Derecho y de Ciencia Sagrada, ha formado ya hombres que, por sus conocimientos en los diversos ramos de la ciencia humana, y sus costumbres templadas al calor de la sana moral, se encuentran ocupando los más altos puestos en los ramos de los poderes nacionales y provinciales del país, y también ilustrados y virtuosos sacerdotes..."*

*"El Cuerpo Docente de la Facultad de Derecho, compuesto en su mayor parte de jóvenes abogados formados en el mismo establecimiento y que llevan ya algunos años de profesorado, es una garantía más, ... para que estas clases, costeadas por el Gobierno, acrediten, día a día, los resultados favorables de la enseñanza,"*<sup>11</sup> pese a lo cual el movimiento que promovía la ins-

<sup>8</sup> ACISE, *Carta Anua 1862, Discurso apertura cursos*, 9 de noviembre, Santa Fe.

<sup>9</sup> Hebe M. L. VIGLIONE ARRASTIA y otros, *Estudios de Epidemiología Histórica: la incidencia de la viruela sobre la mortalidad. Pago de los Arroyos, 1731 - 1844, Cambios Demográficos en América latina: la experiencia de cinco siglos*, Compiladora Dra. Dora Celton, Universidad Nacional de Córdoba, International Union for the Scientific Study of Population, Córdoba, 2000.

<sup>10</sup> Archivo General de la Provincia de Santa Fe, (AGPSF), Gobierno, 1865, Santa Fe.

<sup>11</sup> Archivo General de la Provincia de Santa Fe, (AGPSF), Gobierno, 1865, Santa Fe.

talación de Colegios Nacionales y Escuelas Normales, logró el cierre del de los Jesuitas al finalizar el curso 1884, que nuevamente debieron dejar sus instalaciones, en una pendulación mundial que los arrojaba de un continente y los recibía en otro.

Referido específicamente al interés permanente demostrado por ciudadanos ilustrados y políticos respecto a los estudios superiores, aun en las contiendas civiles y de organización provincial, aparecen intentos discontinuados de comenzarlos, ya que Estanislao López, gobernador, alienta la creación del Instituto Literario de San Jerónimo en 1832, especializado en latinidad, y tres años más tarde, en 1835, se crea la cátedra de Filosofía en el edificio de los jesuitas, al momento a cargo de la orden Mercedaria, con el criterio de que *"...la juventud debería ejercitarse en la carrera de las artes o las industrias"*.<sup>12</sup>

El gobernador Pascual Rosas se había entrevistado en Rosario, en 1861, con el superior de los jesuitas, padre Joaquín Suárez, tratando temas referidos a las primitivas aspiraciones sobre la instalación de la Orden en la capital provincial, colegio superior y misiones de indios, pero donde no estuvo ausente el tema candente de la intelectualidad política: la necesidad de crear el ambiente adecuado para la conformación de cátedras universitarias, especialmente de derecho.

Instalados los jesuitas, se inician gestiones para agregar a la enseñanza secundaria la de Facultades Mayores, como lo expresa la autorización concedida al Poder Ejecutivo por la Legislatura, de disponer de importantes aportes económicos para concretar la idea, Facultades Mayores que constituyeron el eslabón firme para la futura concreción de la Universidad de Santa Fe.

En la gobernación del Dr. Simón de Iriondo, el 26 de febrero de 1869, se crea, en dependencias del Colegio y bajo el gobierno de los jesuitas, la Facultad de Jurisprudencia que inicia sus actividades al año siguiente, con la intención de convertirla en universidad provincial o nacional, estableciendo por ley que *"...los estudios de la Facultad de Jurisprudencia del Colegio de la Inmaculada Concepción, durarían al menos cuatro años y comprenderían al menos las siguientes materias, Derecho Natural, Internacional, Constitucional, Canónico, Civil Romano, Civil Argentino, Criminal, Mercantil y Economía Política"*.<sup>13</sup>

Paralelamente, las autoridades presionan a los jesuitas para acelerar la instalación efectiva de las cátedras, en muchos casos, ante su resistencia, por haber ya en la ciudad y sus alrededores varios jóvenes con estudios secundarios terminados y que de no contar con posibilidades locales de perfeccionamiento, deberían trasladarse a las universidades de Córdoba o Buenos Aires.

En esta primera ley, de 1868, en su parte dispositiva, se plantea un conflicto entre laicos y religiosos: la ley establecía que en el primer año de actividad, en la Facultad se dictarían las materias Derecho Civil, Canónico y Natural, leyéndose las Instituciones de Justiniano comentadas por Ortolán para el primero, para el segundo, la obra de Justo Donoso, y para el tercero, Arhens, cursos que iniciarían el 15 de marzo: ante estas precisiones, el rector del Colegio, padre Pedro Vigna, informa al gobierno, que le parece bien la preocupación manifestada, pero que debe hacer constar que es necesario consultar con el superior en Buenos Aires todo lo referente a las bases de relación entre el Colegio y el gobierno, con los profesores, con el plan y régimen de los estudios de Derecho, así como lo referente a las bibliografías a emplearse.

Al viajar el superior Joaquín María Suárez a la provincia poco después, resolvieron en conjunto con la comunidad del Colegio lo que pareció más conveniente; la irritación que causara la obligación de leer a Ahrens en Derecho Natural, se resolvió sola, porque al no encontrarse ejemplares a la venta en Buenos Aires, y al no querer el gobierno retrasar más el inicio de los cursos, se optó por lo que había, *"Explicación Histórica de las Instituciones del Emperador Justiniano, por M. Ortolán, ...Derecho de Gentes por A. Bello..."*, a los que se agregó el año siguiente, 1870, al dictarse Derecho Natural, el libro *"Compendio de Taparelli"*, solicitándose ejemplares del *"Código Civil de la República Argentina del Dr. Vélez Sársfield"*,<sup>14</sup> citados aquí según figuran en las listas de inventario del Colegio.

Lo cierto es que se aprobaron los Reglamentos, el Plan de Estudios, la remuneración para los docentes, aun para el sacerdote que dictaría Derecho Canónico, se realizaron consultas con la Universidad Nacional de San Carlos y la de Buenos Aires, por lo que las clases se iniciaron formalmente el 19 de abril de 1869, lo que se lee en la Carta Anua del padre Reinal, sobre que *"...una de las mayores novedades de este año es la creación de una Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, llevada a cabo por el gobierno provincial y sometida enteramente al Colegio, de modo que las autoridades escolares del Colegio lo eran al mismo tiempo de dicha Facultad. Esta, por una parte, da importancia al colegio, mientras que, por otra, proporciona a los jóvenes de la población la inapreciable facilidad de seguir estudios superiores y recibir el diploma de abogado, sin tener que salir de Santa Fe, ni hacer por lo mismo erogaciones de ningún género. Muchos y buenos abogados se han formado aquí hasta la fecha, de los cuales varios se hubieran quedado seguramente sin carrera"*.<sup>15</sup>

Esta legislación se promulgó tres años más tarde, en 1871, estableciéndose definitivamente la Facultad de Jurisprudencia y se creó la Academia de Práctica Forense, formada por los empleados del Poder Judicial en la ciudad y de los catedráticos de Derecho, además de los abogados de este foro que libremente querrían entrar. Su presidente sería el de la Cámara de Justicia: los estudiantes de la Facultad podrían entrar como practicantes, cuando tuvieran aprobados tres años de estudios de Leyes; los que habiendo practicado en ella dos años, fueran aprobados en el examen de egreso, podrían optar al título de abogado sin otro examen, suponiendo la aprobación de las materias que formaban el plan de la Facultad. Por fin, se autorizaba al Poder Ejecutivo para que negociara con el Gobierno Nacional el reconocimiento de los estudios jurídicos de Santa Fe, en las Universidades de la Na-

<sup>12</sup> José Rafael LÓPEZ ROSAS, *Las Ciencias del Derecho en Santa Fe*, Nueva Enciclopedia de la Provincia de Santa Fe, tomo 4, Ediciones Sudamérica, Santa Fe, 1993, p.463.

<sup>13</sup> José Rafael LÓPEZ ROSAS, *Las Ciencias ...*, p. 463 .

<sup>14</sup> ACISF, *Inventario*, 1869 - 1870, Santa Fe.

<sup>15</sup> ACISF, *Carta Anua* padre Reinal, 1869, Santa Fe.

ción, manteniéndose las primeras disposiciones referidas a que el Rector del Colegio lo era también de la Facultad de Derecho.

La Academia se disolvió por ley un año después, en un proceso de confrontación entre posturas dispares referidas al ejercicio de la abogacía, que no se analiza aquí, y sus partes derogadas se suplieron con prácticas de procedimientos en lo inmediato, en un intento más de adecuar los estudios a lo requerido en la nación para estudios similares.

El reglamento se modificó en 1875, en que la carrera pasó de cuatro a cinco años, enseñándose en éste teoría de Procedimientos y Práctica Forense.

Los Libros de Actas existentes de los Consejos o claustros de catedráticos, son material de lectura necesaria para reconocer las líneas más definidas en cada curso, así como los conflictos de equivalencias respecto a alumnos que llegaban con algunos cursos o materias aprobadas de Buenos Aires o Córdoba.

En octubre de 1874 se conoció en Santa Fe que el gobierno nacional había firmado el decreto que reconocía los estudios universitarios realizados en el Colegio como válidos para el ingreso a las universidades nacionales, destacando el ministro Onésimo Leguizamón, que *"...en setiembre de 1872 el Congreso dictó la ley ...por la que los certificados de estudios de derecho, hechos en los Colegios Nacionales, serían aceptados como válidos en las Universidades, con tal que fuesen cursados con arreglo al plan de estudios dictado por el Gobierno,..."*

*"No siendo nacional el Colegio de Santa Fe, la ley no le comprende directamente; pero como lo esencial a mi juicio era aceptar los estudios de derecho hechos sería y maduramente en establecimientos regulares, sólo se exigiría respecto de los estudios hechos en Santa Fe, que se armonizasen con la exigencia de la ley, en cuanto a los ramos exigidos, y que los certificados de dichos estudios y de los secundarios fuesen revalidados por un establecimiento nacional..."*

*"Los estudiantes que se encuentran en las expresadas condiciones, podrían optar al grado de Doctor en las Universidades Nacionales, sin otros requisitos que los de examen general y tesis".<sup>16</sup>*

Reacciona el gobierno provincial, y el gobernador Servando Bayo indica al ministro nacional que *"...le adjunta un ejemplar del Reglamento que rige la Facultad de Jurisprudencia en este Colegio por el que se impondrá que él se halla ajustado al plan de estudios existentes en las Universidades Nacionales, a fin de que el Gobierno Nacional se sirva acceder a lo solicitado..."*, esto era, el reconocimiento pleno de los estudios cursados y aprobados con los jesuitas.<sup>17</sup>

Esta escaramuza, que además contaba con varios santafesinos y porteños ex alumnos del Colegio, radicados en Buenos Aires que apoyaban en todos los círculos estas aspiraciones, motivó la respuesta formal, mediante un decreto del 13 de octubre de 1875, que establecía

*"Hallándose regularmente establecida en el Colegio de Santa Fe una Facultad de Jurisprudencia, y Considerando:*

*1º) Que el plan de los estudios que en ella se hacen, es ajustado al de la Universidad Nacional de Córdoba y al de las demás Escuelas de Derecho que la Nación sostiene;*

*2º) Que el Gobierno de aquella Provincia reglamenta la referida enseñanza, establece las pruebas anuales a que ésta debe sujetarse y nombra y costea el cuerpo docente;*

*3º) Que es conveniente fomentar el establecimiento de estudios facultativos, creados y sostenidos por la provincia,*

*El Presidente de la República decreta:*

*Art. 1º - Decláranse comprendidos en la ley del 24 de setiembre de 1872 los estudios de Jurisprudencia, hechos en el Colegio Provincial de Santa Fe.*

*Art. 2º - A los efectos del artículo anterior, el Poder Ejecutivo se reserva, tanto el derecho de examinar el Plan de Estudios seguido en la referida Facultad, como el de intervenir en la formación de la Comisión Examinadora de la misma, cuando lo creyera conveniente.",* firmando el presidente Avellaneda y el ministro Leguizamón.<sup>18</sup>

Dos aspectos resaltan, por los acontecimientos futuros en el Colegio: se descarta la obligación de cada alumno de revalidar sus títulos en un establecimiento nacional, como lo pidiera en la nota anterior el ministro Leguizamón, por lo que queda firme la validez de los diplomas emitidos por el Colegio, y se designa a éste como Provincial, categoría que el presidente Roca desconoce en 1884, motivando el cierre del establecimiento.

Si se comparan las Cartas Anuas del Colegio con los Mensajes de los gobernadores, cada año, al abrir el periodo legislativo, podrá comprobarse que la actitud de los padres es reticente respecto al éxito futuro del emprendimiento Facultad de Jurisprudencia, al darse cuenta de la controversia ideológica que se planteaba en la nación, en cambio, los gobernadores, expresan un entusiasmo ilimitado, proponiendo que de la Facultad naciera una Universidad, como en un párrafo del mensaje de 1877, en que se dice *"...el Colegio que los Reverendos Padres Jesuitas dirigen en esta capital cobra, de día en día, mayor crédito; y no necesito ciertamente recomendar a vuestra consideración un establecimiento tan ventajosamente conocido ya dentro y fuera del país. Bástame, por lo tanto, recordar que él ha alcanzado universal nombradía entre los educacionistas, y que su nombre ha ido a repercutir, con honor para la Provincia de Santa Fe, en los centros de la ilustración europea, desde que en 1873, y en civilizador con-*

<sup>16</sup> AGPSF, Gobierno, ministro Onésimo Leguizamón, octubre de 1874, Santa Fe.

<sup>17</sup> AGPSF, Gobierno, gobernador Servando Bayo, octubre de 1874, Santa Fe.

<sup>18</sup> AGPSF, Gobierno, presidente Avellaneda, 13 de octubre de 1875, Santa Fe.

curso de la Exposición Universal de Viena, lo diera a conocer con ventaja la voz autorizada del miembro del Instituto de Francia, Mr. Levasseur, encargado de presentar en aquella ocasión un informe sobre la enseñanza en los diferentes pueblos del Globo.

*“Hubiera deseado, antes de terminar el periodo constitucional de mi Gobierno, dejar creada y establecida una Universidad, pero no me ha sido posible, en presencia de la escasez de nuestros recursos, y de necesidades más urgentes en la instrucción, a que ha sido indispensable atender con preferencia. Creo, sin embargo, que es tiempo ya de pensar de dar mayor solidez y estabilidad a la instrucción superior, por la creación de una Universidad en la Provincia. Los elementos principales se encuentran debidamente preparados, y un pequeño esfuerzo bastaría para dar cima a tan útil pensamiento. En cuanto a lo material, podría habilitarse convenientemente y con separación del Colegio de los reverendos Padres jesuitas, una sección del vasto edificio que éstos ocupan, ya sea en el cuerpo mismo de él, o en el local en que se encuentran actualmente las aulas de las Facultades Mayores que se hallan aisladas y separadas de aquél por la calle. En cuanto a lo formal, el Gobierno de la Provincia provee, en las aulas de las facultades mayores de esta Capital, al estudio de la Economía Política, Derecho Natural, Constitucional, Internacional, Romano, Civil, Mercantil y Criminal, Público-Eclesiástico, Canónico y demás, en conformidad al plan general de estudios de las Universidades de la República, y con igual forma provee el Excmo. Gobierno Nacional al estudio del derecho y ciencias sociales con el Colegio Nacional del Rosario; mientras en este Colegio y en el que dirigen los Reverendos Padres jesuitas se dan cursos completos de Filosofía y Humanidades, de Matemáticas y Ciencias Físicas, enseñándose además en el último la teología y otras ciencias sagradas.*

*...“Por lo menos, Honorables Representantes, creo que las Facultades de Estudios Superiores deben ser autorizadas por la colación de grados en sus cursos respectivos, siguiendo en esto el ejemplo de otras Provincias...”<sup>19</sup>*

La realidad es que, de parte del claustro jesuita, esta idea no terminaba de convencer, ya que se prefería conservar como actividades centrales a la segunda enseñanza y el seminario, entendiéndose que una Universidad los colocaría en mayor dependencia de los vaivenes del gobierno y sus cambiantes políticas.

Los jesuitas trataban de mejorar la enseñanza impartida, proponiendo criteriosos cambios, tanto en el Reglamento como en el Plan de Estudios, que, además de adecuarse a los planes nacionales, contemplaban la realidad de muchos alumnos que requerían una intensificación de análisis de determinadas áreas, como en 1881, al agregar cursos de Derecho Civil, entre otros.

Sin embargo, en 1884 el colegio debió cerrarse, por lo ya expresado, y se intentó una solución intermedia para no perjudicar a los alumnos de derecho, decidiéndose en conjunto con el gobierno que los alumnos inscriptos terminarían su carrera, que no harían nuevas inscripciones, lo que se produjo, ya sin la presencia de los jesuitas, el año 1886, en que terminaron de graduarse los que continuaron la carrera, pese a la profusa propaganda en contrario; nunca alcanzó la Facultad de Jurisprudencia un número destacado de alumnos, la mayor matrícula fue de 25 inscriptos, procedentes de Santa Fe capital y localidades de la provincia, como llegados desde las provincias de Corrientes, Entre Ríos, San Luis, Mendoza, varios de los cuales no concluyeron sus estudios, como puede verse en el tomo 6 de la obra mencionada de Guillermo Furlong, que con un trabajo conjunto con diferentes asociaciones de ex alumnos y los distintos registros del Colegio que se han mencionado a lo largo del trabajo, reconstruye con precisión la matrícula, los años de duración de los estudios de cada alumno y el título obtenido, durante los cien años de su investigación. Finalmente, debe mencionarse que se graduaron en toda la duración de la Facultad, 73 alumnos en las aulas universitarias.

Con la información recogida se intenta confeccionar una base de datos referida a alumnos de todos los niveles y profesores de cada área, que integre en el futuro una posibilidad de análisis referida a la institución como base de formación de gran parte de la dirigencia política provincial y nacional, y de la integración de los claustros universitarios de todo nivel.

En las correspondencias privadas y públicas de los actores, tanto políticos como eclesiásticos, aparece el concepto permanente de que la necesidad de una carrera jurídica se basaba en que el derecho era el régimen de la vida social misma, *“..la norma de nuestros actos en la comunidad en que vivimos y el conjunto de leyes que determinan el estado y la condición de las personas; el vínculo que nos une a las cosas y la manera de adquirir y conservar lo que en justicia nos corresponde”*.<sup>20</sup>

El gobierno nacional reconoce en 1875 la validez de los títulos otorgados por las Facultades Mayores, que a partir de entonces tendrán validez nacional. hasta que poco más tarde en 1884, el mismo gobierno nacional, a raíz del conflicto con los jesuitas, desconoce esos títulos, oficiales hasta entonces, lo que hace que la Orden resuelva clausurar no sólo el colegio, sino también las facultades, al retirarse de Santa Fe, a lo que el gobierno santafesino designa un rector laico, con lo que los estudios sufren en su riqueza académica hasta que en 1890 el gobernador José Gálvez crea la Universidad Provincial de Santa Fe, iniciando un nuevo ciclo, con el objeto primario de dedicarse al estudio científico del derecho.

En síntesis entre la reinauguración del Colegio, con las secciones que lo integraron, Seminario, Facultad de Jurisprudencia, y Facultades Mayores, su clausura decretada en 1884 y el fin de las graduaciones de los alumnos con estudios regulares en curso, se consolida, por un lado, en estudios secundarios o de segunda enseñanza, una cohorte de docentes y alumnos de gran parte del país y del mundo, que se tratará de recomponer al más breve plazo, acostumbrando, si cabe el término, a gran número de familias, entre ellas, muchas inmigrantes, a educar a sus hijos aspirando a estudios superiores, realizados en la misma institución, con arreglo a planes y programas de carácter nacional, y, sobre todo, motoriza las aspiraciones a contar con universidad na-

<sup>19</sup> AGPSF, *Mensaje de los Gobernadores*, 1877, Santa Fe.

<sup>20</sup> José Rafael LÓPEZ ROSAS, *Las Ciencias ...*, p. 464.

cional, que muy pronto se concreta.

En un trabajo anterior hemos desarrollado una problemática paralela, los conflictos entre grupos de poder de Rosario y Santa Fe por contener la central universitaria regional,<sup>21</sup> que reflejó en su momento enemistades políticas, ideológicas, industriales y profesionales que obtienen recién en 1970 su resolución, al crearse la Universidad Nacional de Rosario.

Como simple relación de la enmarañada red de contactos entre ex alumnos, docentes laicos, sacerdotes, en este corto periodo, puede verse a algunos destacados individuos que compartieron sus años de estudio en el colegio de Santa Fe, en cualquiera de sus niveles, creando, por una parte, vínculos personales de por vida, y por otra, por la permanencia en la orden de los registros detallados de toda actividad, escolar, lúdica, disciplinaria, son una fuente impostergable de consulta para el mejor conocimiento de la población del país y algunos limítrofes, como los casos de Santiago Estrázula Lima, de Río Grande do Sul, Brasil, Narciso Agüero, intendente de Buenos Aires, Camilo J. De Alvear, hacendado de Buenos Aires, Lindor Figueroa Quiroga, de Catamarca, de Córdoba, Félix Garzón Maceda, médico y vicegobernador, Nicolás Garzón Maceda, abogado y juez, Carlos F. Gómez Borja, de La Falda, abogado, político y Miembro de la Real Academia Española, Miguel A. Alarcón López, escribano, Ignacio y Mariano Echenique, abogados, Justiniano Posse, diputado, de Corrientes, Juan B. Aguirre Silva, magistrado, Eulogio Cabral de la Torre, vicegobernador, de Entre Ríos, Paraná, Andrés Gallino García, abogado y diputado, de Mendoza, Laureano Nazar Larreta, rentista, de Paraguay, Asunción, José Zacarías Caminos Riera, médico y político, de Salta, Benjamín Figueroa, diputado, de Santa Fe, Juan Bernardo Iturraspe, hacendado, gobernador, Juan Manuel Cafferata, gobernador, Manuel M. Cervera Aguirre, abogado e historiador. Nicasio Oroño, de Tucumán, Ramón, E. Frutos Bueno, de Uruguay, Montevideo, Fausto Aguilar, Juan B. Aguirre Silva, magistrado, Eulogio Cabral de la Torre, vicegobernador, Alejandro Zorrilla de San Martín Paz, Juan Zorrilla de San Martín Paz, abogado. Miembro de la Real Academia Española, de España, Barcelona, Miguel Pi Gandoche de la Sierra, de San Luis, Villa Mercedes, Pedro Portal, como simples citas de nombres y hombres destacados en diversos quehaceres, con una educación común impartida por jesuitas, de la que varios renegaron y compusieron posturas políticas e ideológicas totalmente opuestas, no tratadas aquí.

---

<sup>21</sup> Hebe M. L.VIGLIONE ARRASTIA, *Historia de la Medicina en Santa Fe*, Nueva Enciclopedia de la Provincia de Santa Fe, tomo 4, Ediciones Sudamérica, Santa Fe, 1993. Hebe M. L.VIGLIONE ARRASTIA, *Creación de la Carrera del Investigador Científico y el Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario*, Primer Congreso Internacional sobre Historia de las Universidades en América y Europa, tomo 2, Compiladora Dra. María Cristina Vera de Flachs, Universidad Nacional de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, Córdoba, 2003.



### Introducción

En 1980 el P. Hugo Storni publicó una obra titulada *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata)* donde daba cuenta de cada uno de los padres que habían trabajado en la región con los datos que obtuvo de sus propias investigaciones. En esa oportunidad, generosamente manifestó que su idea era que pudiera ser útil a posteriores trabajos razón por la cual incluía las fuentes de donde las había tomado distinguiendo diversas categorías de jesuitas de acuerdo a la relación que habían tenido con la antigua Provincia del Paraguay<sup>1</sup>. En primer lugar, diferenció a los que verdaderamente fueron miembros de dicha Provincia y para ello estipuló tres condiciones que, a su criterio, permitían dar fe de sus aseveraciones teniendo en cuenta que esas condiciones debían darse en forma simultánea y no separadas. Incluyó además a los que estuvieron el primer día del año en el territorio geográfico de la misma con ánimo de formar parte de ella y reunió a muchos otros que habiendo nacido en la jurisdicción del Paraguay ingresaron a la Compañía en otra región diferente. Pero Storni también hizo referencia a miembros de aquellas expediciones de jesuitas que destinados a Chile o a Perú, desembarcaron en el puerto de Buenos Aires y atravesaron el territorio en viaje a aquellos u otros puntos de América. Para ello confeccionó una ficha cronológica de cada uno de los padres donde nos informa de su nacimiento, ingreso a la Compañía, primeros votos, sacerdocio, últimos votos, última noticia conocida, dimisión, expulsión y fallecimiento diferenciando a los miembros de la Orden en coadjutor, estudiante, sacerdote, profeso de cuatro votos y profeso de tres votos.

Con esta primera fuente de información comencé hace un tiempo a seleccionar a un grupo de jesuitas que se habían destacado como docentes en la Universidad de Córdoba hasta el momento de la expulsión y que en su destierro procuraron continuar con las mismas actividades desarrolladas en tierras americanas. En efecto, muchos fueron los que reiniciaron sus labores docentes y, a la vez, se dedicaron a escribir produciendo obras de muy diverso estilo, donde abordaron los aspectos religiosos, como así también todas las ciencias, haciendo continuas referencias a lo que habían vivido en el mundo americano. Algunas de esas obras se publicaron, otras se perdieron y, otras, no pudieron editarse debido a la falta de mecenas o dinero propio para hacerlo.

De los jesuitas que partieron al exilio y continuaron escribiendo en Europa podemos citar -entre tantos otros- a José Cardiel<sup>2</sup>, José Guevara<sup>3</sup>, José Quiroga, Tomas Falkner o Gaspar Juárez. Camino al destierro este último escribió, en 1670, una *Relación* que durante largo tiempo se mantuvo inédita donde informaba sobre los últimos días que los padres vivieron en la ciudad de Córdoba y los trastornos que debieron soportar cuando efectuaron su viaje a Europa. Pero lo interesante de destacar en esta ocasión y que hace referencia al título de esta ponencia es que en uno de los fragmentos de dicha *Relación* señalaba la profunda pena que les causó dejar la Universidad. Al respecto anota:

*“Pero a la verdad, ninguna de estas cosas nos causó mayor pena, ni la prisión ni el destierro, ni la privación de todos los bienes. Lo que si nos causó mayor pena y tristeza fue el considerar desde aquella tristísima noche, que fue la última para nosotros, en aquel Colegio, quedaba este hecho quartel de soldados, habiendo sido poco antes taller, donde se formaban los operarios evangélicos de la Viña del Señor ...*

*Lo que nos causó mayor pena fue la total privación que se nos hacía en el destierro, de poder evangelizar a los pobres, de predicar, confessar y doctrinar a las gentes, de instruir en la Universidad, de convertir y redimir la gentilidad. Lo que nos causó mayor pena fue el vernos forzados a dejarlos sin decirles un adiós, no solamente a nuestros padres, naturales, hermanos, amigos, sino también a nuestros amados hijos en Cristo... Esto fue lo que entonces y aun aora nos causa mayor pena, tristeza, angustias de corazón y lagrimas de nuestros ojos”<sup>4</sup>.*

El espíritu que animaba a esos hombres que dejaron atrás lo que tanto les había costado organizar, los sueños de más de uno de regresar a Córdoba y el recuerdo permanente de sus alumnos y ex alumnos me impulsó en esta ocasión a estudiar la vida de Gaspar Juárez, sacerdote que habitó y trabajó hasta el momento de la expulsión en el distrito de Córdoba, zona marginal del virreinato del Perú, hoy provincia del mismo nombre de la República Argentina. ¿Por qué seleccioné a este personaje? En razón que su labor es menos conocida, aun cuando el Padre Guillermo Furlong se haya ocupado de su persona allá por 1926 y porque durante su exilio en Europa sostuvo un contacto cordial y asiduo con personajes de la época como la beata María Antonia

<sup>1</sup> Hugo STORNI S. J., *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay, (Cuenca del Plata 1585-1768)*, Roma Institutum Historicum S. I, 1980.

<sup>2</sup> José Cardiel fue uno de que escribió sobre sus propias experiencias en América y sobre la historia de la región. En 1780, redactó el *Compendio de la Historia del Paraguay*, basándose en las obras de Ruy Díaz de Guzmán, Muratori, del Techo y Charlevoix. Esta obra fue editada en 1984 con notas de José M. MARILUZ URQUIJO. Cfr. *Compendio de la Historia del Paraguay (1780)*, FECIC, Buenos Aires, 1984.

<sup>3</sup> Pedro de Angelis, Andrés Lamas y Paul Groussac, entre otros, se han ocupado con detenimiento de la vida y obra del P. Guevara, que falleció en Italia en 1806.

<sup>4</sup> Carlos A. PAGE, “Gaspar Juárez S.J. y su relación inédita sobre la expulsión”, *Revista del Archivo Histórico de la Municipalidad de Córdoba*, año 2, Nro 2, Córdoba, 2001, pp.227 y ss. “Breve relación epistolar de lo sucedido a los padres de la Compañía de Jesús del Paraguay desde el año 1767, en que fueron extrañados de los dominios de España hasta el 1770, en que se hallan colocados en el estado eclesiástico o dominios del Sumo Pontífice en Italia, término y lugar de su destierro”.

de San José y los hermanos Ambrosio y Gregorio Funes<sup>5</sup>. Cabe recordar que la primera mantuvo viva la espiritualidad jesuítica después de la expulsión y que los Funes fueron hombres destacados durante la etapa de transición de la colonia a la independencia, de allí que consideramos importante la mención de dicha correspondencia que fue publicada en 1920, en dos tomos, por el padre Grenón.

En las páginas que siguen intentaremos reconstruir la vida del P. Juárez para, luego, presentar sus escritos conocidos haciendo mención también de aquellos otros que - aun perdidos - sabemos de su existencia a través de diversas referencias.

## Noticias biográficas de Juárez y su relación con la Universidad de Córdoba

El primer biógrafo del padre Juárez fue Guillermo Furlong S.J., quien se ocupó de su persona en varios trabajos, utilizando algunas de las fuentes que hemos revisamos para esta investigación, de allí que varias de nuestras afirmaciones coinciden con lo informado por él en las primeras décadas del siglo XX<sup>6</sup>. Consideramos válido volver a poner en conocimiento de los estudiosos estos datos en tanto algunos figuran en obras de difícil adquisición.

Juárez nació en Santiago del Estero (Argentina) el 15 de junio de 1731. Fueron sus progenitores Gaspar Juárez Babiano y Narcisca Díaz Caballero, ambos pertenecientes a conocidas familias del lugar. Muy joven vino a estudiar a Córdoba, residiendo en el Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat entre 1743 y 1745, donde compartió sus días de estudiante con unos 70 jóvenes procedentes de distintos sitios del territorio americano.

Varias fueron las circunstancias que influyeron para despertar la vocación sacerdotal del joven santiagueño. Por un lado, su padre había mantenido estrecha relación con los jesuitas residentes en el Colegio de Tarija y él tuvo conocimiento de esa circunstancia pues lo acompañó en varias oportunidades y, por otro, su paso por el famoso Convictorio le incrementó su amor a Dios y sus deseos de servirle.

El 1 de septiembre de 1748 ingresó al Noviciado de la Compañía de Jesús existente en la ciudad de Córdoba renunciando sus bienes a favor de su hermano Juan Francisco Xavier, el 1 de febrero de 1753<sup>7</sup>. Realizó sus primeros votos dos años después.

Previamente se había inscrito en la Universidad de Córdoba que -por entonces- gozaba de gran fama y concitaba la preferencia de los jóvenes de la región. En abril de ese año `48 encontramos a nuestro jesuita cursando el tercer año de Filosofía -a cargo de Domingo Muriel quien por entonces estaba al frente de las cátedras de Teología Moral y Derecho Canónico- junto a Alonso Bisuara, Francisco Arias, Pedro Pol, Joseph Castillo, Joaquín Pache, Martín Olmos, Pedro Urtubey, Juan Luis Urtubey, Joaquín Sotelo, Ignacio Álvarez, Miguel Ruiz, Francisco Ocampo, Ignacio Curia, Diego Oviedo, Diego Carranza, el jujeño Martín Miguel de Goyechea, los cordobeses Miguel Baldivieso, José Antonio de Ascasubi, Mariano Salguero de Cabrera y Manuel Cabrera, los porteños Pablo Romero y Antonio Aldao y el puntano Joseph Ximenes (Jiménez Juan José)<sup>8</sup>. De todos ellos solo el chileno Miguel Morales era jesuita<sup>9</sup>. A pesar de haber encontrado estos datos, no hay constancia que Juárez haya obtenido título alguno en la Universidad de Córdoba. Aunque sí sabemos que en 1761 se ordenó y profesó sus últimos votos dos años después. Luego se desempeñó como profesor de la Universidad por más de un lustro, teniendo a su cargo las cátedras de Derecho Canónico y Teología Moral. Sin embargo su quehacer universitario no le impidió alternar su profesión con la de misionero en Catamarca y en varios otros puntos de la gobernación del Tucumán.

Compartió sus tareas docente y, más tarde, su viaje al destierro en *La Venus*, con otros ilustres jesuitas como Tomás Falkner, José Quiroga, Ladislao Orosz, José Manuel Peramas, Ramón Rospigliossi y el rector Manuel Querini. Durante los años que Juárez ejerció la docencia se hicieron algunas refacciones en el edificio las que junto a la superación de algunos problemas económicos que tenía la Orden posibilitaron el incremento de la matrícula universitaria.

Reiteramos, en esa etapa, la Universidad de Córdoba era un centro educativo importante y reconocido en América. Los profesores contemporáneos de Juárez y él mismo llevaron a cabo reformas e innovaciones educativas que prestigiaban cada vez más a la institución y a los alumnos que, provenientes tanto de los confines de la provincia jesuítica, como de Perú y Chile egresaban de ella obteniendo grados académicos en Filosofía o Teología. Innumerables citas podríamos hacer para probar nuestro aserto. Pero, a modo de ejemplo, digamos que Falkner introdujo a Newton, al tiempo que se destacaba en Botánica y en Me-

<sup>5</sup> Guillermo FURLONG S. J., *El naturalista santiagueño Gaspar Juárez S. J.*, Santiago del Estero, Imprenta Molinari, 1926. Esta biografía se publicó anteriormente en la *Revista del Archivo de Santiago del Estero*, T. V, N 9 y 10. IDEM, "Gaspar Juarez, SJ y sus "Noticias Fitológicas (1789)", Buenos Aires, Colección Escritores coloniales rioplatenses", Librería del Plata 1949. IDEM, *Los jesuitas y la Cultura Rioplatense*, Montevideo, Urta y Curbelo, 1933. P. GRENÓN S. J., *Los Funes y el P. Juárez*, Córdoba, Tip. La Gutenberg, 1920. 2 tomos.

<sup>6</sup> Diego GONZALEZ S.J. en el *Catálogo de la Provincia del Paraguay* señala esa fecha de nacimiento. G. Furlong cree que fue el 11 de julio de ese año por datos que recibió del P. Francisco J. Ocampo.

<sup>7</sup> Pedro GRENÓN SJ, "La renuncia de bienes en la provincia del Paraguay. Siglo XVII" *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, Institutum Historicum SI, Vol. XXVII, 1958, p. 129.

<sup>8</sup> *Archivo General de la Universidad de Córdoba* (A.G.U.C.), *Libro de Pruebas de Filosofía*, fs. 190. En 1750 obtuvieron sus grados de Dr. en Teología sólo sus compañeros Arias, Bisuara, los Urtubey, Ruiz, Morales y Sotelo.

<sup>9</sup> Morales nació en Pica, Chile 1705 y falleció en Ravena en 1782. Ingresó a la Orden en 1733 e hizo últimos votos en Buenos Aires en 1739. En momentos de la expulsión estaba en La Cruz, Corrientes.

dicina<sup>10</sup>. Entretanto, otros docentes como Benito Riva y José Rufo se ocuparon de transmitir nociones de cartesianismo.

Simultáneamente y poco antes de la expulsión, se solicitó permiso para instalar una cátedra de matemáticas superiores, argumentándose que esa materia ya se dictaba en otras partes de las Indias. Petición que fue aceptada por la Congregación Provincial reunida en Córdoba en 1762, en razón que la misma era útil para la mecánica y las artes, entendiéndose por ellas la arquitectura y la hidrotecnia. Si bien el tema no era nuevo para los jesuitas se sistematizó su enseñanza inaugurándose la misma en 1763, la que estuvo a cargo del P. Quiroga hasta 1766<sup>11</sup>. Durante ese corto lapso, éste llegó a introducir el uso de la *Elementa mathescos universae* de Cristián Wolff.

Juárez, por su parte, también colaboró en esa etapa de “modernización” de los estudios ocupándose de estudiar el Derecho Natural y de Gentes, tema que se discutía en las cátedras de Teología y de Derecho Canónico de acuerdo al marco doctrinario de entonces.

El papel del maestro como modelo y ejemplo de sus alumnos en la pedagogía ignaciana ha sido descrito por varios autores; en esta ocasión solo deseamos recordar que aquél era el personaje clave para la *Ratio Studiorum* y Juárez contaba con las cualidades exigidas por dicho método para los docentes, las que fueron desarrolladas dentro y fuera de su estancia en la Universidad de Córdoba. No sólo era competente en el área que se le había asignado sino que trató de instruirse continuamente, además de trabajar en conjunto con los demás docentes. Virtudes que demostró a lo largo de su vida.

Su capacidad para enseñar, reflexionar y forjar juicios correctos así como el conocimiento individual de los alumnos le permitía adecuar la enseñanza al nivel y ritmo de los mismos. Así a través de una relación de confianza y amistad con sus estudiantes pensaba se podía avanzar más rápidamente en las clases. Su relación con Gregorio Funes lo prueba. Al momento de la expulsión éste era uno de sus alumnos más destacados.

El Derecho Canónico era una ciencia como el mismo Juárez lo señaló tiempo después que le preocupaba sobremanera por ser “sumamente necesaria y útil”<sup>12</sup>. Se cree que fue entonces cuando comenzó a redactar algunos borradores en castellano sobre el *Derecho Natural y de Gentes*. Materia con la cual pretendía impugnar a muchos “heterodoxos e impíos filósofos modernos” que en ocasión de tratar el tema habían publicado, a su criterio, muchos errores contra la religión católica y la Santa Sede, mencionando entre ellos a Puffendorf, Leibniz, Grocio, Obbes, Spinoza, Voltaire, Wolf, Bayle, Rousseau, etc. Dicha obra quedó inédita y está perdida, habiendo sido infructuosas las gestiones realizadas por el padre Furlong para encontrarla. Aunque desde el principio el autor subrayó en una misiva a Ambrosio Funes que era poco probable que la misma contara con aprobación y si así fuera estaba seguro que no podría publicarla pues carecería del dinero necesario para afrontar los gastos de impresión. Como tampoco tenía agente o protector en Madrid que lo apoyara económicamente sabía que lo más probable era que la misma quedara en el olvido.

Pero, además de Gregorio Funes, Juárez tuvo otros alumnos ilustres tanto en Córdoba como en Italia. Entre los primeros se destacaron Clemente Baigorri, y entre los segundos cabe mencionar a don Nicolás Laguna un ex discípulo de Filosofía del padre Rufo en la Universidad de Córdoba quien cursó con el propio Juárez Teología en Italia.

En los cuadros que siguen hemos reconstruido los nombres de los estudiantes inscritos en su curso de Teología en los últimos años que ejerció la docencia en Córdoba, según el libro de matrículas y de pruebas de curso existente en el Archivo de la Universidad.

#### ALUMNOS DE TEOLOGIA DEL P. JUAREZ EN 1765

Primer Año	Tercer Año
Pedro Ignacio Arze (Arce)	Francis Regis Alsua
Vicente Arroyo*	Agustín Álvarez
Bernabé Araoz*	Ramón Ayala
Luis Arana	Francisco Luis Castañares
José Eusebio Achucarro*	Bernabé Echenique
Clemente Baigorri	Francisco González
Mariano Espinosa*	Domingo Guzmán
Alonso Garay	Thomas Mealla
Martín Gregorio López	Manuel Molina
Xavier Mendiolaza*	Diego Pereyra
Juan Antonio Paz	Pedro Toledo
Toribio Soria	Francisco Troncoso
	Francisco Vera

\*Los asteriscos señalan los alumnos que concluyeron sus estudios en 1767

<sup>10</sup> Guillermo FURLONG CARDIFF S.J., *La personalidad y la obra de Tomas Falkner*, Buenos Aires, Peuser, 1929.

<sup>11</sup> A esta ciencia se aplicaron con ahínco los padres en el exilio produciendo obras de singular valor, posiblemente con la idea de que al regresar a América podrían producir un cambio notable en los estudios. G. FURLONG CARDIFF S.J., *El padre José Quiroga*, Buenos Aires, Talleres S.A. Jacobo Peuser, 1930

<sup>12</sup> P. GRENON S. J., *Los Funes y el P. Juárez*, op. cit., tomo 2, pp.

En 1766 cursaron cuarto año de Teología el Maestro Luis Castañares junto a los universitarios Tomás Mealla, Francisco González, Bernabé Echenique y Xavier Samudio. Francisco Vera y Agustín Álvarez eran de este grupo los únicos colegiales del Monseñor mientras Francisco Toranzos provenía del Colegio del Seminario.

#### ALUMNOS DE TEOLOGIA DEL P. JUÁREZ EN 1767

Primer Año	Segundo Año	Tercer Año
Valentín Arias	Felipe Carril	Bernabé Araoz
Joseph Antonio Arias	Joseph Antonio Guerra	José Eusebio Achucarro
Bernardino Castellano	Thomas Lima	Vicente Arroyo
Domingo Guerrero	Esteban Palacios	Mariano Espinosa
Cosme Ximenez o Jiménez	Matías Ubarnes	Xavier Mendiolaza
Fermín Galán		Félix Soloaga
Estanislao López		Xavier Troncoso
Manuel Martínez		Tadeo Villarroel
Juan Baptista Ormaechea		
Bartolomé Puche		
Francisco Sánchez		
Manuel Santos		
Alonso Zavala		

Fuente: A.G.U.C. *Libro de Pruebas de Teología de los Estudiantes que cursan en esta Universidad de la Compañía de Jesús. 1670-1807. Cuadro realizado por la autora*

#### Su estancia en Italia y su relación con los hermanos Funes

Amargado por la resolución de Carlos III Juárez aceptó, como todos sus hermanos, que se lo deportara a Italia, adonde llegó a Faenza a comienzos de 1768 residiendo en ese punto hasta 1773, momento que pasó a Roma.

En sus primeros años de exilio dictó clases de Teología a los jóvenes jesuitas que allí residían y escribió muchísimo. Al igual que otros expulsos mantuvo una fluida correspondencia con sus hermanos dispersos por Italia, con literatos de Madrid, Florencia y Milán y, fundamentalmente, con viejos amigos de América entre los que se destacaban los hermanos Funes y la beata santia-gueña, María de la Paz y Figueroa. Las cartas a los Funes, en particular a Ambrosio, son muy valiosas en tanto nos informa sobre sus actividades y pensamientos así como sobre diversos aspectos que hacían a los ideales de esos hombres americanos preocupados por su tierra. Pero, también, contienen referencias religiosas y hacen mención a los sucesos políticos que acontecían en Europa. La colección no es completa, en tanto muchas de esas cartas se perdieron o no llegaron a manos de sus destinatarios debido a las guerras que asolaron el viejo mundo en ese tiempo y, quizás también por la requisa que se hacía de la correspondencia jesuítica.

En esas páginas Juárez no olvidó a su patria, al punto que, en 1779, en una misiva a Gregorio Funes le expresó que tanto él como sus amigos no se privaran de valerse de los servicios que los jesuitas expulsos pudieran hacer desde Italia. Su correspondencia, o la de Ramón Rospigliosi, prueba que se interesaron por dicha cuestión y aunque esas misivas eran revisadas con el objeto que los padres no escribieran nada contrario al rey, Juárez se encargó de introducir pequeñas frases en esas cartas donde insinuaba la necesidad que los hombres americanos se ilustraran y conocieran mejor sus necesidades. Así lo hace cuando, en 1794, Ambrosio le cuenta el propósito de enviar a su primogénito a estudiar a Europa.

*“Yo tendría el mayor consuelo de ver a su primogénito y de que estuviera aquí algún tiempo, para adquirir con la experiencia alguna instrucción de lo que es este gran mundo y de los Derechos del hombre”<sup>13</sup>.*

Juárez está convencido de la necesidad que los jóvenes americanos fuesen instruidos por ex jesuitas y en dos ocasiones menciona la existencia en Europa de estudiantes americanos provenientes de distintos países de este continente.

Pero también le preocupa que otros cordobeses se instruyan, por eso cuando Ambrosio insinúa la posible instalación de una Academia Funesiana en Córdoba se permite opinar. Las academias literarias eran en la época un medio necesario para que florecieran las ciencias y los jesuitas, en particular, pensaban que debían fundarse en las ciudades donde no hubiese universidades. Si bien Córdoba la tenía, no estaba en ese momento en manos de la Orden. Tal vez esa fue la razón por la que Juárez estuvo de acuerdo con el tema aunque, a su criterio, pensaba que la misma debería llamarse *Academia Nacional de Ciencias, Bellas Artes, de Historia*, etc. En la misiva donde prestaba su consentimiento al proyecto manifestó que una de las primeras preocupaciones de los hombres que conformaran la institución debería ser ocuparse de elucidar “¿Qué cosa es el hombre americano y sus propios Derechos?”, temas obviamente que le preocupaba desde hacía un tiempo y que estaba en la mente de muchos de sus ex discípulos desde antes de la revolución de Mayo.

<sup>13</sup> P. GRENON S. J., *Los Funes y el P. Juárez*, op. cit., tomo 2, pp.77.

La relación epistolar con Ambrosio fue muy fluida y desde el lejano mundo Juárez trató, además, de satisfacer los encargos de las cosas más diversas que aquel le solicitaba frecuentemente, permitiéndole al cordobés rodearse de cuadros y grabados con imágenes de vírgenes y santos, además de una biblioteca interesante que, luego lamentablemente, se dispersó. También Juárez se ocupó de resolver algunas dudas que se le planteaban a Funes como, por ejemplo, cuando le consultó sobre la posible compra de la estancia de Jesús María manifestando entonces el jesuita el pro y el contra de esa operación. Por un lado, él pensaba que quienes adquirieran esos bienes llevaban la maldición de Dios, al punto de comentar en una misiva que en Inglaterra los que compraron los bienes de los expulsos “en vez de enriquecerse, empobrecieron ellos y todos sus descendientes”<sup>14</sup>. Aunque por otro, especuló que si Ambrosio la adquiría con buena intención, no tendría la maldición de Dios y que antes que algún otro particular no afecto a la Orden los comprara creía que era preferible que él lo hiciera en tanto sería capaz de gobernarla adecuadamente cuidando hasta de sus esclavos. Como sabemos, éste desistió de tal pretensión y no se prestó a ser parte de los negociados que luego se hicieron con las tierras de sus venerables amigos.

### Sus ilusiones de regresar a Córdoba

La invasión francesa a Roma determinó que Juárez abandonase momentáneamente esa ciudad y pensara retornar al Río de la Plata logrando incluso obtener un salvoconducto, expedido por el Ministro de España, Nicolás de Azara, en 1797 para ingresar a los reinos de su Majestad Católica. Sin embargo, pronto se percató que sus planes fracasaban y su sueño se diluía. La explicación la dio el mismo, al señalar que si bien muchos de sus compañeros habían partido a España, como él había sido designado miembro del Instituto Nacional y por ende era ciudadano romano no estaba incluido entre los que -por decreto- debían salir de la República Gallo romana.

En realidad, durante su exilio Juárez acarició en otras oportunidades el dulce sueño de salir de Roma ya para pasar a Rusia donde los jesuitas contaban con el beneplácito de la corona o retornar a América y así lo manifestó en numerosas cartas a Ambrosio donde se animó hasta de plasmar los proyectos que tenía en mente para la Universidad de Córdoba para cuando llegara en ese momento. Así llegó a sostener desde los posibles cambios que la orden haría en el sistema de enseñanza de la mencionada casa de estudios, entre los que enumeraba la necesidad de emprender el estudio de ciencias útiles y necesarias, pero sin alterar en lo substancial y espiritual la *Ratio Studiorum* y el método Ignaciano.

Aunque como hombre de su tiempo, también se percató que, en caso de regresar, deberían hacerlo acompañados de peritos en arquitectura, mosaicos, jaspe, alabastros y demás especies de piedras con el fin de “enseñar bellas artes e introducir con el buen gusto lo más hermoso de Italia”<sup>15</sup>. En síntesis, estaba convencido de la necesidad que la Ilustración católica se introdujera en la América española. Obviamente, estaba en contra del libertinaje en el pensar, escribir y obrar de los ilustrados franceses, particularmente después de la revolución de 1789. Tema que impulsó a él como a muchos otros de los jesuitas exiliados a escribir en defensa de la religión y contra el desenfreno.

Pero cabe decir que durante su destierro, la Universidad de Córdoba estaba lejos de receptor las reformas por él soñadas. Entre otras cosas porque en ese lapso se vivieron los enfrentamientos entre los partidarios de los franciscanos al frente de la institución y los del clero regular, que pretendían el gobierno de la Universidad y su Colegio, apoyados los primeros por la gente del gobernador y su entorno y, los segundos, por los miembros del cabildo y los hermanos Ambrosio y Gregorio Funes, quienes en la última década del S. XVIII se encargaron en distintos memoriales -redactados algunos por este último- de acusar a los franciscanos de despilfarrar los bienes de las instituciones educativas, de cerrar la enfermería, de permitir la relajación estudiantil y hasta de asegurar que su rector mantenía relaciones ilícitas con una mujer<sup>16</sup>.

Sobre estos aspectos Juárez estuvo informado por los Funes. De allí que en varias cartas, además de lamentarse por los desórdenes morales y civiles que padecía la Universidad y el Colegio Monserrat, manifestó que si él pudiera los remediaría aun a costa de su propia sangre. También opinó que si los hermanos Funes no podían poner freno a esa situación deberían dejar las cosas en manos del gobernador del universo que todo lo remediaba.

### La producción literaria de Juárez

La llegada de Juárez a Italia coincidió con el interés que el exótico y lejano mundo americano había despertado en el europeo. Justamente por su correspondencia con los hermanos Funes sabemos que durante su destierro escribió varios de los libros de los que damos cuenta a continuación. En ellos narró lo realizado por algunos de los protagonistas de la empresa jesuita americana e hizo referencia a la riqueza de su flora y su fauna. Aunque no por ello este jesuita descuidó el tratamiento de otros temas como el estudio de la lengua o las devociones.

<sup>14</sup> IDEM, tomo 1 p. 107.

<sup>15</sup> P. GRENON S. J., *Los Funes y el P. Juárez*, op. cit., tomo 2, pp.211.

<sup>16</sup> María Cristina VERA de FLACHS, *Finanzas, saberes y vida cotidiana en el Colegio Monserrat. Del Antiguo al Nuevo Régimen*, Córdoba, Copiar, 1999. 275 pp.

Lamentablemente sólo logró imprimir unas pocas obras, pues muchas otras se perdieron, sin embargo por esas mismas cartas conocemos sus títulos, los que serían incluidos en una obra que dos jesuitas españoles escribirían, una en latín titulada *Biblioteca Exulum* y, otra, en español que se imprimiría en Madrid con el título *Catálogo de los libros escritos desde el destierro de Portugal y España*.

## Su labor como botánico

La obra más significativa escrita por Juárez en el destierro y que le ha valido el reconocimiento en el mundo fue la realizada con la colaboración del historiador y abate Filippo Luigi Gilii, en italiano e impresa en Roma en la imprenta Arcangelo Casalletti en 1789. El mismo Padre Juárez en una de sus cartas a Funes señala que la participación del coautor consistió en haber contribuido con su peculio a la impresión de la misma.

Era éste un tomito como lo define Juárez que llevaba por título *Osservazione Fitologiche sopra alcune Piante esotiche introdotte in Roma fatte nell'anno 1788* y que hacía referencia a diez plantas americanas, entre las que se destacaban la *albaquilla* y *culen*, (o *albahaca del campo* o *culem* como las denominaban los indios) a las que describió botánicamente en latín y luego en italiano. Al ocuparse de esta última señaló que entendía por plantas exóticas las que había conocido y recogido en sus viajes por la campaña cordobesa, por Tucumán y Salta y que él había plantado en un jardín botánico que había inaugurado en Roma en 1789 conocido con el nombre *Orto Yndico*.

El tema hacía tiempo le preocupaba y así lo hizo saber a Ambrosio Funes en otra carta donde le manifestaba que proseguía con sus observaciones y descripciones de plantas exóticas o forasteras, aunque aclaraba que ese no era su estudio principal sino un motivo de diversión respecto a las tareas más serias y sólidas acerca de nuestra religión católica.

No obstante cabe señalar que el nombre de cada una de las plantas descritas se presentó primeramente con el que había establecido Linneo y Tournefort, después en castellano según lo habían bautizado los españoles y finalmente con el que le daban los indios en su propio idioma.

El primer tomo de la obra incluía diez láminas grandes de cada planta y fue muy valorada en su tiempo por ser nueva en su especie en Italia. En el capítulo cuarto se ocupó en varias páginas de las propiedades del maní, ponderando las virtudes del aceite de maní como un remedio muy eficaz para los males del pulmón, la tos, el asma y la pleuresía. Expuso, además, que el primer maní introducido en Italia fue enviado en 1784 por José Campos a Don Antonio Zalazar de Figueredo.

Este texto contó con la aprobación del Santo Padre Pío VI a quien lo presentaron. Más tarde, su amigo Francisco Iturre lo envió a Don Antonio Alcedo, autor del *Diccionario Americano* que se editó en Madrid, quien le señaló que era excelente y lo dio a conocer a la corte española. Animado por este elogio Juárez envió dos ejemplares del mismo, uno para el tesorero general D. Francisco Montes y otro para el Ministro de Indias Don Antonio Porlier, quien a su vez se lo presentó al rey.

España, por ese entonces, insuficientemente ilustrada empezaba a modificar sus conceptos respecto ciertos principios, al tiempo que se insinuaba cierta apertura cada vez más liberal y capitalista. En los primeros años de la segunda mitad del siglo XVIII se había perdido algo del miedo a las contaminaciones ideológicas y a los celos de los vecinos europeos. Por otra parte, se reconocía que las ciencias naturales podían ser un excelente medio para afirmar mercados y obtener mayores ganancias coloniales. Por eso, la corona no dudaba en apoyar expediciones botánicas a América con la intención de buscar plantas terapéuticas e industriales.

Por las razones antes señaladas y en reconocimiento al valor de la investigación realizada por Juárez, el rey le duplicará la pensión como una forma de estimularlo a que prosiguiera con sus trabajos científicos. A la vez lo incitaba a que continuara en esa línea de investigación y le sugirió que en caso de editar nuevas obras sobre el tema le enviara doce ejemplares de cada una por medio de su Ministro.

Recordemos que la vida en el exilio fue muy dura para los jesuitas y que los fondos que recibían de Temporalidades apenas les alcanzaba para afrontar los gastos indispensables, de manera que esta recompensa lo entusiasmó, a tal punto que decidió escribir dos tomos más de *Observaciones Fitológicas*, los que fueron publicados en 1789 y 1790, respectivamente. A la vez, estableció otro jardín botánico en un terreno más grande del Vaticano que denominó *Orto Vaticano Yndico*, empresa que llamaba la atención de especialistas y curiosos.

Su preocupación por continuar con este tipo de escritos lo llevó en varias oportunidades a solicitar a Ambrosio Funes el envío en sobres de semillas de hierbas medicinales de las sierras de Calamuchita en Córdoba como la *Cala-huala* o el *payco* o la algarroba blanca y negra y el piquillín proveniente de Santiago del Estero y la yerba de Paraguay conocida como *Caamini*.

Se comenta que existiría un cuarto volumen desconocido hasta ahora y cuyo contenido era similar a los anteriores. El mismo Juárez se encargó de aseverarlo en una carta a Ambrosio donde le manifestaba que seguía escribiendo sobre plantas exóticas. También lo hizo en el *Conspectus novae editionis* que publicó en 1795 y en el prólogo de la obra de dos ilustres botánicos que reconocieron la labor de Juárez en el Jardín Botánico: Hipólito Ruiz y José Pavón quienes escribieron el texto titulado *Florae Peruviana et chilensis...* que fue editado en 1797 y donde le dedicaron en su honor uno de los géneros por ellos encontrado y estudiado, la *Pelandria Monogynia Xuarezia*. Sin duda, su preocupación por dicha temática fue la que le permitió a Juárez ocupar un lugar de privilegio entre los botánicos de su tiempo.

## El elogio a la madre de los Funes

En 1796 por carta de Ambrosio, Juárez se enteró del fallecimiento de Doña María Josefa Bustos, madre de los hermanos Funes, a la vez que recibió dinero para que se sufragaran 150 misas en nombre de la misma, entregándose lo que restara a personas afectas a la Compañía de Jesús que estuvieran pasando un duro trance económico. Gestión que Juárez cumplió personalmente pues él mismo se encargaría de dar misas en un altar “privilegiado”, a la vez de asegurar que también en Faenza se celebraran otras en su honor.

Como antiguo confesor de doña María decidió además redactar un elogio para eterna memoria de esta mujer “heroica” con la intención de darla a conocer en Europa y América. Ambrosio le envió sus recuerdos e informes para que el jesuita pudiera componer dicho texto en honor de su madre.

Al poco tiempo Juárez terminó y editó su *Elogio de la Señora María Josefa Bustos*, obra dedicada “a los tres nobles hermanos Ambrosio, Gregorio y Domingo Funes”, a quienes les envía cuatro ejemplares, uno para cada uno de ellos y el otro para el Obispo de Córdoba si ellos lo consideraban conveniente. El resto de los 400 que había mandado a editar los pensaba remitir más tarde a la misma Córdoba para que fuesen distribuidos en toda la jurisdicción y circulara por Buenos Aires, Chile, Perú, México, Quito y Santa Fe de Bogotá con el fin que se conociera la personalidad de esta mujer americana madre de uno de los forjadores de la Argentina.

El formato del libro era pequeño ex profeso y ello se debía para evitar gastos de edición y correo. Se editó en los talleres de la imprenta romana de Miguel Puccinelli y le costó cerca de 18 pesos, “cosa muy proporcionada a mis limitadas facultades”<sup>17</sup>. Efectivamente, el costo de correo en la época era excesivo no sólo en Europa sino también en América y así lo deja saber el autor en varias cartas a Ambrosio Funes.

La obra distaba de ser una pieza de valor literario, sin embargo fue aprobada por fray Benito Peñarrubia y fray Francisco Hernández, el primero dominico y teólogo de Casanate y, el segundo, maestro y procurador general de los Trinitarios españoles en virtud que la misma no estaba contra el dogma ni contra la buena moral y podía servir de ejemplo de virtud y estímulo para la perfección cristiana, en tanto daba a conocer la vida de esta mujer a través de su infancia, su existencia dentro del matrimonio, su etapa de viuda muy joven con tres hijos pequeños a quien educar con gran esmero y finalmente como religiosa en la Orden de las Carmelitas. A pesar del escaso vuelo literario ella permite hoy a los estudiosos de la vida cotidiana deducir, entre otras cosas, el papel que cumplía la mujer de mediados del siglo XVIII en el seno de una familia tradicional<sup>18</sup>.

Por ella sabemos que doña María Josefa Bustos nació en Córdoba, que sus padres fueron Francisco de Bustos y Gaete y María de Cabanillas y que siendo niña manifestó una profunda vocación religiosa. Sin embargo sus progenitores no accedieron a sus deseos de ingresar a un convento y le propusieron matrimonio con Juan José Funes, ceremonia que se llevó a cabo en 1748. Muy joven quedó viuda, pero no por ello descuidó el estudio de sus hijos, el gobierno de su casa y de sus domésticos. Ya mayor y sintiéndose enferma testó en 1796 y enseguida se dispuso a cumplir con su anhelo juvenil profesando en la Orden de las Carmelitas. Al poco tiempo falleció.

## De San Ignacio de Loyola a María Antonia de San José

María Antonia de la Paz y Figueroa, conocida como “la beata de los Ejercicios”, “madre Antula” o María Antonia de San José fue una gran defensora de la actividad librada por los miembros de la Compañía de Jesús en esta parte de América después de la expulsión. Comprovinciana de Juárez nació en 1830 y profesó como beata de la Compañía a los quince años.

Las beatas eran mujeres que desde tiempo atrás venían desarrollando su labor en diversas partes del mundo llevando una vida de oración y trabajo. Si bien formulaban votos simples de castidad y pobreza y vestían sotanas no vivían en clausura. En el Río de la Plata hubo muchas beatas que recluidas en sus hogares llevaban ese estilo de vida recibiendo la guía espiritual de los jesuitas y concurriendo a los Ejercicios espirituales que, año a año, se daban en diversas casas de la ciudad<sup>19</sup>.

Al producirse la expulsión, María Antonia decidió continuar con la obra de los desterrados suministrando a los creyentes los Ejercicios Espirituales de acuerdo al libro de San Ignacio de Loyola.

Juárez, que conocía su obra, mantuvo también con ella correspondencia, la que fue publicada en parte por el P. Grenon<sup>20</sup>. En

<sup>17</sup> Años después este texto fue reeditado en Córdoba. Cfr. Gaspar XUAZ, *Elogio de la Señora María Josefa Bustos (madre del Deán Funes)* con una introducción de Luis Roberto ALTAMIRA, Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1949. P. GRENON S. J., *Los Funes ... op.cit.*, tomo II pp. 191-194 y 201-232.

<sup>18</sup> Esta obra fue citada luego por el propio Deán en el *Ensayo de la Historia Civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay*, Buenos Aires, 1856, T. 1 p. 5.

<sup>19</sup> Alicia FRASCHINA, “La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía, 1730-1799” en *Jesuitas 400 años en Córdoba*, tomo 4, Córdoba, 2000, p. 193. La casa de las beatas estaba frente a la iglesia de los SJ.

<sup>20</sup> La correspondencia de Juárez se encuentra en el Archivo di Stato di Roma. Amministrazione Camerale del Patrimonio ex gesuitico. Busto 7-8. Es un cuerpo de unos 300 folios que incluye cartas de la beata y de Ambrosio Funes. También puede Cfr. Pedro GRENON S.J., “María Antonia de la Paz”, Tomo 2, *Documentos de sus Contemporáneos*, Córdoba, Tip. La Guttemberg, 1920. José María BLANCO S. J., Vida documentada de María Antonia de Paz y Figueroa, Buenos Aires, Amorrortu, 1942. P. Justo BERIGUITAIN *La Beata de los Ejercicios*, pp.24-87

dichas misivas, la beata dio a conocer sus afanes por mantener viva la labor de la Compañía de Jesús en estas tierras, por “re-formar las costumbres” y por conseguir “la conversión de los pecadores”. En sus escritos al P. Juárez y a Ambrosio Funes dejó siempre traslucir sus deseos de restitución de la Orden en América, no obstante hasta que ello ocurriera se propuso llevar adelante su empresa y para ello hasta se animó a requerirle al jesuita que le consiguiera breves y privilegios del Santo Padre para extender su obra.

María Antonia estuvo en Córdoba llevando a cabo esa tarea entre 1777 y 1779 y para ello contó con la anuencia de Ambrosio Funes y las monjas de las Teresas. En una carta que aquel le dirigiera a Juárez le señaló que se había visto obligado a “reconocer en ella una fuerza divina... era el dedo de Dios quien movía principalmente esta grande obra”, por eso la apoyó en cuanto pudo. En 1792, la beata extendió su obra a Montevideo, donde también organizó los ejercicios espirituales e informó de sus resultados por carta a Juárez. Por estas actividades fue distinguida no sólo por éste en sus contestaciones, sino por el resto de los jesuitas expulsos y hasta por el mismo Papa.

El valor de estas mujeres de provincia que con tanto celo y expensas propias conservaban, consolidaban y perpetuaban la memoria de la Orden fue reconocida en ese entonces en un opúsculo publicado en Italia titulado *El Estandarte de la Mujer Fuerte*, que informaba sobre el accionar de éstas en tierras americanas. En el mencionado texto, había un ítem que hacía referencia a la Beata y sus actividades, según lo informado por ella misma y por vecinos de Buenos Aires y Córdoba. El libro circularía en Europa, particularmente en Roma, Francia y la Rusia Blanca por lo que fue traducido a varios idiomas. No se sabe quien fue el autor del mismo, pero dado que Juárez mantuvo un asiduo contacto epistolar hasta la muerte de María Antonia, producida en Buenos Aires en 1801, inferimos que hizo mucho por la difusión de su obra.

Luego de su deceso y a pesar de las difíciles circunstancias que se vivían en Europa, las miserias y carestías de papel lo que tornaba cada vez más complejo que se pudiera editar un libro, Juárez decidió escribir un manuscrito con la biografía de la beata titulado *Venerable María Antonia de la Paz y Figueroa*. Para dicha tarea previamente solicitó a Ambrosio Funes le buscara datos en Santiago del Estero sobre su familia, infancia y juventud, momento en que vistió el talar. Trámite que cumplió el cordobés en tanto en su correspondencia Juárez deja saber que recibió una copia del testamento de la beata, como así también una relación de lo sucedido en los ejercicios y hasta del momento del deceso de la misma<sup>21</sup>.

## Otros textos de su autoría

En 1798 Juárez publicó en Roma en la imprenta de Miguel Puccinelli un texto de 104 páginas compuesto de varios capítulos, ilustrados con una lámina que representa algún episodio de la vida del Santo titulada *Vida iconológica del apóstol de las Indias San Francisco Xavier de la Compañía de Jesús* en tributo obviamente a este santo, en tanto él sostenía que le había salvado la vida en 1781 cuando era seguro que iba a morir de disentería. Recuerda Juárez que éste era un compendio defectuoso pues no estaban todos los detalles de la vida del Santo pero, en una de sus cartas a los Funes, insistió que lo había redactado pues era imprescindible que le agradeciera de alguna manera su intersección pues sino él hubiese muerto. De allí su eterno reconocimiento al santo.

En otra de sus misivas a Ambrosio evocaba lo difícil que era para los jesuitas expulsos con las cortas pensiones que el rey les pasaba hacerse atender por un médico, de allí que cuando enfermaban debían recurrir a los hospitales públicos o dejarse morir sin atención.

Luego escribió en castellano sobre *Culto y Devoción* de dos imágenes de la Virgen María, a petición de un caballero empleado en la corte española quien los haría imprimir en Madrid y luego enviaría ejemplares a Córdoba.

Se le atribuye además haber redactado unos *Elementos de Gramática Quichua*, obra que, a criterio del padre Furlong, no escribió nunca, pues recuerda que aquel sólo borroneó largas listas de palabras que más tarde el abate Felipe Salvador Gilii o Gilij, insertó en las páginas de su *Saggio di Storia Americana* y que fueron luego traducidos del italiano al español por el señor Andrés Lamas, quien los conservaba inéditos<sup>22</sup>.

Hay asimismo otros títulos en esa condición tales como el titulado *Una vida del hermano Joseph Clemente Baigorri* y que él le había enviado a la beata María Antonia para que lo mostrase a sus padres. Lorenzo Hervàs, un contemporáneo de Juárez, escribió en 1793 que la obra se había traducido al italiano y al latín, añadiendo que esta versión se había impreso en Alemania,

<sup>21</sup> Carta del P. Juárez a don Ambrosio Funes del 30 de julio de 1800 en J. M. BLANCO, *Vida...* op. cit. pp. 403-404. Ver además Luis Alberto LAHITOU, “La espiritualidad de una mujer fuerte: María Antonia de la Paz y Figueroa” en *Archivum* XIX, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, Buenos Aires, 2000, p. 293 y ss.

<sup>22</sup> GILIJ o Gilii era natural de Legogne. Nació el 27 de julio de 1721 y entró a la Compañía de Jesús en agosto de 1740. Fue jesuita hasta la extinción de la Compañía por el Papa Clemente XIV en 1773 y abate (es decir, sacerdote secular) hasta su muerte, en Roma. Perteneció a la Provincia del Nuevo Reino de Granada que abarcaba el parte del territorio del virreinato del mismo nombre y comprendía, además de Colombia, Venezuela donde trabajó en la misión orinoquense 18 años, de la que fue también superior, hasta la expulsión de la Compañía en 1767. Durante ese período unos siete años vivió en Santa Fe de Bogotá. Vuelto a Italia, se integró en su antigua Provincia Romana, donde fue rector del Colegio Montesanto y del Seminario de Orivieto hasta la extinción en 1773. El resto de su vida lo pasó en Roma dedicado a escribir y estar en contacto con los demás jesuitas “extinguidos”..., en especial con el P. Lorenzo Hervàs y Panduro, conocido lingüista. Falleció en 1789. Para su biografía consultar el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesús*, Bruselles, 1892, T. III, pp. 1415-1416.

aunque hasta ahora “el tomito” como lo denominó Juárez permanece perdido.

Otro de los escritos desconocidos de Juárez hacía referencia a la vida de los que él reconoce como varones ilustres de la Provincia del Paraguay, es decir los misioneros de los guaraníes y de los chiquitos y que fallecieron después del destierro entre los que se cuentan el P. Francisco Ruiz, Clemente Baygorri y Joseph Ignacio Jaunzaras (Jaunsaras), ex colegiales del Monserrat por otra parte. El mismo fue escrito en castellano y su título era *Cartas edificantes de la Provincia del Paraguay desde el año 1767*. A pesar de la importancia del tema el autor estaba convencido que el mismo no se editaría en ese tiempo en razón que hacía referencias a lo que habían padecido en el extrañamiento.

Pero, el proyecto que más obsesionaba a Juárez era el que le permitiría imitar lo que habían realizado otros jesuitas americanos, que era escribir una historia del Río de la Plata y así lo señaló en carta a Ambrosio. En ese tiempo había apetencia en Europa por leer este tipo de obras que daban a conocer incluso datos raros o inútiles para los europeos pero que consumían con sumo interés.

Juárez pretendía escribir la obra en colaboración con el P. Francisco Iturri quien se encargaría de la parte política, mientras él abordaría una *Historia Natural del virreinato del Río de la Plata*. Para cumplir con su cometido libró una “Instrucción” muy precisa para compilar los datos necesarios para dicha obra, solicitud que fue enviada a los hermanos Funes.

Sabemos por otras referencias que, en el exilio, los jesuitas carecieron de las nutridas bibliotecas con temas americanistas como habían tenido en sus respectivas sedes<sup>23</sup>. El problema -a veces- lo solucionaron con viajes a Bolonia o a Roma cuyas riquísimos fondos asombraban a los viajeros de la época. Y así lo hicieron algunos. Pero, en este caso, Juárez decidió requerir información de primera mano a sus amigos cordobeses a quienes encargó le notificaran sobre nuevos descubrimientos de tierras en el virreinato, población tanto de españoles como de pueblos de indios aun bárbaros, animales, clima, plantas, frutos y todo lo referido al reino mineral, como toda otra pesquisa sobre el adelantamiento o atraso experimentado en la región desde su partida. Pensaba que los trabajos previos que había realizado hasta ese momento le posibilitarían cumplir su cometido.

En un estilo conciso se propuso redactar una obra que trataría los siguientes anexos:

- 1 El virreinato. División geográfica y política: población blanca e indígena, límites y clima
- 2 Sus meteoros, lluvias, nieve, rocío, diversidad de vientos, auroras, volcanes, terremotos.
- 3 Estudio comparativo de las diversas provincias. Clima, enfermedades, salubridad, etc.
- 4 Las aguas. Ríos, arroyos, navegabilidad, bañados, lagunas, aguas minerales y medicinales.
- 5 Tierras. Su diversidad y propiedades características. Producto de las diversas regiones del país.
- 6 Organización física del territorio. Llanuras, montañas y bosques.
- 7 Reino mineral. Tierras, piedras, cristales, piedras preciosas, sales, carbón, fósiles, etc.
- 8 Reino animal. El hombre: usos, costumbres e idiomas. Cuadrúpedos, aves, insectos, reptiles, peces y conchas.
- 9 Reino vegetal. Árboles, hierbas, plantas, maderas, raíces, hojas, frutos, flores, semillas, gomas, bálsamos, etc.
- 10 Fósiles<sup>24</sup>.

Lamentablemente el padre Juárez no vivió lo suficiente como para terminar esta obra tan ambiciosa como así tampoco ver el restablecimiento de la Compañía en Córdoba como era su principal deseo pues falleció en Roma el 3 de enero de 1804 a la edad de 74 años. No obstante, hasta el fin de sus días, estuvo preocupado por avanzar en el conocimiento de temas de historia natural. Prueba nuestro aserto que después de su fallecimiento le llegó procedente de Córdoba una encomienda conteniendo papeles y semillas. Ello le ha valido hasta hoy su reconocimiento como botánico.

## Breves reflexiones finales

En la empresa americana los jesuitas con sus trabajos apostólicos y sus métodos de evangelización supieron transmitir los conceptos de la religión católica a la vez que en sus obras fueron afirmando el convencimiento que el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo era un designio de Dios.

Desde que llegaron a América no tuvieron más reposo, decididos a evangelizar se lanzaron rompiendo caminos para cumplir con intrepidez la misión de adoctrinar los infieles y suministrar sacramentos. Simultáneamente con dicha obra difundieron hábitos de estudio en los distintos pueblos por donde pasaron, llegando a dirigir colegios y universidades en los que reflejaron el progreso intelectual y el amor de los placeres del espíritu. A medida que realizaban ambas tareas los jesuitas más inquietos observaban todo lo que veían a su paso con la idea de escribir y dejar asentado lo que iban descubriendo. Así han llegado hasta

<sup>23</sup> Así lo señaló el P. Francisco Javier Miranda, otro de los confinados en Faenza y el P. Pedro de Calatayud en su *Breve relación* quien se excusa por la falta de certeza de algunas fechas por carecer de libros suficientes. José M. MARILUZ URQUIJO, *Compendio de la Historia del...op.cit.*, p. 31.

<sup>24</sup> P. GRENON, *Los Funes... op. cit.*, T. 1, p. 71.

nosotros innumerables obras donde si bien el asunto por antonomasia era la evangelización no por ello dejaron de captar y transmitir todo lo que ocurría a su alrededor, a veces hasta con una cuota de humor. Para realizar esta actividad se apoyaron sucesivamente en los escritos de los padres que los habían precedido, aunque siempre tuvieron en cuenta sus propias vivencias<sup>25</sup>.

Geógrafos, cartógrafos, lingüistas, filólogos, historiadores, cronistas, jurisperitos, poetas, farmacéuticos, botánicos, teólogos, matemáticos, arquitectos, etc. dieron cuenta en sus obras escritas -ya en América o en Europa- de los progresos de la época, del estado de la educación, de la situación de las misiones, de la historia de la región, de las lenguas y tradiciones, del clima, de las riquezas naturales, etc. Pero también de los problemas internos de la Orden, de la falta de vocaciones, de la relajación de los Colegiales, de las materias que enseñaban, de los textos utilizados, en fin de todo lo que hacía referencia a su sistema de enseñanza, lo que hace que los escritos de los jesuitas sea un tema que merezca ser investigado con detenimiento.

En el caso del P. Juárez, gracias a que se ha conservado parte de su correspondencia y que hemos podido tener acceso a algunas de sus obras, nos permite aseverar que los jesuitas en el exilio se mantuvieron tan activos como cuando habitaron tierras americanas. Dictaron sus clases y escribieron sobre temas muy diversos con la intención de ser útiles e instruir con sus conocimientos del mundo antiguo al mundo nuevo, lo que les valió y vale el reconocimiento de la humanidad. Así lo reseñó él mismo en una de sus cartas:

*"Las demás producciones de los ex jesuitas fuera de las que Vd. tiene noticia y que salen cada día en todas materias y quasi en todas las Ciencias son innumerables y logran el aplauso que se merecen"*<sup>26</sup>.

## Fuentes y bibliografía

- *Archivo General de la Universidad de Córdoba* (A.G.U.C.)
- *Libro de Pruebas de Filosofía.*
- *Libro de Pruebas de Teología de los Estudiantes que cursan en esta Universidad de la Compañía de Jesús. 1670-1807.*
- BLANCO José María S.J., *Vida documentada de María Antonia de Paz y Figueroa*, Buenos Aires, Amorrortu, 1942.
- FRASCHINA Alicia, "La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía, 1730-1799" en *Jesuitas 400 años en Córdoba*, tomo 4, Córdoba, 2000.
- FURLONG Guillermo *El naturalista santiagueño Gaspar Juárez S. J.*, Santiago del Estero, Imprenta Molinari, 1926. Esta biografía se publicó anteriormente en la *Revista del Archivo de Santiago del Estero*, T. V, N 9 y 10.
- \_\_\_\_\_, "Gaspar Juárez, SJ y sus "Noticias Fitológicas (1789)", Buenos Aires, Colección Escritores coloniales rioplatenses", Librería del Plata, 1949.
- \_\_\_\_\_, *Los jesuitas y la Cultura Rioplatense*, Montevideo, Urta y Curbelo, 1933.
- GRENON Pedro S.J., "María Antonia de la Paz", Tomo 2, *Documentos de sus Contemporáneos*, Córdoba, Tip. La Guttemberg, 1920.
- GRENON P. S. J., *Los Funes y el P. Juárez*, Córdoba, Tip. La Guttemberg, 1920. 2 tomos. "
- LAHITOU Luis Alberto, "La espiritualidad de una mujer fuerte: María Antonia de la Paz y Figueroa" en *Archivum XIX*, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, Buenos Aires, 2000, p. 293 y ss.
- MARILUZ URQUIJO José M., *Compendio de la Historia del Paraguay (1780)*, FECIC, Buenos Aires, 1984.
- PAGE Carlos A., "Gaspar Juárez S.J. y su relación inédita sobre la expulsión", *Revista del Archivo Histórico de la Municipalidad de Córdoba*, año 2, Nro 2, Córdoba, 2001.
- STORNI Hugo S. J., *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay, (Cuenca del Plata 1585-1768)*, Roma Institutum Historicum S. I., 1980.
- VERA de FLACHS María Cristina, *Finanzas, saberes y vida cotidiana en el Colegio Monserrat. Del Antiguo al Nuevo Régimen*, Córdoba, Copiar, 1999.
- XUAREZ Gaspar, *Elogio de la Señora María Josefa Bustos (madre del Deán Funes)* con una introducción de Luis Roberto ALTAMIRA, Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1949.

<sup>25</sup> Muchas de esas obras se encuentran hoy en repositorios italianos, particularmente en el Archivo de la Compañía de Jesús en el Vicariato de Roma, y en casi todas las parroquias donde ellos estuvieron exiliados como Faenza, Pesaro, Merano, Petronio, Clagiari, Cesena y Ravena.

<sup>26</sup> P. GRENON, *Los Funes... op. cit.*, Tomo II. P. 18

# **MÚSICA, RITUAL, RELIGIÓN Y PODER: CELEBRACIONES JESUÍTICAS DE DIOS, CIUDAD Y REINO EN INDIAS**

*Coordinadores*

**Dr. Leonardo J. Waisman**

(CONICET, Argentina)

**Dr. Bernardo Illari**

(University de North Texas, EEUU)



## Las celebraciones reales y la incorporación simbólica de la figura del rey entre los guaraníes de las misiones jesuíticas<sup>1</sup>

Guillermo Wilde

La génesis del llamado “Estado Jesuítico del Paraguay” encierra, a mi modo de ver, un dilema fundamental: ¿cómo pudo formarse éste sobre la base de grupos indígenas segmentarios que impedían por diversos medios el advenimiento de un poder centralizado y que en la visión antropológica clásica hacían de las guerras intertribales uno de los pilares de su organización socio-política? ¿Cómo es posible que, dados estos antecedentes, los indígenas de la región incorporaran a su sistema de autoridades dinámicas la figura de un monarca eterno cuya existencia, por otra parte, debían suponer ante la imposibilidad de tener contacto directo con él? ¿Cómo hicieron los indígenas para figurarse esa autoridad distante a lo largo del tiempo?

El problema inquiere la naturaleza misma de la representación política entre los grupos indígenas reducidos en esta parte de América, considerablemente diferente de la que podemos encontrar en zonas centrales como Perú y Nueva España, donde existían ya estructuras políticas centralizadas desde mucho tiempo antes de la conquista.

Tanto para la Península como para los dominios ultramarinos, la eficacia del Estado español estuvo marcada por la existencia de un aparato administrativo y militar, pero también y sobretodo por la presencia de símbolos que representaban la autoridad central aún en los rincones más apartados. La eficacia de la dimensión simbólica y ritual es indiscutible en este ámbito. No se trata ya de una dimensión epifenoménica, que sirve de máscara a la base material, sino una estética que constituye el eje en torno del cual se estructuran las relaciones de poder. La dimensión simbólica hacía posible, por contraste con la coacción política y económica, realizar la paradoja de hacer deseable lo que era obligatorio. Los rituales eran actos destinados a instituir un orden social basado en las distinciones y definir pasajes entre posiciones y estados sociales. Mediante la adopción de formas ceremoniales y el uso de símbolos la autoridad se apropiaba de su dominio, imprimía sobre el territorio los signos de su dominio estableciendo el “centro como centro”<sup>2</sup>.

La creciente cantidad de trabajos para las zonas centrales (básicamente Perú y Nueva España) permite constatar la importancia de las celebraciones relacionadas con la coronación, vida y muerte del rey en la época colonial. En ellas se desplegaban símbolos como el retrato o el estandarte real, instaurando la autoridad del monarca. A menudo estos símbolos se ponían en escena entremezclados con elementos locales que pudieran ser leídos por las poblaciones locales.

Para nuestro caso guaraní, si bien es claro el reconocimiento del rey entre los indígenas, no conocemos en qué términos los indígenas lo representaban. Suponiendo que la única vía para acercarnos a esas representaciones es investigar las ceremonias y símbolos dedicados al monarca, cabe preguntarnos cuál fue el grado de relevancia que estos adquirieron en el universo ritual más amplio de los pueblos jesuíticos de guaraníes. Partamos del hecho de que las fuentes en su conjunto brindan un panorama bastante confuso, según su origen jesuítico o antijesuítico. Mientras los jesuitas resaltan la importancia de las ceremonias en homenaje al rey durante el siglo XVIII, los funcionarios españoles generalmente subrayan que la figura real se encontraba relegada a un segundo plano en las reducciones. Veamos algunos ejemplos concretos.

Los jesuitas hacen referencia al uso de símbolos reales en la fundación de pueblos, o visitas de funcionarios en sus crónicas más importantes, pero el espacio que asignan en sus descripciones a las festividades reales propiamente dichas (en particular al onomástico del rey) es menor que el que otorgan a las festividades religiosas. Recién en escritos tardíos encontramos referencia más detalladas. Ladislao Orosz, jesuita visitador de las misiones en 1740, escribe que “en los arsenales, sobre cuyas puertas luce el escudo del Rey de España, se guardan diversas especies de armas que se usan en los tiempos de guerra para defenderse de los enemigos y en los de paz para desfiles y torneos”<sup>3</sup>.

Por su parte el jesuita Cardiel, en su descripción de la celebración de Corpus, dedica una sección a la figura de cuatro monarcas que representan las cuatro partes del mundo que aparecen en escena vestidos con los trajes de sus respectivas regiones, portando coronas y cetros, “y un corazón de palo oculto pintado en el seno”<sup>4</sup>. Asimismo, varios textos preservaron el recuerdo de

<sup>1</sup> Esta investigación fue financiada por subsidios de proyectos CONICET y UBACYT.

<sup>2</sup> La literatura sobre el tema del ritual es vasta y enfatiza diversos elementos. Sobre la problemática de los “rites de passage” me remito especialmente a los trabajos de Bourdieu (1993), Van Gennep (1986) y Turner (1995). Sobre la construcción de centros carismático ver especialmente Geertz (1994). Una discusión en profundidad sobre los fundamentos teológicos y jurídicos de la representación sobre el rey en la Europa continental e insular puede remontarse a la temprana Edad Media, donde encontramos formulaciones diversas, expuestas de manera inmejorable en los trabajos ya clásicos de Marc Bloc (1988) sobre las capacidades taumaturgicas de los reyes ingleses y franceses, Ernest Kantorowick (1985) sobre la doctrina de los dos cuerpos del rey o Louis Marin (1981) en relación a los dispositivos de representación sobre el retrato del rey como dispositivos de poder.

<sup>3</sup> Carta del P. Ladislao Orosz, S.J. misionero de la provincia austríaca al R.P. Esteban Raab, de la misma Compañía y provincia, en aquel entonces rector en Bratislava, escrita en Córdoba del Tucumán el 06 de octubre de 1740 (ver Mathei y Jeira 1997: 135). Agradezco este dato a Artur Barcelos. La indagación debe continuarse quizás por las “Cartas de los Padres Generales de la Compañía de Jesús dirigidas a los Padres de la Provincia Jesuítica del Paraguay”, aún no publicadas.

<sup>4</sup> “35. Otra vez salen cuatro Reyes, que representan las cuatro partes del mundo, con sus coronas y cetros, y un corazón de palo oculto pintado en el seno. Estos suelen ser tenores, y traen el traje correspondiente a su país o región. Pónense en fila delante del Señor: y con gran gravedad cantan el SACRIS SOLEMNIS. Acabados estos primeros versos, danzan algunas mudanzas con majestad de Reyes. Paran, y vuelven a cantar los segundos, y vuelven a danzar sus mudanzas.” (Cardiel [1770] 1913: 567).

las ceremonias celebradas hacia 1760 en el pueblo de San Borja, por la muerte de Fernando VI y la ascensión al trono de Carlos III. La celebración duró varios días y a ella acudieron cantores y bailarines guaraníes de otros pueblos y se realizaron “óperas” que alternaban con comedias diariamente. Después de tres días de corridas de toros y siete días corridos de festejos se realizaron producciones teatrales. Una noche se hacía “ópera” y la siguiente los soldados realizaban comedias. La primera noche se cantó la “Ópera El Rey Orontes de Egipto”, con músicos indígenas; la segunda noche se representó la comedia del “Desdén con el Desdén”; la tercera noche siguió la “Ópera de Felipe V”; la cuarta, la “Comedia del Amo criado”; la quinta, la “Ópera Pastores del Nacimiento del niño Dios”; la sexta, “Cabello de básalo”; la séptima y última noche, otra “Ópera del Nacimiento”. Dejamos de lado aquí la discusión sobre la naturaleza de estas representaciones. Si se trataba de óperas o no es un debate que deberán discutir con mayor precisión y propiedad los musicólogos<sup>5</sup>.

Las descripciones más detalladas de celebraciones reales en los pueblos a las que he tenido acceso pertenecen al período posterior a la expulsión. Son bien conocidos los escritos de Diego de Alvear y Gonzalo de Doblás, ambos funcionarios que permanecieron en las misiones y nos dejaron testimonios de primera mano. Diego de Alvear escribe:

*“Otras funciones, en que también ponían los pueblos su particular conato, eran los días del nombre y años de nuestro Soberano y demás príncipes, especialmente en los casamientos y juras, y proclamas de los reyes de la nación. En estas ocasiones se hacían galas nuevas y de mucho costo para los cabildantes y oficiales de tropa, fuegos artificiales de rara invención: por ultimo, no se perdonaba circunstancia ni formalidad de cuantas, para hacer plausibles dichas funciones, practican las grandes ciudades: siendo muy de notar en esta parte la sábia conducta de los misioneros, que infundían en sus neófitos el mayor respeto del rey, de cuya verdad son hasta hoy estas doctrinas un vivo testimonio.”*<sup>6</sup>

Gonzalo de Doblás, por su parte, nos brinda una detallada descripción que vale la pena transcribir *in extenso*:

*“Los días de cumpleaños del Rey, los de su real nombre, y todos aquellos en que se festeja alguna felicidad de la monarquía o de la real familia, desde la vispera de mañana, se pone el Cabildo en ceremonia: sacan de las casas de cabildo las cuatro banderas que tiene cada pueblo, dos con las armas reales, y dos con cruces de Borgoña, y las demás insignias militares, que son cuatro picas largas de á cinco o seis varas, y muy delgadas, con mojarra pequeñas en las puntas, y algunos pequeños plumajes de colores; puestos con orden y distribución en algunas partes de ellas, cuatro jinetes a la usanza antigua, y algunos bastones, unos en la forma común, y otros con escudete de metal o acero por puños. Desde las diez del día comienzan a dar varias vueltas con orden, á toque ó ruido de cajas, por la plaza, unos á pié y otros a caballo, en que arman varias escaramuzas y torneos; hasta las doce, á cuya hora se anuncia la festividad con repiques de campanas y algunos tiros de camaretas: á cuya señal concurren todos los del pueblo á la puerta de la iglesia, en cuyo pórtico está colocado el real retrato en el lado correspondiente al evangelio, en un cajón, con sus puertas y cortinas interiores, y al lado opuesto están las armas reales pintadas en la pared ó en lienzo. Juntos todos, con la música completa, se abre el cajón y descubre el real retrato repitiendo varias veces: ‘Viva el Rey, Nuestro Señor, D. Carlos III’, y se pone una guardia con las banderas, y dos centinelas efectivas delante del real retrato. A la tarde se cantan visperas con mucha solemnidad, esmerándose en esto no poco los religiosos curas, y después vuelven a las escaramuzas, entretanto disponen algunos bailes o danzas de muchachos, que maravilla el orden y compás que guardan, aunque sean de tan corta edad que no lleguen á ocho años. Los bailes que usan son antiguos ó extranjeros: yo no he visto en España danzas semejantes, ni en las diversiones públicas de algunos pueblos, ni en las que se usan en el día y octava de Corpus. Ahora modernamente van introduciendo algunas contradanzas inglesas, danzas valencianas, y otros bailes que usan los españoles. A estos muchachos danzantes los adornan con vestidos á propósito, con coronas y guiraldas que hacen vistosas las danzas: hay algunas que se componen de 24 danzantes, que forman varios enlaces, y aun letras, con el nombre que quieren”.*

Entre danza y danza hacen juegos ó entremeses, que en su idioma llaman *menguas*, todos de su invención, y algunos de ellos, que parecen de bastante artificio y gracia á los principios, pero que no saben concluirlos con propiedad, los mas los acaban á golpes y azotes, lo que celebran con mucha risa los circunstantes.

*Al ponerse el sol se reserva el real retrato con las ceremonias y victores con que se descubre, y á la noche se ponen luminarias y se arman fogones en la plaza, y se repiten los bailes como á la tarde. Al día siguiente, al salir el sol, se vuelve á descubrir el real retrato en la forma dicha, el que permanece descubierto todo el día. A la hora acostumbrada, y dados los repiques de campanas, se junta toda la gente en la iglesia, en la que se canta la misa y el Te Deum con mucha solemnidad, y después se prosiguen en la plaza las carreras de caballos en contorno, en las que, divididos en cuatro cuadrillas, los indios hacen muchas evoluciones ó figuras, á la usanza antigua, todo á toque de muchas cajas y clarines, y con grande algazara y ruido de cascabeles grandes, de que llevan cubiertos los pretales y cabezadas de los caballos, lo que tienen por adorno y grandeza”*<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Ver Cardiel [1770] 1913:576; Peramás 1946: 87. Nawrot (2000) reproduce una “Relación en verso, hecha por los Militares, de las fiestas Reales, que se celebraron en el Cuartel General de S. Borja, vaxo el Comando del Excelentísimo Sr. Pedro Cevallos desde el día 4 de Noviembre de 1760 hasta el día 24, cumpleaños de Nuestra Reyna” en la que se hace mención de las representaciones “operísticas”. Roldán (1987) niega que ellas puedan haber sido “verdaderas” óperas. Para una discusión en torno de la categoría “opera” en el análisis de la música misional ver Illari (1996).

<sup>6</sup> Alvear (1836-1837: IV/ 85).

<sup>7</sup> Doblás ([1785] 1836-1837: III/ 45-46) (subrayado mio).

El párrafo precedente destaca la presencia del retrato real como símbolo de la autoridad del monarca, al que se destina un conjunto de actos rituales especiales. Aunque no resulta muy explícito, ambos funcionarios dan a entender que el régimen post-jesuítico prolongaba prácticas ya existentes durante la época jesuítica. Tal suposición parece válida considerando el grado de formalización que posee la ceremonia. Sin embargo, esta evidencia contrasta bastante con la imagen que presentaban muchos otros funcionarios de la época.

Varias informaciones del período inmediatamente posterior a la expulsión se orientan a demostrar que el período jesuítico se caracterizó por una ausencia generalizada de símbolos reales en los pueblos que sirvieran de dispositivos simbólicamente aglutinantes de pertenencias indígenas. A partir de entonces, la política de los funcionarios coloniales estaría destinada a subsanar esta deficiencia. En pleno proceso de expulsión de los jesuitas escribe el gobernador Bucareli al presidente del consejo de Indias que

*Considerando conveniente colocar en cada pueblo un retrato del Rey que les recordase su obligación y llevaba la pre-  
vención para ello, se ejecutó este acto con el decoro debido, al ruido de las descargas de artillería y fusilería, lo que tam-  
bién les infundió conocimiento y respeto, oyéndoseles continuamente decir: 'Viva el Sr D. Carlos III, nuestro legítimo Rey  
y Señor natural, que tanto bien nos ha enviado'*<sup>8</sup>.

Por su parte, otro funcionario, Francisco Bruno de Zavala afirma que los curas reemplazantes de los jesuitas querían continuar con los vicios de los expulsos, haciéndose dueños de espacios destinados a los funcionarios seculares y omitiendo la exhibición pública de símbolos de autoridad real. Escribe:

*Los RR. PP Curas pretendían tener derecho a hazer clausura y Claustros a estas casas y Almacenes del Pueblo les he di-  
cho y escrito lo que es razon, y se han sujetado a ella, en el Pueblo de San Lorenzo mandó el Padre Cura poner el Escudo de la Merced sobre las Puertas de los Quartos de adentro del Patio, y yo le dixé que los mandasse quitar que aque-  
lla casa no era de su Religión en San Miguel vi pintadas en dos Cuadros las armas de Santo Domingo y San Francisco las  
que estan aun en el quarto de los Pintores pero no las he permitir poner en las Iglesias del Real Patronato.*

*Para el día quatro de Noviembre festividad de San Carlos di una orden Circular que se festejasse el Augusto Nombre del  
Rey N. S. y assi se executó aunque en uno u otro pueblo transfirieron la festividad hasta el Domingo inmediato y lo mis-  
mo he mandado para el día del cumpleaños'*<sup>9</sup>.

Sabemos que en el año de 1770 el gobernador encargó a un pintor la confección de 30 retratos del Rey para los pueblos guaraníes. El pedido habría sido solicitado al Administrador General por los mismos corregidores y caciques de los pueblos del Uruguay y Paraná<sup>10</sup>. Unos años antes, la voz indígena se manifestaba en la letra del líder Bonaventura Yabacú que escribía al gobernador Bucareli lo siguiente:

*Señor. Doy Razon A V- Ex como en este día Junto con mi cabildo y pueblo Sali Por el con el Retrato de Nuestro Rey que  
Dios Guarde hasiendole Presente a todos su Voluntad, y la de V Ex y los hallo mui conformes Para cuio fin Pidio Nuestro  
Cura Fray Francisco Monjelos de la orden de predicadores como hijo de tal Padre nos quito la benda de los Ojos con ex-  
plicarnos la Voluntad de nuestro gran Monarca y el Amor que nos tenia como asimismo la de V E de celebrando una mi-  
sa cantada por la salud de N R y Sr que Dios guarde y la de V E Por lo quedo todo mi pueblo mas contentos y confor-  
mes. Prometiendome todos el adelantamiento en los trabajos como asi mismo'*<sup>11</sup>.

Esta carta debe ser colocada en el contexto crítico de la expulsión de los jesuitas, cuando los líderes guaraníes intentaban redefinir sus lazos con los funcionarios españoles e indirectamente con el propio rey<sup>12</sup>. Sobre este punto volveré más adelante. Por lo pronto, es necesario recordar que hacia fines del siglo XVIII existía un clima abiertamente hostil hacia la Compañía de Jesús, especialmente en el contexto ideológico que antecede a la expulsión de la orden de todos los dominios de la corona española. Durante todo ese siglo los miembros de la orden habían ido perdiendo gradualmente su influencia en la definición de políticas reales ascendiendo los funcionarios de la ilustración católica, que se empeñaron en acusarlos de olvidar la figura del rey y reivindicar la sumisión directa a la figura papal basados en su "cuarto voto". Hacia la década de 1750, en el contexto de la conocida "guerra guaranítica" surge la acusación de que los jesuitas intentaban crear un reino o república independiente entre los guaraníes –recorremos las varias ediciones del librito sobre el supuesto rey Nicolás I que circularon en varios idiomas por la Europa de la época<sup>13</sup>.

Ahora bien ¿es posible tener una idea de la representación indígena de la autoridad real, fuera de este contexto? ¿De qué otros indicios podemos valernos para obtener una reconstrucción aproximada de la mentalidad indígena? En todo caso, cabe preguntarse si es posible reconstruir representaciones unívocas del rey. A mi juicio debemos tener en cuenta lo que ocurre con esas

<sup>8</sup> Brabo 1872:190.

<sup>9</sup> Carta de Francisco Bruno de Zavala a Francisco de Bucareli, Pueblo de La Cruz, 28 de diciembre de 1768 (AGN, 9.6.10.7) (subrayado mío). También encontramos en el período posterior a la expulsión que algunos curas decían a los indios sermones que difamaban la figura del rey (Wilde 2001).

<sup>10</sup> Instrumento de Data de 795 para ser entregados a Joseph Simon maestro de pintor por el valor de 30 retratos del Rey Nuestro Señor Don Carlos 3ro (que Dios Guarde) que se subministraron en virtud de orden del excelentísimo señor gobernador Capitán General de Nuestras Provincias a los 30 Pueblos de Indios Guaraníes a uno para cada Pueblo (AGN, 9.18.6.2). Agradezco a Norberto Levinton el haberme facilitado generosamente este interesante documento.

<sup>11</sup> Carta de Bonaventura Yabacu a Francisco de Bucareli, San Cosme, 17 de agosto de 1768 (AGN, 9.6.10.7) (subrayado mío).

<sup>12</sup> He tenido ocasión de referirme detalladamente al contexto de la expulsión de los pueblos guaraníes en otro trabajo (Wilde 1999a y b).

<sup>13</sup> El historiador alemán Becker ha investigado exhaustivamente las diferentes versiones del texto sobre el mencionado Nicolás I (Becker 1987). Inmediatamente después de la expulsión se conoció la circulación en Europa de estampas con panegíricos de la Compañía de Jesús, supuestamente infiltradas por afines a la orden que promovían su restitución. La circulación de estas estampas fue estrictamente prohibida por las Cédulas reales bajo pena de reclusión perpetua.

representaciones en la larga duración, presumiendo que éstas debieron resignificarse a lo largo de un período de más de ciento cincuenta años.

Para no excederme el espacio asignado para esta presentación, considero oportuno tomar al menos tres acontecimientos o situaciones críticas que se corresponden con momentos muy diferentes de la historia reduccional: a) los principios de las reducciones (1609), b) la guerra guaraníca (1753-56), c) la expulsión de los jesuitas (1768). En estos acontecimientos, la voz indígena adquiere visibilidad y permite hacer algunas inferencias de carácter general para los pueblos misioneros que en todo caso podrán volver a discutirse a partir de futuras evidencias e investigaciones. Pasemos entonces al primer acontecimiento.

En el año 1609, el jesuita Marciel de Lorenzana trataba de convencer a los líderes de formar pueblos reducción diciéndoles que el Rey, *mburubicha bati*, los declaraba *chemboya*, vasallos suyos, y que enviaba un gran hombre, *mbae guapora*, prohibiendo se les hiciera daño. Los caciques debatieron la propuesta y respondieron que sólo permitirían la entrada a su territorio si el tal *mbae guapora*, que traía los poderes de *mburubicha bati*, les daba la garantía de que eran *mboya* o vasallos del Rey, sin tener ninguna obligación de servir a los españoles, siendo libres de servicio o mita y bajo condición de no ser desterrados de su territorio<sup>14</sup>.

El término *mburubicha*, era tradicionalmente utilizado por los guaraníes para referir a las figuras con prestigio sociopolítico. De hecho, era *mburuvicha* o *tuvicha* (también *ruvicha*) y no cacique, la palabra adecuada para referir a la autoridad nativa en este contexto. Por su parte, el término *mboya* se utilizaba en referencia a los miembros del cacicazgo o la parcialidad, generalmente parientes, que respondían al líder<sup>15</sup>.

Aquí conviene hacer un breve paréntesis para referir al modelo antropológico de “liderazgo amerindio” propuesto por Pierre Clastres. Según el autor, el liderazgo de la mayor parte de las sociedades indígenas sudamericanas se basa en tres atributos básicos que su vez sustentan la organización política del grupo. Ellos son, la capacidad oratoria, la generosidad, y la red de parientes. Estos atributos individuales corresponden en el plano social a propiedades que hacen posible la cohesión grupal, en términos estructurales, el intercambio de palabras, de bienes y de mujeres. En cuarto lugar, Clastres atribuye al líder la capacidad de mantener la paz y hacer la guerra, lo que corresponde a regular las relaciones sociales con los grupos exteriores<sup>16</sup>. Lo que hace posible que el rey sea aceptado por los indígenas como *mburubicha* es precisamente la atribución del primer rasgo, la generosidad.

Por medio de este pacto original, el rey se instituía como “Señor natural de las Indias” y simultáneamente como figura nativa de autoridad en los mismos términos indígenas. Luego de establecido este pacto fundante, los guaraníes esperaban que el rey continuara realizando concesiones, a la manera de un líder indígena<sup>17</sup>. La traducción de términos no debe haber sido rápidamente aceptada dada la ausencia de la persona concreta del rey. No obstante, es plausible la interpretación de que los líderes en este primer momento equipararan al Rey con los tradicionales líderes de provincia (*guara*), ubicados en el nivel más inclusivo de organización política. Estos líderes tenían pocos contactos con la población indígena en tiempos normales cuando el esquema típico de autoridad estaba reducido a la unidad doméstica o la familia ampliada (*teyy* o *tekoa*). Los líderes de *guara* generalmente adquirían reconocimiento en contextos críticos como las guerras en los que eran necesarias las alianzas entre parcialidades para combatir a los enemigos. Ya formadas las reducciones, las imágenes y el aparato militar deben haber contribuido a dar consistencia al poder real distante, para construir con él una relación que tenía características casi personales.

El segundo acontecimiento que nos da indicios sobre representaciones nativas del rey es la llamada “guerra guaraníca”, ocurrida entre 1753-1756. Para su reconstrucción contamos con gran cantidad de fuentes. Entre ellas existe un precioso conjunto de cartas guaraníes dirigidas al rey por medio del gobernador, actualmente obrantes en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Vamos a extraer algunos párrafos significativos de la traducción castellana, lo que necesariamente implicará que perdamos datos significativos existentes en los originales en lengua guaraní que esperamos considerar en futuros trabajos<sup>18</sup>.

Las cartas fueron redactadas por los cabildantes de los llamados “pueblos orientales” con el objeto de evitar la mudanza compulsiva de sus pueblos luego de la firma de un Tratado entre Portugal y España en el año de 1750. Según el Tratado, la corona portuguesa cedía el codiciado puerto de Colonia de Sacramento en permuta del territorio ocupado por los pueblos guaraníes al este del Río Uruguay, lo que obligaba a los indígenas a buscar nuevas localizaciones para evitar pasar al control de la corona portuguesa. Las cartas anteceden al levantamiento general que culminó con la derrota indígena en 1756<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Citado por Avellaneda (1999: 180).

<sup>15</sup> *Che*: mí, *mboya*: individuo del cacicazgo (Wilde 1999a).

<sup>16</sup> Clastres (1962). Si bien el sugestivo modelo de Clastres ha recibido muchas críticas en los últimos veinte años, no se han formulado después de él, aproximaciones de alcance general para las organizaciones sociopolíticas indígenas sin estado.

<sup>17</sup> Debe tenerse en cuenta que las figuras de máxima autoridad guaraní, los líderes de la unidad provincial o regional prehispánica también eran generalmente desconocidos para numerosos guaraníes que residían en tierras alejadas. Hasta la expulsión, los jesuitas fueron los mediadores centrales en estas relaciones y es de suponer que la legitimidad de los soldados de Cristo provenía del éxito en sus gestiones con la corona. Su último gran logro antes de la expulsión había sido la llamada “Cédula Grande” de 1743. En ella el rey concedía importantes privilegios a las misiones. Con este logro termina también la suerte de los pueblos que una década después se verían sumergidos en la guerra. Durante los conflictos de 1750, los líderes no podían concebir que el rey no cumpliera su promesa pactada, al punto que llegan a acusar a los jesuitas de engaño. En este sentido, no entra en duda la confianza hacia el rey, sino hacia quienes se suponía lo representaban.

<sup>18</sup> Altamirano estaba consciente de esos hechos por lo que advirtió por escrito al padre Luis Charlet lo siguiente: “Vra no ha hecho bien en decir a los indios, que yo mando la mudanza, debio haver dicho, que la manda el Rey, como es asi. Vra vengase al paso sin decir a los indios que yo le llamo, ni que viene a verme a ver el Pe Comisario” Santho Thome, octubre 15 de 1752. Luis Altamirano (Real Academia de la Historia de Madrid, Sig. 9/2279). Dato aportado por Eduardo Neumann.

<sup>19</sup> Para un panorama general sobre la “guerra guaraníca” ver los textos ya clásicos de Mateos (1951, 1954) y Kratz (1954) y el recientemente aparecido volumen de Tau Golin (1999).

Las autoridades del pueblo de San Juan escriben al gobernador Andonaegui recordando los compromisos adquiridos por el rey largo tiempo atrás:

*Ves aquí lo que nuestro santo Rey Felipe V nos avisó el año de 1716: Cuidad muy bien mi tierra y también de vosotros mismos, que no os hagan mal vuestros enemigos mis enemigos. También envió en mi lugar mis gobernadores encargándoles cuiden de vosotros. Yo ciertamente no os sacaré de vuestra tierra ni tampoco os molestaré en cosa alguna; diciéndos entonces: cumplid sólo mis palabras, el Rey don Felipe V<sup>20</sup>.*

Por su parte, las autoridades de San Lorenzo escriben:

*Por tanto, ¿quiere por ventura ahora el rey de España don Fernando VI, perder el amor que su difunto padre tuvo a Dios? ¿Es por ventura enemigo de sus vasallos, hijos de la Iglesia? En ninguna manera. Pues qué, ¿No se recelará de Dios nuestro Señor, criador de todos nosotros? Pues qué ¿no sabrá que Dios nuestro Señor lo puso en esta tierra en su lugar? Sí lo sabe muy bien (Mateos 1954: 554).*

La tónica de las cartas de los indígenas de San Angel, San Nicolás y San Luis es parecida en cuanto a marcar al gobernador su lugar como lugarteniente subordinado al rey. Los de San Nicolás escriben: “[...] le damos gracias a Dios en la misa y rosario, acordándonos siempre de nuestro santo Rey y de ti que fuiste enviado *en su lugar* a esta nuestra tierra, poniéndonos debajo de tus pies, mirando tu presencia como presencia del mismo Rey”<sup>21</sup>. En tanto que los de San Luis escriben:

*Por tanto sólo nos humillamos a nuestro santo Rey y le pedimos que, según lo que nos tiene ofrecido como a vasallos suyos, nos mantenga en nuestra tierra donde nos hemos criado, porque tú, Señor Gobernador, estas constituido para cumplir la voluntad de Dios y del Rey<sup>22</sup>.*

En carta del 20 de julio de 1753, el cacique Nicolás Ñeenguirú del pueblo de Concepción también recuerda los antiguos compromisos contraídos. Escribe: “[...] El Rey dio su palabra de tratarnos bien a nuestros abuelos, y también siempre a nosotros nos ha repetido esa misma palabra”<sup>23</sup>.

En todas las cartas está muy presente la idea del pacto original descrito en el primer acontecimiento. Dicho pacto establecía la aceptación del vasallaje indígena y la protección real permanente a los indígenas reducidos. Tal y como lo plantean los indígenas el pacto había sido establecido de manera casi personal con el rey, lo que revela que opera aquí una lógica similar a la de la construcción de autoridad entre los mismos indígenas, regida por un principio activo de reciprocidad, de intercambio de dones y contradones<sup>24</sup>.

El tercer y último acontecimiento que tendré en cuenta es la expulsión de los jesuitas. Este nos permite aportar un nuevo conjunto de evidencias antes de arriesgar una interpretación posible sobre las representaciones nativas del poder real.

En 1768, la expulsión de la Compañía de Jesús llegó a los treinta pueblos jesuítico-guaraníes de la Provincia Jesuítica del Paraguay. Según sugerí oportunamente, este hecho habría sido concebido en la experiencia indígena como continuidad de las prácticas recíprocitarias y la ritualidad propia de su estilo de vida previo, ahora condensadas en nuevos símbolos políticos. El proceso se inició con la visita de 57 líderes indígenas al gobernador en la ciudad de Buenos Aires. Allí los líderes fueron agasajados con vestidos españoles y comidas junto a las autoridades civiles y eclesiásticas. El gobernador trató de convencerlos de necesidad de librarse del yugo de los jesuitas que los tenían esclavizados y de agradecer al rey por la gracia de brindarles nuevos privilegios.

En este contexto, los caciques y corregidores guaraníes dirigen una carta al rey en momentos previos a la ejecución de la pragmática sanción de la expulsión en los pueblos. Escriben:

*Muchas y repetidas gracias damos a V. M. por haber mandado su mesma persona, al Señor Excelentísimo y Capitán general, D. Francisco de Paula Bucareli, quien ha cumplido bien con nosotros, por amor de Dios y por su amor a V. M., todos los justos órdenes que le dió V. M., ayudándonos con lástima por nuestra pobreza, manifestándonos al público, vistiéndonos con vestidos, y tratándonos y llamándonos como a Señores Caballeros, contentándonos en todo.*

[...]

*Como a la propia persona de V.M., lo llevamos al Señor Excelentísimo por todos nuestros pueblos, para consuelo de todos sus pobres vasallos; a V. M., nuestro buen Rey, no te vemos; pero lo hemos de tener como mirando a V. M., dándole todo gusto. El mismo, en persona, ha de componer nuestros pueblos, en nombre de V. M., sacándonos del estado miserable en que estábamos, a acabar nuestra vida como esclavos”<sup>25</sup>.*

El itinerario de la expulsión pueblo por pueblo se iniciaría algunos meses después. En él, la figura del rey sería exaltada por medio de la fastuosa puesta en escena del retrato y el Real estandarte. De este modo, el entonces gobernador Bucareli actuali-

<sup>20</sup> Carta del 16 de julio de 1753 (en Mateos 1949: 551).

<sup>21</sup> Carta sin fecha (Mateos 1949: 562).

<sup>22</sup> Carta del 18 de julio de 1753 (Mateos 1949: 568).

<sup>23</sup> Mateos (1949: 570).

<sup>24</sup> He tenido ocasión de desarrollar el concepto de reciprocidad en relación a la construcción de relaciones de poder en Wilde (1999a y 2003).

<sup>25</sup> Buenos Aires, 10 de Marzo de 1768. Los Corregidores y Caciques nos postramos con toda humildad a los pies de V.M. Carta publicada por Brabo (1872) (subrayado mío). Los originales pueden encontrarse en la Colección Jesuíticas del Archivo Nacional de Chile.

zaba la legitimidad del poder real en un ámbito donde se suponía que los jesuitas habían instaurado un poder paralelo. De este modo actualizaba también la memoria sobre el pacto de vasallaje originario.

## A modo de conclusión

¿Podemos establecer algún denominador común para estos tres acontecimientos en lo que respecta a las representaciones indígenas del poder real? En principio digamos que la estrategia hábilmente delineada por los jesuitas de mostrar al rey como un gran *mburubicha* fue eficaz en el mediano plazo. Pero tarde o temprano debía encontrar dificultades de traducción en el sistema nativo de autoridades. ¿Cómo podían aceptar los indígenas como *mburubicha* a una figura con la que no tenían una relación directa y que se mantenía de manera permanente en su cargo?

Las fuentes parecen inclinarnos en dos sentidos bien diferentes. O bien aceptamos, con las fuentes postjesuíticas, que la figura del rey no adquirió prominencia sino hasta después de la expulsión de los regulares de la Compañía de Jesús; o bien, basándonos en las escasas y a menudo superficiales referencias que brindan las crónicas jesuíticas sobre el uso de símbolos e íconos ligados al rey, afirmamos que los indígenas incorporaron o asimilaron la figura del rey utilizando como vehículo algunos rasgos de sus propias tradiciones políticas. El análisis de las situaciones o eventos críticos concretos permite identificar elementos de negociación y adaptación de los indígenas en este sentido.

En términos generales, la aceptación de un sistema de autoridades jerárquico y estático como el colonial, presenta problemas para la interpretación antropológica tradicional del liderazgo indígena. Basándonos en el clásico modelo de Clastres, el único rasgo del liderazgo nativo tradicional que parece estar operando en la instauración de la autoridad real es el de la generosidad. Las cartas nos dan indicios de que el rey para los guaraníes no era una figura abstracta sino más bien un hombre de carne y hueso con quien han podido construir un lazo personal mediante un pacto. El rey es para los indígenas una figura que tiene nombre concreto, sea Felipe V, Fernando VI o Carlos III, con la que han definido un lazo recíproco, un intercambio de favores que debe mantenerse. La mentalidad del pacto entre el señor y sus vasallos, ya presente en la Europa feudal, coincide en este caso con las ideas nativas de lealtad y reciprocidad. Los indígenas no distinguen entre el cuerpo político y el cuerpo físico del monarca. Para ellos el rey representa una figura que, aunque no pueden ver ni tocar, tiene una existencia física concreta que aspiran a comprobar. La escritura y la memoria, son los soportes que sustentan esa singular relación personal. Sirven respectivamente para dar materialidad a sus relaciones de poder con el rey y trazar una continuidad con el pacto que establecieron sus generaciones anteriores.

Es en base a ese principio de reciprocidad, según el cual las relaciones políticas, económicas y simbólicas constituyen un conjunto intextricable, que los guaraníes no concebirán la separación entre lo temporal y lo espiritual, entre los dos cuerpos del rey. Curiosamente, sobre esa separación se fundará buena parte de la dinámica política posterior a la expulsión de los jesuitas en los pueblos de guaraníes.

## Bibliografía y fuentes publicadas

- ALVEAR, Diego de 1836-1837 "Relación geográfica e histórica del territorio de las Misiones". En ANGELIS, Pedro de. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Vol. IV. Buenos Aires. Plus Ultra.
- AVELLANEDA, Mercedes 1999 "Origen de la alianza jesuita guaraní y su resignificación en el siglo XVII". *Memoria Americana* 8: 173-202.
- BECKER, Félix 1987 *Un mito jesuítico: Nicolás I Rey del Paraguay*. Asunción. Carlos Schauman Editor.
- BLOCH, Marc 1988 *Los reyes taumaturgos*. México. Fondo de cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre 1993 "Los ritos como actos de institución". En: PITT-RIVERS, Julian y J. G. PERISTIANY (eds.). *Honor y Gracia*. Madrid. Alianza.
- BRABO, Francisco Javier 1872 *Colección de documentos relativos a la expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III*. Madrid. Est. Tip. José María Pérez.
- CARDIEL, José [1770] 1913 "Breve Relación de las Misiones del Paraguay". En: HERNÁNDEZ, Pablo *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús* 2: 514-614 (doc. N° 47). Barcelona. Gustavo Gilli editor.
- CLASTRES, Pierre 1962 "Échange et Pouvoir: Philosophie de la Chefferie Indienne". *L'Homme* II (1): 51-65. Paris.
- DOBLAS, Gonzalo de [1785] 1836-1837 "Memoria histórica, Geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de indios guaraníes". En ANGELIS, Pedro de. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Vol. III. Buenos Aires. Plus Ultra.
- GEERTZ, Clifford 1994 *Conocimiento Local*. Barcelona. Gedisa.
- GOLIN, Tau 1999 *A Guerra Guaranítica. Como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuitas e índios guaranis no Rio Grande do Sul (1750-1761)*. Porto Alegre. Editora da Universidade.
- ILLARI, Bernardo 1996 "La ópera y el Otro: San Ignacio de Loyola en las reducciones jesuíticas". Trabajo inédito, Chicago.
- KANTOROWICZ, Ernest 1985 *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid. Alianza Editorial.
- KRATZ, Guillermo 1954. *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*. Roma. Biblioteca Instituti Historici Societatis Iesu Vol. V.

- MARIN, Louis 1981 *Le portrait du Roi*. Paris. Éditions de Minuit.
- MATEOS, Francisco 1949 "Cartas de Indios Cristianos del Paraguay". *Missionalia Hispanica*, Madrid. Año VI (18): 547-572.
- MATEOS, Francisco 1951 "La Guerra Guaranítica y las Misiones del Paraguay. Primera campaña (1753-1754)". *Missionalia Hispanica* VIII (23): 241-316.
- MATEOS, Francisco 1954 "La anulación del tratado de límites con Portugal de 1750 y las misiones del Paraguay". *Missionalia Hispanica* XI (31): 523-563.
- MATTHEI, Mauro O.S.B. & JERIA, Rodrigo M. 1997 *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en hispanoamérica. Cuarta Parte (1731-1751)*. Anales de la Facultad de Teología, Vol. XLVIII. Cuaderno 3. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- NAWROT, Piotr. 2000. *Indígenas y Cultura Musical De Las Reducciones Jesuíticas. Guaraníes, Chiquitos, Moxos*. Bolivia: Editorial Verbo Divino.
- PERAMÁS, José Manuel 1946 *La república de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires. Emecé Editores.
- ROLDÁN, Waldemar Axel 1987 *Música colonial en la Argentina. La enseñanza musical*. Buenos Aires: El Ateneo.
- TURNER, Victor 1995 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York. Aldine de Gruyter.
- VAN GENNEP, Arnold 1986 *Los Ritos de Paso*. Madrid. Taurus.
- WILDE, Guillermo 1999a "La actitud guaraní ante la expulsión de los jesuitas: ritualidad, reciprocidad y espacio social". *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria* 8: 141-172.
- WILDE, Guillermo 1999b "¿Segregación o asimilación? La política indiana en América Meridional a fines del período colonial". *Revista de Indias* LIX (217): 619-644.
- WILDE, Guillermo 2001 "Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Dinámicas políticas y prácticas simbólicas". *Revista Complutense de Historia de América* 27: 69-109.
- WILDE, Guillermo 2003 "Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes". *Revista Española de Antropología Americana* 33: 203-229.



# Acui ta in mapu mo: Canciones jesuitas para ceremonias de recepción y parlamento en las misiones araucanas en el siglo XVIII

Víctor Rondón

## 1. Panorama, escenario, contexto

En Chile, entre 1593 y 1767, el fruto jesuita fue tan diverso como los escenarios en que les correspondió actuar. En la zona central, tempranamente pacificada y controlada, la población era heterogénea pues junto a la presencia hispana encontramos a los indios de paz, mestizos, criollos, negros etc. Allí radicaba el centro de poder económico y militar, y contaba con el oficio de diversas ordenes religiosas, entre las que los jesuitas fueron una más aunque, por cierto, muy destacada. El resultado evangelizador fue bueno, tal vez sacrificado, pero nunca riesgoso.

La Araucanía y Chiloé (fig. 1), por el contrario, eran en la época territorios eminentemente indígenas, con escasa población hispana, de clima riguroso y potente geografía, en donde los jesuitas actuaron prácticamente con exclusividad durante largos períodos. En Chiloé el resultado fue glorioso, tanto por el esfuerzo desplegado como por los resultados que les permitieron constituir un verdadero “jardín de la cristiandad” con escasos medios<sup>1</sup>. En tierras mapuche, sin embargo, a pesar de sacrificios y martirios, el resultado fue magro.

A mediados del siglo XVIII los religiosos ignacianos que operaban en la región estaban perfectamente conscientes de las dificultades de tal empresa. José Cardiel, en su diario de 1748, apunta que a los araucanos “en más de cien años de sudores apostólicos no han podido los Padres de Chile reducirlos a pueblo ni vida cristiana”<sup>2</sup>. Pero la empresa jesuita no se agotó en el esfuerzo evangelizador, puesto que junto con perseguir la conversión espiritual de los naturales y la reformatión de sus conductas policiales<sup>3</sup>, pretendió también su transformación en vasallos reales. Roma anhelaba lo primero, Madrid, además, lo último.

En el ámbito teológico también es posible intentar una evaluación de la actividad evangélica jesuita considerando dos aspectos, es decir, que no se remita sólo al *ex opere operatis* (que da cuenta de la voluntad interna del ejecutante) sino que alcanza el nivel del *ex opere operato* (que considera la eficacia del rito)<sup>4</sup>. Es bajo este último horizonte –el ritual– que la presencia jesuita entre los mapuche obtuvo resultados más evidentes, como por ejemplo, la aceptación e inclusión del bautismo al *admapu* indígena<sup>5</sup>. Tal logro específico llevó a los misioneros de la Compañía a superar fracasos y dificultades e insistir con su presencia entre los mapuche por un espacio considerable de tiempo que se extendió durante cerca de 160 años (1608-1767)<sup>6</sup>.

Al revisar la historia de la labor de la Compañía en territorio mapuche se observa que ésta se caracteriza por continuos movimientos de desarrollo y repliegue, de avance y retroceso, con escasos períodos de estabilidad que superen la década. Las rebeliones indígenas, por una parte, y las decisiones políticas y administrativas, tanto del gobierno civil como religioso, por otra, jugaron a menudo en contra de sus objetivos.

Un primer período positivo corre entre 1605 y 1620 y va a estar marcado por el plan de guerra defensiva del padre Luis de Valdivia (surgido 1605 y consolidado entre 1612 y 1620, en que logra amplio respaldo del virreinato limeño). Mientras tanto, en 1608, y luego de la citada Congregación de ese año, se había establecido las misiones de Arauco y Chiloé. Es cierto que en 1612 se había producido el martirio de Elicura<sup>7</sup>, pero eso en nada amilanó sino que por el contrario, potenció el fervor ignaciano. Pero en 1621 el nuevo general de la Compañía M. Vitelleschi quita el apoyo a la guerra defensiva, proclamándose el término de tal estrategia en 1626.

Una nueva bonanza para los jesuitas en la Araucanía lo constituye la década del 40 de la misma centuria que se abre con las paces del marqués de Baidés, en 1641, continuadas por las de Mujica en 1647, para concluir con la erección de las misiones fortificadas de Boroa y Toltén, primeros establecimientos jesuitas al interior del territorio mapuche, en 1648. En contraposición en 1650 un nuevo gobernador repone el sistema de encomienda al que los jesuitas se habían opuesto y que era aborrecido por

<sup>1</sup> Cf. Fernando Casanueva, “Chiloé, el Jardín de la Iglesia (notas para la historia de una evangelización colonial lograda)”, en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América* (Sevilla: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 1992), p. 7-31

<sup>2</sup> Cardiel, “Diario del viaje y misión al Río Sauce”, cit. por Guillermo Furlong, *Entre los pampas de Buenos Aires* (Buenos Aires: Talleres gráficos “San Pablo”, 1938), p. 43.

<sup>3</sup> Utilizo el término en el sentido derivado del concepto *policía cristiana*, es decir comportamiento civil adecuado a la manera de la cultura europea cristiana.

<sup>4</sup> Cf. Rolf Foester, *Jesuitas y mapuches 1593-1767* (Santiago: Editorial Universitaria, 1996). En esta obra se plantea la consideración fundamental al respecto, que motivó inicialmente la idea central de este trabajo.

<sup>5</sup> El concepto *admapu* presenta una elusiva traducción por la amplitud y profundidad del concepto. Instrumentalmente podemos entenderlo como una mezcla de los términos cosmovisión, cultura, costumbres.

<sup>6</sup> Considero el inicio de la presencia jesuita en tierras mapuche aquellas acciones emprendidas sistemáticamente a partir de los acuerdos tomados en la primera Congregación de la provincia paraguaya, realizada en Santiago de Chile en marzo de 1608, en la que Diego Torres decide enviar misioneros “que enseñasen a los indios de Arauco, Tucapel, Lebu y los demás de aquellas partes...” (“Del principio que dio el Padre Diego de Torres Provincial a las misiones de Arauco y Chiloé”, BNRJ, Colección de Angelis, A-508, 276). Si bien es cierto que entre 1595-1597 los primeros jesuitas alcanzaron prospectivamente hasta el territorio mapuche, y en 1602 una pareja de misioneros acompañó a un destacamento militar, tal presencia no alcanza a constituir una instalación de la orden en aquel territorio.

<sup>7</sup> En esa ocasión fueron muertos a manos indígenas los padres Horacio Vecchi y Martín de Aranda, además del hermano Diego de Montalván.

el indígena; consecuentemente se produce un gran alzamiento en 1655 que abarcó el territorio comprendido entre el río Maule y el archipiélago de Chiloé. Sólo en la siguiente década más tarde, entre 1663 y 1664 se logra reponer la línea fronteriza del Bío Bío y recuperar las plazas de Yumbel y San Cristóbal.

El tercer período promisorio corre a lo largo de la década de los 80 y alcanza hasta mediados de la siguiente. Se advierte a partir de 1680 que se comienza a producir una nueva concordancia entre la política real y la de la Compañía respecto de la esclavitud indígena o cobriza, la que es definitivamente abolida en 1683, el mismo año que los jesuitas chilenos obtienen su independencia como provincia autónoma<sup>8</sup>. En 1690 se reanudan los parlamentos y entre 1692 y 1693 el gobernador llega a plantear al rey la disminución de plazas para la oficialidad en beneficio de los fondos para los misioneros jesuitas, quienes entre 1693 y 1694 asisten con renovadas esperanzas a nuevos parlamentos para intentar implementar la paz entre españoles e indígenas.

Hacia fines del siglo XVII se toman medidas que, aunque pensadas originalmente para favorecer la actividad misionera en la Araucanía, trajeron más de algún inconveniente a los misioneros jesuitas, como fue, por ejemplo, la creación de la Real Junta de Misiones en 1697 y la institución de un Colegio para los hijos de caciques, en Chillán, en 1700. Pese a lo anterior, hacia 1716 casi un tercio del contingente jesuita en Chile se encontraba abocado a la evangelización mapuche<sup>9</sup>. En 1723 se suscita una nueva rebelión indígena en contra de la institución de “capitanes de amigo” que por un par de años vuelve a dificultar los afanes misioneros. Estos tienen nuevas posibilidades a partir de 1726, en que los mapuche obtienen el perdón real por las acciones anteriores, y, en consecuencia, se dan las condiciones para reanudar los parlamentos, como los realizados en 1730 con representantes indígenas de los cuatro Butalmapus<sup>10</sup> y, ocho años más tarde, en Tapihue.

Malas nuevas se suceden otra vez entre 1743 y 1744 al decretarse la disminución a la ayuda económica de las misiones y prohibirse la entrada en misiones circulares al interior del territorio mapuche. A pesar de ello el sínodo de Concepción realizado en 1744 por el obispo Alday respalda decididamente la actuación de los jesuitas, quienes en 1749 deciden solicitar al Real Consejo de Indias un envío importante de hermanos y padres de la Compañía para intentar recuperar las misiones estables al interior de la Araucanía. Como parte de tal proyecto, surge en 1752 una propuesta jesuita para implantar un proyecto reduccional. Al parecer la evaluación de sus trabajos evangélicos en esta zona no era bien evaluada por algún sector del gobierno y sociedad colonial, pues en 1755 recrudescen los reproches por los escasos resultados, cuestión que en 1757 motiva la redacción de un detallado informe en contrario de su provincial J. N. Walther.

A pesar de los nuevos parlamentos propiciados por el gobernador Amat tanto en territorio mapuche como en la capital, en 1756 y 1760 respectivamente, no es sino hasta la llegada de una nueva autoridad que el proyecto jesuita obtiene un nuevo respaldo. Efectivamente el presidente Guill y Gonzaga, desde su asunción en 1762, le da a la Compañía un apoyo importante que lleva entonces a ésta a elaborar de manera optimista unas instrucciones, que datan de 1762, para la aplicación del soñado plan reduccional. En 1765 se inician los aprestos para materializar dicho plan y al año siguiente el gobernador informaba de su avance al propio rey. Sin embargo en 1766 los jesuitas sufren un nuevo revés al producirse un levantamiento indígena contra tal proyecto, cuestión que un nuevo parlamento al año siguiente no logra resolver oportunamente, pues el tiempo para los jesuitas se acaba con la orden de expulsión que en agosto de 1767 los saca del territorio.

¿Qué podemos saber sobre el papel asignado por los jesuitas a la música en este proceso y escenario?

## 2. Prácticas musicales en territorio de guerra

A la luz de los antecedentes revisados, el contexto no fue en absoluto apto para el desarrollo de una práctica musical sistemática, simplemente porque nunca se logró reducir a los mapuche. Incluso la iglesia en tanto espacio y edificio tuvo una precaria y efímera existencia en el área y no hemos encontrado ningún indicio que –en las que alcanzaron a alzarse y perdurar algunos años– hubieran existido instrumentos en su interior<sup>11</sup>. Al no haberse impuesto el sistema reduccional, el misionero jesuita no contó con la colaboración ni servicio de los mapuche, por tanto aquí no encontraremos cantores ni instrumentistas, menos aún capillas musicales. Recordemos que la Araucanía siempre fue considerado territorio de guerra en el que las precarias construcciones misionales tuvieron que ser emplazadas al interior de las fortificaciones españolas, situación que se aprecia claramente, por ejemplo, en la iconografía de A. Ovalle (fig. 3)<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Esta secesión se produce luego de una fuerte oposición a reincorporarse a la provincia del Paraguay. En el Archivum Romanum Societati Jesu (ARSI), Chile 5, los Ms 24 al 50, que van de 1664 a 1690 aproximadamente, son cartas y documentos que dan luz sobre el intento de reunificar a la provincia de Chile con la del Paraguay, las resistencias de los jesuitas chilenos, el posterior intento de unificación con la del Perú y finalmente la independencia de la provincia chilena.

<sup>9</sup> De los 104 padres jesuitas en Chile por la época, 33 trabajaban en la Araucanía.

<sup>10</sup> El término *butalmapu* (literalmente *tierra grande*) designa en este caso cada uno de los cuatro territorios reconocidos como parte del pueblo mapuche organizados espacialmente de acuerdo a los puntos cardinales: *pikunche* (gente del norte), *huilliche* (gente del sur), *pehuenche* (gente de los piñones o pehuenes, al oriente) y *lafkenche* (gente del mar, al poniente).

<sup>11</sup> Creo que la mención de Havestadt al órgano y el clavecín en su obra debe ser tomada con cautela, en el sentido que no significa que estos instrumentos existieran en las misiones araucanas, como algún autor ha inferido.

<sup>12</sup> Aun cuando el grabador romano concibió la lámina basado en la descripción del procurador chileno, ciertamente aplicada a edificios y paisajes europeos, podemos leer ciertos detalles como elementos simbólicos que resultan evidentes al comparar la representación de las residencias de Arauco y Chiloé, que siendo muy similares se diferencian por la artillería emplazada en muros y torreones. Tal presencia o ausencia es señal de territorio bélico o pacífico.

Las noticias sobre práctica musical en la evangelización mapuche durante el período jesuita están contenidas en tres tipos de fuentes: cartas e informes jesuitas, sínodos del obispado de La Concepción y tratados de lengua indígena. Las cartas e informes dan cuenta de una práctica fundamental general a toda la evangelización indígena americana, esta es, el catecismo cantado que aparece como “cantarcillos en su lengua”, “cantares devotos”, en la lengua general que era el *mapudungun*. En menor medida podemos documentar a través de estas fuentes la introducción de instrumentos o elementos sonoros menores ofrecidos como *chaquiras* u obsequios, tales como cascabeles y trompes. Los sínodos, por su parte, refieren más bien noticias sobre comportamientos festivos y rituales de la población mapuche y mestiza, proscritos por sus visos idolátricos.

Son los tratados de lengua los que constituyen fuentes relevantes del cancionero catequético, por la simple razón de que estos tratados consideran tanto el uso de la lengua indígena como del canto comunitario como métodos de evangelización. Así, aunque podamos estudiar separadamente los aspectos lingüísticos o musicales contenidos en ellos, lo que explica y justifica su presencia conjunta es el ser vehículos de la catequesis.

Tres tratados de este tipo encontramos acompañando los esfuerzos evangélicos de los jesuitas entre los mapuche en esos largos 160 años de esfuerzos: Luis de Valdivia, 1606; Andrés Febrés, 1765; y Bernardo Havestadt, 1777<sup>13</sup>. El cancionero de Luis de Valdivia es breve y sin referencia alguna a los tonos en que se cantaban. Aquí la noticia es simplemente que tales letras se entonaban. En Febrés vemos que ese cancionero se triplica y que ahora se indica el tono o melodía con que se entonaban, cuestión que nos ha permitido la restauración de varios de estos cantares. En Havestadt tenemos no sólo los textos y la indicación de sus melodías correspondientes; ahora se nos provee incluso de la melodía y su acompañamiento por escrito.

Pero esta fuente que podía contentar plenamente nuestras inquietudes musicológicas, presenta una característica que si bien habíamos advertido desde un principio, sólo últimamente ha cobrado un sentido especial: contiene dos canciones que no son catequéticas sino que están concebidas para ceremonias de recepción y de parlamento o *hueupin*.

### 3. El parlamento o hueupin

Corresponde entonces precisar en que consistían esas ceremonias y que sentido y significado tuvieron para sus actores. En la obra de Havestadt *hueupin* es traducido en el sentido de reunión o congregación general (*conventus generalis / comitiis generalibus / comitia generalia*)<sup>14</sup>, sin embargo, su sentido a partir del *mapudungun*, más bien es “habla, discurso o decir que vence [convence]”<sup>15</sup>. Como se observa, el parlamento o *hueupin*, presenta un sentido diferente dependiendo del punto de vista mapuche o jesuita. En el caso de los misioneros hace referencia al ámbito ceremonial o ritual, lo que resulta consecuente con el ámbito del *ex opere operato* señalado más arriba. Desde la concepción mapuche, el *hueupin* es un concepto más cualitativo que pragmático.

Hemos visto que a lo largo de más de siglo y medio, los intentos de pacificación y reducción de los mapuche pasó por un continuo negocio de las acciones que tuvo tres actores: el indígena mapuche, el hispano-criollo y el jesuita. Los opuestos fueron los primeros, mientras que este último jugó un rol de mediador, que haciendo suyo tanto los objetivos monárquicos como papales, intentaba comprender, justificar y defender los argumentos indígenas (pero sólo algunos y dependiendo de la situación). De allí los planes de guerra defensiva que evitaba la violencia contra el mapuche y el proyecto reduccional que los hubiera puesto fuera del alcance de los apetitos *huinca*.

Obviamente la postura jesuita no era inocente. Bajo ella yacía la convicción que para alcanzar sus propios objetivos debía resolver el conflicto entre las otras dos partes en pugna. Los soldados ignacianos luchaban en el fondo por lograr el escenario más conveniente a sus propósitos de la misma manera que lo hacían en otras latitudes del territorio sudamericano. Si entre los guaraníes fue preciso encabezar la defensa armada contra los portugueses, entre los mapuche lideraban las acciones de paz contra los españoles.

Y una de las estrategias centrales para esto último fue el parlamento o *hueupin* (fig. 4). Instaurados durante el período de la guerra defensiva a principios del siglo XVII, convertidos en tradición a finales del mismo, y prolongado durante el siglo XVIII, constituyeron para los hispano criollos un mal necesario que debería desaparecer; para los mapuche, por el contrario, un bien necesario que era preciso mantener<sup>16</sup>.

En la práctica y para todos sus actores, el parlamento era un rito para concordar acuerdos de paz. De allí que a menudo las fuentes hablen de “pases”. Los términos eran conocidos con anterioridad y en general emanaban de una propuesta hispano-

<sup>13</sup> Son, respectivamente, los siguientes: *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reino de Chile* (Lima: Francisco del Canto, 1606); *Arte de la lengua general del Reyno de Chile* (Lima: En la calle de la Encarnación, 1765); y *Chilidugu sive tractatus linguae chilensis* (Münster: Monsaterii Westphaliae typis Aschen-dorfianis, 1777). En su conjunto constituyen todo el cancionero catequético en mapudungun que he podido ubicar, repertorio que en la medida en que avanza en el tiempo se tornan más explícitos y ricos, iluminando procesos de adaptación y resemantización de repertorio europeo de gran interés que abordaré en otra oportunidad.

<sup>14</sup> *Chilidugu*, T. I: 435, T. II: 598, 677.

<sup>15</sup> De *hueun* o *wewün*: ganar; y *pin*: decir.

<sup>16</sup> Foester, *Jesuitas y mapuches*, p. 370.

criolla que intentaba en lo posible sacar el mayor provecho de ellas. Estas se enviaban previamente a los caciques mapuche quienes las consideraban intentando a su vez obtener el menor perjuicio. Luego se concertaba el lugar (generalmente al aire libre) y día de encuentro al que llegaban haciendo ostentación de poderío y nobleza. En ellos se intercambiaban regalos (*camarico*) y se escuchaban los discursos por lado y lado, iniciándolos generalmente el jesuita quien orientaba, propiciaba y rogaba por su buen término. El misionero se encargaba de llevar la propuesta, convocar a los caciques visitándolos en sus reductos, y durante el parlamento solía ir de corro en corro explicando las bondades de la propuesta tanto entre los indígenas como entre los hispano-criollos. Acompañadas de comida y libación ritual moderada, el parlamento podía tomar hasta un par de días.

Pero todos sabían que el discurso no era del todo sincero y que las voluntades jamás estaban absolutamente dispuestas. El mapuche recelaba de las intenciones *huinca* y viceversa; el jesuita de las de ambos. Así, terminado el ritual y junto con retirarse cada cual a su morada, comenzaba a disiparse la posibilidad de concreción real de los términos acordados. Pero indígenas, hispano-criollos y jesuitas estaban atrapados por esta suerte común que no podía prescindir de tal mecanismo que finalmente permitía la supervivencia y manutención de las expectativas y esperanzas de todos ellos.

En el caso de los jesuitas de las misiones araucanas, una sonda analítica de este panorama lo constituye, como lo hemos señalado, este par de canciones.

#### 4. Las canciones para la recepción y parlamento (figs. 5 y 6)

La dificultad de una traducción cabal radica en aspectos tanto formales como de contenido, estos últimos relacionados al contexto histórico. En el primero, se observa que el grafemario empleado sigue los principios fonéticos de la lengua materna del misionero que los escribió (en este caso de origen alemán); así el mapudungun-hablante actual no reconoce con facilidad el fonema que corresponde a su lengua hablada. En el segundo, el hablante actual desconoce datos históricos sobre el contexto que le permitan comprender el alcance de ciertos términos y conceptos. El texto de ambos cantos fue traducido por dos lengua-hablantes en diferentes momentos de mi investigación<sup>17</sup>, siendo el resultado parecido, pero no idéntico. Sobre estos he procurado dar forma a una tercera versión que junto con resolver las limitaciones anteriores, recoge las principales ideas y conceptos coincidentes presentados en las tres estrofas que la componen.

1. Ha llegado a tierra mapuche<sup>18</sup> desde ese gran reino, su padre superior, por eso nos hemos animado y decimos de corazón: ¡viva su Excelencia, su Ilustrísima, su Reverencia!
2. Tiene buen corazón, ese es nuestro Padre; por eso nos hemos animado y decimos de corazón: ¡viva su Excelencia, su Ilustrísima, su Reverencia!
3. Esta bienvenida es para nuestro buen Padre Superior; por eso nos hemos animado y decimos de corazón: ¡viva su Excelencia, su Ilustrísima, su Reverencia!

Destacan como ideas centrales que el visitante viene de un reino superior (en lo espiritual y lo temporal), que es benévolo, que reanima y conforta el espíritu de los visitados y que por todo eso merece la ceremonia de recepción. Obviamente que todas estas ideas en realidad reflejan más bien el sentir de los misioneros que reciben a su superior, que de los propios mapuche. Al ponerlo en su idioma, en *mapudungun*, revela la intención de que estos compartan tal consideración y se apropien de ese significado. Poner lo anterior en una canción, por lo demás, asegura la sincronía y control expresivo de los indígenas por parte de los jesuitas en esta ceremonia.

1. Aquí están los mapuches, y están muchos jefes poderosos; están también los españoles conocidos como guerreros; está el Señor Presidente, [todos] muy grandes jefes, no? los Padres están por encima por su pensamiento [o juicio].
2. Por eso deben alegrarse nuestros hermanos! Cuando lo hagan sea de buena maneras todo lo que digáis. El Rey ha procurado mucho para nuestro gran bienestar, [sin él] no hay quien traiga bebida, comida y tabaco.
3. Así es, así es, ya esta por terminar, ha terminado el parlamento. Aunque el Rey es tan grande, necesita a Dios; no es Dios el [Rey] de los reyes? Dios Rey es el más poderoso; no tendrás Rey si no te entregas a Dios, él es el dueño de vuestras vidas.

El primer aspecto sobresaliente en este caso es la jerarquización de los asistentes al parlamento o hueupin: están los Mapuche, con sus jefes (ulmen) y guerreros (Cona), los españoles con sus soldados y Presidente [o su representante], por sobre ellos los padres jesuitas (patirus), el Rey y Dios como Rey de Reyes. Un mensaje muy específico en la estrofa 2, pide que en esta ocasión “compórtense bien y hablen con mesura; del Rey recibimos vino, comida y tabaco.” En la última estrofa se da cuenta del fin de la ceremonia del parlamento y se enseña que Dios es más grande que el Rey, pero que la subordinación a uno de ellos

<sup>17</sup> El primer intento data de 1997, gracias a la colaboración de Gabino Curihuentro Coliqueo; el más reciente, de 2004, gracias al aporte de Clarita Antinao.

<sup>18</sup> El texto también ofrece la alternativa de que el recibimiento sea a una casa o establecimiento “Acui ta in ruca mo & c.” Así la recepción puede tener dos espacios: abierto uno, (al llegar a esta tierra) y cerrado el segundo. Igualmente ofrece la alternativa de diferente trato dependiendo del rango del religioso visitante: Excelencia, Reverencia, Ilustrísima.

implica la del otro. Este Rey de Reyes es finalmente el amo de sus vidas.

## 5. Corolario

Conviene resumir aquí algunos aspectos fundamentales que estructuran el mensaje de ambos cantos. En primer lugar la primera idea es que los jesuitas son buenos, han venido para salvar almas indígenas y están por sobre intereses temporales. Consecuentemente la segunda canción da cuenta de una instancia fundamental en el proceso de evangelización mapuche por parte de los soldados ignacianos: la mediación y control de los parlamentos entre indígenas y autoridades hispano-criollas.

En relación al primer ámbito ya hemos señalado el fracaso jesuita referente a una lograda cristianización mapuche en términos de *ex opere operatis*. Respecto del segundo tema, en cambio, se observa un resultado positivo pues efectivamente la presencia jesuita constituyó finalmente un elemento decisivo para la construcción de la alteridad mapuche frente al poder monárquico español local.

La presencia jesuita, al estar mediada por las relaciones interétnicas, estuvo expuesta a un alto grado de contingencia producido por la violencia entre hispanos-criollos y mapuches. Como una manera de tratar de controlar estas vicisitudes surge el intento de imponer el concepto de guerra defensiva y su traducción política, que fueron los parlamentos<sup>19</sup>.

Este par de canciones constituyen una evidencia de la importancia del rito del parlamento o *hueupin* y sobre todo de la ideología y praxis jesuita en la evangelización mapuche durante los siglos XVII y XVIII. Por eso aparecen en medio de un cancionero catequético. Pues finalmente catequización y control político a través del ritual fueron dos herramientas de su proyecto. Así procuraron llegar a lo eterno a través del control de lo temporal, logrando la contemplación en la acción.



Figura 1. Zona de labor jesuita en Chile a mediados del siglo XVII. Al centro la zona mapuche, a la derecha el archipiélago de Chiloé (Ovalle, *Histórica relación*, 1646).

<sup>19</sup> Cf. Foester, *Jesuitas y mapuches*, p. 370.

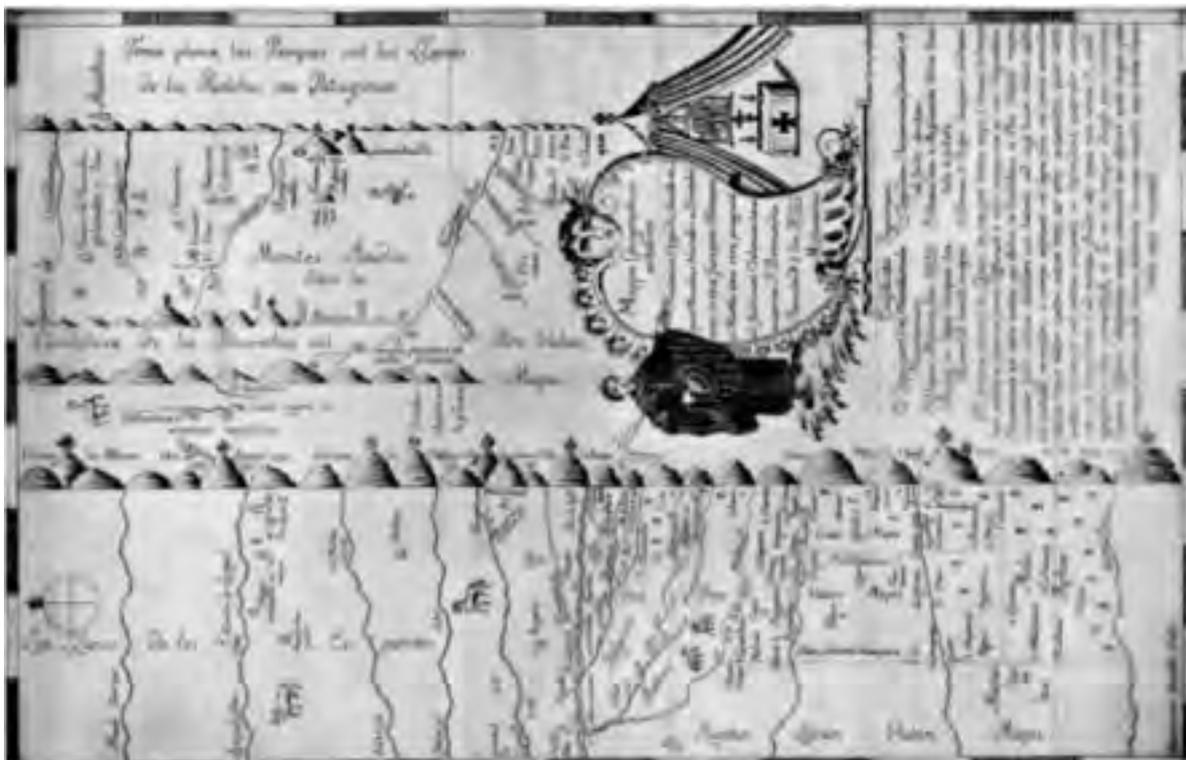


Figura 2 Mapa de las misiones circulares en la Araucanía a mediados del siglo XVIII (Havestadt, Chilidugu, 1777).



Figura 4. Parlamento del Gobernador de Chile marqués de Baidés (Francisco López de Zúñiga) en 1641, en los llanos del río Quilín. Obsérvese el altar con la gran cruz que media y domina el espacio ritual. A la derecha, el cacique indio alza una rama de canelo (árbol sagrado para los mapuche) en son de paz. El grabado, más que constituir un testimonio real de la ocasión, constituye una representación simbólica: la aparente simetría de la composición evidencia un contingente indígena menor que, además, ocupa un nivel inferior al de los españoles.



Figura 3. Residencia jesuita de Arauco. Aunque la arquitectura es idealizada, su fortificación señala una característica real. (Ovalle, *Histórica relación*, 1646).

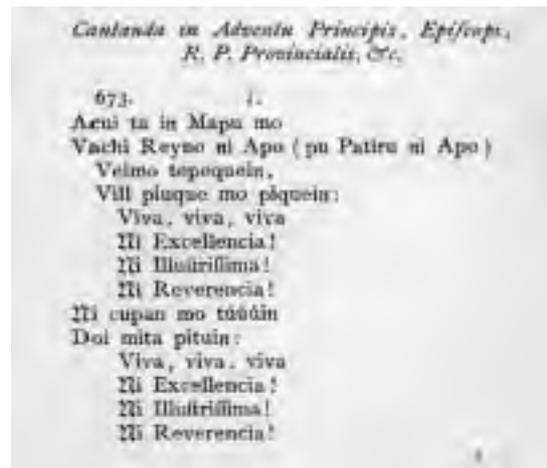


Figura 5. Acui ta in Mapu mo. [canción 18] Cantanda in Adventu Principis<sup>19</sup>, Episcopi, R.P. Provincialis (T. II, p. 597, it. 673)

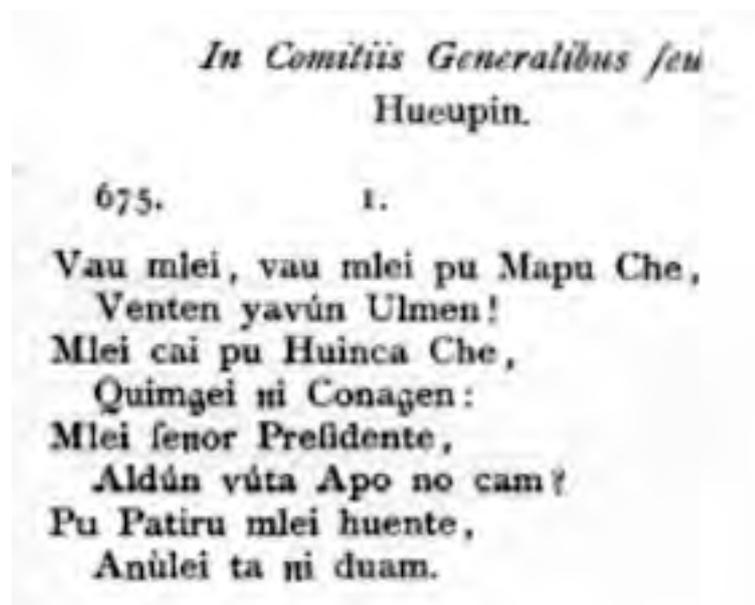


Figura 6. Vau mlei pu Mapu Che [nº 19] In Comitibus Generalibus seu Hueupin (T. II, p. 598-599, it. 675)

<sup>19</sup> En el Índice inicial esta palabra *Principis* aparece como *Praesidis*. Presidio era el término con que se designaban las fortificaciones militares que incluían en su espacio a la misión en la Araucanía.



Durante los siglos XVI y XVII, hubo una verdadera explosión en el cultivo del villancico en las iglesias de España y sus territorios coloniales. Estos villancicos por lo general no corresponden con la idea que hoy tenemos de ellos, de sencillas melodías navideñas para uso popular. Por el contrario, se trata de composiciones relativamente complejas, con frecuencia escritas por el maestro de capilla local<sup>1</sup>. Se interpretaban en un cierto número de fiestas, incluyendo Navidad, pero también Corpus Christi, una o más fiestas de María, y los principales santos del lugar; y su ejecución correspondía a músicos profesionales contratados por la iglesia. Por contrato los maestros de capilla debían escribir de nuevo el ciclo completo de los villancicos cada año, al menos en teoría. Por ello, se conservan varias decenas de miles de estas composiciones en los archivos de catedrales y colegiatas.

La recepción moderna de este enorme corpus ha sido lenta. La misma cantidad de piezas es un obstáculo a la hora de identificar tendencias y valores —¿quién puede afirmar algo en concreto sobre tan enorme repertorio?—. Pero además, su misma naturaleza complica su apreciación. El nombre “villancico” indica su relación con la cultura de los “villanos”, o sea, la “gente del común” en terminología de la época, o el “pueblo”, en la nuestra. Los villancicos, pese a ser música compleja escrita por compositores de escuela, sistemáticamente empleaban elementos de la música, la poesía, o la cultura cotidiana del pueblo. Su nombre y su ser descansan sobre la cita y la referencia: cita de canciones, danzas, toques y poemas populares, referencia a prácticas de la vida cotidiana. Se trata, pues, de canciones híbridas por definición.

Tanto el ritmo de renovación impuesto al repertorio como los cambios que ocurrían en la cultura de la gente creaban la necesidad de expandir continuamente el conjunto de referencias de los villancicos. Con ello, sus distintos subtipos crecieron y se multiplicaron, se subdividieron y recombinaron. Así, el villancico se convirtió por una parte, en dechado de ingenio por parte de poetas y músicos; y por otra, en crónico dolor de cabeza para los estudiosos modernos.

El que los villancicos fueran especialmente promovidos por las catedrales a partir de Trento ha llevado a Pepe Rey o Álvaro Torrente a privilegiar, en el villancico, un intento de control por parte de la jerarquía eclesiástica de ciertas prácticas populares consideradas “extrarreligiosas” o “paganas” y asociadas al ciclo agrícola<sup>2</sup>. Encandilados por los elementos populares que son constantes en estas canciones, otros han visto en ellas lo contrario: un espacio para la resistencia y la hibridación. Según Beth Aracena, por ejemplo, los villancicos se oponen a la normativa establecida en los sínodos, y “precisamente representan [*depict*] la presencia de voces subalternas invadiendo el discurso dominante, tanto en el continente europeo como en América Latina”<sup>3</sup>. Así, por una parte constituyen una herramienta flexible para el trabajo misional que puede adaptarse a distintas circunstancias; y por otra, ponen en el centro de la escena los conflictos de poder y saber que ocurren en los llamados espacios ambivalentes (*ibid*).

Desde el punto de vista teórico, esta confrontación de puntos de vista opuestos lleva a preguntarse hasta dónde llegaba la fuerza del programa de hibridación religioso-popular desarrollado por los villancicos, y dónde comenzaba la resistencia popular al mismo. Dada la enorme fertilidad y gran variedad interna del género, no hay una respuesta única. Por el contrario, he hallado situaciones claramente localizadas en el tiempo y el espacio, que no pueden transferirse ni generalizarse, sino que, por el contrario, requieren la aplicación de metodologías etnográficas y microhistóricas. ¿Control o resistencia? Ésa es la pregunta que me propongo abordar aquí en relación con el villancico de las misiones.

Los villancicos de las reducciones han pasado desapercibidos, en gran medida porque los jesuitas, dentro o fuera del Paraguay, rara vez hablan directamente de estas canciones. En las misiones de Guaraníes, el único de los antiguos cronistas que lo menciona por nombre es Cardiel, tres veces en su Carta-relación a Pedro de Calatayud, de 1747, y una más en la *Declaración de la verdad* escrita con ocasión de la guerra guaranítica. Por ejemplo, según el autor, durante la Misa, los músicos guaraníes “después de la elevación cantan un *motete o villancico* en Español, y a veces un himno en su lugar. Después de esto, tocan varias arias, fugas y minuets graves”<sup>4</sup>. Otros autores jesuitas callan por completo sobre estas piezas: resulta por lo menos paradójico

<sup>1</sup> La bibliografía musicológica sobre el villancico va en constante aumento. Entre otros, v. José Subirá, “El villancico literario-musical: Boscageo histórico,” *Revista de Literatura* 22:43-44 (Diciembre de 1962), 5-27; Samuel Rubio, *Forma del villancico polifónico desde el siglo XV hasta el XVIII* (Cuenca: Instituto de Música Religiosa de la Diputación Provincial, 1979); Jania Sarno, “El villancico en España y su trasplante en [sic] el Nuevo Mundo,” en René de Mayer (ed.), «Musique et influences culturelles réciproques entre l’Europe et l’Amérique Latine du XVIème au XXème siècle», *Bulletin, The Brussels Museum of Musical Instruments*, 16 (1986), 123-30; Paulino Capdepón, *El Padre Antonio Soler (1729-1783) y el cultivo del villancico en El Escorial* (Madrid: Ediciones Escorialenses, 1993); Paul Laird, *Towards a History of the Spanish villancico* (Warren, MI: Harmonie Park Press, 1997); Álvaro Torrente, *The Sacred Villancico in Early Eighteenth-Century Spain: The Repertory of Salamanca Cathedral*, tesis doctoral inédita, Cambridge University, 1997; Carmelo Caballero Fernández-Rufete, “*Miscant sacra profanis*: Música profana y teatral en los villancicos de la segunda mitad del siglo XVII,” en María Antonia Virgili Blanquet, Germán Vega García-Luengos and Carmelo Caballero Fernández-Rufete (eds.), *Música y Literatura en la península ibérica: 1600-1750. Actas del congreso internacional, Valladolid, 20-22 de febrero de 1995* (Valladolid: s/e, 1997), 49-64; y mi tesis doctoral inédita *Polychoral Culture: Cathedral Music in La Plata (Bolivia), 1680-1730* (PhD, Universidad de Chicago, 2001).

<sup>2</sup> Pepe Rey, “Tejiendo ensaladas”, en Tess Knighton y Álvaro Torrente (edit.), *The Sacred Villancico in the Iberian World (1450-1800)* (Londres: Ashgate, en prensa); Álvaro Torrente, “Pliegos de villancicos en la Hispanic Society of America”, *Pliegos de bibliofilia* 19 (2002), 3-20 (agradezco al autor el haber compartido conmigo su trabajo *motu proprio*).

<sup>3</sup> Beth Keating Aracena, “Singing salvation: Jesuit musics in colonial Chile, 1600-1767”, tesis doctoral inédita (Pd.D.), Universidad de Chicago, 1999, cap. 3, esp. p. 129.

<sup>4</sup> José Cardiel, “*Carta y Relación de las Misiones....*”, en Guillermo Furlong, *José Cardiel y su Carta-Relación (1747)* (Buenos Aires: Librería del Plata, 1953), p. 173.

que ninguno de los textos jesuíticos citados por Aracena como base para su lectura del género contiene la palabra “villancico”, ausencia cuya explicación no ha sido siquiera ensayada por la autora.

Pero escudada por esta cortina de silencio, la práctica del villancico en las misiones se desarrolló saludablemente. Antonio Sepp, entre 1691 y 1716, compiló o escribió un conjunto relativamente grande de canciones polifónicas con texto religioso en guaraní, explícitamente designadas como villancicos, de los cuales se conservan restos de una o más *particelle*. El género había formado parte del repertorio misionero desde antes, quizás desde alrededor de mediados del siglo XVII, de acuerdo con indicios documentales contenidos dentro y fuera de los restos de *particella*. Finalmente, el repertorio de Chiquitos —históricamente relacionado con el de Sepp— incluye una pequeña cantidad de composiciones en castellano o chiquitano cuyas características formales las identifican como las sucesoras de los villancicos de Sepp.

## 1. Los villancicos en guaraní

Entre los guaraníes, el término “villancico” figura de manera inequívoca en el título de unos fragmentos musicales en guaraní hallados en desuso, dentro de las tapas de libritos provenientes de San Rafael y pertenecientes al Archivo Musical de Chiquitos (Concepción, Ñuflo de Chávez, Bolivia; en adelante, AMCh), signatura Rp-FR 01<sup>5</sup> (v. fig. 1): “2da classe de los villancicos escogidos ypora (b) o pyre [...] lengua / guaraní”. Se trata de once folios, último remanente de una colección de cierto porte, de canciones religiosas en lengua aborígen<sup>6</sup> (para un inventario, v. Apéndice 1). No parece que estemos, sin embargo, frente a un repertorio indígena perdido, sino más bien ante uno de los escasos vestigios musicales de la actividad de Antonio Sepp (1655-1733)<sup>7</sup>. Lo poco que puede apreciarse de la estructura de las piezas revela afinidades con el estilo de Melchor Gletle (1626-1683), maestro y adalid musical del jesuita: algunos fragmentos, presumible o seguramente solísticos, presentan el tipo de melodía en el estilo italiano de mediados del siglo XVII que también aparece en las arias solísticas de los motetes del compositor suizo (v. la sección explícitamente marcada “solo” en el ej. 18). Su estructura musical se basa en motivos memorables, de corto aliento, con frecuentes cadencias internas en distintos puntos de la escala (en el ejemplo: mi, c. 2<sup>o</sup>; do, c. 4; sol, c. 6; do, c. 8; sol, c. 12; la, c. 14), los cuales no están necesariamente tratados de acuerdo con los preceptos de la tonalidad funcional.

De hecho, se ha señalado un caso concreto de reminiscencia temática entre un villancico en guaraní y un motete de Gletle (ej. 2). El villancico en sol menor cuyo *incipit* actual es *Ara vale haba pehendú*<sup>10</sup> presenta coincidencias bastante específicas con el motete a solo *Purissima Virgo* de Gletle (op. 5 n.º 4)<sup>11</sup>. El gesto 3-2-1 ocurre en ambas melodías en el segundo compás, y con el mismo ritmo, seguido de un ascenso a la octava superior (brusco en el villancico; a través del quinto grado en el motete), y un descenso a la quinta (cfr. la coincidencia métrica del sexto grado), seguido de un penduleo alrededor del quinto grado. A continuación, las melodías se independizan. Aunque no puede comprobarse una relación genética entre las dos melodías, ni menos de identidad melódica, el parentesco entre ambas está claro: las dos pertenecen al mismo universo musical.

Más allá del estilo, la relación de los villancicos con Sepp se confirma por su título, el cual se refiere también a las obras de Gletle: el uso del término “clase” para denotar una serie de composiciones aparece prominentemente en las publicaciones de éste último, y con poca frecuencia en otras colecciones musicales de la época<sup>12</sup>. Sepp podría haberlos escrito *ex nihilo* o no —él

<sup>5</sup> Cito la música del Archivo a través de las siglas del catálogo de sus fondos que estamos concluyendo con Leonardo Waisman, y para el cual contamos con la colaboración de Gerardo Huseby y Marisa Restiffo. Sobre el Archivo, v. Gerardo V. Huseby, Irma Ruiz y Leonardo J. Waisman, “Un panorama de la música en Chiquitos”, en *Las misiones jesuíticas de Chiquitos* (Pedro Querejazu, ed.) (La Paz: Fundación BHN, Línea Editorial y La Papelera, 1995), p. 663-664.

<sup>6</sup> Piotr Nawrot compiló seis canciones a solo con bajo continuo a partir de estos folios. V. su *Indígenas y cultura musical de las reducciones jesuíticas, vol. 5: Cantos guaraníes y moxeños* (Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2000), p. 1-54. Agradezco al autor su gentileza en haberme hecho llegar una copia de su trabajo.

<sup>7</sup> Lo cual no excluye, por cierto, la posibilidad de que se trate de música escrita por uno o más compositores indígenas sobre modelos del Barroco Medio europeo. Sí, en cambio, debe enfatizarse que el empleo del lenguaje guaraní de suyo no conlleva la “indigeneidad” de las obras. Sobre Sepp, v. Guillermo Furlong Cardiff, *Antonio Sepp S.J. y su “gobierno temporal” (1732)* (Buenos Aires, Ediciones Theoría, 1962); Johann Mayr, *Anton Sepp: ein Südtiroler im Jesuitenstaat* (Bozen: Athesia, 1988); así como las introducciones de Wolfgang Hoffmann a sus ediciones de los tres volúmenes de las obras de Sepp, citadas en otros lugares de este artículo. El trabajo más reciente sobre la actividad musical de Sepp es el de Johann Herczog, *Orfeo nelle Indie: I gesuiti e la musica in Paraguay (1609-1767)* ([Lecce?]: Mario Congedo editore, 2001), el cual además proporciona una completa introducción a la historia musical de las misiones desde un punto de vista europeo.

<sup>8</sup> El ejemplo contiene la primera de dos estrofas. Corresponde a la segunda sección del Villancico 1, *Tupaçy MARIA rekegua*, arbitrariamente reenumerado como “Guaraní 3” por Nawrot (*Cantos Guaránies*, p. 25-34). Los corchetes del texto del ejemplo corresponden a lecturas propuestas por Nawrot.

<sup>9</sup> Semicadencia o cadencia frigia.

<sup>10</sup> “Guaraní 2” de Nawrot, *Cantos guaraníes*, p. 13-24. Aquí tomé la melodía de la segunda estrofa, mejor conservada que la primera. La melodía fue transportada una cuarta más grave y sus valores fueron reducidos a la mitad para facilitar la comparación. El punto en donde comienza lo que sobrevive de la pieza no está precedido de un título, de lo que se deduce que ésta no era la primera sección de la canción.

<sup>11</sup> Agradezco a Ricardo Massun el haber puesto sus copias de Gletle a mi disposición. Ricardo, asiduo intérprete tanto de Gletle como de los villancicos guaraníes, fue el primero en relacionar las melodías de unos y otros (comunicación personal).

<sup>12</sup> Por ejemplo, las colecciones de música religiosa publicadas de Gletle invariablemente llevan el título *Expeditionis musicae classis* y un número, o sea, Expedición musical clase 1, 2, etc. Sigue a este título el género y la cantidad de las piezas contenidas en la colección, y el número de voces. Así, el título de los motetes op. 5 lee: *Expeditionis Musicae classis IV. Motettae XXXVI. à Voce Solà. Et 2 potissimum Violinis, saepius necessariis, aliquoties ad libitum: Cum aliis quoque Instrumentis graviori Harminiae efficiendae, passim additis* (Expedición musical clase 4, 36 motetes a voz sola, y dos violines principales, a menudo necesarios, otras veces optativos; con otros instrumentos para crear una armonía más grave añadidos por todas partes). Para un listado completo de las obras publicadas de Gletle v. Hans Peter Schanzlin, *Johann Melchior Gletles Motetten: Ein Beitrag zur schweizerischen Musikgeschichte des 17. Jahrhunderts* (Bern: Verlag Paul Haupt, 1954), p. 115-117.

mismo se refiere a que compiló composiciones a partir de sus recuerdos de obras ajenas<sup>13</sup>, y además que tradujo cantos navideños (¡villancicos!) alemanes al guaraní, sin aclarar si les proporcionó música nueva<sup>14</sup>—. Como sea, parece razonable suponer que intervino de alguna manera en la creación o compilación de la serie.

Que los restos que poseemos pertenezcan a la *segunda* clase de villancicos implica que existía una primera colección, lo cual, a su vez, indica que el repertorio contenía varias decenas de composiciones: el conjunto de villancicos empleado en las misiones del Paraguay era, pues, de tamaño apreciable. Los folios corresponden a voces de “tiple primero” y contralto, pertenecientes a uno o más cuadernos de *particelle* (*part-books*)<sup>15</sup>. El que el “tiple” sobreviviente haya sido el primero, que contenga secciones marcadas “solo”, y que incluya frecuentes silencios de hasta varios compases de duración dejan en claro que faltan otras partes para completar la textura, las cuales hoy han desaparecido por completo<sup>16</sup>. Se han perdido las partes de una o más voces e instrumentos, a más del bajo continuo de rigor. Es imposible saber cuántas han desaparecido; entre las distintas formaciones vocales posibles, dos parecen más probables: el cuarteto vocal canónico en la música barroca española, de dos tiples, alto tenor; o un quinteto con dos partes de tiple. El que los motetes de Kerll y Gletle cuyo envío Sepp solicitó a sus parientes de Europa hayan incluido cinco partes sugiere esta segunda interpretación.

## 2. Villancicos antes de Sepp

El uso de términos técnicos españoles en relación con estas canciones brinda importantes indicios sobre repertorio anterior, hoy perdido. Sepp no manifiesta ninguna simpatía hacia la música española —antes bien lo contrario—, por lo cual no puede atribuírsele la iniciativa de emplear las palabras “villancico” y “tiple”. Dado que, según su propia afirmación, quien le precedió como maestro de música era un “padre español” (el cual puede identificarse como Silverio Pastor)<sup>17</sup>, es altamente posible que ya estuvieran en uso a su llegada. El término “villancico”, a su vez, debería haber sido importado a los pueblos junto con ejemplares del género: así, los villancicos que Sepp escribió o compiló continuaron una tradición que era anterior en por lo menos una generación al comienzo de su trabajo en Yapeyú, si es que no fueron introducidos por Pastor a partir de alrededor de 1630. Vuelvo sobre este punto en la quinta sección de este trabajo.

Un tríptico de normas legales internas de la Compañía brinda indicios adicionales sobre la existencia de villancicos en las misiones en las décadas de 1660 y 1670. La primera (1667) se refiere concretamente al tipo de textos a cantar al final de la Misa: el provincial Andrés de Rada ordena que después del Sanctus se admitan sólo composiciones al Sacramento sobre textos litúrgicos o escriturales apropiados<sup>18</sup>, seguro eco de una disposición papal contemporánea<sup>19</sup>. Las dos siguientes pertenecen a un gé-

<sup>13</sup> Cuando Sepp escribía música, debido a que conocía las obras de Gletle casi de memoria, “y las diferentes partes aún las tenía frescas a mi llegada, se me ocurría ya aquí, ya allí un verso, ora el *Amen*, de una misa, ora el *Sanctus*, después el *Qui tollis*, asimismo algo de los *Brevibus*, luego de los *Brevioribus* y finalmente de los *Brevissimas*. Al mismo tiempo que tuve el mayor trabajo en transponer todo a la misma tonalidad, distribuyéndolo entre tantas voces”. V. Antonio Sepp, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas* (Buenos Aires: Eudeba, 1971), p. 204. El procedimiento descrito aquí guarda semejanza con el que puede haber seguido el autor de los villancicos. No constituye, sin embargo, prueba de autoría, puesto que, en el caso de los villancicos, la referencia que hoy conocemos no es literal sino indirecta, mientras que Sepp, en su texto, afirma haber realizado préstamos desembozados de materiales y motivos de Gletle.

<sup>14</sup> Durante la primera Navidad celebrada en el nuevo pueblo de San Juan Bautista, dice Sepp, “los cantores entonaron unas canciones de Navidad que había traducido del alemán al guaraní”. Sepp, *Continuación de las labores apostólicas* (Buenos Aires: Eudeba, 1973), p. 216. La referencia de Sepp a que puso música a “unos cantos cánticos” en guaraní para los santos, la Pasión, los Sacramentos, las postrimerías del hombre y las tres Pascuas, no puede automáticamente relacionarse con estos villancicos. Hay entre ellos composiciones que, por su dificultad, estaban evidentemente destinadas a la capilla de músicos profesionales del pueblo. Los cánticos de Sepp, en cambio, aparecen como final de las oraciones que la población en su conjunto realizaba cuatro veces por día: eran música comunitaria, y no música de capilla. V. Antonio Sepp, *Jardín de flores paracuaro* (Buenos Aires: EUDEBA, 1974), p. 198. Sobre las diferentes tradiciones o niveles de práctica musical de las reducciones, cfr. mi artículo “Lo urbano, lo rural y las instituciones musicales en las reducciones jesuíticas de guaraníes”, en *Ciudad/campo en las artes en Argentina y Latinoamérica: Terceras Jornadas de Teoría e Historia de las Artes* (Buenos Aires: C.A.I.A., 1991): p. 155-163.

<sup>15</sup> Aunque a primera vista es lógico suponer que había libros separados para las partes de tiple y contralto, como ocurre habitualmente en Chiquitos, la música de Kerll y Gletle ha sido publicada en libritos cuyo contenido cambia de acuerdo con la obra de que se trate. Los motetes de Kerll, por ejemplo (*Delectus sacrarum cantionum*), contienen un máximo de cinco partes vocal-instrumentales y bajo continuo, o sea, seis libros. Así, el volumen de soprano 1 incluye siempre la voz más aguda del motete de que se trate: en general, soprano, pero también la de violín 1 cuando no había soprano (en *Ama cor meum*, p. 40; *O panis mellifluus*, p. 48; y *Estote forte*, p. 51). El librito de tenor, por su parte, incluye el primero de un dúo de bajos (*Refulsit sol*, p. 3), u otras partes, cuando la pieza no incluye voz de tenor (alto 2, *Ama cor meum*, p. 34; bajo 1, *Ave Regina*, p. 38; bajo 3, *Dominus regnavit*, p. 40; violín 2, *Laetabundus*, p. 43; alto 2, *O panis mellifluus*, p. 45; bajo 2, *Estote fortes*, p. 49; etc.). El único libro dedicado exclusivamente a una parte es el de continuo. Siguiendo este modelo, los restos de villancicos guaraníes conservados en Chiquitos podrían haber pertenecido al mismo librito.

<sup>16</sup> La reconstrucción de algunas de estas canciones como “arias” o “cantos religiosos” a solo con bajo continuo propuesta por Piotr Nawrot, y ya citada varias veces aquí, es, por ende, arbitraria. Su presentación como el “repertorio perdido” de las reducciones guaraníes por parte de la prensa paraguaya no es más que sensacionalismo. La tergiversación de estas piezas alcanza a su designación genérica. Las “arias” estróficas sólo constituyen una parte de las composiciones conservadas, coexistiendo con secciones no estróficas; y los “cantos religiosos”, con ese rótulo, son inexistentes dentro de la tradición musical jesuítica. Ni “arias” ni “cantos” son, pues, designaciones válidas para estos villancicos hechos y derechos. Asistimos aquí, una vez más, a la incompreensión de las idiosincrasias hispanoamericanas por parte de los estudiosos extranjeros.

<sup>17</sup> V. mi trabajo “Ni alemana ni italiana: la música española de las misiones de guaraníes, 1630-1660” (título provisorio), en preparación.

<sup>18</sup> Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 6976, p. 48: “en las Missas no se permitan otras letras o tono mas que algunos Versos del *Pangelingua* o del *Veni Sancti Spiritus et emitte celitus lucis tuae radium* o de algunos Psalmos a proposito del misterio, Como: *memoriam fecit mirabilium suorum misericors* etc<sup>a</sup>. *Panem caeli dedit eis*, *Panem Angelorum* etc<sup>a</sup>. o de la prosa, *Lauda Sion Salvatorem*”.

<sup>19</sup> Bula de Alejandro VII para la diócesis de Roma: “En lo que respecta a la Misa, sólo pueden cantarse aquellas palabras prescritas por el Misal Romano para los Oficios propios de las fiestas de cada día y las solemnidades de los santos; y, en particular, que solamente el Gradual o Tracto puede cantarse después de la Epístola, que sólo el Ofertorio puede seguir el Credo, y que después del Sanctus, se cantará el Benedictus o a motete, pero solamente uno sobre las palabras establecidas por la iglesia en el Breviario o Misal en honor del Santísimo Sacramento”. La disposición de Rada hace extensiva esta última regla a toda la Misa. Cfr. Lorenzo Bianconi, *Music in the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 108 (trad. del autor).

nero de disposiciones, bastante frecuente en el Barroco, que regulan el tipo de música a utilizar en la iglesia. En 1672, el provincial Agustín de Aragón ordenaba que no se cantaran “Romances cuia Letra o tono tengan resavios, o cadencia de profanos” dentro o fuera de la iglesia<sup>20</sup>. Doce años después, el general Carlos Noyelle se quejaba al provincial Dombidas sobre la presencia de elementos seculares en la práctica musical de las iglesias jesuíticas: se cantaban letras y tocaban tonos “más que profanos” en Misa o durante la Cuaresma, y los indios olvidaban los tonos devotos<sup>21</sup>. No cabe duda de que los villancicos eran el blanco del decreto de Aragón: así lo indica la referencia a los romances, que para esta época constituía uno de los tipos de villancicos, y la alusión a “música en castellano”. Es de suponer, dada la proximidad temporal de ambos documentos y la referencia a las iglesias misioneras del segundo, que también constituían el objeto de las preocupaciones de Noyelle. El villancico de catedral a menudo contiene rasgos que pueden leerse como profanos, gestos, melodías y textos de origen teatral o ligados a danzas picarescas, que pueden haber molestado a los más quisquillosos entre los jesuitas del Paraguay.

### 3. El repertorio de Chiquitos

El repertorio de las misiones de Chiquitos incluye un cierto número de piezas religiosas en castellano y chiquitano, ocho de las cuales pueden identificarse como villancicos (tabla 1), aunque, de una manera que parece característica de los jesuitas, las fuentes no emplean el término. Ellas se encuentran entremezcladas con obras semejantes en latín y chiquitano, principalmente copiadas en los cuadernillos de “ofertorios”, con toda probabilidad destinados a servir de ilustración musical libre en Misa. La identidad del conjunto descansa en un doble deslinde. Se diferencian de los motetes en latín, con los cuales guardan más de una semejanza, por el idioma y por el empleo de *topoi* de mayor “colorido” expresivo, que los relaciona con una cierta concepción de lo popular manejada por los jesuitas como parte de su proyecto de cambio cultural. Se diferencian del repertorio de canciones más sencillas en castellano y chiquitano (y también en latín), aparentemente destinadas al canto colectivo, por la complejidad de sus formas. Las piezas de la tabla están fuera del alcance de los cantantes que carecen de entrenamiento técnico. En el repertorio de San Rafael, hay piezas más simples, tan fáciles que no necesitan del especialista: parecen destinadas al canto colectivo. No me referiré aquí a ellas.

Tabla 1 – Lista de los villancicos del Archivo Musical de Chiquitos

Sigla	Título	Forma	Fiesta	Tópico o carácter
RI01	Altos olimpos	Estrófica.	[Asunción de María]	Universo y naturaleza (neoplatónicos).
RI25	Del glorioso patriarca	Estrófica.	[San José]	Celebración.
RI14	Serafines amantes	Estróbilo-aria-aria.	San Juan Bautista (2)	Criaturas aladas canoras (ángeles).
RI15	Tierno infante divino	Estrófica.	Navidad	Pastoril.
RI17	Toquen alarma	Estróbilo-coplas.	San Miguel	Batalla.
RI18	Venid mortales	Estróbilo-coplas.	San Francisco Javier	Invitación-celebración.
RI06	Oh admirable Sacramento / El cordero de los cielos	Estróbilo-aria.	Corpus Christi	Alabanza-celebración / pastoril.
RI19	Viva María	Estróbilo en tres secciones (aria en desuso).	Concepción	Celebración.

La relación de estas composiciones con la tradición del villancico da forma a su misma substancia musical y poética. Las canciones de la tabla 1 recurren a temas y tópicos literarios tradicionales en el villancico, juntamente con sus gestos expresivos y sus modalidades específicas de representación sonora. Las canciones de Chiquitos utilizan los tópicos o estereotipos expresivos de lo bélico, lo pastoril, o lo celebratorio (Tabla 1), que aparecen también en las colecciones de villancicos catedralicios. Sus letras emplean asimismo el lenguaje característico de los villancicos, haciendo aparecer criaturas aladas y canoras —*Serafines*—, presentando festivas referencias a la cosmología neoplatónica —*Altos olimpos*—, invitaciones a la fiesta —*Venid, mortales*— o aludiendo directamente a la celebración en sí —*Viva María*—. Su música utiliza los rasgos asociados con los tópicos mencionados: fanfarrias y figuraciones de *conciato* en modo mayor y ritmo binario rápido para lo bélico, modo mayor, tiempos moderados o lentos y ritmo ternario compuesto para lo pastoril, escritura brillante, tiempos rápidos, modo mayor y el gesto de la alegría (oscilación melódica entre el quinto y sexto grados de la escala), para lo celebratorio.

Estos estereotipos aparecen, además, relacionados con procedimientos formales típicos del género, en lo que constituye un último rasgo. Las canciones religiosas en castellano de Chiquitos emplean una de tres formas, todas las cuales se hallan profu-

<sup>20</sup> “Por ningun caso debemos tolerar, que en nras Iglesias se canten dentro ni fuera divino officios Romances cuia Letra o tono tengan resavios, o cadencia de profanos. Y por tanto el P<sup>e</sup>. Sup<sup>of</sup>. hara reconoscer a personas inteligentes los papeles de Musica en castellano; para que se quiten de todas las Dotrinas semejantes romances si los hubiere, y quedando los puramente a lo divino podran cantarse qualquiera tiempo en que dan lugar Los diuinos officios, como tambien motetes; Himnos y psalmos de las Diuinas Letras.” Ms. 6976, p. 77.

<sup>21</sup> Cit. por Carlos Leonhardt, “La música y el teatro en el tiempo de los antiguos jesuitas de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús”, *Estudios* 26 (1924), p. 207.

samente representadas en el villancico contemporáneo: estribillo-coplas, coplas estróficas, o combinaciones de recitativos y arias (a manera de cantata). Cinco rasgos principales —temática religiosa, texto castellano, música relativamente compleja, empleo de tópicos tradicionales, y recurso a formas características del villancico— cimentan la identificación de las canciones de la tabla 1 como villancicos chiquitanos.

Desde un punto de vista general, estos villancicos castellanos parecen tan semejantes a los motetes en latín de las misiones que no parece apropiado diferenciarlos. Ciertos *topoi* aparecen asociados con textos en cualquiera de los dos idiomas: así ocurre con el de la alegría, la celebración y lo pastoril. Numerosos motetes latinos de Chiquitos —mucho más numerosos que en cualquier otro repertorio que conozca— presentan la forma coro-aria frecuente en el villancico dieciochesco, sea que el aria responda a la forma *da capo*, como es más común, o que se disponga de manera simplemente estrófica, como sucede ocasionalmente. Finalmente, en lo que a uso respecta, las letras en castellano coexisten con las latinas en las importantes fiestas de Corpus y Navidad, y alternan con ella en la celebración de ciertos santos — San Ignacio, los Cuarenta Mártires y San José tienen motetes latinos específicamente dedicados a ellos—.

**Tabla 2: Motetes con formas semejantes a los villancicos en el Archivo Musical de Chiquitos**

Sigla	Incipit	Forma	Fiesta	Tópico o carácter
HI 12a	Exsultet orbis	ECoro-aria	Común de los Apóstoles	Celebración.
HI 12b	Caelestis urbs <sup>a</sup>	Coro-aria	Dedicación de las iglesias	Celebración (contrafactum del anterior).
HI 37a	Te Joseph celebrant	Coro-aria (estrófica)	San José	
HI 37b	Sanctorum meritis	Coro-aria (una estrofa)	Cuarenta Mártires	Fanfarria.
VL 07	Canite, plaudite	Coro-aria	Tiempo pascual	Fanfarria (contrafactum del anterior).
VL 15	Eia fideles animae	Coro-aria	San Ignacio.	Celebración-alegría.
VL 16	Exaltate regem <sup>b</sup>	Coro-aria	Ascensión de Jesús	Militar (fanfarria).
VL 17	Gaudens gaudebo	Coro-aria	Común de Vírgenes y otros	Celebración.
VL 19	Hic est panis	Coro-aria	Corpus Christi	Alegría (genérico).
VL 20	In conspectu	Coro-aria	Común de los ángeles	Alegría (genérico).
VL 22	Laeti Bethlehem	Multiseccional.	Navidad	Pastoril.
VL 34	Venite exsultemus	Coro-aria	Corpus Christi	Alegría (genérico).
VL 35	Volate angeli	Estrófica.	Navidad	Pastoril.

<sup>a</sup>Editado por Piotr Nawrot, *Música de Vísperas en las reducciones de Chiquitos - Bolivia (1691-1767)* (Concepción [recte La Paz], Bolivia: Archivo Musical Chiquitos, 1994), 263-272.

<sup>b</sup>Editado en *ibid.*, p. 291-306.

Un examen más detenido, sin embargo, revela diferencias que efectivamente sustentan la distinción de ambos géneros entre sí. El registro de imágenes poético-musicales de los villancicos es distinto. El *topos* de la batalla (*Toquen alarma*), la presentación de los ángeles como criaturas canoras (*Serafines*) y el empleo autoreflexivo de la cosmología neoplatónica y su traducción musical en un juego de simetrías formales (*Altos olimpos*) aparecen únicamente en relación con letras castellanas. En cuanto al uso, fuera de las fiestas ya mencionadas de Navidad y Corpus, ninguna celebración de Jesús presenta textos en castellano —sí, en cambio, uno en chiquitano, *Zoiyai Jesus*—. Por el contrario, Pascua de Resurrección y Ascensión tienen canciones latinas propias (*Canite, plaudite* y *Exaltate Regem regum*, respectivamente). Esto sugiere que, si el texto no ha de ser comprendido por el conjunto del pueblo, el castellano no tiene la jerarquía suficiente para emplearlo en cantar a Cristo.

Finalmente, el tipo de contenido religioso transmitido en uno y otro idioma es distinto. El latín se asocia con los contenidos genéricos; el castellano, con temas específicos. Cuatro motetes latinos, contra ninguna canción castellana, pertenecen a *communes* —de las vírgenes (*Gaudens gaudebo*); de los apóstoles (*Exsultet orbis gaudiis*); de la dedicación de las iglesias (*Caelestis urbs*); y de los ángeles (*In conspectu angelorum*)—. Por el contrario, todos los textos castellanos tienen un destinatario específico, con predominio de santos y vírgenes —sólo *Serafines* está asociado a más de una celebración, ambas de las cuales corresponden a la vida de San Juan Bautista—, mientras que sólo tres motetes están particularmente relacionados con fiestas individuales (*Eia fideles* con San Ignacio; *Te Joseph* con San José; *Sanctorum meritis* con los Cuarenta Mártires).

Este panorama, en apariencia complejo, en verdad corresponde a la aplicación de un principio único, que también gobierna el villancico de catedral. Se verifica la asociación, característica en el villancico hispanoamericano del Barroco, del idioma vernáculo con el colorido de las imágenes literario-musicales que sustenta<sup>22</sup>. El tipo de popularidad a la que apelan separa a las canciones de misiones de los villancicos urbanos. En el villancico de catedral, uno y otras están vinculadas con el carácter popular del género: el castellano, idioma del pueblo, se utilizaba para dar vida a tipos expresivos relacionados con la vida del pueblo. En las misiones, esta popularidad se vuelve herramienta de los jesuitas: aunque la permanencia de las canciones en el repertorio sugiere su aceptación por la gente, ellas se trataban de objetos de importación, de comprensión incompleta por la gente. El idioma ya no es popular; pocos lo entienden. Los *topoi*, por atractivos que sean, contienen una serie de presunciones que los liga

<sup>22</sup> He tratado *in extenso* acerca de esta asociación en mi tesis doctoral, *Polychoral Culture*.

íntimamente a la cultura colonial, y los separa con igual fuerza de los sistemas simbólicos aborígenes.

Pero, más allá de estas diferencias, operan aquí los mismos principios que en los villancicos urbanos —la relación de idioma con tópicos, complementados con esquemas formales característicos—. Por tener la misma razón de ser que los villancicos, y utilizar formas emparentadas, estas canciones no son motetes sino villancicos, de un tipo distinto al de los múltiples que fueron utilizados en las ciudades, pero no por ello menos villancicos. (De hecho, la superabundancia chiquitana de motetes coro-aria, raros en otras partes, más bien sugiere que los motetes adoptaron la forma de sus equivalentes en castellano: antes que hablar de “motetes en castellano” para las composiciones de la tabla 1, deberíamos, quizás, designar a las de la tabla 2 como “villancicos en latín”. El punto, sin embargo, necesita de un estudio más detenido del que puedo hacer aquí)<sup>23</sup>.

De hecho, los villancicos en guaraní pueden haber obrado como fuente o estímulo para la composición de los villancicos de Chiquitos. Martin Schmid (1694-1733), el jesuita que sistematizó el repertorio, y además compuso o hizo componer una buena parte de él<sup>24</sup>, ciertamente conoció los primeros cuando trabajó con las segundas. Los villancicos vinieron junto con misas y motetes escritos en estilos semejantes. Algunos de ellos fueron incorporados selectivamente el repertorio vivo de la zona<sup>25</sup>; el resto —la mayoría del lote— fue descartado y empleado para reforzar tapas de otros volúmenes. Era justamente Schmid quien estaba a cargo de la música de Chiquitos, y, por ende, quien decidía qué incorporar y qué descartar, para lo cual debe haber al menos considerado las distintas composiciones. Dado que los villancicos guaraníes tenían texto en otra lengua indígena, y al mismo tiempo presentaban un estilo musical ya perimido, no juzgó útil conservarlos. Así, las partes de los villancicos fueron a parar a las tapas de los nuevos cuadernillos, junto con restos de lo que parecen dos juegos de “ofertorios toledanos”, fragmentos de misas, y remanentes de colecciones impresas, todos los cuales parecen guardar afinidad estilística entre sí.

Se dieron asimismo las condiciones históricas para que Schmid accediera al repertorio hispanoamericano que inspiró el villancico de Chiquitos. En su viaje a Chiquitos, el jesuita se detuvo en Potosí el tiempo suficiente para hacer construir un órgano para San Javier —y, de paso, aprender a construirlo él mismo—. Pasó algún tiempo también en la vecina ciudad de La Plata, desde donde escribió a su hermano;<sup>26</sup> el libro de gastos del colegio jesuítico local, correspondiente a un período posterior, deja en claro que los misioneros de Chiquitos pasaban nada menos que tres días como huéspedes<sup>27</sup>. Dado que Schmid había salido de Córdoba con el encargo de enseñar música, resulta lógico suponer que tomara contacto con la música o los músicos de las ciudades de su itinerario. Si así fue, es muy posible que escuchara villancicos, puesto que en ellos consistía la mayor parte del repertorio. Se explica así que los tópicos y convenciones del género aparezcan en las canciones chiquitanas: de un modo u otro, Schmid consiguió aprenderlos e introducirlas dentro de la práctica que suscitó a su llegada a las misiones. Por fin, *Altos olimpos*, obra que parece escrita en su característico estilo se conservó no sólo en Chiquitos, sino también en copias independientes<sup>28</sup> realizadas en Chuquisaca hacia 1773-1775, por un copista ligado a la capilla musical de la catedral<sup>29</sup>, tal vez en base a manuscritos más antiguos que habían pertenecido al colegio jesuítico (pues de otro modo es muy difícil explicar la presencia de una composición claramente chiquitana en la Metropolitana de Charcas). La aceptación de la pieza en el repertorio catedralicio sugiere que los músicos urbanos percibieron lo que tenía de común con los villancicos chuquisaqueños, confirmando su carácter de villancico.

<sup>23</sup> Será necesario también considerar las cantatas o arias en latín, de composición e introducción presumiblemente posterior al grueso de villancicos y motetes corales —dados los estilemas galantes que poseen—. Estas piezas se aproximan a los villancicos por su carácter representativo, la especificidad de sus textos, y su relación con las fiestas de los santos. Es posible que, siguiendo la tendencia hegemónica, se las haya comenzado a incorporar con vistas a un futuro reemplazo de las canciones en castellano por canciones latinas.

<sup>24</sup> Sobre Schmid, cfr. Felix Plattner, *Genie im Urwald. Das Werk des auslanderscheizers Martin Schmid aus Baar [1694-1772]* (Zürich: im Nzn Buchverlag, 1959); Werner Hoffmann, *Vida y obra del P. Martin Schmid S.J. (1694-1772), misionero suizo entre los chiquitanos, músico, artesano, arquitecto y escultor* (Buenos Aires: Fecic, 1981); Rainald Fischer (editor): *P. Martin Schmid SJ, 1694-1772: seine Briefe und sein Wirken* (Zug: Kalt-Zehnder-Druck, 1988); y Eckart Kühne (ed.), *Las misiones jesuíticas de Bolivia: Martin Schmid, 1694-1772, misionero, músico y arquitecto entre los Chiquitanos* (Santa Cruz de la Sierra: Arzobispado de Santa Cruz y Fundación Pro Helvetia, 1996). Para la discutible figura del “compositor indígena anónimo” en relación con la actividad de Schmid, v. Leonardo Waisman, “Schmid, Zipoli y el ‘Indígena anónimo’: Reflexiones sobre el repertorio de las antiguas misiones jesuíticas”, en *Música barroca del Chiquitos jesuítico: Trabajos leídos en el Encuentro de Musicólogos* (Bernardo Illari, edit.) (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: AECl, 1998), p. 43-55.

<sup>25</sup> Se incluyen entre ellos el juego de responsorios de Jueves Santo (AMCh, RE 01, RE 03-05, RE 07-08, RE 10-12), el *Laudate pueri Zipoli* (SA 33) —debido en realidad a Chiara Margarita Cozzolani (1602-1676)—, y el *Cantate caeli Domino* a cinco voces (VL 08). He analizado en detalle el caso del salmo en mi trabajo “Un *Laudate pueri* como antiobra (acerca de la invención de la música jesuítica de Chiquitos)”, en *Música barroca del Chiquitos jesuítico*, p. 11-41 (trabajo completado antes de que se descubriera la verdadera autoría del salmo).

<sup>26</sup> Cfr. “Carta enviada desde Chuquisaca [hoy Sucre], el 18 de mayo de 1730 al hermano Francisco Silvano en Baar”, en Hoffmann, *Vida y obra del P. Martin Schmid*, p. 120-156. Para el original alemán, v. Fischer, *P. Martin Schmid SJ*.

<sup>27</sup> *Libro de Gasto del Colegio de la Compañía de Jesus de la Plata, y corre desde 18 de Nov<sup>a</sup>. de 1749*, Archivo Histórico Nacional (Madrid), Clero, Jesuitas, libro 374. V. p. ej hacia julio de 1753 (fo. 53), gastos para tres sacerdotes de la Provincia del Paraguay (sin indicación de tiempo); en julio de 1756 (fo. 93v), gastos de manutención por once días a un misionero en tránsito a Chiquitos; en julio de 1761 (fo. 155), gastos del hospedaje de tres días de tres misioneros que iban a Chiquitos; o en junio de 1764 (fo. 185v), gastos para dos sacerdotes que iban a Chiquitos, sin indicación de tiempo, entre otras entradas. Estas informaciones contradicen la afirmación de Roberto Tomichá Charupá sobre que los misioneros de Chiquitos viajaban del Tucumán a Potosí, y de allí a Santa Cruz. El libro en cambio indica que seguían el camino Potosí-Chuquisaca-Mizque-Santa Cruz.

<sup>28</sup> Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, Música 102.

<sup>29</sup> El copista en cuestión es Francisco Delgado, de letra muy característica, quien escribió todas las *particelle* sobrevivientes. Delgado fue seise o niño de coro en la catedral de Chuquisaca entre 1752 y 1759, salmista hasta 1771, y músico entre 1772 y 1775. La asociación de su letra con música del período inmediatamente posterior a la muerte del maestro de capilla Manuel de Mesa (1773) permite fechar las copias entre este último año y su salida del conjunto catedralicio.

#### 4. La reducción del villancico

Que hubiera villancicos en las misiones no implica, sin embargo, que el repertorio o su práctica de ejecución fueran idénticos a los de colegios, conventos y catedrales urbanos. Por el contrario, el villancico misional fue adaptado al contexto de las reducciones de distintas maneras. La adaptación fue una verdadera reducción (o sistematización), en la terminología de la época, del villancico a un contexto misional, en la cual se enfatizó el tipo de cristianismo “decente” de los jesuitas.

En primer término, la adaptación afectó a la ocasión en que se ejecutaba. Los ruidosos espectáculos de villancicos de catedrales y conventos para Navidad y Corpus no parecen haber sido introducidos en las reducciones —o si lo fueron en el siglo XVII, toda traza de ellos había sido eliminada antes del final del siglo—. Entre los guaraníes, cuya práctica sirvió de modelo a Chiquitos, Sepp describe en San Juan un espectáculo de Navidad en la iglesia y frente al pesebre, con elementos semejantes al *show* de los villancicos: en homenaje al Niño, hubo música instrumental, canciones en guaraní, bailes y acrobacias, a más del rezo cotidiano del Rosario:

Con el fin de crear un ambiente de intenso recogimiento y atraer a muchos fieles, di orden a mis músicos de tocar con sus pifanos y flautas unos cantos pastoriles en honor del niño Jesús, y lo hicieron con sumo placer. Luego los cantores entonaron unas canciones de Navidad que había traducido del alemán al guaraní. Y después tocaron los arpistas, un tañedor de tiorba y un concertista de salterio, instrumento superior a toda ponderación que conquistó enseguida los corazones de los indios, gracias a su dulce sonido; un joven indio lo tocaba con primor admirable. Entonces rezamos el rosario en voz alta como todos los días pero hoy en honor del niño Jesús, tanto hombres y mujeres como jóvenes y viejos; finalmente actuaron bailarinas y saltarinas delante del pesebre<sup>30</sup>.

Para “crear... intenso recogimiento”: entre esta Navidad de San Juan y los espectáculos de villancicos existen, pero, diferencias fundamentales. De acuerdo con los testimonios disponibles, el ambiente de los villancicos hispánicos tenía poco y nada del recogimiento que Sepp buscaba en San Juan. Para ello, realizó la celebración a la tarde, a la hora del Rosario, y no a la noche, a hora de maitines. Mientras los villancicos, que típicamente se cantaban durante Maitines, desdibujaban los límites entre el espacio (tanto físico cuanto simbólico) sagrado y profano, aquí asistimos a una estricta separación de ambos: la diversión, así se debiera a un motivo religiosa, halla su propio lugar fuera de los servicios litúrgicos. Nótese, asimismo, que aquí el villancico deja de ser el centro de la función, y pasa a ser una entre las varias expresiones artísticas de la festividad.

Esta delimitación de espacios, actividades y cualidades expresivas se manifiesta también en la fiesta del Corpus<sup>31</sup>. Las crónicas subrayan la “decencia” de la celebración, y ubican fuera de la iglesia las actividades más cercanas a la recreación —danzas y coloquios, pero también villancicos—. Según Jarque, la procesión de Corpus, realizada al fin de la Misa, incluye “varios ternos de chirimias, con todos los Musicos, distribuidos en algunos Coros, que se alternan, y corresponden” y “mucha variedad de danças, casi todas à lo Español, tal, ò qual à su vsança Indica”<sup>32</sup>. Cuando se posa la Hostia sobre los altares prevenidos a tal fin, “los mas selectos Musicos cantan alguna letra del Misterio. Despues vna dança espaciosa, à vezes con algun breve coloquio alegran los niños, y enternecen à sus padres”<sup>33</sup>. A esta descripción, Cardiel añade que durante la procesión, toda la capilla musical ejecuta el *Tantum ergo*; cuando se llega a un altar, el preste celebra las ceremonias correspondientes, “y cantan los músicos algún motete o villancico al Santísimo” antes de las danzas<sup>34</sup>. Insiste el autor, finalmente, en que las danzas no son populares (“no hay... ninguna de tamboril y pifano”), sino “con Arpas, Violines, etc. y todas de cuenta”<sup>35</sup>; ni quedan a voluntad de los danzantes, implicando que se las organiza con la anuencia de los misioneros.

Fuera de estos actos especiales de Navidad y Corpus, la evidencia coincide en señalar que los villancicos se ejecutaban durante la Misa, tal como ocurría en las catedrales. Según Cardiel, se los cantaba ocasionalmente, después de la Elevación o terminado el Sanctus. La inclusión de los villancicos de Chiquitos en los cuadernillos de “Ofertorios” y su presencia en el calendario de música para misas, codo a codo con motetes, sugiere que se los utilizaba después del Credo, durante la Ofrenda, en reemplazo del texto canónico, y alternando con motetes latinos. El uso de villancicos en estos momentos aparece también documentado en las catedrales iberoamericanas. La diferencia es aquí de énfasis: mientras que la mayor concentración de villancicos catedralicios ocurría en Maitines, en las reducciones la mayoría de ellos se escuchaba en Misa.

Por otra parte, la reducción del villancico afectó a su estructura y contenidos, en consonancia con las normas relativas a música de los superiores de la Compañía. Mucho de lo que hoy nos atrae más en el villancico ha quedado fuera de las canciones de Guaraníes o Chiquitos que conocemos. La separación de diversión y culto que se aprecia en texto de Sepp se hace extensiva a la substancia de las canciones. Los villancicos sobrevivientes no contienen elementos dramáticos ni coreográficos; no hay canciones a modo de entremés, con personajes y argumento, ni bailettes, como sí ocurre con cierta frecuencia en el repertorio ur-

<sup>30</sup> Sepp, *Continuación*, p. 216. Esta descripción se refiere a la primera Navidad del pueblo de San Juan, recién fundado por el mismo autor. Es imposible saber cuánto de esto era costumbre, y cuánto fue introducido por el jesuita tirolés en razón de las especiales circunstancias de la celebración.

<sup>31</sup> v. el trabajo de Leonardo Waisman, en este mismo volumen.

<sup>32</sup> Francisco Jarque, *Insignes Misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (Pamplona: Juan Micòn, 1687), p. 350-351.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>34</sup> Cardiel, “Carta y relación”, p. 169.

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

bano. Tampoco podemos identificar melodías o gestos musicales de origen dramático o profano, lo cual caracteriza en cambio al villancico de catedral. En parte, esto puede deberse a nuestra falta de conocimiento de los repertorios populares germánicos familiares a los compositores jesuitas Sepp, Schmid, Paucke o Knogler; pero en parte, resulta de un “lavado de cara” al género realizado tal vez a partir de las órdenes de los superiores, que ya estudiamos, eliminando todo lo que hubiera suscitado asociaciones profanas.

Es de suponerse que las canciones de Sepp, inspiradas en las prácticas devocionales de Alemania del Sur, preservaban el decoro religioso, como los superiores esperaban. En cuanto a los villancicos guaraníes cuyos restos han llegado hasta nosotros, y que están relacionados con Sepp de manera imposible de precisar, sus textos requieren de un estudio detenido por parte de un especialista en guaraní misionero antes de que se puedan interpretar sus significados —la traducción de algunos poemas por Angélica Otazú Melgarejo, publicada por Piotr Nawrot, por útil y meritoria que sea, no va acompañada de notas críticas que certifiquen su valor académico—. Lo poco que se aprecia en la traducción resulta compatible con el villancico chiquitano. Nada, en ella, presenta el tipo de popularidad más desembozada del villancico de catedral, y sí, en cambio, glosan conceptos que aparecen con cierta frecuencia en los textos jesuítas de la época: en el orden arbitrario establecido por el editor, las canciones tratan sobre los Ángeles de la Guarda (con posibles referencias específicas a la cultura guaraní, a la muerte súbita y los sueños), la pérdida del Infierno (concepto completamente extraño a la “tierra sin mal” guaraní), el papel de *mediatrix* de María, la historia ejemplar de Santa Cecilia<sup>36</sup>, los tormentos del alma del pecador, y, una vez más, la posibilidad de perderse eternamente por el pecado (de la lujuria).

En cuanto a su música, no aparece aquí el tipo de *elocutio* brillante característica del villancico hispano-colonial<sup>37</sup>. La estructura estrófica, formato que aproxima las canciones a la música popular y que aparece en alrededor de diez de los catorce fragmentos supervivientes, impide de suyo el empleo de figuras pictórico-musicales específicas. El único ejemplo de escritura más compleja, solística, con un toque de virtuosismo (ej. 3), confirma la limitación expresiva de estas canciones: a más de los ornamentos en semicorcheas, el fragmento apenas sí contiene gestos tipo “suspiro” (de apoyatura – c. 4-5) y lo que parece una pequeña fanfarria (c. 9-10). Aunque estos gestos trascienden, en cuanto expresividad, a los afectos más genéricos de las secciones estróficas, resultan limitados en su brillantez cuando se los compara tanto con sus posibles modelos italianos como con los villancicos hispanoamericanos. Por otra parte, la *pronuntiatio* típica del villancico, con su efecto característicamente rítmico, brilla aquí por su ausencia. Con mucha frecuencia, se asignan dos o más notas por sílaba, o viceversa, se apela a la subdivisión de los valores para acomodar las sílabas extra, lo cual contrasta con la admirable coincidencia entre métrica poética y metro musical del villancico catedralicio —el compositor o arreglador no parece sentirse cómodo del todo con los textos en guaraní—.

El villancico, pues, fue adaptado a las misiones a través de una estricta separación entre sagrado y profano, y entre música, danza y teatro, con supresión de todo lo que tuviera olor profano; y sin los escarceos característicos de estas canciones con otros géneros performativos. Como parte de la política oficial de la Compañía, el villancico de las reducciones fue transformado en un producto sin sombra de “indecencia”. En conjunto, el villancico se vuelve decente, religioso y sin conexiones directas con la corporalidad de los ejecutantes. Como ya se dijo, desde un punto de vista general, no se diferencia mayormente de los motetes.

## 5. La hispanidad del villancico

La presencia de villancicos en las misiones es un rasgo hispano del repertorio misional que hasta ahora había sido pasado por alto. Las narraciones existentes sobre música colonial en general se asientan sobre la separación entre música de las catedrales y música de las misiones<sup>38</sup>. Más allá de lo inadecuado de este planteo para describir una realidad polimusal caracterizada por la coexistencia y el entrecruzamiento de diversas tradiciones musicales de transmisión oral, a más del temprano desarrollo de “mesomúsicas” urbanas, y de la existencia de ámbitos alternativos de cultivo de música escrita —la parroquia, el convento, el teatro, el salón—, la presencia de los villancicos catedralicios en las misiones quiebra lo estricto de la división mantenida hasta el momento. Por su característica hispanidad, el género del villancico comunica la catedral con la misión como ningún otro género aislado vigente en la época.

¿Cómo entender la introducción del más hispánico de los géneros musicales en pueblos de indios? Quizás por el valor festivo que tenían. Los villancicos típicamente son de carácter alegre y contenidos celebratorios. Constituyen así un excelente medio para solemnizar la liturgia de las fiestas principales, y añadir un elemento atractivo más al servicio religioso-musical de los pueblos. Al menos desde el punto de vista occidental, su música resulta fácilmente accesible para la gente. Aunque la letra en castellano fuera comprendida sólo por unos pocos, la continua vigencia del género indica que su implantación tuvo éxito.

<sup>36</sup> Lo extraordinario de esta pieza la hace merecedora de un estudio mucho más extensivo del que puedo hacer aquí. Se trata de la única de las canciones publicadas por Nawrot que sigue la línea del villancico de representar y celebrar a los santos —el título “letania” aplicada por el editor a esta composición es simplemente absurdo—. Hasta donde sé, es la única pieza sudamericana que celebra a Santa Cecilia, lo cual indica que el culto de la santa no era común en el ámbito hispano, y que posiblemente provenga de la tradición alemana. No sería imposible que Sepp, el músico, lo hubiera introducido para proporcionar una patrona al gremio de los cantantes e instrumentistas de los pueblos.

<sup>37</sup> Para el análisis, utilizo las categorías retóricas sobre cuya aplicación traté en mi tesis doctoral, *Polychoral Culture* (v. esp cap. 5).

<sup>38</sup> V. por ej. Gérard Béhague, *Music in Latin America: An Introduction* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981), cap. 1; y Piotr Nawrot, “Música renacentista y barroca en los archivos de Bolivia”, *Anuario 1996, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, p. 361-376, entre muchos otros trabajos.

Pero los villancicos comparten todos estos rasgos —alegría, celebración, solemnidad, atractivo, accesibilidad— con los mote-tes; sólo se diferencian de ellos por el modo en que lo realizan, ligado al lenguaje castellano y la tradición hispánica. Y es la hispanidad del villancico la que quizás explica del mejor modo posible su presencia en las misiones. La ejecución habitual de villancicos es un modo sutil de indicar la pertenencia de los pueblos al reino español, y esto último, a su vez, es uno de los pilares de la política que la Orden desarrolló en torno a las misiones. Cantar villancicos era definir musicalmente a los guaraníes y chiquitos como vasallos de la corona, en consonancia no sólo con el aparato ceremonial de celebración del rey, sino además con los múltiples usos de los guaraníes para el servicio del monarca, como soldados, constructores del presidio de Buenos Aires, pacificadores de rebeliones, etc<sup>39</sup>. Esta hispanización ocurrió especialmente en el período inmediatamente posterior a los comienzos de la enseñanza musical organizada en los pueblos —después de la actuación de los fundadores, Jean Vaisseau (1584-1623) y Louis Berger (1588-1639)<sup>40</sup>, y antes de la llegada de Sepp—, y abarca no solamente el género del villancico en sí, sino un número de otros rasgos de la práctica musical misionera<sup>41</sup>. Aún cuando Sepp intervino en el desarrollo de un tipo de villancico en guaraní distinto de los de la tradición ibérica, de inspiración austríaca o alemana del sur, mantuvo el nombre del género intacto, tal vez como un modo de compensar o disfrazar la introducción de elementos foráneos. Schmid y sus colaboradores abandonaron el nombre de villancico, pero retomaron tipos expresivos y asociaciones festivas propios de la tradición hispánica, reintroduciendo un toque hispánico —así fuera secundario y circunstancial— en las nuevas prácticas desarrolladas en Chiquitos.

En los sentidos de los que vengo tratando, el villancico de las misiones aparece como un instrumento de control, en términos de la “cristiandad y policía” que aparecen asociadas con las misiones. Por una parte, se torna en canal y sustento para el desarrollo del proyecto jesuítico, de conversión religiosa y manutención de la moralidad en los pueblos: cristiandad. Por otra parte, asume un significado emblemático en términos de identidad política, representando por medio de una práctica cultural hispánica, la pertenencia de los pueblos al reino español: policía. La música es una práctica que existe en la ejecución: con el canto repetido de los villancicos por parte de los músicos, y su audición por la gente, los valores cristianos y políticos se emitían una y otra vez, reafirmandose en el interior de los cuerpos de los indígenas.

## 6. Villancico e hibridismo

¿Es que la idea del villancico como *locus* de hibridación no juzgó ningún papel en la música de las misiones? El villancico, tal como se lo define en la legislación misionera y como aparece en los testimonios musicales sobrevivientes, no tiene ninguna relación con la música indígena. Aunque el género haya convertido al hibridismo en punto de partida y sistema semántico, en las misiones el elemento cultural chiquito o guaraní no reemplazó al elemento popular hispánico, al menos hasta donde yo sé. Las prácticas musicales ligadas al culto de guaraníes y chiquitos parecen extirpadas junto con las religiones de referencia, o, al menos, no figuran en la documentación que conozco. La música o la danza cuyo posible sentido religioso no fue percibido con claridad por los misioneros, como los cantos danzados del *kotyú* y *guhú* guaraníes, fueron mantenidos en los pueblos en tanto no se oponían a sus principios morales. Lejos de su utilización como fuente para villancicos, pero, aparecen en la documentación cuando se volvieron problemáticos, como ocurre con una disposición de 1679 del provincial Agustín de Aragón, quien, en relación con las misiones del Paraguay, se queja por la introducción de “cantares menos honestos” de origen foráneo, así como de la realización del *guhú* con música de flauta y tambor en las vísperas de las fiestas principales, y ordena que no se permitan:

La 2.a falta pertenece a la modestia en que los primeros Misioneros instruyeron a estos Indios, a que se oponen algunos Cantares menos honestos, que Venidos de otros Pueblos se ban comunicando a nuestras Reducciones Como tambien el que casi por toda la noche en visperas de las fiestas mayores anden los Indios por todo el lugar con atambor, y flautas Cantando el Guahu concurriendo hombres, y Mugerres en que necessariamente ay riesgo del alma. Y assi encargo que en dichas Fiestas no se permitan estos Cantos, y Flautas, et.ca sino es delante de la Iglesia sin concurso de Mugerres, y solo hasta la hora de tocar a las Animas<sup>42</sup>.

A la luz de este documento, no me parece razonable suponer en los misioneros un gran interés en promover estos géneros a través de su hibridación en nuevos villancicos. Y aunque se hubiera creado un tipo de villancico híbrido destinado a absorber y reemplazar al *guhú* —como parece haber ocurrido con las farsas de Navidad en la España de mediados del siglo XVI—, esta operación no crearía un espacio de resistencia directamente opuesto a la normativa jesuítica, sino más bien uno de los llamados espacios ambivalentes, tal vez como parte de una etapa temporal destinada a conseguir, a más largo plazo, la transformación social deseada por los misioneros. Se trataría, pues, de un hibridismo ambiguo.

Este ejemplo pone de manifiesto cuán intensa era la asociación del villancico con la hispanidad. En general, carecemos de una tradición de villancicos coloniales con elementos indígenas; hasta el hibridismo del villancico estaba limitado a la esfera de

<sup>39</sup> La lista de los servicios de los indígenas misioneros al Rey figura con mucha frecuencia en los memoriales jesuíticos en que se pedían favores o exenciones a la Corona.

<sup>40</sup> Para un examen de la contribución musical de estos dos misioneros, v. Herzog, *Orfeo nelle Indie*, p. 33-41 y 171-173.

<sup>41</sup> v. “Ni alemana ni italiana”, en preparación.

<sup>42</sup> Ms. 6976, p. 60.

las culturas hispano-criollas. En las misiones, además, la presencia de elementos indígenas que no condecían con el comportamiento que los jesuitas deseaban ver en ellos constituye otra de las fronteras de lo que era aceptable para toda la cultura performativa de las misiones, y, por lo tanto, para el villancico. Así, la policía y la cristiandad marcan el límite hasta donde el híbrido podía llegar.

(Entre paréntesis, diré que con documentos como el de Aragón espero dejar definitivamente desterrado el viejo mito sobre el carácter europeo excluyente de la música de las misiones. La hibridación con lo indígena no ocurrió dentro de los límites del villancico, pero sí tuvo lugar a nivel del repertorio, por la coexistencia, en las misiones, de muy distintas tradiciones musicales europeas e indígenas. Asimismo, tanto Leonardo como yo pensamos que, así la música escrita parezca europea, las distintas maneras de ejecutarla en las misiones le confería una identidad propia. He propuesto recientemente la idea de que el sonido de la música, una función compleja que reúne rasgos propios de la composición con rasgos de las ejecuciones, contenía connotaciones específicas de identidad cultural<sup>43</sup>. Aunque el villancico no sea híbrido, la cultura musical en conjunto y las prácticas de ejecución que formaban parte de ella sí lo eran).

## Para terminar

Hubo villancicos en las misiones, aunque las crónicas tiendan a soslayar su presencia. Los jesuitas realizaron una verdadera reducción del villancico para consumo indígena, la cual eliminó todo lo que pudiera ser considerado indecente, y discriminó las canciones de otras prácticas que involucraban directamente al cuerpo, como la danza y el teatro, dándoles a cada una un lugar distinto dentro de la vida social de las misiones. Así, convirtieron al villancico en parte integral de su proyecto, haciéndolo instrumento de control y vehículo de cristiandad y policía: medio de celebración y solemnidad religiosa, y al mismo tiempo cauce y signo de una urbanidad entendida como hispánica. El villancico no parece abierto a hibridaciones con elementos indígenas, aunque tal tendencia aparezca a primera vista como connatural, tal vez porque los mismos rasgos cristianos e hispánico-políticos ponen límites a su desarrollo intercultural. El villancico participó, en cambio, del panorama multicultural de las misiones en el cual se entrecruzó con músicas de otras proveniencias; y fue sometido a una práctica de ejecución distinta por músicos de otras culturas que terminó por otorgarle un sonido distinto del que hubiera tenido en Chuquisaca, Lima, Sevilla o Madrid. Ni medio de control ni lugar privilegiado para la hibridación, participa del poder y abierto a varias maneras de resistencia.

---

<sup>43</sup> Bernardo Illari, "El sonido de la misión: práctica de ejecución e identidad en las reducciones de la Provincia del Paraguay", en Víctor Rondón (ed.), *Música colonial iberoamericana: interpretaciones en torno a la práctica de ejecución y ejecución de la práctica: Actas del V Encuentro Simposio Internacional de Musicología* (Santa Cruz de la Sierra: Asociación Pro-Arte y Cultura, 2004), p. 5-25. V. también Leonardo Waisman, "'Sus voces no son tan puras como las nuestras': La ejecución de la música de las misiones", *Resonancias* 4 (1999), p. 50-57

**Apéndice 1**  
**Inventario de los fragmentos en guaraní del Archivo Musical de Chiquitos**  
**(sigla de obra FR 01, signatura de manuscrito Rp-FR 01)**

El presente inventario fue realizado por el autor con la colaboración *in situ* de Dawn De Rycke. Dado el carácter extremadamente fragmentario de las fuentes conservadas, no hemos asignado a estas composiciones una sigla de catálogo regular. Las letras designan conjuntos de hojas en las cuales se aprecia continuidad de contenidos. Los folios de cada conjunto se numeran independientemente. No sería imposible que todos los fragmentos conservados correspondieran originalmente a uno o dos cuaderillos de *particelle*, pero la evidencia disponible no permite asegurarlo. El fragmento A corresponde al principio de un cuaderillo. Los fragmentos siguientes se presentan en orden arbitrario.

Voz de tiple 1

Frag.	Fol.	Nº	Título / incipit	Nawrot	Notas
A	1	[1]	Tupaçy Maria.	Nº 3, 25-34	Motete poliseccional (con secciones estróficas).
	2v	[2]	Añareta nemoña ypyhague tonangi Incipit: [...] ducayu Tupa rembiapoque	—	Imposible de determinar.
B	1r	[3]	[Fin de una composición en el quinto tono; las palabras “O Maria” hacen de estribillo]	—	Estrófico con estribillo breve?
		[4]	Maria Magdalena rerocue co[...]	—	La voz de tiple contiene muchos compases de silencio (cinco al principio, 22 después) e interviene para cantar lo que parece un estribillo letánico de tres compases. Fuera de este estribillo, es imposible conocer la estructura de la composición, aunque la repetición del mismo número de compases de silencio sugiere que se trataba de una obra estrófica.
	1v-2v	[5]	Santa Cecilia recocue (t)onanga.	Nº 4, 35-36	Estrófico.
	2v-3v	[6]	Ase ângâ taroba reco con nico [...]	Nº 5, 37-50	Posiblemente estrófico.
C	1r-1v	[7]	14. Ara vale haba [...]nico.	Nº 2, 13-24.	Estrófico.
	1v	[8]	Tibi soli peccavi: ndebe año ayabi che-yaro Tûpa	—	Imposible de determinar (estrófico?)
E	1r-1v	[10]	Incipit: Tataguaçu	Nº 6, 51-54 (dos secciones solamente)	Poliseccional (dos estrofas aparentemente seguidas por una nueva sección contrastante, con elementos virtuosísticos).
D	1r-1v	[9]	Incipit: Ache Angele	Nº 1, 1-12	Principio perdido. Estrófico.

Voz de contralto 1 (?).

Frag.	Fol.	Nº	Título / incipit	Nawrot	Notas
F	1r-1v	[11]	Incipit: tey rû guay na [...]	—	Contralto. Folio muy dañado . Aparentemente estrófico.
	1v	[12]	[...]mengua teco hayy catu rehegua	—	“Alto 1”. Estrófico.
G		[13]	Incipit: [...] Jesu pore r[o?]qua [...]	—	Contralto. Folio muy dañado <sup>44</sup> . Aparentemente poliseccional.
	1v	[14]	Jesu aristo manohagu [...] yaheo haba te[...]	—	Estrófico.

Existen otros pequeños fragmentos de folio cuya identificación estuvo, hasta el presente, fuera de mi alcance.

<sup>44</sup> Fotocopia reproducida por Nawrot, *Cantos guaraníes*, s.p. (antes de las transcripciones).



Figura 1 - Villancicos en guaraní (AMCh, manuscrito RP-FR 01, frag. A, fol. 1r)





### Por simple curiosidad

El salmo *Miserere mei Deus* (ML 09, inventario 352 del Archivo Musical de Chiquitos) lleva anotado junto al título una breve frase en chiquitano: *Mo unama Congregantes*. Dicha frase puede traducirse como “para todos los congregantes”. *Unama Congregantes* se repite también junto al título de uno de los *Salve Regina* del archivo (AMCh AM 10, Inv. 131)<sup>1</sup>. Una nueva referencia a los Congregantes encontramos al pie del bajo continuo de *Flor Hermosa* (AMCh RL 32, Inv. 532), juguete de época post-jesuítica. Sobre el borde inferior de la partitura dice: “[Lis]ta de los Cong.s”, y está la firma de Julián Arayuru, maestro de capilla del pueblo de Santa Ana de Chiquitos a principios del siglo XIX.

¿Quiénes eran estos congregantes?, ¿por qué hay piezas dedicadas a ellos conservadas en el Archivo?, ¿qué actividades desarrollaban en las que estaba involucrada la música?, ¿de qué clase de asociación formaban parte? Dilucidar la relación de los congregantes con esas piezas, ¿aportará más datos sobre el repertorio? Con estos y otros interrogantes comencé mi indagación. Tomé contacto entonces con una institución muy particular del mundo devocional indojesuítico chiquitano: las Congregaciones Marianas. Nacidas en el siglo XVI en los colegios jesuíticos de zonas urbanas, fueron instauradas en todo tipo de fundaciones atendidas y regenteadas por los miembros de la Compañía.

### Empecemos desde el principio

El origen de las Congregaciones Marianas se remonta a 1563, cuando un grupo de estudiantes del Colegio Romano de la Compañía de Jesús, bajo la dirección de su maestro, el padre belga Jean Leunis, comenzó a frecuentar en días especiales el altar dedicado a la Anunciación de María que existía en la iglesia de dicho colegio. Finalmente, estos estudiantes hicieron voto de reconocerla como Madre, ser sus adalides y dedicar su vida a defender y propagar la devoción a María Santísima. El comportamiento ejemplar de dicho grupo de alumnos motivó su imitación por parte de otros grupos en diversos colegios de la orden. En diciembre de 1584 el Papa Gregorio XIII dio carta de naturaleza a esta Congregación de Estudiantes de la Anunciación de María Santísima del Colegio Romano, que se convertía a partir de entonces en la “Prima Primaria”, otorgando a sus integrantes una multitud de gracias e indulgencias. Las nuevas Congregaciones que se crearan en adelante, se agregarían a esta primera y gozarían de sus mismos privilegios y beneficios espirituales.

Dos años más tarde, Sixto V le concedió al General de la Compañía la facultad de erigir en las casas y colegios de la Sociedad cualesquiera otras Congregaciones, o de Estudiantes solos, o de otros Fieles solos, o de unos, y otros juntos con el Título de la Anunciación de la Virgen María, o con cualquiera otro Título e Invocación, y de agregarlas a la Primaria, y de comunicarles todas, y cada una de las Indulgencias, Gracias, y Privilegios espirituales, y temporales, que se han concedido, y concederán a la Primaria de Roma [...]².

En 1602, Clemente VIII amplió dicha facultad a todas las residencias de la Compañía de Jesús, momento a partir del cual la concesión se hizo extensiva a las misiones de infieles que los jesuitas atendían en América. Según uno de los libros que contienen las Reglas que rigen estas Congregaciones³, el principal intento, y fin desta Congregación, es juntar doctrina, y letras con christiana piedad, y devoción; y enseñar a los Estudiantes como han de servir, y agradar a Dios nuestro Señor, siendo buenos para sí, y provechosos al estado Eclesiástico, y a toda la República.

Es decir que estas asociaciones de estudiantes respondían al carisma educativo de la orden jesuítica, que buscaba “unir virtud y letras”, dedicando especial atención a aquellos alumnos que sobresalieran por su piedad y aplicación, y demostraran tener algún talento y condiciones de liderazgo. Esta preparación y atención especiales estaba claramente dirigida a la formación de los jóvenes para la vida pública, puesto que para los jesuitas la educación era un instrumento y una manera de proyectar al mundo los objetivos de la Compañía: la idea de servicio a Dios y a la Iglesia, la formación intelectual y doctrinal del cristiano como medio para alcanzar y acrecentar la fe, y el propósito de construir una nueva sociedad a través de la educación de quienes iban a tener la responsabilidad de dirigirla.

<sup>1</sup> Catálogo inédito del Archivo Musical de Chiquitos, por Bernardo Illari y Leonardo Waisman (hay copia en la sede del Archivo: Obispado de Ñuflo de Chávez, Concepción, Dpto. de Santa Cruz, Bolivia).

<sup>2</sup> Citado en Francisco Javier Martínez Naranjo, “Aproximación al estudio de las congregaciones de estudiantes en los colegios de la Compañía de Jesús durante la Edad Moderna”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 20 (2002), Espagráfica, edición electrónica, p. 12: <http://publicaciones.ua.es/LibrosPDF/0210-5862-20/09-Francisco%20J.%20Martinez.pdf>.

<sup>3</sup> *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: Imprenta de María Martí Viuda, 1728), cit. en Martínez Naranjo, *ibid*.

Las diversas advocaciones bajo las que se fundaron las Congregaciones y las diferencias sociales que las caracterizaban según quienes las integraban no alteraron el fin último que perseguían todas ellas: que sus miembros profundizaran en el aspecto religioso para convertirse en perfectos cristianos.

Según las fuentes secundarias que he podido consultar, la organización interna de las Congregaciones respondía a un orden jerárquico, cuya máxima autoridad era el Padre de la Compañía, que tenía la última palabra en todas las decisiones a tomar. A éste le seguía un *prefecto*, que al parecer podía ser un sacerdote jesuita designado por el superior a cargo de la orden o bien un laico con buena formación doctrinal. El *prefecto* ejercía el gobierno consultando siempre al Padre los asuntos de importancia, a la vez que atendía las necesidades espirituales de los congregantes. Entre las funciones principales del *prefecto* se contaban el procurar que todos sus oficiales supiesen y guardasen las reglas, amonestar a aquellos que exhibieran algún mal comportamiento y comunicar al Padre los casos considerados graves. Existía además la función de *viceprefecto*, encargado de ejercer el gobierno en caso de ausencia del *prefecto*. El cuerpo de gobierno de la Congregación se completaba con los *asistentes* y *consultores*, que asesoraban y aconsejaban al *prefecto* o al Padre en caso de necesidad. Los miembros más destacados ocupaban los demás oficios necesarios para el desarrollo de las actividades y buen funcionamiento de la Congregación, a saber:

1. *Instructor*: entrenaba a los nuevos miembros durante dos meses en el conocimiento de las reglas y costumbres de la Congregación e informaba al Padre sobre las calidades de los aspirantes y sobre la conveniencia o no de incorporarlos, ya que una norma que se respetaba a rajatabla era la de excluir a las personas de mala fama o comportamiento inadecuado.
2. *Mayorales o procuradores*: recogían limosnas, administraban caudales, proveían todo lo necesario para el lucimiento de la Congregación durante sus fiestas y celebraciones, llevaban los libros de cuentas y decidían sobre los gastos ordinarios. Para gastos extraordinarios debían solicitar el consentimiento del Padre. Al finalizar cada año rendían cuentas de las entradas y salidas de dinero ante el prefecto, asistentes y secretario.
3. *Secretario*: llevaba los libros en los que se asentaban los nombres de los nuevos miembros admitidos en la Congregación, los difuntos y los que optaban por la vida consagrada. Además redactaba las patentes que acreditaban la pertenencia a la Congregación y que se otorgaban a aquellos miembros que debían trasladarse a otra ciudad y deseaban incorporarse a otra Congregación que funcionara en su nuevo lugar de residencia.
4. *Admonitor*: controlaba a los miembros e informaba al padre acerca del comportamiento y cumplimiento de todos los Oficiales en cuanto a asistencia a las reuniones, frecuencia en la comunión, responsabilidad en los estudios y observancia de cualquier otra obligación que tuvieran.
5. *Enfermero*: se informaba de todos los miembros que se encontraban enfermos, procuraba que los demás los visitasen y consolasen, y se ocupaba de atender sus necesidades, tanto temporales (cuidados, medicamentos, alimentación) como espirituales, especialmente de que recibieran los sacramentos.
6. *Portero*: era el primero en llegar para abrir las puertas del lugar de reunión a los demás (por lo general la iglesia). Confeccionaba y colocaba a la entrada una tablilla con el nombre de los miembros; cada congregante al entrar debía marcar el suyo para controlar luego la asistencia. Impedía la entrada a los extraños que no contasen con autorización del Padre y cuidaba que no hubiera ruidos que perturbaran las actividades mientras durara la reunión.
7. *Sacristanes*: velaban porque en el interior del templo hubiera todo lo necesario y lo preparaban para las celebraciones: el agua bendita en la entrada, la limpieza del recinto sagrado, la preparación del altar, de los santos correspondientes, etc. Comunicaban al Padre cualquier necesidad que se presentara.

Según los casos estudiados que conozco<sup>4</sup>, la cantidad de oficios y las reglas mismas de cada Congregación se establecían respetando las particularidades del lugar en que funcionaban y las posibilidades reales de sus integrantes, es decir que gozaban de la misma flexibilidad que hemos encontrado en el uso de otros métodos misionales y de adoctrinamiento jesuíticos.

## En el Paraguay Jesuítico

Cabe preguntarse ahora, ¿cómo se trasplantó esta experiencia al contexto de las Misiones de la Provincia Jesuítica del Paraguay, jurisdicción a la que respondían las Reducciones de Chiquitos y Guaraníes? En lo que a flexibilidad se refiere, a juzgar por la Carta Anua de Loreto, fechada en 1634, el caso de las misiones no constituye una excepción: Deseando el Padre [Comentali] aventajarlos en la virtud, fundó una congregación de esclavos de la Virgen. *Con reglas a su capacidad*, han procedido con mucho fervor<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Martínez Naranjo, "Aproximación a las congregaciones de estudiantes"; Martínez Naranjo, "Las Congregaciones Marianas de la Compañía de Jesús y su contribución a la práctica de la caridad (ss. XVI-XVIII)", *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 21 (2003), Espagrac, edición electrónica, <http://publicaciones.ua.es/LibrosPDF/0212-5862-21/10-His.pdf>; Fermín Marín Barriguete, "Los jesuitas y el culto mariano: La Congregación de la Natividad en la Casa Profesa de Madrid", en *Tiempos modernos* 9 (2003-2004), publicación electrónica de la Universidad Complutense de Madrid: <http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=67>; Ana María Martínez de Sánchez, *Cofradías asentadas en la Iglesia de la Compañía de Jesús de Córdoba* (Córdoba: Prosopis, 1999); Gabriela Alejandra Peña, *La evangelización de indios, negros y gente de castas en Córdoba del Tucumán durante la dominación española (1573-1810)* (Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba, 1997). Martínez de Sánchez cita asimismo a Mónica Martini, "Las cofradías entre los indios de las misiones jesuíticas guaraníes", *Archivum* 16 (1994), p. 109-126, al cual no he podido tener acceso hasta la fecha.

<sup>5</sup> Carta anua parcial del pueblo de Loreto, 1634. Extracto del documento, conservado en Río de Janeiro, provisto por Bernardo Illari. Cursivas agregadas por la autora.

¿Qué entendían los padres por “reglas a su capacidad”? ¿qué cosas eran considerados capaces de hacer los congregantes indios y qué cosas no? En cuanto al funcionamiento y a la organización interna de la sodalidad, a los oficios que desempeñaban los indios en las congregaciones, el Padre José Cardiel, misionero entre los guaraníes, nos explica que hay en todos los pueblos dos Congregaciones: una de la Virgen y otra de San Miguel. Se admiten congregantes adultos de uno y otro sexo. No se admite a cualquiera. Se hacen pruebas antes de sus costumbres. Confiesan y comulgan por regla cada mes. El día de su advocación se celebra con gran solemnidad, con vísperas solemnes y danzas, Misa solemne y sermón; y a la tarde se les hace una plática, les lee el Padre sus reglas y se las explica: firman los papeles de su entrada a los que entran de nuevo: porque hacen su protesta de vivir de tal y tal modo, y de cumplir las reglas. Este papel traen al cuello en una curiosa bolsa para ser conocidos por esclavos de la Virgen, y los otros por especiales veneradores de San Miguel. [El sacerdote] da el oficio de Prefecto, entregando en manos del electo un estandarte de la Virgen: y esto con la celebridad de chirimías y clarines, como dije que se daban los oficios de Cabildo; y con él dan los demás oficios de consultor, fiscal, portero y enfermero, que asisten a consolar los enfermos, llevarles agua, leña y algunos regalos<sup>6</sup>.

Tomando al pie de la letra las palabras del misionero catalán, se deduce que en el contexto de las misiones de guaraníes la organización de las congregaciones se ha reducido. Podemos atribuir esta simplificación a que había oficios que se superponían con la distribución de ocupaciones misionales, existentes antes de que se fundaran las congregaciones en cada pueblo. Tal sería el caso de los sacristanes. El *fiscal* podría ser el término empleado en lugar de *admonitor*, ya que conocemos de la institución de este oficio en todos los pueblos jesuíticos. Sobre el cargo de *prefecto* se entiende que, en este caso, era desempeñado por un indio y, a juzgar por las palabras de Cardiel, éste contaba con el consejo de al menos un *consultor*. En cuanto al *secretario* y al *instructor*, parece que el misionero reunía en su persona estos dos oficios, ya que “les lee el Padre sus reglas y se las explica: firman los papeles de su entrada a los que entran de nuevo”. Damos por supuesto que también cumplía las tareas de los mayores y procuradores.

En numerosas cartas anuas, tanto de pueblos de guaraníes como de chiquitos, se hace mención de los congregantes y sus actividades. En ninguna de ellas he encontrado referencias a clase alguna de actividad de los soldados de María que tuviera relación, aunque más no fuera lejana, con lo económico-administrativo. Esta actitud tiene que ver con la consideración de los indios como niños, que los jesuitas compartían con otros sacerdotes de su tiempo<sup>7</sup>.

La formación de Congregaciones Marianas dentro de los institutos jesuíticos tenía como finalidad, entre otras, formar a los laicos para la vida civil. El ejercicio de los oficios dentro de la Congregación los preparaba para desempeñarse en la dirigencia de grupos, en el manejo del dinero, en la realización de gestiones ante otras instituciones, en el cumplimiento de las responsabilidades asignadas. Al ser trasplantadas al contexto de las Misiones, hubo algunas transformaciones: se suprimieron varios de los oficios y, con ellos, la oportunidad de entrenamiento que brindaban a los congregantes. Observamos que entre los oficios suprimidos se encuentran aquellos que se relacionan con la obtención de dinero y otros bienes necesarios para el funcionamiento de la Congregación. Estas tareas no encontraban lugar en el contexto de la sincronizada organización misional. Los Padres, y toda la estructura económica jesuítica, eran los encargados de proveer a los Congregantes, como al resto de los moradores de cada pueblo, lo necesario para cultivar su devoción. La localización de las misiones hacía también difícil el desarrollo de estos oficios; resulta difícil imaginarse a los misioneros enviando solos a los congregantes indios a la ciudad más cercana para realizar gestiones ante otras instituciones o para pedir limosnas o contribuciones voluntarias para la Congregación.

En el caso de las Misiones de Chiquitos, no contamos aún con un documento tan explícito sobre la organización de las congregaciones como el que leímos recién en referencia a las Misiones de Guaraníes. Sólo tenemos noticia de ellas a través de algunas menciones hechas en las cartas anuas<sup>8</sup>, pero sobre todo a través de los vestigios musicales preservados en el Archivo Musical de Chiquitos, que dan cuenta de la existencia y actividad de estas particulares organizaciones. Una versión recientemente revisada por el Arq. Eckart Kühne de los inventarios realizados a la expulsión, donde se detallan los libros encontrados en cada pueblo de Chiquitos<sup>9</sup>, brinda también evidencia de las prácticas devocionales que tenían lugar en cada reducción. En relación a esto podemos citar algunos ejemplos: entre los libros dedicados al culto de la Virgen, el *Thesaurus Marianus* aparece listado en cinco de los pueblos chiquitanos, además de *El Devoto de María*, *Sermones de María* y *Patrocinio de la Virgen*, inventariados en el pueblo de Concepción de Chiquitos; entre los ejemplares pertenecientes a San Rafael y San Miguel de Chiquitos se encuentra *De la Devoción al Corazón de Jesús*. En concordancia con este último dato, una de las campanas del pueblo de San Miguel, fechada en 1783, lleva grabado un Corazón de Jesús<sup>10</sup>, lo que tal vez indicaría que esa campana fue colocada por los miembros de la congregación dedicada al Sagrado Corazón después de la expulsión de los jesuitas.

<sup>6</sup> José Cardiel, *Breve relación de las Misiones del Paraguay* [1771] (Madrid: Historia 16, 1989), p. 123-124.

<sup>7</sup> Mónica Martini, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica Colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones* (Buenos Aires: PRHISCO - CONICET, 1993), p. 16.

<sup>8</sup> Agradezco la generosidad de Bernardo Illari, que gentilmente me facilitó su copia digital de las Cartas Anuas referidas a las Misiones de Chiquitos, tomadas de diversos archivos documentales.

<sup>9</sup> Eckart Kühne, “Listado de los autores y títulos de libros en el inventario de Chiquitos de 1767”, revisión y transcripción. ACSC (Archivo de la Catedral de Santa Cruz), sección 2, serie 8, inventario de las misiones de Chiquitos, 1767), inédito.

<sup>10</sup> Plácido Molina Barberi, [“Notas sobre las iglesias de Velasco”], Santa Cruz de la Sierra, c. 1950, mecanografiado.

## Una relación complicada

En las misiones de la provincia jesuítica del Paraguay, ¿quiénes fueron los elegidos por sus condiciones especiales de liderazgo, o mostraron algún talento especial, o reunieron los méritos necesarios para formar parte de una Congregación Mariana? Tal vez estas palabras del padre Juan Bautista Hornos, escritas el 27 de febrero de 1629 en la carta anua del pueblo de San Ignacio del Paraná, pueda ayudarnos a conjeturar una respuesta: Con los cantores, como gente de más calidad, se tiene mayor cuidado de que se vayan creciendo en virtud y aprovechándose cada día más, y se conoce en ellos gran fruto y precio de su salvación. Y tienen mucho cuidado de confesarse a menudo y de frecuentar los sacramentos. Y no faltan algunos entre ellos, como si fueran los mayores pecadores del mundo, que llegan a los pies del confesor que apenas pueden decir sus faltas del dolor que tienen de ellas [...] así por la abundancia de lágrimas y sollozos que nos causan grande admiración. Oyen todos los días misa y rezan el Rosario de Nuestra Señora y muchas veces juntos, delante del altar de Nuestra Señora. Y particularmente hay uno a quien Nuestro Señor algunas veces le consuela interiormente y frecuenta todos los días esta devoción, y se está de ordinario rezando el Rosario, casi una hora entera de Reloj. Y a veces pasa delante del altar y se le conoce en lo exterior el fruto que saca de tan dulce devoción. Y así crece en él cada día más la estima de la virtud y gusto de las cosas de Dios, y cuando se cuenta alguna cosa buena o ejemplo, gusta mucho de oírla, y luego la cuenta a otro para que sean buenos. Usan confesarse los cantores de dos a dos meses y más a menudo, máxime que habrá dos o tres meses que después de haber vuelto el P. Pedro Comentali de Buenos Aires (a donde los músicos dieron buen ejemplo de virtud) les alumbró el [...] dicho Padre de una devoción que los españoles tienen, haciéndose esclavos de la virgen para servirla y reverenciarla toda su vida, confesando todos los meses y comulgando el día de Su Santísima y limpia concepción. Y los indios cantores se tomaron tan a pechos el imitar esta Santa devoción, que todos pidieron al Padre que querían ser esclavos de Nuestra Señora que les dijo y, hablase largo de aquel nuevo ser que habían de tener para servir a la Virgen<sup>11</sup>.

¿Eran los músicos considerados líderes de sus comunidades y por lo tanto los especiales destinatarios de los cuidados de los padres? Las palabras iniciales de la carta nos dan lugar a pensar que al menos “los cantores” lo eran. Es conocido ya el status privilegiado del que gozaban los músicos en los pueblos de las misiones bajo la tutela de la Compañía; está probado que en las escuelas de música y letras tenían precedencia los hijos de los caciques y principales de los pueblos, hecho que pone en relación directa a la clase dirigente indígena con el ministerio musical. Se sabe también que los músicos ocuparon cargos de preeminencia cuando los padres fueron expulsados<sup>12</sup>.

El hecho de que la lista de los Congregantes de Santa Ana de Chiquitos se conserve escrita al pie de una particela de bajo continuo con la firma del maestro de capilla en ejercicio a principios del siglo XIX, Julián Arayuru, refuerza nuestra intuición de que existía una relación muy íntima entre músicos y Congregantes. En las cartas anuas el trato para ambos es uniforme, como si ser congregante fuera sinónimo de ser músico. Haya especial vigilancia en los Congregantes de Nuestra Señora y Cantores que más inmediatamente sirvan al altar, vivan virtuosa y honestamente. Y si dieran escándalo, y castigados, y corregidos algunas veces no se enmendaren, los echarán de la Congregación ó Música<sup>13</sup>.

Entonces, ¿todos los congregantes eran músicos?, ¿todos los músicos eran congregantes?, ¿en todos los pueblos había congregantes-músicos o músicos-congregantes? Este será el misterio sin resolver del tema que nos ocupa hasta tanto no aparezcan nuevas fuentes que arrojen más luz sobre el tema. Lo que conocemos hasta hoy puede resumirse en los siguientes puntos:

- En numerosos pueblos misionales, tanto de indios chiquitos como de guaraníes, había una o varias congregaciones dedicadas a diferentes advocaciones marianas, a San Miguel, al Sagrado Corazón de Jesús o al patrono del pueblo, entre otras devociones.
- Al menos en un pueblo de guaraníes –San Ignacio del Paraná– la congregación se inició a pedido de los cantores, “gente de más calidad”, y sirvió como instrumento para hacer que “se vayan creciendo en virtud y aprovechando cada día más”.
- Hay cartas anuas de algunos pueblos de guaraníes en las que se habla de manera indistinta de músicos, cantores y congregantes.
- En el Archivo Musical de Chiquitos hay un grupo de piezas asociadas directamente a los congregantes y que posiblemente hayan estado destinadas a sus prácticas devocionales.
- Las devociones arriba mencionadas se hallan representadas al menos por una pieza musical conservada en el Archivo de Chiquitos.
- En las Congregaciones se admitían adultos de ambos sexos y, en cambio, no tenemos noticias de que las mujeres hayan sido admitidas por los jesuitas para ejercer el ministerio de la música.
- La presencia de las Congregaciones Marianas en la mayoría de los pueblos misionales explicaría la abundancia de repertorio dedicado a la Virgen preservado en Chiquitos.

<sup>11</sup> Carta anua parcial del pueblo de San Ignacio del Paraná, 1629. Extracto del documento conservado en Río de Janeiro provisto por B. Illari.

<sup>12</sup> Ver Leonardo J. Waisman, “La música de las misiones jesuíticas y su difusión actual”, *Boletín Música – Casa de las Américas* Nueva Época 3 (2000): 24-37; Marisa Restiffo, “La triste y desventurada historia de Xavier Espinosa, organero indígena”, inédito, presentado en la XI Conferencia Anual de la Asociación Argentina de Musicología (Córdoba, Argentina, julio de 1997).

<sup>13</sup> Tomás Donvidas, “Reglamento general de doctrinas...” (1689), en Pablo Hernández: *Misiones del Paraguay: Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús* (Barcelona: Gustavo Gili, 1913), vol. 1, p. 596.

- En particular, existe en el Archivo de Chiquitos un grupo de piezas dedicadas a la Virgen María, cuya ubicación y denominación en las fuentes (comentadas más adelante) podría indicar una relación con las congregaciones marianas.

## Músicos, devotos y congregantes

¿Cómo era la vida de un congregante en las misiones de Chiquitos? ¿Y si además era también músico? Al parecer, según los testimonios escritos, era lo más cercano a la de un beato mensajero de la Madre de Dios<sup>14</sup>. El congregante, a ejemplo de María, armonizaba fe y virtudes cristianas con las ocupaciones cotidianas. Podríamos decir que representaba la transposición a territorio americano del nuevo modelo de cristiano instaurado por los jesuitas en Europa, a comienzos del 1600, para combatir la herejía reformista: el devoto<sup>15</sup>. Este era un simple laico, incluso un modesto artesano, completamente acaparado en todos los instantes de su vida por los deberes de la religión, llevando así una vida casi consagrada. Un día común de la vida de un devoto europeo, al igual que el día del congregante indio de una misión, seguía un ritmo marcado por las oraciones y los ejercicios de piedad: se despertaba con la señal de la cruz y el Ave Maris Stella seguido del Pater Noster; tras lo cual oía misa y comulgaba. Durante el resto de la jornada debía encontrar tiempo para rezar el Rosario y no podía terminar su día sin decir la Salve ni sin practicar el acto esencial de la vida cotidiana del congregante: el examen de conciencia. La diferencia fundamental entre el devoto europeo y el devoto paraguayo (entendiendo como tal al residente en la provincia jesuítica así denominada), sería de contexto. El devoto europeo debía lograr articular fe y vida en un contexto hostil, dando permanente testimonio de vida entre los herejes reformistas, acentuando sobre todo una de las grandes diferencias con la religión luterana, es decir, la creencia en la virginidad de María; la vida del devoto paraguayo transcurría en cambio en el privilegiado ámbito de las misiones, donde todo estaba pensado para favorecer la práctica de la piedad y la vida comunitaria. Sin embargo, su testimonio debía ser aún más contundente, ya que no se trataba de distinguir matices entre cristianos, sino de convencer a los incrédulos, que lo veían y lo juzgaban diariamente en todos los ámbitos de su vida.

En la misión, la música acompañaba permanentemente todas las acciones por las cuales se exteriorizaba la piedad del congregante: por la mañana, antes de acudir al trabajo diario, oía misa, rezada durante la semana y cantada el sábado, dedicada a María; el coro y el órgano acompañaban todas las celebraciones, tal vez con música instrumental o con la inclusión de algún motete en momentos especiales de la celebración. Todas las tardes se cantaba el rosario y se entonaba el *Alabado*, que muy probablemente concluían con el canto de la *Salve* y las *Letanías Loretanas*. De todo esto da cuenta el repertorio mariano conservado en el Archivo Musical de Chiquitos. La unión de vida cotidiana y religión era sin duda muy similar a la de un monje, que alterna el trabajo manual con los rezos pautados por el Oficio.

Presumiblemente, el músico indio, fuera congregante o no, tenía ciertas horas reservadas para el laboreo de su propio chaco, las cuales alternaba con los momentos de trabajo comunitario, que en su caso correspondían a horas dedicadas al aprendizaje de partes, enseñanza a los aprendices de canto e instrumentos, copiado de música, etc. Pero para el músico que además era congregante, las distribuciones diarias, el momento en que el pueblo entero se reunía a rezar, era para él oración, ejercicio de su devoción y de su oficio al mismo tiempo: la perfecta armonización de fe y vida cotidiana. Por su oficio, los músicos y músicos congregantes debían pasar varias horas tocando, cantando, es decir, participando en la animación de los rezos de todo el pueblo, colaborando estrechamente con los sacerdotes en su tarea cotidiana. Su trabajo como músicos y cantores era una forma de oración constante. Tal vez ésa sea la razón por la cual hay tantas piezas dedicadas al culto mariano conservadas en el Archivo, varias de las cuales, como ya vimos, hacen referencia directa a los Congregantes, cuya actividad principal en las misiones puede haber sido el cultivo de la música y la solemnización de la liturgia.

Mi imagen del congregante-músico indio de una misión chiquitana condice lo que el Padre Comentali escribe en una de sus cartas a propósito de los cantores guaraníes de San Ignacio de Paraná, aquellos mismos que dos años más tarde le suplicarían hacerse siervos de María: De su devoción y bondad no digo más que lo que dijo el P. Antonio Moranta en viéndolos que son como unos novicios de la Compañía, oyendo cada día misa. Toman sus disciplinas los viernes y entre semana llevan cilicio, toman santos del mes, rezan su rosario cada día, oyen su plática que les hago cada semana acomodada a su capacidad; confiésanse algunos cada sábado, otros cada dos meses y otros el día de su santo del mes. Y más de dos sé que entraron por donados. Y otros procuran de guardar con mucho cuidado su pureza. Ni miran a indias en sus casas aunque les hablen en sus casas. Reprenden a sus padres y madres de sus vicios<sup>16</sup>.

Según nuestras presunciones y las palabras de Comentali, el objetivo de unir fe y virtudes con ocupaciones cotidianas se cumplía ampliamente, lo cual convertiría a los indios músicos-congregantes en los devotos ideales.

<sup>14</sup> Marín Barriguete, "La Congregación de la Natividad", p. 1.

<sup>15</sup> Louis Chatellier, "Les jésuites et la naissance d'un type: le dévot". *Les jésuites parmi les hommes aux XVIIe et XVIIIe siècles: actes du Colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985)*, ed. G. Demerson, B. Dompnier y A. Regond (Clermont Ferrand, 1987), p. 257-64.

<sup>16</sup> Extracto de la Carta Anua de San Ignacio Paraná, escrita por Pedro Comentali, 1.9.1627. Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, Coleção De Angelis, N° 869, 29-7-15. El fragmento me fue proporcionado por Bernardo Illari.

## Piedad y control: el ejemplo de María

Las Congregaciones Marianas y la música ligada a la devoción de María se nos presentan como una eficaz herramienta de control y disciplina social. Siendo, después del mismo Jesucristo, el más perfecto modelo a imitar por el cristiano, María es ejemplo de la *obediencia* a la voluntad divina aún a riesgo de la propia integridad y dignidad; es la más humilde y servicial, es la esclava de Dios, es la perfecta *disponibilidad*. Obediencia y disponibilidad son dos virtudes que la Compañía promueve especialmente entre sus miembros. La práctica de esta devoción acerca a los indios al cultivo de estas virtudes y al logro de una vida más piadosa y dedicada al servicio de Dios y de los hermanos. De esta manera, los más influyentes entre los indígenas, los músicos-congregantes, eran preparados para facilitar y colaborar en la tarea gubernativa de los sacerdotes. Como niños mimados de los padres, despertaban en sus paisanos el deseo de emular sus acciones y su éxito social. De esta manera, el modelo de vida impulsado por los jesuitas podía extenderse a todos con el buen ejemplo de los congregantes.

Los textos de algunas de las canciones empleadas en las reducciones chiquitanas proveen una buena oportunidad de examinar cómo se inculcaban las cualidades marianas a las que nos hemos referido a través de la música. En esta ocasión, me limitaré a comparar los textos de dos versiones de una de las piezas más conmovedoras de las dedicadas a la Virgen: el *Stabat Mater* latino, una secuencia sobre los sufrimientos de María junto a la cruz, y el *Ané Nupaquíma suchetana*, una poesía en lengua chiquitana sobre el mismo asunto. Debo hacer las reservas del caso en cuanto a la difícil traducción castellana del texto chiquitano, que tomo de las publicaciones de Piotr Nawrot<sup>17</sup>. No obstante las dificultades y prevenciones necesarias, creí indispensable al elegir el ejemplo el asegurarme de que los congregantes y músicos-congregantes entendían claramente el mensaje de la canción, por estar en su lengua nativa.

En la tabla que sigue a continuación hemos colocado las traducciones de ambos textos. En la columna de la izquierda puede leerse una versión castellana de la secuencia latina y en la de la derecha, tratando de hacer coincidir el sentido general de ambas versiones, ha sido colocada la traducción de la poesía chiquitana. Los fragmentos en cursivo son aquellos que no encuentran paralelo directo en alguna de las dos versiones.

<b>Stabat Mater dolorosa</b> <sup>18</sup>	<b>Ane Nupaquíma suchetana</b>
1- Estaba de pie la Madre dolorosa llorando junto a la cruz de la cual pendía su hijo. 2- Su alma quejumbrosa, apesadumbrada y gimiente, atravesada por una espada.	1- Tenemos una Madre dolorosa, está al pie de la cruz en la cual está clavado su Hijo, con su corazón traspasado por este gran dolor como por un cuchillo filoso.
3- ¡Oh, cuán triste y afligida estaba la Madre bendita del Hijo unigénito! 4- Suspiraba y gemía la piadosa Madre viendo sufrir a su divino Hijo.	2- Desde entonces su tristeza, desde entonces su llanto, por Jesús, su Hijo, se muere su alma, por su gran fatiga, por su sufrimiento.
5- <i>¿Qué hombre no lloraría viendo a la Madre de Cristo en tan gran suplicio?</i> 6- <i>¿Quién podría no entristecerse al contemplar a la pía Madre, doliéndose con el Hijo?</i>	
7- Por los pecados de su pueblo, vio a Jesús en el tormento y sometido a azotes.	3- Por la fatiga de su ser, todo: desde las manos hasta los pies, todo fue entregado, entregó su corona, entregó su cabeza, todo su cuerpo.
8- Vio a su dulce hijo morir desamparado cuando entregó su espíritu.	4- Por nuestras maldades, Él está preso, Él está azotado, por mis maldades, Él está muriendo, en la cruz.
	5- Desde la cruz llora, respira el llanto. La Madre del Señor, estando allí sufre, suspira de dolor, junto a su Hijo. 6- Y en la cruz que carga toda la maldad,

<sup>17</sup> Piotr Nawrot, svd (ed.), *Indígenas y Cultura Musical de las Reducciones Jesuíticas*, Vol. 2: *Cantos Chiquitanos* (La Paz: Editorial Verbo Divino, 2000), p. 87-88.

<sup>18</sup> La traducción ha sido tomada de [http://www.ewtn.com/spanish/prayers/novena\\_dolorosa.htm](http://www.ewtn.com/spanish/prayers/novena_dolorosa.htm) (pina consultada el 17 de noviembre de 2004).

	pesa el pecado sobre Él, nuestro Señor Jesús, desde ahí sigue valiente, murió, ¿dónde está? con esto borra todo el mal.
9- <i>¡Oh Madre, fuente de amor, hazme sentir todo tu dolor para que yo llore contigo!</i> 10- <i>Haz que arda mi corazón en el amor a Cristo Señor, que así se complazca.</i> 11- <i>¡Oh Santa María, hazlo así! Graba las llagas del Crucificado profundamente en mi corazón.</i> 12- <i>Los dolores de tu llagado hijo, que tanto se dignó padecer por mí, comparte conmigo.</i>	
13- Haz que mientras viva llore verdaderamente y me conduela contigo por el Crucificado. 14- Junto a la cruz estar de pie a tu lado deseo, para unirme a Ti en el llanto. 15- Virgen de vírgenes gloriosa, no seas rigurosa conmigo, déjame llorar contigo.	7- Tenemos nuestra Madre, María, que yo también comparto Tu dolor, que yo sea parte de Tu tristeza. Rogad, mi Madre, para que yo ame a Tu Hijo, sea yo bueno con Él.
16- <i>Haz que lleve conmigo la muerte de Cristo, que participe de su Pasión y que venere sus llagas.</i> 17- <i>Haz que me sienta herido con ellas, embriagado con la cruz, por el amor de tu Hijo.</i> 18- <i>Que inflamado por las llamas, pueda ser defendido por Ti en el día del juicio.</i>	
19- Haz que sea custodiado por la cruz, fortalecido por la muerte de Cristo y confortado por su Gracia. 20- Y cuando muera el cuerpo haz que mi alma alcance la gloria del paraíso. Amén.	8- Mi Madre, Santa María, por Tu sufrimiento, por Tu tristeza, ruega por mí a Tu Hijo, me otorga buena muerte, que me dé felicidad en el cielo.

Comencemos por un comentario de la secuencia europea para la Virgen de Dolores. El tono general del texto latino es patético. Se regodea, a través de imágenes, metáforas y vocabulario en la contemplación del sufrimiento físico: la sangre y las llagas, el dolor y la muerte. Incluye, además del deseo de acompañar a la Virgen en su sentir como madre (estrofas 9, 13, 14 y 15) el anhelo de compartir el padecimiento físico del mismo Cristo (estrofas 11, 16 y 17). María se nos presenta como una mujer débil, desprotegida, digna de lástima. Provoca nuestra condolencia por su fragilidad. El poeta apela sutilmente a la caballerosidad masculina, que no puede dejar de conmovirse al ver llorar a una mujer (estrofas 5 y 6).

*Anée Nupaquîma* se desenvuelve en un ambiente diferente del *Stabat* latino. La expresión de dolor es mucho más íntima y mesurada, sin estridencias ni exageraciones. La Pasión de Cristo es recreada como una imagen que se contempla, que se evoca, que se rememora después de mucho tiempo, como una vivencia anterior. María está presente, pero su presencia no se interpone al contacto personal con la imagen evocada. María sufre como madre, pero nunca llega a aparecer debilitada porque su dolor es para la redención, para "borrar todo el mal". Su padecimiento es una muestra de su entrega a Dios y al cumplimiento de su voluntad. La súplica final está enfocada en esta misma dirección: "Rogad, mi Madre, para que yo ame a Tu Hijo, sea yo bueno con Él".

En comparación con la latina, la versión chiquitana pone el acento en presentar una imagen de María que enfatiza su calidad de madre de los chiquitos. Mientras que el texto latino comienza con una descripción en tercera persona, lejana, *Anée Nupaquîma suchetaña* ha sido traducido como *Tenemos una Madre dolorosa*. El lenguaje es siempre sencillo, con alusiones directas, imágenes tomadas de lo cotidiano, sin metáforas complicadas ni sutilezas poéticas. Habla de María como "nuestra Madre", "la Madre del Señor", "Mi Madre", en lugar de utilizar, como lo hace la versión latina, fórmulas estereotipadas tomadas del lenguaje poético religioso, en el que abundan las aclamaciones a una Virgen gloriosa y al mismo tiempo lejana, separada de la humanidad.

Comentario aparte merece el penúltimo verso de la estrofa 6 en chiquitano, que no encuentra correspondencia en la columna de la izquierda: "murió, ¿dónde está?" Esta sutil referencia a la resurrección es el toque esperanzador que caracteriza la mirada chiquitana de la Pasión y muerte de Jesús, reflejada también en todas las expresiones arquitectónicas y plásticas de las iglesias de este pueblo, ¿enseñanza de los Padres?

Con todo, el texto concebido para los chiquitanos no es inocente. Su índole tendenciosa y culpable se puede apreciar claramente en las estrofas 4 y 6. Por otra parte, convengamos en que el trato familiar con la Virgen, utilizado como táctica de control, tiene varias ventajas. La imagen de María como madre favorece el sentimiento de respeto y veneración que se esperaba que los congregantes cultivaran, como el que los hijos tienen para con sus progenitores. La humanidad de la Virgen que, a pesar de su poder de intercesora ante Dios, sufre como cualquier madre que pierde un hijo, la acerca al congregante, haciéndole posible imitar sus actitudes de humildad, obediencia y disponibilidad para cumplir la voluntad de Dios. La identificación de los congregantes como hijos de una madre común, proporciona un elemento extra de cohesión. El sentimiento de pertenencia al grupo

de los hijos y defensores de María los distingue de los demás. Ella es la elegida del Señor. Los congregantes son los elegidos de los padres.

En otro nivel de análisis podemos apreciar que la sencillez del lenguaje y de las imágenes empleadas hacen juego con la sobriedad y el pragmatismo jesuíticos. El mensaje transmitido es claro, sin lugar a posibles malas interpretaciones y reafirmando siempre los contenidos doctrinales fundamentales. El decoro en la exhibición del dolor condice con el ideal de placidez y tranquilidad, cercanas a la beatitud, que los jesuitas anhelaban para sus pueblos misionales. Todo allí es armónico y tranquilo. A ejemplo de María, el sufrimiento por alguna pérdida se soporta estoicamente. Los castigos por las faltas cometidas se aceptan obedientemente. La intención moral y ejemplarizante de la pieza es evidente en el penúltima estrofa. Amar a Jesús es “ser bueno con él”, lo cual en el contexto misional quiere decir no emborracharse, no tener más de una esposa, no mentir, desechar toda creencia pagana, en resumen, cumplir los mandatos de los misioneros. Con sus ruegos, María ayuda al congregante a lograr esta difícil empresa. De la misma manera, ellos ayudan a sus hermanos a “ser buenos”. El que los hermanos congregantes se vigilen mutuamente sirve de sostén y apoyo contra las tentaciones. También siguen atentos el comportamiento de los demás. Los alientan al cumplimiento de sus deberes, no sólo con su ejemplo de vida sino también de palabra, amonestándolos por sus faltas cuando lo consideran necesario. El comunicar al misionero alguna conducta impropia observada en otro miembro de la comunidad es visto como una obligación de la corrección fraterna, como una ayuda necesaria al hermano descarriado o en problemas.

Desde el punto de vista psicológico, la imitación de María brinda al indio congregante la posibilidad de una identificación altamente positiva. Desde su simpleza y su inferioridad de mujer, María tiene el poder de abrir las puertas del cielo. De la misma manera, los congregantes, desde su sencillez y pobreza de espíritu, pueden conducir a los demás a la salvación. Resulta natural entonces su colaboración con los padres jesuitas en la tarea de llevar la noticia del evangelio a todos los confines de la selva, actuando como misioneros voluntarios en las incursiones que se realizaban anualmente para atraer infieles. Asistían como guías e intérpretes, y en algunos casos se trasladaban con toda su familia a una nueva reducción para servir de ejemplo a los recién cristianizados. Los músicos se destacaron especialmente en este tipo de servicios, ya que eran enviados en calidad de maestros para ayudar a los misioneros en las fundaciones más recientes.

El espíritu de sacrificio y de entrega a los demás les era inculcado también a imitación de la Virgen, que entregó su hijo a la muerte sin protesta alguna, sin reclamos, sin pedir nada a cambio. La madre María nunca deja solos a sus hijos. A pesar de su dolor, está allí, acompañando a Jesús. El acompañar al otro en el sufrimiento es una virtud requerida a cualquier soldado de María. De allí su atención a los enfermos, el cuidado especial que los enfermeros congregantes tenían de que ninguno de sus hermanos padeciera en soledad. El ruego por la “buena muerte” es común a este tipo de asociaciones, en las que los congregantes ruegan unos por otros y se asisten en sus necesidades, acompañándose en la última hora. El hecho de que los congregantes hayan asumido socialmente la responsabilidad de atender a los agonizantes y sepultar a los muertos aportó además el beneficio de terminar con algunos resabios de prácticas paganas que seguían vigentes entre los indios más ancianos. De este modo, los congregantes resultaron una herramienta muy eficaz en la extirpación de las idolatrías<sup>19</sup>.

Más allá del caso del caso específico de este texto (que, como ya expliqué, elegí sólo por ser una pieza litúrgica dedicada a María de la cual contaba con una versión en chiquitano y su traducción al castellano), la música del repertorio mariano de Chiquitos condice con el carácter beatífico que era promovido desde el ámbito devocional. La ingenuidad, la frescura casi infantil que trasuntan las piezas, especialmente las dedicadas a María, nos hablan de un clima de paz interior, de alegría de vivir, de esperanza, de confianza en el Padre. La espontaneidad de los ejecutantes se adivina también en la sencillez estructural, que facilita el ensamble de diversos grupos instrumentales, solistas y coro. Técnicamente puede apreciarse en las texturas simples, en los ámbitos cómodamente cantables de las voces, en la simpleza de las melodías y en la combinación de colores vocales e instrumentales de las obras más complejas, concebidas en estilo concertado.

Hay un grupo de piezas en particular que presenta estos rasgos en forma acentuada. Se trata de los ofertorios marianos<sup>20</sup>, una serie ordenada y numerada de seis canciones sobre textos marianos latinos y sus glosas castellanas. Su ubicación en los cuadernillos de misas (se trata de un fascículo insertado, aparentemente preexistente al ordenamiento de las misas atribuible a los padres M. Schmid y J. Messner en la década de 1740) y no en los cuadernillos de ofertorios, como correspondería a su título, nos hace conjeturar que este repertorio puede haber sido propio del cultivo privado de la devoción mariana en estas congregaciones<sup>21</sup>. Es decir, ofertorios *mo unama congregantes*.

<sup>19</sup> Ernesto J. A. Maeder, *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1632 a 1634* (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990), p. 125-126.

<sup>20</sup> Ver Marisa Restiffo, “Las misiones de Chiquitos como modelo de la práctica musical indo-jesuítica”, *La música en Bolivia de la prehistoria a la actualidad*, ed. Walter Sánchez (Cochabamba: Fundación Simón I. Patiño, 2002), p. 547-572. La designación de la serie como “Ofertorios” aparece en el cuadernillo R08, fo. 8.

<sup>21</sup> El análisis desde el punto de vista estrictamente musical de las piezas dedicadas a los congregantes y de otras que podrían tener relación con ellos está previsto como una etapa siguiente de este trabajo, que ha sido en realidad sólo una primera aproximación, para satisfacer la curiosidad personal, al mundo de las congregaciones marianas. Tengo esperanzas de que el estudio musicológico del repertorio asociado a los congregantes pueda arrojar datos más concretos sobre la relación entre músicos y congregantes, al menos en el caso de las misiones de Chiquitos.

## Para finalizar

Podemos afirmar que también en América, y en el ámbito misional, se puso en práctica el uso de las devociones como táctica de control y que los jesuitas demostraron una incomparable habilidad para crear instrumentos a este efecto. Ejemplo de ello fueron el empleo de la música como vehículo de mensajes contundentes, la jerarquización del músico entre los miembros de su etnia y la creación de Congregaciones, dedicadas a María o a otras devociones, entre chiquitanos y guaraníes. Queda como hipótesis la vinculación entre músicos y congregantes, y la exacta naturaleza de este vínculo. De todas maneras, en la experiencia chiquitana, la implementación de las devociones a través de congregaciones marianas y cuerpos de músicos por parte de los jesuitas obtuvo grandes resultados a nivel doctrinal y religioso, ya que los maestros de capilla indios contaron con una formación tan sólida que, como laicos, lograron sustentar su religión y sus devociones aún en ausencia de los jesuitas o de cualquier otro sacerdote en la región. Testimonio de ello nos lo dan las numerosas piezas del Archivo que fueron recopiadas a través del tiempo, primeras intervenciones de conservación del repertorio que, por su uso reiterado, había sufrido el deterioro que ocasionan el desgaste natural, las inclemencias del clima y el embate de los insectos. Juan Sorio, maestro de capilla de Santa Ana de Chiquitos, recuerda numerosas piezas del Archivo que aún hoy es capaz de cantar acompañándose con su violín. Además relata en qué fiesta, en qué procesión, en qué momento litúrgico se cantaba cada una de ellas y conoce la significación doctrinal de cada uno de los símbolos y acciones litúrgicas que se llevaban a cabo mientras se cantaba.

Para resumir el pensamiento político-religioso misional jesuítico que he estado intentado elucidar, nada mejor que citar al misionero Julian Knogler, el probable autor de una de las musicalizaciones de nuestro *Ané Nupaquima*<sup>22</sup>:

La mejor y más segura manera de poner y mantener en orden una comunidad o un país es al ley de Cristo a la cual San Agustín llama "miraculum politiae", milagro de buena política, más allá de todas las instituciones y máximas de otra índole. Y es realmente así, desde cualquier punto de vista, pues donde quiera esta ley tan santa como sabia es cumplida a conciencia, todos se portan bien con Dios, con el prójimo y consigo mismos, y si fuera costumbre en todos lados, tendríamos el reino de los cielos en la tierra<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Se trataría del *Ane Nupaquima AMCh Ch08, Inv. 19*. La atribución a Knogler fue hecha por Bernardo Illari en "Chiquitos: una pequeña historia de las actividades musicales europeas en la región", Córdoba, 1993 (inédito).

<sup>23</sup> Knogler, Julian, S.J.: "Relato sobre el país y la nación de los chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sud y las misiones en su territorio redactado para un amigo" ["Bericht von West-Indien über das Land und die Nation deren Schiquiten und derselben Missionen in Süd-Amerika an einen freund", 1767-1772], en Werner Hoffmann, *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos* (Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979), p. 172-173. El original alemán fue publicado por Jürgen Riester en *Archivum Historicum Societatis Jesu* 39 (1970), p. 268-347.



## **“El cordero de los cielos viene a ver a los Chiquitos”: Repertorio musical y significación política del Corpus en las misiones jesuíticas**

*Leonardo J. Waisman*

Nada hay comparable a la procesión del Santísimo Sacramento [...] Se ven allí muy hermosas danzas, y muchas de ellas de más mérito que las de la provincia de Quito; [...] los danzantes llevan trajes muy pulcros y [...] la pompa iguala á la de las mayores ciudades; pero viéndose aquí más decencia y devoción [...] Se ven revolotear aves de todos colores [...] como si de sí propias hubiesen venido á mezclar sus gorjeos con el canto de los músicos y de todo el pueblo [...] El gorjeo de los pájaros, el rugido de los leones, el bramido de los tigres, la voz de los músicos y el canto llano del coro, todo se deja oír sin confusión y forma un concierto único<sup>1</sup>.

Esto nos informa Pedro Francisco Javier de Charlevoix acerca de la celebración del Corpus Christi en las misiones jesuíticas del Paraguay. Otros cronistas, jesuitas, seculares o laicos, coinciden en maravillarse de esta festividad, señalando sus fastos, su alegría, su magnificencia. Sus descripciones, a veces muy detalladas, hacen que nosotros, a la distancia de tres o más siglos, podamos imaginarla con un embeleso que no deja de tener un toque de nostalgia por un fascinante pasado que no pudimos vivir. Nos quedan, eso sí, algunas supervivencias: quizás la más elocuente sea el repertorio musical para la fiesta conservado en el Archivo Musical de Chiquitos. Pero la cuestión de las supervivencias no deja de ser intrigante: entre las muchas tradiciones indo-jesuíticas que aún se mantienen vivas en los pueblos de Chiquitos y de Mojos, no figura la de la celebración del Corpus. En todos ellos se siguen festejando con gran entusiasmo popular las fiestas patronales de cada localidad; en muchos se revive con honda devoción la Pasión durante Semana Santa; en ambas ocasiones las celebraciones de hoy tienen estrecha relación con lo que sabemos de ellas en la época reduccional. Pero el Corpus, la reina de las fiestas, ha quedado reducida al ámbito de la Iglesia oficial, sin mayor participación del pueblo y sin recurso a las antiguas tradiciones.

¿Porqué los indígenas de Chiquitos y Mojos –ya que de Guaraníes no podemos hablar– han dejado caer estas tradiciones, manteniendo, sin embargo, las de otras ocasiones? ¿Cuál es el elemento que daba vitalidad a la celebración hace tres siglos y que ahora la torna literalmente insignificante? Para intentar aclarar este enigma, recurriremos, por un lado, a las descripciones de los jesuitas, y por otro, al repertorio musical conservado.

Como es sabido, de la música que se cantó y tocó durante casi dos siglos en los “treinta pueblos” de guaraníes sólo quedan restos fragmentarios; por otra parte, de las partituras de Mojos sólo quedan copias posteriores a la expulsión. Por consiguiente es en el Archivo Musical de Chiquitos donde deberemos comenzar nuestra indagatoria. Dentro de los documentos que los catalogadores<sup>2</sup> hemos designado como “cuadernillos de ofertorios”<sup>3</sup>, las piezas de indudable origen jesuítico son:

- Los himnos *Pange lingua* (y su versión parcial, el *Tantum ergo*) y *Sacris Solemniis*
- La secuencia *Lauda Sion salvatorem*
- Cuatro motetes en las tres lenguas “oficiales” de las reducciones: latín, castellano y chiquitano
  - *Venite exultemus* (cuyo texto combina el invitatorio de maitines y la secuencia antedicha)
  - *Hic est panis* (con texto que combina el 6º responsorio de maitines con el versículo de vísperas)
  - *Oh admirable sacramento*, y
  - *Anaustia santísimo*.
- dos breves versículos de maitines y vísperas respectivamente: *Panem de caelo* y *Panem coeli*.

En Mojos, además de conservarse varias de las piezas enumeradas para Chiquitos, también hay (entre las piezas de origen probablemente jesuítico):

- Un juego de tres salmos para vísperas
- Cuatro villancicos

El lector podrá ver más detalles sobre este repertorio en la tabla 1. No tenemos aquí el tiempo para desarrollar una descripción musical de todas estas obras, máxime teniendo en cuenta que la situación de ellas en las fuentes a menudo hace difícil su identificación (hay, por ejemplo, seis musicalizaciones del texto “Pange lingua”). Podemos, sin embargo, dar algunas referencias

<sup>1</sup> Pedro Francisco Javier de Charlevoix, *Historia del Paraguay*, 5 vols, con las anotaciones y correcciones latinas del P. Muriel, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández. (Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1910-16), vol. 2, p. 88-89.

<sup>2</sup> El catálogo, confeccionado por Bernardo Illari y el presente autor, aún está inédito. Lo mismo vale para el Catálogo del Archivo del Coro de la Iglesia de San Ignacio de Mojos realizado por el que escribe con Marisa Restiffo.

<sup>3</sup> Son fascículos, cada uno dedicado a una voz o instrumento, que contienen el repertorio para ejecutarse durante las misas y procesiones. Excluye el ordinario de la misa y la música para Semana Santa y su entorno, contenidos en otros cuadernillos.

generales: todas ellas se instalan cómodamente dentro de las convenciones genéricas del repertorio del archivo. Los versículos se limitan a dos frases de estricta homofonía, los himnos (a excepción del caso especial del *Tantum ergo*) son composiciones estróficas en compás ternario que comienzan con secciones a solo y terminan con una estrofa a tres voces. De la secuencia *Lauda Sion* sólo se conservan dos voces, soprano y bajo: es posible que esto no se deba a pérdida de hojas, sino que sea una musicalización especialmente escueta, apta –como dicen las dos partes de bajo– para uso procesional. Los motetes sólo utilizan uno de los modelos empleados para el género dentro del repertorio chiquitano: Coro – aria da capo sobre la misma tónica y con tema relacionado – recapitulación del coro. Los coros son sonoros pero de estructura y estilo sencillos; las arias son canciones de escasa dificultad técnica y complejidad melódica. A pesar de que en ellos se adivina la intervención de varios autores<sup>4</sup>, el repertorio forma un todo notablemente homogéneo, obra de un trabajo de selección, y quizás re-composición, enfocado a crear una cierta atmósfera musical, festiva pero no pomposa o rimbombante, para la fiesta.

En cuanto al uso específico de las composiciones dentro de la celebración, disponemos de varios datos: por un lado, un índice de época jesuítica<sup>5</sup> especifica que dos de los motetes y dos de los himnos se ejecutan durante la misa; esto indica una solemnización inusual de la ceremonia, ya que en la mayoría de las fiestas sólo se interpretaban una o dos composiciones extrañas al texto prescripto para la misa. Por otra parte, dos de los manuscritos musicales señalan que la secuencia debe cantarse durante la procesión<sup>6</sup>. Disponemos, además, de informaciones complementarias provenientes de otras áreas misionales: en Mojos los manuscritos especifican una pieza de éstas para cada una de las cuatro capillas de la procesión, en el orden *Venite exultemus*, Aria de *Oh admirable*, coro de *Oh admirable*, *Hic est panis*. Cabe señalar que, salvo la inversión del orden entre aria y coro del *Oh admirable*, esta disposición coincide exactamente con la fijada en los manuscritos chiquitanos (descartando, obviamente, el *Anaustia* por estar su texto en una lengua ajena a los mojeños)<sup>7</sup>. Asimismo, el *Tantum ergo* de Zipoli, ha sido asignado al momento del retorno a la iglesia<sup>8</sup>. José Cardiel nos aporta, además, algunos datos sobre la procesión de Corpus entre los guaraníes: en la primera capilla se entonaban el *Lauda Sion* y el *Sacris solemniis*, mientras que el *Tantum ergo* se ejecutaba aparentemente durante la marcha<sup>9</sup>. Por supuesto que en este caso no podemos, como en el de Mojos, suponer una identidad en las composiciones musicales, ya que no consta que el repertorio de Chiquitos y el de Guaraníes compartieran muchas piezas; es significativa sin embargo la coincidencia entre los textos que especifica Cardiel y los que figuran en la sección de Corpus de los cuadernillos de Chiquitos<sup>10</sup>. Todos estos datos nos animan a aventurar la hipótesis de que en la procesión de San Rafael de Chiquitos, se entonaban durante la marcha, el *Tantum ergo* y el *Lauda Sion*; en cada una de las detenciones del cortejo frente a las capillas situadas en las cuatro esquinas de la plaza del pueblo se cantaba uno de los cuatro motetes, probablemente en el orden especificado más arriba, o sea comenzando en latín y culminando en el idioma propio de los chiquitanos.

Para nuestros fines, nos interesa especialmente el aria de *Oh admirable*, cuyo texto incluye la única referencia concreta a la sociedad portadora y consumidora de esta música: las etnias indígenas de Chiquitos. Se titula *El cordero de los cielos*. El texto completo del motete dice:

[Coro] ¡Oh admirable sacramento, de la gloria dulce prenda!  
 Ángeles y hombres alábente, en los cielos y en la tierra.  
 [Aria] El cordero de los cielos,  
 más cándido que un armiño,  
 entre nevadas colinas  
 viene a ver a los Chiquitos.

Son múltiples los rasgos curiosos de este simpático texto. Para comenzar, queremos hacer notar el contraste entre el coro y el aria. El primero, en consonancia con su sonora aclamación de múltiples voces e instrumentos, resalta la universalidad del culto al hijo de Dios y su manifestación transubstanciada en la hostia consagrada. No sólo en toda la tierra le cantan los hombres, también en el cielo los ángeles entonan las alabanzas de su magnífica gloria. El segundo cambia bruscamente de tono y de escala: una voz de contralto (menos estridente que los sopranos chiquitanos) recuerda a los presentes que Jesús, en el día del Corpus, viene de visita precisamente a esta pequeña y humilde aldea. Si la primera parte utiliza un lenguaje abstracto, formal y ampuloso, la segunda muda de registro para transmitir imágenes concretas, íntimas, agradables.

Pero, ¿cuál es el ámbito físico que sugiere el lenguaje? La comparación con la blancura del armiño desata toda una red de incompatibilidades. Sin hablar de que el habitat del armiño no incluye a Sudamérica, este hermoso animalito es de piel marrón,

<sup>4</sup> Por de pronto, el *Tantum ergo* está atribuido en la concordancia de Mojos a Domenico Zipoli, y el *Sacris solemniis* ha sido atribuido al mismo compositor por Bernardo Illari, siguiendo criterios estilísticos –v. su *Domenico Zipoli: Para una genealogía de la música "clásica" latinoamericana* (La Habana: Casa de las Américas, en prensa), cap. 12-. *Anaustia*, especialmente en su aria, muestra los rasgos del estilo compositivo de Martin Schmid.

<sup>5</sup> Archivo Musical de Chiquitos, Rt-L11, con una lista de los trozos musicales a interpretarse durante la misa en distintas festividades del año.

<sup>6</sup> Archivo Musical de Chiquitos, MSS R38, f. 7 y R44 f. 28

<sup>7</sup> Es necesario señalar que el orden específico varía entre cuadernillos, pero en el caso de este núcleo de Corpus hay una notable coincidencia.

<sup>8</sup> Cf. Samuel Claro, "La música en las misiones jesuíticas de Moxos", *Revista Musical Chilena* 23 (1969), p. 25.

<sup>9</sup> José Cardiel, "Breve relación de las Misiones del Paraguay", en Pablo Hernández, *Misiones del Paraguay - Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús* (Barcelona: Gustavo Gili, 1913), vol. 2, p. 514-614 y 566.

<sup>10</sup> Los cuales, por otra parte, son textos clásicos para la liturgia de Corpus en todo el mundo.

excepto en los inviernos nevados, cuando su piel se aproxima al color de la nieve. Corpus Christi cae en invierno en Bolivia, pero en el clima tropical de Chiquitos la nieve es desconocida. En Europa, donde sí hay nieve, Corpus Christi cae a comienzos del verano – el armiño no es blanco. La misma irrealidad se aplica para la frase “entre nevadas colinas” – una imposibilidad total en Chiquitos, y una contradicción con Corpus Christi en Europa. Por último, la palabra “chiquitos” no es el gentilicio que se aplicaban a sí mismos los indígenas: es una denominación genérica utilizada por los españoles para cubrir una amplia variedad de etnias cuya cohesión tribal se mantenía aún dentro de las reducciones.

Encontramos así en este inocente texto una yuxtaposición de elementos antitéticos de ribetes verdaderamente surrealistas. Es un sueño en el que interviene todo el universo, pero en cuanto se quiere precisar un lugar concreto, nombrar una realidad finita, todo se desvanece en el aire. Sólo queda un nombre impuesto por el régimen colonial y un paisaje imposible. Sin embargo, la exultación que trasunta la música en las reiteradas y jubilosas exclamaciones “a los chiquitos, a los chiquitos”, con sus insistentes ritmos en la melodía, sus alborotados y ágiles efectos de *bariolage* en el violín, y sus enérgicos enlaces dominante-tónica en el bajo, nos quiere hablar de un fogoso entusiasmo de los indios por ese mundo quimérico (ej. 1).

Ejemplo 1: *El cordero de los cielos* (AMCh, Concepción, RI 11), c. 174-179.

No sabemos quién compuso *El cordero*. Tampoco sabemos realmente cuántos de los indígenas que lo escuchaban comprendían las palabras castellanas. Pero tenemos múltiples indicaciones de que la pieza puede representar adecuadamente el significado de la fiesta y el estado de ánimo con que era vivida.

¿En qué se distinguía la celebración del Corpus en las reducciones de las demás ocasiones festivas? Característica diferencial de esta fiesta en España y sus colonias eran las danzas religiosas. Tanto las fuentes contemporáneas como los historiadores posteriores han hecho hincapié en ellas al hablar del Corpus en las misiones. La sorpresa y admiración de los jesuitas centroeuropeos ante la costumbre española de bailar frente al Santísimo “como el Rey David danzó frente al arca de la alianza”<sup>11</sup> ha quedado registrada en numerosas y vívidas pinas. Sin embargo, parecería que en las reducciones esta costumbre no era de ninguna manera privativa de Corpus Christi<sup>12</sup>: José Cardiel nos informa que se bailaba “después de Vísperas solemnes, ... para mayor regocijo de la fiesta, y entonces solas cuatro: y en la procesión de Corpus; y principalmente en la fiesta del patrón del pueblo, y cuando vienen Obispos y Gobernadores”. La descripción que el mismo jesuita hace de la procesión de Corpus entre los guaraníes, confrontada con su relación de las danzas para otras fiestas, parece indicar que las diferencias no eran notables – por ejemplo, los cuatro reyes que rinden adoración al de España en las recepciones de obispos o gobernadores visitantes pueden haber sido similares a los cuatro reyes que ofrecen su corazón a Jesús durante las danzas de Corpus<sup>13</sup>.

Pero hay un aspecto en el cual el Corpus misional era diferente: la enfática presencia, dentro de la celebración cristiana, del mundo natural, traído por los indígenas al medio urbano. Leamos a algunos testigos, comenzando por el Provincial Diego de Torres. En la primera fiesta del Corpus que se celebró en San Ignacio Guazú (1611)

adornaban, colgando, en lugar de tapices, y paños de oro y seda cuantas menudencias tienen de sus cosechas, y muchos animales y caza del campo, papagayos, avestruces, quirquinchos, trayendo hasta los peces de los ríos, a que sirviesen en eso a su Creador<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Frase repetida por innumerables misioneros. Ver por ejemplo Martín Schmid, en Werner Hoffmann, *Vida y obra del P. Martín Schmid, S.J.* (Buenos Aires, FECyC, 1981), p-142; o también Antonio Sepp: “Continuación de las labores apostólicas”, traducción y notas de W. Hoffmann, *Obras*, vol. 2 (Buenos Aires: Eudeba, 1973), p. 263.

<sup>12</sup> “El día de Resurrección hacen también otra procesión ... con música y danzas algo inferiores a las del día del Corpus.” Juan de Escandón, “Carta al padre Andrés Marcos Burriel” (Madrid, 18-6-1760), en Guillermo Furlong, *Juan de Escandón S.J. y su Carta a Burriel (1760)* (Buenos Aires: Theoria, 1965), p. 87-119; 101.

<sup>13</sup> Ver José Cardiel, *Las misiones del Paraguay* [Título original: “Breve relación de las Misiones del Paraguay”], ed. de Héctor Sáinz Ollero; *Crónicas de América*, 49 (Madrid: Historia 16, 1989). Para la descripción de las danzas en general, p. 118-20; para Corpus, p. 129-30.

<sup>14</sup> Diego de Torres, “Cuarta carta [...]” (Santiago de Chile, febrero de 1613), *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Documentos para la Historia Argentina, vol. 19 (Buenos Aires: Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 1927) p. 145-263; 165.

Hemos ya leído la poética descripción de Charlevoix. José Cardiel, escribiendo ya en el exilio, nos demuestra que estas costumbres se había conservado hasta el final en los pueblos de guaraníes:

La procesión se hace con notable solemnidad y devoción. Días antes van indios 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. Estos arcos y lados los adornan con muchos loros y pájaros de varios colores, y otros varios pájaros, a los que añaden a trechos monos y venados, y otros animales bien amarrados<sup>15</sup>.

José Manuel Peramás nos da la relación más detallada de los adornos para la procesión del Corpus en Chiquitos:

La plaza, que es cuadrada y amplia, era adornada por los indios con arcos construidos con ramas de árbol. Aquí y allá colgaban frutas de estos arcos. Entre estas verdes frondas revoloteaban, retenidas por ligeras cintas, aves de múltiples géneros y diversos colores y formas: ánades, gansos, papagayos de numerosas y bellas especies, tucanes de rostro desproporcionado, cuyo pico es casi tan largo como el resto de su cuerpo. Agrega a esto los "maximos" (palabra chiquitana), similares a los pavos reales y los avestruces [ñandúes] de cuello erecto y largas patas.

A las bases de los arcos estaban atadas fieras y animales silvestres, como osos hormigueros, jabalíes, ciervos, gamos, zorros, armadillos, liebres, y otras especies. Todas estos animales salvajes, a manera de oficio y de silencioso obsequio, alababan la fuerza y majestad del Señor que por allí debía pasar ...

El suelo por debajo de los arcos, por encima del cual debía pasar la procesión, había sido tapizado en parte con flores, en parte con semillas de frutos de la tierra, en parte con telas tejidas especialmente para este fin. Colocaban estos elementos en la tierra para que el Dios que las hollara consagrara de alguna manera la abundancia en campos y moradas<sup>16</sup>.

La costumbre no era exclusiva de las reducciones jesuíticas: Motolinía la menciona para Tlaxcala (México) en un memorial de 1537<sup>17</sup>.

El ofrecimiento a la deidad de frutos de la labor humana es, por supuesto, una práctica común a la mayoría de las religiones, incluyendo el catolicismo europeo. La consagración de los productos agrícolas o manufacturas a los dioses o figuras tutelares es generalmente una forma de pedir su bendición sobre ellos, que se supone extensiva a las futuras producciones del oferente. Los tradicionales rituales de fertilidad de la tierra son una forma ampliamente difundida de estas prácticas. En los pueblos jesuíticos, la ceremonia de bendición de las comidas se repite hasta el día de hoy en ocasión de las fiestas patronales. En todas las fiestas del año es corriente realizar ofrendas, pero, salvo una sola excepción de un período muy temprano<sup>18</sup>, todas las referencias que conozco fuera de Corpus se refieren a productos de la labor humana dentro de la aldea o en los chacos destinados a la producción agrícola. Por citar sólo dos ejemplos: en Mojos, para la fiesta de Epifanía, era corriente imitar a los Reyes Magos obsequiando al Niño huevos, espigas de maíz cocidas, tortas o polluelos<sup>19</sup>; Juan Patricio Fernández nos habla de las ofrendas de frutos de las sementeras de los chiquitanos que se presentan a un crucifijo durante Semana Santa<sup>20</sup>.

Lo que singulariza al Corpus de época jesuítica es la presencia del monte, a través de los animales, flores y frutos silvestres. Es el ámbito ancestral del indígena, el universo que lo rodeaba antes de ser reducido, lo que en este momento él introduce en el espacio urbano. Ahora bien, este espacio vital transplantado y convertido en ofrenda, no es para el indígena una mera colección de objetos. Aunque aquí no podamos entrar en una consideración de los diferentes sistemas religioso-filosóficos de las diversas etnias que entraron en las reducciones, resulta evidente que el mundo natural tenía para todos ellos altos valores espirituales. Para los chiquitos de hoy, por ejemplo, existen los *jichis*, espíritus tutelares de agua, animales y plantas, con los cuales el hombre debe establecer una relación simbiótica<sup>21</sup>. Bartomeu Meliá habla de los "Kurupí" (tupí-guaraní), dueños de los montes, de los animales, de los campos de cultivo, genios de la selva que protegen la fauna y la flora, especie de "dioses menores" que perviven de una fase animista de su religión. Los Guarani-Isoseño del Chaco boliviano, aún cristianizados, siguen pidiendo disculpas a los *kaa ija*, o dueños del monte, cuando, para alimentarse, deben matar algún animal<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> José Cardiel, *Las misiones del Paraguay*, p. 128.

<sup>16</sup> José Manuel Peramás, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaiorum* (Faenza: Archii, 1793), p. 442; facsimile parcial en Rainald Fischer, *P. Martin Schmid SJ, 1694-1772. Seine Briefe und sein Wirken* (Zug: Verlag Kalt-Zehnder-Druck, [1988]), p. 151-277.

<sup>17</sup> Citado *in extenso* por Las Casas, Mendieta y Torquemada. Ver Constantino Bayle, S.J., *El culto del Santísimo en Indias*, Biblioteca "Misionaria Hispanica", B IV (Madrid: CSIC/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951), p. 318-23.

<sup>18</sup> "Cantóse la misa y después de ella entraron las danzas cantando a propósito de la fiesta que daba mucho gusto y entre estos vinieron algunos niños muy bien aderezados de pinturas que venían en nombre de los caciques principales del pueblo con un presentes de guacamayos, papagayos pacuas perdices tatúes puercos etc. para presentar al santo [...] fue la procesión por debajo de los arcos ya dichos, que estaban muy bien aderezados y vistosos por la variedad de frutas y de animales de caza que estaba por ellos". *Anuas de la Reduccion de S. Ignacio del Parana para el P<sup>e</sup>. Diego de Torres Prouvincial de las Prouincias del Paraguay, Tucuman y Chile*, escritas por Roque González de Santa Cruz, San Ignacio, 8 de octubre de 1613. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Coleção De Angelis, I 29-7-1. Agradezco a Bernardo Illari el haberme suministrado el texto de este documento.

<sup>19</sup> Francisco Javier Eder, S.J., *Breve descripción de las reducciones de Mojos*, trad. y ed. Josep M. Barnadas (Cochabamba: Historia Boliviana, 1985), p. 295.

<sup>20</sup> Juan Patricio Fernández, *Relación historial de las misiones de indios Chiquitos que en el Paraguay tiene la compañía de Jesús* (Asunción: A. de Uribe, 1896) (2ª ed.), citado en *Martin Schmid, 1694-1772: Missionar-Musiker-Architekt*, editado por Eckhart Kühne, (Lucerna, 1994), p. 42.

<sup>21</sup> Bernd Fischermann, "Zugleich Indianer und Campesino: Die Kultur der Chiquitano heute", en *Martin Schmid, 1694-1772: Missionar-Musiker-Architekt*, p. 105-111; 105-106.

<sup>22</sup> Bartomeu Meliá, "La experiencia religiosa guaraní", en *Rostris indios de Dios*, Cuadernos de Investigación, 36, (La Paz: CIPCA /Hisbol/UCB, 1992), p. 170.

La integración de la selva en la aldea no puede menos que traer a cuenta el concepto guaraní de “tekohá”, el lugar que hace posible y es construido por el *tekó*, o modo de ser de ese pueblo. Según Meliá,

La estructura fundamental del tekohá... se presenta de este modo: un monte preservado y poco perturbado, reservado para la caza, la pesca y la recolección de miel y frutos silvestres; unas manchas de tierra especialmente fértil para hacer en ellas las rozas y los cultivos, y por fin, un lugar abierto [donde está] la aldea”.

Es significativo, también, que para el mismo autor,

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 una fiesta<sup>23</sup>.

A través de la fiesta del Corpus, se restituye la unidad de ese mundo pleno, también insinuada en la planificación urbana de los pueblos, que según Virgilio Suárez fomentaba una interpenetración entre el pueblo construido y el paisaje circundante, un etno-eco-sistema ambiental que conjugaba cultura y naturaleza<sup>24</sup>. La contribución indígena a la fiesta consiste en esa armonización, pero no debemos caer, como algún historiador<sup>25</sup>, en la ingenuidad de suponer una vigencia irrestricta de una utópica comunidad indo-jesuítica sin tensiones ni relaciones de poder. El control del rito no está en manos aborígenes: la clave de la fiesta del Corpus está en la hostia, administrada por el sacerdote. Creemos no pecar por sobre-interpretación si consideramos que la participación del indígena simboliza el don de su mundo al jesuita, representante de Dios y del poder cristiano. Al efectuarle tamaño presente, sin embargo, el indígena (sea este guaraní, mojeño o chiquitano) espera una reciprocidad por parte del receptor, reciprocidad que se encarna en la hostia que brinda el sacerdote. Pues, como dice el ya citado Meliá, “La fiesta [...] es la metáfora concreta de una economía de reciprocidad vivida religiosamente”<sup>26</sup>.

Cuán utópica era esta armonía lo revela el aria que escuchamos hace unos minutos: si aceptamos la interpretación de la fiesta que acabamos de hacer, el texto musicalizado se ve como una versión jesuítica de la integración con la naturaleza –pero es una naturaleza europeísta, irreal e inconsistente. El cordero no pasa por selvas y montes: viene directa y mágicamente desde las nevadas colinas europeas que forman el verdadero entorno de la reducción en la mentalidad de los jesuitas.

Mientras duró la permanencia de la Compañía de Jesús en Mojos y Chiquitos, los regalos intercambiados aparecían como equivalentes para los indígenas –al menos, para los pertenecientes a los grupos hegemónicos dentro de la comunidad. Los dones del sacerdote compensaban adecuadamente la ofrenda que los indios le hacían.

Posteriormente, los términos del intercambio se deterioraron de tal modo que no pareció justo seguir realizando semejante oblación. Durante el siglo XIX y buena parte del XX los indios sólo recibieron del blanco autoproclamado como cristiano incompreensión, vejaciones, y muerte. La utópica armonía de monte y pueblo se derrumbó totalmente, y no hubo nada que celebrar. Al perder su razón de ser cultural, el Corpus Christi fue abandonado por los indígenas, y quedó totalmente en manos de la Iglesia.

¿Qué sucedió en Chiquitos con las otras fiestas? Semana Santa era una celebración puramente cristiana, aunque haya tenido algunos aderezos pintorescos provistos por los aborígenes<sup>27</sup>. Como tal ha quedado, y es un testimonio de lo profundamente que ha arraigado en los pueblos de esas zonas la religión traída por los jesuitas. La otra gran celebración, las fiestas patronales, han retenido su carácter marcadamente profano, con juegos, desfiles y diversiones varias. Pero han sufrido una gran transformación. En época jesuítica, el núcleo ritual de estas festividades estaba centrado en el estandarte real y en el alférez real con su comitiva militar, reafirmando la soberanía de la casa reinante y la lealtad del pueblo al monarca, tal como se hacía en innumerables ciudades de la América española. Para la década de 1830, Moritz Bach, basándose en lo que los lugareños le manifestaban, ya entiende que el estandarte representa al pueblo, no a un Estado superior. En la descripción de Bach, que coincide en casi todo con lo que se practica hoy día en Chiquitos<sup>28</sup>, el estandarte, conservado en la iglesia todo el año, es entregado por ese día a un alcalde del cabildo indígena y portado en triunfo en una serie de ceremonias y procesiones. A la tarde, una comitiva comienza a “velar la bandera”, depositada en un magnífico lecho, ejecutando ininterrumpidamente trozos musicales hasta el amanecer. El significado de la fiesta es ahora sin duda la celebración de la identidad del pueblo, de la “patria chica”, con el santo patrón y la bandera como símbolos<sup>29</sup>. Esta identidad no ha perdido vigencia, como lo demuestra la masiva presencia de emigrados a otras

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 177-79.

<sup>24</sup> Alcides Parejas Moreno y Virgilio Suárez Salas, *Chiquitos: Historia de una utopía* (Santa Cruz de la Sierra:Cordecruz/Universidad Privada de Santa Cruz, 1992), p. 283-85.

<sup>25</sup> Roberto Tomichá Charupá, en su excelente libro sobre *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)* (Cochabamba: Verbo Divino/Universidad Católica Boliviana/ Ordo Fratrum Minorum Conv., 2002), p 585, propone una interpretación de la procesión del Corpus centrada en las nociones de “integración de las expresiones simbólicas culturales de los chiquitanos en todas sus dimensiones: como grupo social o *comunidad* que celebra la vida expresada en los productos agrícolas, y también como grupo *universal* o cósmico, que se manifiesta en la presencia de los animales”. Si bien esta lectura es muy afín a la nuestra, creemos que se queda corta por no tener en cuenta las cuestiones del poder y la reciprocidad.

<sup>26</sup> Meliá, “La experiencia religiosa guaraní”, p. 164.

<sup>27</sup> Sobre la tradición y las celebraciones actuales en San José de Chiquitos, ver Peter Strack, *Frente a Dios y los Pozokas* (Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 1992).

<sup>28</sup> Personalmente fui testigo en 1991-92 (como integrante de un proyecto de CONICET dirigido por Irma Ruiz) de las fiestas patronales en Santa Ana y Santiago de Chiquitos y San Ignacio de Mojos.

<sup>29</sup> Moritz Bach, *Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Südamerika*. Ed. y prólogo de Georg Ludwig Kriegk (Leipzig: J. G. Mittler, 1843), p. 121.

zonas, que vuelven a su pueblo de origen para las patronales.

Es cierto que en estas ocasiones hay una manifestación simbólica del entorno natural y pagano: los llamados “abuelos”. Son estos en general muchachos jóvenes que portan máscaras pintadas y al son de sus *paichichies* (sonajeros de semillas en forma de ajorcas) no cesan de bailar durante los tres días de la fiesta –por lo general, progresivamente alcoholizados. Aunque su función no está debidamente clarificada, todos los indicios sugieren que representan indígenas no cristianos. Lejos de implicar una integración, sin embargo, los “abuelos” no cesan de enfrentarse a lo que se celebra: con una gran dosis de humor, interfieren en las danzas, remedan en son de burla a alcaldes, cura, y músicos, hacen chistes agresivos a los visitantes e intentan penetrar en la iglesia, de cuyas ceremonias están categóricamente excluidos. Algunos bailan llevando en brazos animales del monte embalsamados; pero he presenciado, por ejemplo, las fingidas embestidas de un gran caimán portado por un “abuelo” contra los circunstantes, con el consiguiente susto de los afectados. En la institución de los “abuelos”, el medio natural agrade, aunque sea en broma, al medio urbano<sup>30</sup>.

A esta altura creemos haber respondido, al menos en parte, a los interrogantes iniciales. En Chiquitos y Mojos el Corpus ha perdido interés porque su simbolismo ha perdido actualidad. Vigentes aún quedan Semana Santa, (la religión) y la fiesta patronal (la identidad local), pero la armonía del cosmos indígena y el fructífero intercambio con el poder han desaparecido desde hace largo tiempo.

TABLA 1: REPERTORIO PARA CORPUS EN LAS MISIONES JESUÍTICAS  
(sólo las obras seguramente documentadas)

TITULO	CHIQUITOS	MOJOS	GUARANÍES	OTROS DATOS
Panem angelorum (versículo)	VE 14 – En MSS -42-44: “Corpus”	---		L.U.: Corpus
Lauda Sion (secuencia)	SE 01 – “mo procesion”	Quizás 146.0, en el mismo tono (Do)	1ª capilla	L.U.: Corpus
Pange Lingua	HI 23	No identificable		L.U.: Corpus
Tantum ergo	HI 30	Retorno de la procesión a la iglesia	Para marcha	L.U.: Corpus
Panem de caelo (versículo)	VE 15	No identificable		L.U.: Corpus
Pange lingua	HI 22b Ind: Corpusa	No identificable		L.U.: Corpus
Venite exultemus (con aria Lauda Sion)	VL 34 Ind: Corpus	151.0, Procesión I Capilla		L.U.: Corpus (Invitatorio)
Oh admirable sacramento (con aria El cordero de los cielos)	RL 11	Coro: 141.0, Procesión III Capilla. Aria: 152.0, Procesión II Capilla		Coro: tradicional de Corpus. Aria: Texto apropiado para Corpus
Anaustia Santísimo (con aria Aquitanaqui apataitaña)	CH 06	---		Coro: tradicional de Corpus
Hic est panis (motete; con aria Panem de caelo)	VL 19 Ind: Corpus	148.0 Procesión IV Capilla		
Sacris solemnibus	HI 28 Ind: Corpus	43.0	1ª capilla	L.U.: Corpus
Si bona suscepimus	RE 09 Ind.: Dominica post Pentecostes			
Pange lingua	HI 22a	---		L.U.: Corpus
Dixit Dominus en Re	---	155.0 Parte de contralto: “Corpus”		[Visperas]
Beati omnes en La	---	161.0		
Credidi en Re	---	160.0 Parte de contralto: “Corpus”		[Visperas]
A la mesa del señor	---	309.0		Textos apropiados para Corpus
Atención a la fragua	---	166.0		
El día del Corpus	---	308.0		
Plaza, plaza que salen vistosos	---	291.0		

NOTAS: Identificación de piezas en Chiquitos según catálogo Illari-Waisman, en Mojos según catálogo Waisman-Restiffo; datos de Guaraníes según Cardiel, *Breve relación*.

Ind: Índice de música paralitúrgica para la misa, MS RT-LI1. L.U.: *Liber usualis*.

ª: No es seguro de que se trate de esa musicalización del himno y no de otra.

<sup>30</sup> Estos personajes, de hecho, parecen derivarse de una práctica originaria de Corpus. A la manera de los “graciosos” de las procesiones europeas, que menciona Martin Schmid en su carta desde Sevilla (reproducida en Rainald Fischer, ed, *Pater Martin Schmid SJ 1694-1772: Seine Briefe und sein Wirken* [Zug: Kart-Zehnder, 1988], p. 32-41; 38), el Inca Garcilaso describe, en las procesiones del Cuzco, “otros [que] venían hechos monstruos, con máscaras feísimas, y en las manos pellejerías de diversos animales, como que los hubiesen cazado, haciendo grandes ademanes fingiéndose locos y tontos para agrandar a sus reyes de todas maneras” (*Comentarios reales de las Indias*, citado en Bayle, *El culto del Santísimo*, p. 280).

# **COMISIONES GENERALES**



# **GUARANÍES Y EVANGELIZACIÓN**

*Coordinador*

**Prof. Jorge Francisco Machón**

(Junta de Estudios Históricos de Misiones, Argentina)



### Introducción

En la búsqueda de la “Tierra sin Mal”, el pueblo guaraní trata de encontrar no sólo la morada de los espíritus, sino también el espacio donde se borran todos los lazos sociales, donde se disfruta la eterna juventud, y la abundancia total, donde se libera de la obligación del trabajo y las reglas culturales, es decir lugar donde se vive en plenitud o sea una tierra prometida en la tierra, que no es un reino donde se encuentra abolida toda forma de poder y donde se podía alcanzar, sin pasar por la muerte, la inmortalidad.-

Por ello se considera que la búsqueda de la Tierra Sin Mal, es el motivo fundamental, el objetivo y la razón explicativa de la migración de los guaraní, aún en la actualidad, ya que mantienen la creencia de una destrucción del mundo en el futuro y la esperanza de encontrar un refugio seguro en “El Paraíso”.-

El mito de “LA TIERRA SIN MAL, existió en varias culturas aborígenes que desde el período colonial, se encontraban en la búsqueda de la “Tierra Prometida”, “La Fuente de la Juventud”, “La Tierra Bonita”, etc., y en los guaraníes actuales, esa idea tiene influencia de la religión impartida por Franciscanos y Jesuitas, que les hablaban del Juicio Final, de la “Bienaventuranza” en el más allá o en definitiva del “Paraíso Terrenal”.

Como lo manifiesta el Padre Bartomeu Meliá en sus cátedras:

*“...el guaraní sabe que tiene que morir y no le tiene miedo a la muerte, pero su ideal son los hombres que alcanzaron tal grado de perfección, que sin morir pasaron a vivir en aquella tierra sin mal, donde todo crece en abundancia y donde el convite y la danza no conocen fin ni cansancio...”*

*“...Para el guaraní hay una relación directa entre la tierra sin mal la perfección de la persona, el camino de una lleva a la otra. Y así como La Tierra sin Mal, es real y está en este mundo, la perfección que en su grado por excelencia, incluye el no morir, que no es simplemente la inmortalidad, es también real en la tierra. La Tierra sin mal como tierra nueva y tierra de fiesta, espacio de reciprocidad de amor mutuo, produce personas perfectas, que no sabrían morir...”*

Esta es la meta que llevó al pueblo guaraní a realizar constantes migraciones, que lo han llevado a lejanas regiones geográficas, dispersándolos y adquiriendo otras formas culturales, pero siempre han mantenido el mito

Por su parte HELENE CLASTRES, En su obra “La Tierra Sin Mal”, sostiene que la tierra sin mal se perfila como una “Tierra sin sociedad” y donde el hombre se libera de la obligación del trabajo y vive libremente sin ningún tipo de prescripciones y proscripciones propias de la cultura y donde podrá vivir únicamente el placer.-

Sostiene también que las distintas migraciones realizadas por los guaraní, desde antes de la conquista, están basadas en causas netamente religiosas, hipótesis que puede sostenerse pero no demostrarse acabadamente, ya que hay otros que opinan con toda razón que estas migraciones se hacen con el fin de lograr tierras fértiles donde realizar sus siembras y plantaciones, ya que el guaraní es agricultor por excelencia.

Para el Dr. EGON SHADEN,

*“Los guaraníes imaginan La Tierra Sin Mal, como tierra ideal, en la que se realizan los deseos que en este mundo no son satisfechos...y que al describir la vida que les espera en el Paraíso Prometido, se refieren al establecimiento de las costumbres tribales en su original pureza.*

Para ELVIO OLIVERA, cacique de la Aldea “Caramelito”, Reserva “Yabotí” sita en el Departamento de San Pedro, proximidades de la localidad de Fracrán, en nuestra provincia, las migraciones que actualmente llevan a cabo sus paisanos se deben a motivos especiales como ser:

*“encontrar un lugar que no quede tan lejos de todo, lugar que cuando haya enfermos, se pueda salir. lugar donde podamos sembrar, donde podamos mantener el culto a nuestras tradiciones, a nuestra cultura en general” (Diario El Territorio del día 04/02/2001, página 14).*

Para la antropóloga e investigadora de la Universidad Nacional de Misiones, Ana María GOROSITO *“Lo que ocurre en la Aldea Caramelito es una práctica histórica que ni siquiera la propiedad privada y otras invenciones occidentales lograron cambiar (Diario El Territorio ya citado, Pág. 15).-*

Pero lo que no dicen los autores citados es que los guaraníes por su condición de agricultores, saben explotar las tierras no degradadas, o sea tierras fértiles donde pueden cultivar maíz, mandioca, legumbres y otras necesarias para su alimentación, como lo son porotos y calabazas sin descuidar al tabaco tan importante en sus celebraciones rituales y religiosas.

En determinadas zonas de suelo paraguayo buscan lugares apropiados para la siembra de algodón y arroz, ya que además de excelentes agricultores los guaraníes son muy buenos tejedores y utilizan la fibra del algodón para confeccionar los hilos con los cuales en telares muy rudimentarios darán formas a sus prendas de vestir.

## Capítulo I:

### Principales teorías

A) Para el Padre Meliá, el mito de la Tierra Sin Mal, es uno de los más importantes e interesantes de la cultura guaraní y supone que el mismo no se encuentra separado de la historia de este pueblo, sino por el contrario, ambos se encuentran muy unidos y existe una verdadera historia religiosa en la búsqueda de un suelo donde vivir cristalizando las aspiraciones ecológicas y económicas, sin la existencia de los males aparecidos con la colonización, con las reducciones y con los modernos latifundistas, madereros e incluso políticos que no han sabido respetar los derechos de los dueños o poseedores de la tierra y los han despojado de las mismas, arguyendo para ello leyes, legislaciones o causales del progreso.

También NIMUENDAJU, quien en 1914 publicó un artículo titulado "EL MITO O LAS LEYENDAS DE LOS GUARANIES", narra sus experiencias de vida junto a ellos, y recoge por primera vez un mito guaraní, cual es el de "Los Gemelos".

NIMUENDAJU en dicha publicación da mayor énfasis al tema de la "TIERRA SIN MAL" y bajo el título "La Búsqueda de la Tierra Sin Mal", habla de la experiencia vivida a 13 kilómetros de San Pablo, Brasil, en un pantano, por un grupo de guaraní paraguayos, de los que llevaban arco y flecha y tenían el labio inferior perforado, sin conocer el idioma brasileño ni el castellano, intentaban llegar a oriente por el mar, para llegar a la tierra donde no se muere, y sin entrar en razones para abandonar la aventura, llegaron a las playas de Santos donde acamparon. Esa noche llovió mucho pero al amanecer salió el sol y los paraguayos no salían de su asombro al ver el mar tan grande, y se sintieron deprimidos. Al cuarto día se les habló de la conveniencia de volver a sus reservas, pero insistieron en cruzar el mar para llegar a **la tierra sin males** o al cielo, pasó otro día y otro recién fueron convencidos de emprender el regreso, así lo hicieron pero siempre con la idea de volver, atravesar el mar y encontrar la tierra sin mal.-Cuando llegaron a la selva se introdujeron en la misma y nunca más se supo de ellos.

B) Otro autor que he seguido en el desarrollo de este tema es el Prof. Brasileño Dr. EGON SCHADEN, quien en su obra "ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA CULTURA GUARANI", traducido por la Prof. Stella Maris Macchi de Paula Gomes, sostiene que los guaraní siguen manteniendo sus tradiciones culturales y realizando distintas migraciones, que tienen su origen en causales diferentes, pero donde no podemos obviar como principal el tema religioso y el económico.

*"En la actualidad la representación del Paraíso aparece en estrecha ligazón con la cataclismología. y antes que sobrevenga la inevitable catástrofe se espera alcanzar la Tierra Sin Mal. Ya en los tiempos de los Jesuitas, la creencia aborígen en el Paraíso, se mezcló con elementos cristianos y en virtud de la frustración de las tentativas de alcanzar la tierra de la felicidad, el mito sufre en la época presente ulteriores transformaciones, en conexión con el proceso aculturativo general".*

En definitiva para SCHADEN, son tres las causales de las migraciones que realizan los guaraníes, a saber:

- a) UN profundo anhelo religioso,.
- b) El cataclismo y el pavor de la inminente destrucción del mundo.
- c) EL estado de privation ocasionado por los contactos culturales.

C) En tercer lugar he analizado la obra de ELENE CLASTRES titulada: "LA TIERRA SIN MAL", quien destaca en ella que los guaraníes creían en Dios, en la inmortalidad del alma y en los Espíritus, pero temían al demonio y carecían de templos y de imágenes religiosas,-" .

Manifiesta también que los antiguos guaraníes, creían de acuerdo a mitos y profecías, en la destrucción futura de la tierra, por lo que trataban de encontrar la tierra sin mal, que la situaban en un lugar geográfico determinado, donde todo se produce abundantemente sin necesidad de trabajar, donde se disfruta de una eterna juventud, donde se alcanza la inmortalidad sin pasar por la muerte.-

Como conclusión de las Teorías expuestas, manifiesta:

*"La Tierra sin Mal es la edad de oro si se quiere, pero no anunciada desde un pasado remoto, es una tierra prometida en la tierra y que sin embargo no es un reino sino por el contrario la abolición de toda forma de poder...es una nueva forma de pensar el hombre, la tierra, el cielo, los dioses, donde estalla el sentido y se dispersa la verdad (op.cit. Pág. 135)*

## Capítulo II

### El mito del paraíso en la cultura guaraní

El mito del Paraíso en la cultura guaraní tiene su origen y fundamento en algunas leyenda y mitos que fueron populares desde siempre, como La Leyenda de Santo Tomé, el mito de Los Gemelos, el Mito del Diluvio Universal etc., los que constituían la base fundamental de sus creencias religiosas y mitológicas.

A Santo Tomé le atribuían la enseñanza de las artes, de la civilización, el conocimiento y el uso del fuego o sea que consideraban que le debían todo lo relativo a la civilización.

En cuanto al "Mito de los Gemelos", narra Hélène Clastres.que:

*“En dos ocasiones los gemelos Sol y Luna, intentaron exterminar a los mbá e ypy para vengar el asesinato de su madre, del cual éstos se habían declarado culpables. Una primera trampa les permitió matar a todos los mbá ypy machos, La segunda tenía que permitirles matar a todas las hembras, pero un error del hermano menor hizo fracasar la empresa, pues una hembra en cinta consiguió escapar y el Sol la convirtió en jaguar. Dio a luz un niño varón el cual copuló con su madre y su prole se extendió por toda la tierra, A ello, concluye el mito, se debe que haya jaguares en la actualidad.*

Por su parte el “MITO DEL DILUVIO UNIVERSAL, tiene distintas versiones, según Hélène Clastres, en una versión

*“Se trata de la destrucción de la primera tierra y de la primera humanidad. El creador MONN “viendo la ingratitud de los hombres, su maldad y el desprecio con que lo tratan a él, que los había hecho tan felices, se alejó de ello, y luego hizo descender a TATTA, que es el fuego del cielo, el cual quemó y consumió todo lo que estaba sobre la faz de la tierra, Un solo hombre se salvó del incendio por haber suplicado al creador que apagara dicho fuego. Entonces MONAN hizo llover abundantemente y no pudiendo las aguas volver hacia arriba, se acumularon sobre la tierra formando ríos y océanos. De este único individuo llamado Irin-Magé, descendieron aquellos que provocarían el segundo diluvio.*

La otra versión de ese mito es la siguiente:

*“Tamendonare y Ariconte, Dos hermanos que eran de diversa complejión y naturaleza, se odiaban a muerte el uno al otro, luego de una violenta querrela, Tamendonare golpeó tan rudamente la tierra que de allí surgió una gran fuente de agua, tan alta, que en poco tiempo llegó más arriba que las colinas y cuevas, pareciendo sobrepasar la altura de las nubes, perseverando hasta que la tierra se encontró toda cubierta. Viendo esto, los dos hermanos preocupados por salvarse subieron a las montañas más altas del país. Allí trataron de salvarse subiéndose a los árboles con sus mujeres. Tamendonare se trepó a un árbol llamado PINDONA, tirando de él con una de sus mujeres y Ariconte se subió con su mujer a un árbol llamado GENIPAR.*

*Con este cataclismo murieron todos los hombres y todos los animales, con excepción de las dos parejas de las que nacieron dos pueblos enemigos, los TUPINANBA Y LOS TAMOIO.*

Estos dos mitos se encuentran en la mayoría de los pueblos guaraníes y tupíes., especialmente en los mbyá-guaraní.

### Capítulo III

#### *El mito en la actualidad*

Para los guaraníes actuales el mal de esta tierra ya no esta dada por cataclismos ni fenómenos climáticos, sino por hechos provocados por el hombre blanco, como ser la tala indiscriminada de los montes naturales que abundaban en la región, en las propiedades privadas de los blancos que en grandes extensiones les fueron adjudicadas y que cercaron obstruyendo los caminos que el guaraní utilizaba para sus desplazamientos, en la falta de leyes o legislación que permita a los mismos conservar sus lugares de asentamiento y mantener su cultura por lo general agrícola complementada con la pesca y la caza.

Monseñor PIÑA, Obispo de Iguazú, en su prédica constante hace notar la necesidad de contar con leyes que ayuden a una verdadera integración política y social de nuestros pueblos para lograr una sana y armónica convivencia social sin exclusiones de los hermanos aborígenes, para poder de esa manera

*“..Revivir y actualizar el viejo sueño de los Guaraníes que esperaban y esperan poder vivir en UNA TIERRA SIN MALES”*

En las inmediaciones del río Pe pirí Guazú, Departamento San Pedro, existe un asentamiento constituido por aproximadamente treinta familias Mbyá-Guaraní, quiénes continúan manteniendo su cultura y tradiciones, pero en 1996, una persona adquirió las cuatro mil hectáreas ocupadas por ese pueblo desde siempre, y en 1999 una empresa forestal inició la explotación de las mismas, afectando el habitat de esas familias.

La revista “CEFERINO MISIONERO”, del periodo noviembre diciembre del 2000, publicó un artículo del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen que dice:

*“Ante esta grave situación los indígenas concurren a la justicia pidiendo protección logrando que un juez frenara la explotación. Esta medida fue luego dejada sin efecto por ese juez ante un reclamo de la empresa adjudicataria.*

*A modo de represalia la empresa colocó una barrera con cuidador en el único camino de acceso a este territorio, prohibiendo el ingreso de cualquier persona impidiendo así la atención médica, social y legal de estas comunidades”.*

En una entrevista al cacique ARTEMIO BENITEZ nos manifestó su preocupación por la situación en que se encuentran debido a la tala de la selva que ha espantado los animales que son su fuente de alimentación, y que además cada vez les quitan más territorio, no permitiéndoles hacer sus plantaciones o sembradíos, manifestando su firme decisión de seguir luchando por la defensa de lo que consideran son sus tierras.-

Por esa y otras razones es que el pueblo guaraní sigue emigrando en busca de la **Tierra sin Mal**, donde se le permita seguir viviendo de acuerdo con su cultura y sus tradiciones.

Es nuestro compromiso garantizar a esos pueblos una mejor calidad e vida, caso contrario se hará realidad aquella sentencia que dice: *“aborigen sin tierra es aborigen muerto”*

Tampoco olvidar que para el guaraní un suelo virgen, o donde exista selva o monte aún no explotado, es considerado como "LA TIERRA SIN MAL".-

En la actualidad existen otros motivos por los cuales los guaraníes buscan nuevas tierras, como ser: problemas en sus propias aldeas por diferencias varias, buscar la cercanía de rutas para desplazarse más rápido, o mejores tierras para sembrar maíz, mandioca calabazas y porotos que siguen siendo productos básicos de su alimentación, sin descuidar la siembra del tabaco que es un elemento imprescindible en sus prácticas religiosas.-

## Conclusión

I – LA BUSQUEDA DE LA TIERRA SIN MAL, hay que ubicarla en los distintos momentos históricos de la cultura guaraní, ya que antes de la conquista y colonización, realizaban largas migraciones para asegurarse una economía de reciprocidad y cumplir con sus tradiciones místicas y religiosas.

A partir de las enseñanzas impartidas por los Jesuitas, tuvieron otras creencias del fin del mundo, como de la representación del Paraíso, al que consideraban "la bienaventuranza en el más allá", sin pasar por la prueba de la muerte, todo ello mezclado con elementos cristianos.-

Actualmente la posición del mito, está asociada a las transformaciones culturales derivadas del contacto con la civilización o con el hombre blanco.

II: En concordancia con la bibliografía y publicaciones consultadas, y entrevistas realizadas, concluyo que la existencia de la "Tierra sin Mal", es tan real como la existencia misma. Que su ubicación está en este mundo y que hay una relación directa entre ella y el "AGUYJE" o sea la perfección de los frutos y las personas. Perfección que incluye no morir y el disfrutar de una tierra donde las plantas crecen en abundancia, donde el convite y la danza no conocen fin ni cansancio alguno, tierra que no ha sido traficada ni explotada, que no ha sido violada, ni edificada, y se resisten a pensar que IVY MARANE, no existe más-

III: Que las migraciones o traslaciones de sus asentamiento, que realizan actualmente las aldeas guaraní, se deben no sólo a causas religiosas o míticas, sino de supervivencia, ya que al tener conciencia del desastre de la tierra por la explotación que de ella se hace, por la destrucción del monte, que les quita la caza de animales salvajes, y los frutos de especies autóctonas, por el egoísmo del hombre blanco que todo lo destruye, se ven obligados a buscar nuevas tierras, donde reproducir su propia cultura, o VIVIR SEGUN SUS PROPIAS COSTUMBRES".- \_

Finalizo con el pensamiento de don Pedro Casaldáliga citado por el Padre Bartomeu Melia en sus cátedras:

*"INVENTAR LA TIERRA SIN MAL, AL MODO GUARANI, ES CREAR LA TIERRA DE LIBERTAD DE TODOS LOS HOMBRES CADA MAÑANA".-*

## Bibliografía

- CLASTRES, Hélène: "LA TIERRA SIN MAL", el profetismo tupí Guaraní.-Serie Antropológica-Ediciones Del Sol.1993-Bs. Aires.
- ESCOBAR, Ticio:" LA BELLEZA DE LOS OTROS"- Arte Indígena del Paraguay", RP Ediciones- Asunción, 1993.
- MELIA, Bartomeu:" EL PARAGUAY INVENTADO", ediciones. CEPAC – 1997- Asunción – Paraguay.
- MELIA, Bartomeu:" EL "MODO DE SER" GUAANI EN LA PRIMERA DOCUMENTACION JESUITA" (fotocopia entregada en la cátedra dictada en la Maestría en Cultura Guanín Jesuítica"- Facultad de Artes
- MELIA, Bartomeu:" POTIRO: Las formas del trabajo entre los Guanines", Ediciones CEPAC-1994-Asunción.
- POENITZ, Alfredo J. y otros:"LA HERENCIA MISIONERA", Edición "El Territorio"-Posadas-Misiones.1999.
- SHADEN, Egon:"ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA CULTURA GUARANI"-Biblioeca Paraguaya de Antropología. Volumen 28- 1998.-
- CONSULTAS en compendios de Literatura Americana y otros.

## La imagen de las Misiones Jesuíticas en América por el Marqués de Pombal a partir de la *Relação Abreviada* (1757) y de la *Dedução Cronológica e Analítica* (1767)

José Eduardo Franco y Mar Garcia Arenas

### Catecismos antijesuíticos

No âmbito da extraordinária produção de documentação antijesuítica produzida no consulado do Marquês de Pombal e sob a sua supervisão e inspiração, emergem, no plano da nossa perspectiva analítica, duas obras fundamentais através das quais se estabelece ideograficamente o mito dos Jesuítas em Portugal e na América: A *Relação Abreviada* (1757) e a *Dedução Cronológica e Analítica* (1767-1768). Estes catecismos são perpassados pela obsessão antijesuítica que constitui os Jesuítas e o jesuitismo como o Inimigo por excelência e a causalidade diabólica dos males do reino<sup>1</sup>.

O poder da Companhia (visto como concorrente e adversário do poder intocável do Estado) é demonizado e caracterizado como um poder negro e opressor daqueles que estão sob a sua alçada, no caso do Brasil os índios e o seu carácter inocente que os Jesuítas teriam instrumentalizado para executar os seus intentos secretos. Neste sentido, a *bíblia do antijesuitismo português* lamenta, no parágrafo 734 do segundo volume, o "absoluto despotismo dos ditos regulares", através do qual os índios eram oprimidos e coarctados de qualquer contacto com as populações brancas<sup>2</sup>. Tal figuração negativa do poder segregador e perverso exercido pela Ordem inaciana é contraposto a uma figuração positiva daquele que é considerado o verdadeiro, o legítimo poder: o do Estado português e do seu rei, através dos seus agentes e procuradores. Este poder é apresentado nos seus traços luminosos, como um poder de carácter benigno, protector, promotor e defensor dos direitos dos índios, da sua vivência feliz na vassalagem ao único senhor que é o Rei. Mas este poder era impedido de exercer o seu papel benigno que consistia em proteger as comunidades indígenas e abrir o comércio livre entre estes e os colonos brancos que levariam a riqueza e a liberdade perfeita a essas comunidades. Este impedimento era ardilado pelos "pérfidos" jesuítas e pela sua opressora administração e educação praticadas nas aldeias. Ali os padres sugavam as riquezas destas comunidades e territórios para o exclusivo benefício e enriquecimento "criminoso" e "ilegal" da sua Companhia.

Contudo, mais do que o tipo de educação e a forma de organizar as *Reduções*, o que sobressai como tópico recorrente e prolixamente repetido, no seu delineamento do imaginário mítico dos Jesuítas no Brasil, é indubitavelmente a questão nuclear do comércio com os índios (e da população indígena, enquanto fonte de escravos), que é articulada com a questão do exercício de uma administração autonomizada do controlo vassalizador do Estado absoluto. Além dos Jesuítas serem sistematicamente acusados de usufruírem de abundantes vantagens económicas advinentes da sua acção missionária junto das aldeias ameríndias, o que se tornava inaceitável para o Marquês de Pombal e para os seus apaniguados do aparelho do Estado absolutista, era o facto destes missionários terem barrado a possibilidade dos colonos e dos agentes do Estado, e até da hierarquia eclesiástica, contactarem livremente com estas populações e liberalizarem o comércio e a exploração das potencialidades naturais destes territórios, criando uma espécie de ordenamento social autónomo. Daí que os Jesuítas sejam acusados de terem transgredido "os direitos Divino, Natural e das Gentes, em que se estabelece a liberdade do comércio humano geral e dos vassalal de cada Estado no seu particular", pelo facto de terem impedido "a todos os homens brancos e mestiços, ou Índios civilizados, a comunicação e o comércio com todas as aldeias e povoações daqueles dois Estados [referência ao Grão Pará e Maranhão] como se entre eles houvesse uma declarada e violenta guerra que lhe impedisse a comunicação e os ofícios da Cristandade e da humanidade, com que se deviam visitar, que a caridade cristã e o recíproco interesse faziam indispensáveis nos ditos habitantes"<sup>3</sup>.

No ataque aos Jesuítas, os seus críticos alegam as mais "santas" e "justas" razões para combatê-los, pois advogam que eles estavam a levar a cabo uma obra de desumanização, e até de anticivilização, que equivalia a dizer de retrocesso junto dos índios. Esta obra obscurizante era posta em contraste com a obra das luzes que os mentores do despotismo esclarecido pretendiam levar a cabo. Na linguagem construtora do mito, a acção dos Jesuítas no Brasil é entendida como ostracista, pautada por um egoísmo comercial extremo e uma ambição desmedida.

Claramente, aqui o fim económico que o Estado disputa nas aldeias dos índios brasileiros é a causa material mais importante que estava na base do processo de difamação e de invectivação destes missionários. Este interesse económico-político é camuflado por uma linguagem "humanista", e até piedosa, para iludir a primazia do «fortalecimento do aparelho do Estado» e da «preservação da soberania territorial»<sup>4</sup>, assim como pelo intento comercial e de reforma económica que serviria os interesses da Coroa; e só, em segundo lugar, a promoção das populações índias.

<sup>1</sup> Para uma análise mais extensa da problemática do mito jesuíta ver José Eduardo Franco, *Le Mythe jésuite au Portugal (XVIIe-XXe siècles)*, Thèse de doctorat soutenue à l' EHESS, Paris, 2004.

<sup>2</sup> Cf. José de Seabra da Sylva, *Dedução Chronologica, e Analytica na qual se manifestão pela sucessiva serie de cada hum dos Reynados da Monarquia Portuguesa, que decorrerão desde o Governo do Senhor Rey D. João III até o presente, os horrorosos estragos, que a Companhia denominada de Jesus fez em Portugal, e todos os seus dominios por hum plano, e systema por ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que foi delle proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente Ley de 3 de Setembro de 1759*, 5 Vols., Em Lisboa, Na Officina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Officio, por ordem, e com privilegio real, 1767-1768. A mesma tese é reproduzidas quase *ipsis verbis* na *Relação abreviada*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>3</sup> Joseph de Seabra da Sylva, *Dedução chronologica*, *op. cit.*, p. 589.

No fundo, projecta-se negativamente na acção da Companhia de Jesus o projecto de domínio efectivo, mas caracterizado como positivo, do Estado absolutista. Assim sendo, "o absoluto monopólio das almas, dos corpos e dos bens dos miseráveis índios" é imputado aos Jesuítas<sup>5</sup> e visto como produtor de infelicidade, enquanto que o domínio do Estado seria benigno e produtor de prosperidade, progresso, harmonia e bem-estar social. O Estado é apresentado como o único libertador dos índios em relação a esta ignorância e opressão extrema. O mesmo Estado publicita que não deseja mais do que se substituir a este monopólio espiritual e material, mas que veio depois revelar-se ser mais feroz e aniquilador de toda a liberdade proclamada do que o paternalismo dos Jesuítas.

As dificuldades com que o governo pombalino se deparou para levar a cabo esta reforma colonial à luz da filosofia política do despotismo esclarecido são arduamente hiperbolizadas e endossadas a uma acção críptica levada a cabo pelos missionários da Companhia, obedecendo ao seu plano tão ambicioso quanto fantástico pela sua amplitude universal.

A *Relação abreviada* é o primeiro catecismo antijesuítico por excelência que pretendeu dar caução documental a toda uma imagem profundamente negativa da Ordem no que respeita à sua acção missionária no Brasil. Isto de modo a mostrar a Portugal e ao Mundo os alegados intentos secretos da sua obra missionária no Brasil e justificar o uso da força e o consequente massacre dos índios pelos exércitos português e espanhol, que os venceram em combate no ano de 1756, depois de uma campanha de mais de quatro anos contra a guerrilha ameríndia. Nesta guerra foram mortos mais de 10 000 índios, feitos inúmeros feridos, alguns prisioneiros e dispersos milhares deles das aldeias onde tinham sido educados e organizados pelos Jesuítas. Este libelo pombalino não faz mais do que dar concretização, com base em relatórios e cartas de comandantes do exército e de comissários, dos grandes vectores de acusação e avaliação condenatória da acção dos Jesuítas. Duas ideias de tonalidade lendária que se tornam dois argumentos de acusação fundamentais sobressaem neste documento e constituem o filão nuclear que sustenta estas graves e violentas vituperações: a tese de que os Jesuítas escondiam "um tesouro", uma grande riqueza que exploravam à custa dos índios nestes redutos fechados aos olhares dos colonos e dos agentes do Estado e até da hierarquia eclesiástica; e a tese da edificação e secessão de uma república ou de um Estado Guarani, independente dos Estados Espanhol e Português, mas apenas vassalo da Companhia dos Jesuítas e colocado sob a sua supervisão estrita. Este Estado autónomo já teria até um soberano, marionete nas mãos dos Jesuítas, um velho cacique índio de nome Nicolau Nenguiru, que era corregedor do reduto de Concepción, metamorfoseado pela propaganda antijesuítica, através da divulgação de uma história especializada, que ergue o mito de D. Nicolu I, Rei do Paraguai e Imperador dos Mamelucos<sup>6</sup>.

Assente nestes dois grandes argumentos-base, um de ordem económica e outro de ordem política, Pombal justifica as manobras jesuíticas para prorrogar e obstruir a aplicação do Tratado que redefinia as fronteiras das coroas ibéricas na América do Sul, acusando-os, nesta linha, de crimes ignominiosos. Estas acusações vão fazer proliferar a suspeita em relação à Companhia de Jesus, quer na própria hierarquia eclesiástica, quer entre instituições políticas nacionais e estrangeiras.

O libelo consignado contra os Jesuítas do Brasil traçou a mais fantástica imagem negativa da acção de uma instituição religiosa como era a Companhia de Jesus, invertendo todo o sentido, fins e dignidade de uma obra missionária que se esperava ter fins estritamente evangélicos. Este documento panfletário começa por informar requisitoriamente que aquando da assinatura do Tratado dos Limites entre Lisboa e Madrid chegaram informações às cortes de ambos os reinos que alertavam para o facto dos Jesuítas terem adquirido um grande poder e influência na América espanhola e portuguesa. De tal sorte era a força desse poder, que estes Estados previram ser imperioso organizar um exército capaz de travar uma guerra dura para fazer cumprir as cláusulas do Tratado<sup>7</sup>.

Para salvaguardar esse reino construído em segredo, os Jesuítas teriam alegadamente movido um conjunto de influências e de manobras de modo a prorrogar e tentar invalidar as possibilidades de concretização do Tratado em causa, isto claro, segundo a *Relação Abreviada*, "para que a execução do mesmo Tratado não descobrisse os seus vastíssimos e perniciosíssimos projectos, que já na maior parte tinham posto por obra"<sup>8</sup>. Os Jesuítas são ao mesmo tempo acusados de terem feito uma segregação rácica das aldeias, impedindo os índios de contactar com os colonos de origem europeia. A fim manter de forma mais eficaz esta impossibilidade de comunicação, os missionários teriam dado aos índios uma imagem terrível dos colonizadores ibéricos, nomeadamente teriam ensinado que os brancos eram cruéis, que matavam e comiam índios, especialmente as crianças nativas, que escravizavam os adultos e faziam toda a espécie de maldade. Isto teria produzido nos índios um temor e um ódio extraordinário em relação ao homem branco e, por isso, evitavam o contacto com este<sup>9</sup>. Por seu lado, para tornar mais efectiva esta separação e consumir o isolamento, os padres das aldeias, acusa a *Relação*, teriam proibido nas Reduções do Paraguai a apren-

<sup>4</sup> Ângela Domingues, *Quando os Índios eram Vassalos. Colonização e relações de Poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, Apresentação de Joaquim Romero Magalhães, Lisboa, 2000, p. 347.

<sup>5</sup> Cf. Joseph de Seabra da Sylva, *Dedução chronologica, op. cit.*, p. 490.

<sup>6</sup> Ver a edição crítica desta história: *Histoire de Nicolas I. Roy du Paraguai, et Empereur des Mamelus*, Edição fac-similar. Anotações de Rubens Borba de Moraes e Augusto Meyer, Rio de Janeiro, 1944.

<sup>7</sup> Cf. *Relação abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portugueses; formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Comissarios, e Plenipotenciarios; e por outros documentos autênticos*, Lisboa, 1757, p. 1. A guerra foi apelidada de *Guerra das 7 Reduções*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*.

dizagem das línguas europeias e estabeleceram o uso exclusivo da língua tupi-guarani que só os Jesuítas conheciam: «Por outra parte, proibiram também (com fraude ainda mais estranha) que na mesma República e dos limites dela para dentro se usasse do idioma espanhol, permitindo somente uso da língua que eles dominassem, o guarani; para assim impossibilitarem toda a comunicação entre os índios e os espanhóis, e conservarem oculto ao conhecimento dos segundos o que passavam os primeiros naqueles miseráveis sertões»<sup>10</sup>.

Quanto à educação e organização da vida social, este panfleto explica depreciativamente que se alicerçava no pilar estrito e univalente da "cega obediência a todos os preceitos dos missionários, sendo tão duros e intoleráveis (...), conseguiram conservar por tantos anos aqueles infelizes nacionais na mais extraordinária ignorância e no mais insofrível cativeiro que se viu até agora"<sup>11</sup>. Na linguagem infamatória e incriminatória da *Relação Abreviada*, a caracterização deste Estado jesuítico erguido sob o sofrimento e ignorância dos índios demoniza totalmente os membros da Companhia de Jesus e a qualidade da sua acção, não lhe reconhecendo qualquer virtude. Mas a sustentação deste edifício político estranho no quadro da monarquia era também alicerçado noutro pilar importante, o económico. Os «santos pais» jesuítas, como lhe chamavam os índios, sugavam a abundância da riqueza das aldeias à custa da exploração os seus habitantes para sustentar a sua diabólica máquina internacional: "Nos sertões dos referidos rios Uruguai e Paraguai se achou estabelecida uma poderosa república, a qual só nas margens e territórios daqueles dois rios tinham fundado não menos de trinta e uma grandes povoações, habitadas de quase cem mil almas; e tão ricas e opulentas em frutos e cabedais para os ditos Padres, como pobres e infelizes para os desgraçados dos índios, que neles fechavam como escravos"<sup>12</sup>.

Os Jesuítas são acusados além de tudo isto de terem iniciado os índios no uso das poderosas armas europeias, nomeadamente na utilização da pólvora, para defenderem esta república secreta. É expresso numa citada apreciação de um alegado relatório do general português Gomes Freire de Andrada, comandante das tropas portuguesas na guerra guaranítica, o espanto perante o grande nível de desempenho militar dos índios e da exactidão das suas estratégias defensivas. Esta avaliação levou-o a inferir que os missionários jesuítas «em lugar de doutrina» ensinaram aos nativos «a arquitectura militar»<sup>13</sup>. Por esta via, os Jesuítas não mais fizeram do que cumprir o seu grande plano, definido pelo conjunto da literatura antijesuítica pombalina: o domínio universal.

As reduções ameríndias seriam, nesta perspectiva, uma das etapas do cumprimento do projecto jesuítico, em que os "padres se tinham feito absolutos senhores da liberdade, do trabalho e da comunicação dos Índios"<sup>14</sup>. Esta experiência opressiva depois seria alastrada progressivamente à escala universal. De tal modo é hiperbolizado este projecto de poder e as suas potencialidades em termos de dominação, que a literatura pombalina chega a prever que se os Jesuítas não fossem atalhados a tempo nem todos os exércitos da Europa coligados os conseguiriam dominar. Esta ideia torna-se bem patente logo no preâmbulo da *Lei de Expulsão dos Jesuítas de Portugal em 1759*<sup>15</sup>.

O *locus* brasílico surge como a ponta do imaginário mítico do antijesuítismo e exacerba-se para fazer de lastro a uma lei de extradição de toda a Companhia. A dimensão do mito é de tal modo ampliada que o pequeno número de padres jesuítas que evangelizavam o Paraguai teriam preparado uma máquina de guerra capaz de afrontar com sucesso os melhores e mais bem equipados exércitos do mundo.

Assim sendo, estes religiosos, para levar a cabo o seu maléfico intento, e usando de todas as artes e manobras diabólicas, teriam alegadamente cometido toda a espécie de crimes abomináveis desde a violação do direito natural, divino e das gentes, à distorção das leis económicas e da vida sócio-política. Mas mais do que isso teriam feito um crime dito "horrível" (para a sensibilidade dos mentores do absolutismo político do rei), o crime de lesa-majestade, pois não só construíram um Estado e sublevaram os índios contra os exércitos reais, como "se tinham arrogado a autoridade de fazerem tratados com as nações bárbaras daqueles sertões dos domínios da coroa de Portugal, sem intervenção do Capitão-General e Ministros de Sua Majestade; mas também que deste abominável absurdo passaram ao outro, ainda mais abominável de estipularem por condições dos mesmos tratados o domínio supremo e serviço dos índios, exclusivos da coroa e dos vassallos de Sua Majestade, e repugnância e ódio à comunicação e sujeição dos brancos seculares e o desprezo das ordens do governador e das pessoas dos moradores do Estado (...)"<sup>16</sup>.

Para agravamento da irritação do governo regalista de D. José I contra os Jesuítas, acresce ainda a informação que chegou à corte portuguesa, de que a Companhia de Jesus tinham criado uma nova província no Brasil, a Província do Rio de Janeiro da Ordem de Santo Inácio, sem qualquer pedido de licença prévia às autoridades coloniais, nem à Coroa. O governo ordenou imediatamente a inibição desta erecção de nova província religiosa, por considerar mais um excesso jesuítico e um atentado ao poder

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 4-5.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>14</sup> *Relação Abreviada*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>15</sup> Cf. "Lei de Expulsão dos Jesuítas de Portugal", in *Colecção de Leis do século XVIII*, BNL, Cod. 1601, fl. 68.

<sup>16</sup> *Relação abreviada*, *op. cit.*, p. 48.

real inserido no misterioso projecto jesuítico de arruinar o império português<sup>17</sup>.

As acusações aqui tecidas com as cores carregadas da ampliação mítica, já vinham sendo construídas nos relatórios administrativos e militares e na correspondência ministerial especialmente de Gomes Freire<sup>18</sup>, de Francisco Xavier de Mendonça Furtado e do Bispo Miguel de Bulhões. Esta imagem diabólica da acção dos Jesuítas no Brasil, alargada à escala de uma grande conspiração universal premeditada pelo conjunto dos religiosos que constituem a Companhia de Jesus, torna-se o ponto forte da imagiologia jesuítica gizada pela literatura pombalina. Esta mitificação faz da Companhia de Jesus uma instituição que alimentava uma ambição tão diabólica quanto universal.

## Recepción e influencia de la visión pombalina de las misiones en España

De sobra es conocido el afán propagandístico de la campaña antijesuítica emprendida por Pombal que se difundió por toda Europa. A nuestro criterio las piezas más relevantes de esa campaña fueron la *Relación Abreviada* y la *Deducción Cronológica y Analítica*. Estas obras aparecieron en España en dos coyunturas muy distintas que explicarían el tratamiento del que fueron objeto estas obras, sin olvidar que muchos de los argumentos antijesuíticos pombalinos, en el caso de los referidos a las misiones en América, fueron posteriormente adoptados para justificar la expulsión de los jesuitas españoles<sup>19</sup>.

### A) La *Relación Abreviada*.

Si bien las reducciones de la provincia jesuítica del Paraguay<sup>20</sup> ya habían sido objeto tanto de ataques por parte de enemigos de la Compañía, desde mediados del siglo XVII, como por obras que ensalzaban el papel desarrollado por los misioneros jesuitas en dichas tierras, son los años comprendidos entre 1750- año en el que España y Portugal firman el Tratado de Límites para poner fin a las disputas territoriales, cuya puesta en práctica puede considerarse como el principio del fin de la Compañía de Jesús en el setecientos- y 1768 -cuando ya habían sido expulsado los jesuitas de Portugal, Francia, España, Reino de las dos Sicilias y del Ducado de Parma- cuando la literatura antijesuítica sobre las misiones de Paraguay floreció, pese a no contar con argumentos originales. Se ha apuntado a la *Relación* pombalina como el punto de partida de las obras antijesuíticas que contribuyeron a dismantelar el mito de las reducciones del Paraguay<sup>21</sup> ante la opinión pública que con tanto éxito se había levantado a favor de los misioneros jesuitas, especialmente, la *Historia de Paraguay* de Charlevoix (1756) y el *Cristianesimo felice* (1743-1749) de Muratori<sup>22</sup>.

En la *Relación* se acusó tanto a los misioneros bajo dominio español (Paraguay) como portugués (Grao-Pará y Marañón), y los delitos imputados a los padres, que ya hemos enumerado, fueron muy graves. Ante estas acusaciones, cabe preguntarse cómo fue la acogida de esta obra en España teniendo en cuenta que la corona española era la otra parte perjudicada, junto con la lusa, de los *vastísimos y perniciosos proyectos* de la Compañía en América. Es innegable el hecho que los acontecimientos derivados de la firma del tratado de 1750 afectaron negativamente a los ignacianos españoles, que se vieron abocados a su ruina tras la caída del confesor de Fernando VI, el jesuita Francisco Rávago<sup>23</sup>, en 1755, con el que se identificaba a toda la Compañía en el poder y en la desgracia. No nos ocuparemos aquí de refutar las acusaciones vertidas en la *Relación* ni de hacer una detallada exposición de los acontecimientos derivados del famoso Tratado, tan sólo señalar que si bien la investigación emprendida por Ceballos, ordenada por Madrid para dilucidar la implicación de los jesuitas en la sublevación de los indios, concluyó, a finales de noviembre de 1759, con una brillante justificación del comportamiento de los padres<sup>24</sup>, esta absolución no pudo borrar el estigma de la Compañía de haber incurrido en *real desagrado* a los ojos del difunto Fernando VI.

Paralelamente los panfletos antijesuíticos se multiplicaron en España desde la caída de Rávago, entre ellos la *Relación Abreviada*, cuya traducción castellana aparece el mismo año que la original, en 1757. Ante este ataque directo, no tardaron en surgir iniciativas por miembros de la propia Compañía para refutar las invectivas demoleadoras del libelo pombalino; el Padre Cardiel, por encargo de sus superiores, preparó una réplica de la *Relación Abreviada*, titulada *Declaración de la verdad contra un libelo infamatorio, impreso en portugués contra los padres jesuitas misioneros del Paraguay y Marañón*<sup>25</sup>, fechado el 14 de sep-

<sup>17</sup> Cf. BNRJ, *Divisão de manuscritos*, II – 18, 33, 29, 44. Sobre o assunto ver Paulo d'Assunção, *Negócios jesuíticos*, São Paulo, 2004, p. 161.

<sup>18</sup> Acerca do papel deste general português na acusação dos Jesuítas ver a tese de doutoramento de Mary Agneta Reagan, *The role played by Gomes Freire de Andrade in the exile of the Jesuits from the Portuguese Empire*, Dissertação de doutoramento apresentada na Catholic University of America, Washington, 1978.

<sup>19</sup> Teófanos Ejido (Coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, 2004, p. 249.

<sup>20</sup> Esta provincia jesuítica se fundó en 1604, que abarcaba un extenso territorio que comprendía áreas de los actuales Paraguay, Uruguay, Argentina, Brasil y Chile.

<sup>21</sup> Giorgio Cerruti, "La *Relation des Missions du Paraguay* e le polémique francesi sulle riduzioni". *LA Muratori e la Cultura Contemporanea. Atti del Congresso Internazionale di Studi Muratoriani*. Módena/Firenze, 1972-1975, pp. 271-299, en p. 277.

<sup>22</sup> E. Maeder, "Las fuentes de información sobre las misiones jesuíticas de guaraníes". *Teología*, 24, (1987), pp. 143-163, en pp. 156 y 160.

<sup>23</sup> Francisco Rávago (1685-1763) fue confesor de Fernando VI desde abril de 1747 a septiembre de 1755. Para un detallado estudio de la figura del Padre confesor y su implicación en el asunto del Tratado de Límites, vid. J.F. Alcaraz Gomez: *Jesuítas y Reformismo. El Padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Valencia, 1995

<sup>24</sup> G. Kratz, *El Tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias*, Traducido do alemão por Diego Bermúdez Camacho, Roma, 1954,, p. 207.

<sup>25</sup> Hay un ejemplar en BNRJ, *Divisão de reservados*, cód. 1, 2, 34. Posteriormente fue publicado por el P. Hernández en 1900 con el título *Misiones del Paraguay: Declaración de la verdad*. J. Muñoz Pérez, "Una crónica desconocida hasta ahora: El Compendio de la Historia de Paraguay (1780) del jesuita José Cardiel". *Historiografía y Bibliografía Americanista*, 29, (1985), pp. 111-126, en p. 112.

tiembre de 1758, que no salió a la luz pública, presumiblemente porque el Padre General Ricci, a instancias del provincial portugués, impuso a los miembros de todas las provincias la prohibición de defenderse de las acusaciones de Pombal<sup>26</sup>. A pesar de esta prohibición, circuló un manuscrito<sup>27</sup> de un jesuita castellano, Juan del Campo y Cambroneras, que impugnó las acusaciones recogidas en la *Relación* contra los jesuitas de Paraguay en 1758, una acción que fue aplaudida por el jesuita alemán Eckart<sup>28</sup>, encarcelado en Portugal, acusado explícitamente en la *Relación* por disfrazarse de ingeniero, junto al P. Meisterburg, y oponerse, con piezas de artillería, a la fundación gubernamental de Borba-a-Nova.

Como ya hemos mencionado, la ofensiva libelista contra los jesuitas en España había arremetido; sin embargo, la Compañía todavía contaba con partidarios en las altas esferas, y entre febrero y marzo de 1759, al menos tres prelados, el arzobispo de Tarragona y los obispos de Barcelona y Teruel, salieron en defensa de la orden y expresaron sus lamentos por estos ataques ante Clemente XIII<sup>29</sup>. El cardenal Secretario de Estado Torregiani, al frente de la política exterior del nuevo pontificado, y que destacó por su defensa a ultranza de los ignacianos, respondió enviando una carta<sup>30</sup> para el nuncio en Madrid, Spínola, declarando la falsedad del contenido de tales folletos calumniosos y exhortándole a hacer todo lo posible para evitar la difamación de tan glorioso instituto. Aprovechando el estado de excepción en que se hallaba la Corte por la enfermedad de Fernando VI, el nuncio comunicó el contenido de dicha carta al gobernador del Consejo de Castilla, el obispo Diego de Rojas, a espaldas del Secretario de Estado, Ricardo Wall. El resultado de esta instancia fue que el 5 de abril de 1759, el Consejo dispuso la quema a mano del verdugo de los impresos portugueses antijesuíticos<sup>31</sup> por haber sido editados sin licencia de los superiores y porque son perjudicialísimos, perniciosos y contienen el mayor escándalo contra toda la religión de la Compañía de Jesús<sup>32</sup>, aunque entre ellos no figuraba la *Relación*, pese a que, según Caeiro, eran semejantes a dicha obra pues divulgaban las mismas calumnias contra los jesuitas del Paraguay<sup>33</sup>. La quema de la *Relación Abreviada* tuvo lugar en la lonja de la cárcel de Madrid a manos del ensenadista Ignacio Orcasitas, Alcalde de Casa y Corte, el 15 de abril de 1759, cumpliendo órdenes del Juez General de Imprentas, D. Juan Curiel<sup>34</sup>, colegial mayor y considerado *hechura de los jesuitas*<sup>35</sup>. Pero aún hubo otra condena oficial a los impresos difamatorios contra la Compañía, pues Orcasitas, previa consulta con el nuncio Spínola y el Inquisidor General, Manuel Quintano Bonifaz, dio el 13 de mayo de ese mismo año, un edicto inquisitorial<sup>36</sup>, especialmente dirigido contra las obras que atacaban la Compañía<sup>37</sup>, que condenó, entre otros, el impreso *Carta de un ministro portugués a un amigo residente en Madrid*<sup>38</sup>, por carecer de licencias pertinentes y por estar llenos de afirmaciones falsas, sediciosas y perturbadoras de la paz pública e injuriosas para la sagrada Compañía de Jesús<sup>39</sup>. Según Caeiro, este panfleto no presentaba diferencias con la *Relación Abreviada* y también la atribuye a Pombal.

Si bien estas sucesivas condenas y la anulación del Tratado de Límites en 1761 hicieron pensar a los ignacianos españoles que habría un nuevo sesgo favorable a su instituto bajo el nuevo reinado, lo cierto fue que la Compañía había quedado herida

<sup>26</sup> J. Caeiro, s. j., *Historia da Expulsão da Companhia de Jesus*, Vol. II. Lisboa/Sao Paulo, 1995, p. 10. Pero no sólo en España los superiores de la Compañía prohibieron la refutación a la *Relación*, sino cualquier escrito de la Compañía que hiciera referencia al tema de las misiones del Paraguay, así la traducción al español que preparaba el Padre Isla de los seis tomos de la *Historia de Paraguay* de Charveloix, años antes de la expulsión decretada por Carlos III, no entró a la imprenta. En E. Giménez López, "La apología del jesuitismo en el exilio: El Padre Isla en Italia". *Disidencias y Exilios en la España Moderna, Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Alicante, 1997, pp. 573-607, en p. 576.

<sup>27</sup> *Respuesta que dio D. Juan del Campo y Cambroneras, castellano, avezindado en una de estas ciudades a D. Alejandro de Bique, Capitán Europeo, su amigo y conocido, que todavía se mantiene en los pueblos de la otra banda oriental del Uruguay y en las tropas reales, con ocasión que D. Alejandro le comunicó un librito portugués con el título: Relación abreviada de la República que los religiosos jesuitas de las provincias de Portugal y España establecieron en los dominios ultramarinos de las dos monarquías, etc... pidiendo que le diga en su respuesta su parecer y juicio que hacía de dicho librito portugués*. Biblioteca Nacional (Madrid), Mss. 20208.

<sup>28</sup> I. Fernández Arrillaga, "Deportação do Brasil e prisão nos cárceres portugueses de um jesuíta alemão: O P. Anselmo Eckart", *Brotéria*, Vol. 156, (Febrero 2003), pp. 171-187, en p. 178.

<sup>29</sup> J.F. Alcaraz, *op. cit.*, p. 707 y J. Caeiro, *op. cit.*, Vol. II, p. 133.

<sup>30</sup> Carta del Cardenal Secretario de Estado Torregiani al Nuncio Apostólico en Madrid, escrita por orden de Clemente XIII, documento transcrito parcialmente en J. Caeiro: *op. cit.*, vol. II, p. 169. Los acontecimientos de Portugal, tanto la expulsión de los jesuitas en 1759 y como la posterior *rotura* de relaciones diplomáticas entre Lisboa y Roma, ocupó un lugar destacado en la correspondencia del Nuncio de Madrid con Torregiani vid. A. Sanchez Montañud, "La correspondencia del cardenal Torregiani con la nunciatura de España (1760-1762). Y en el Tercero Perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII, Alicante, 2002, pp. 147-162.

<sup>31</sup> R. Olaechea, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII. La agencia de Preces*. T. I, Zaragoza, 1965, p. 279.

<sup>32</sup> Los panfletos condenados fueron *Plan del Paraguay; La verdad desnuda* de César Digner; *Memorial dado a su Santidad por el Preposito General de la Compañía de Jesús*, con una decisión de la Sagrada Congregación a continuación, que se decía era falsa y *Cartas del venerable D. Juan de Palafox*. En J.F. Alcaraz, *op. cit.*, p. 717-718 y cf. J. Caeiro, *op. cit.*, vol. I, p. 221.

<sup>33</sup> J. Caeiro, *op. cit.*, Vol. I, p. 220.

<sup>34</sup> Vid. A. González Palencia, *El sevillano D. Juan de Curiel, Juez de Imprentas*. Sevilla, 1945.

<sup>35</sup> R. Olaechea, "Política eclesiástica de Fernando VI". En *La Época de Fernando VI*, Universidad de Oviedo, 1981, pp. 139-225, en p. 197, y E. Giménez López, "Gregorio Mayans y la Compañía de Jesús. Razones de un desencuentro". Y en el Tercero Perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII, Alicante, 2002, pp. 163-193, p. 175.

<sup>36</sup> R. Olaechea, *op. cit.*, p. 279.

<sup>37</sup> M. Defourneaux, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1973, p. 149.

<sup>38</sup> El título que consta en el índice de libros prohibidos era *Carta Relación Abreviada de los últimos hechos y procedimientos de los jesuitas de Portugal... escrita por uno que se dice ministro de la Corte de Portugal a un amigo suyo residente en Madrid*. Edicto de 13 de mayo de 1759 sin que valga licencia alguna a particular ni a comunidad para leerla ni retenerla. En *Índice Último de los libros Prohibidos*. Madrid, 1790, pp. 45-46. Para Caeiro esta obra tuvo otros títulos, como *Apendice a la Relación Abreviada* o *Deducción Abreviada*. En J. Caeiro, *op. cit.*, Vol. II, p. 17.

<sup>39</sup> J. Caeiro, *op. cit.*, Vol. I, p. 221.

de muerte, siendo una de las flechas más mortíferas la *Relación* pombalina, y por el hecho de que tras el relevo del antijesuita Wall en 1763, los cargos más relevantes de la corona española fueron ocupados gradualmente por sujetos contrarios a la Compañía<sup>40</sup>.

Cuál fue, por tanto, la influencia que tuvo la *Relación* en las causas que motivaron la Pragmática Sanción de extrañamiento de los regulares el 2 de abril de 1767. Gracias a los trabajos de Egido y de Pinedo<sup>41</sup>, conocemos el desarrollo del proceso de expulsión a raíz de los motines de marzo de 1766. Tras la documentación generada por la investigación para dilucidar la autoría de los desordenes, recogida en la *Pesquisa Secreta*, ésta fue analizada por el fiscal Campomanes para emitir su Dictamen de 31 de diciembre de 1766, al que se atuvieron los integrantes del Consejo Extraordinario en la consulta que elevaron al rey el 29 de enero de 1767. Carlos III decidió pasar las conclusiones del Consejo por un segundo filtro en una junta cortesana antes de tomar la decisión final.

La documentación utilizada por Campomanes para enumerar las acusaciones contra los misioneros del Paraguay contenidas en su Dictamen Fiscal<sup>42</sup> fueron las obras manuscritas del jesuita expulsado Bernardo Ibáñez de Echavarrí. Algunos historiadores<sup>43</sup> han establecido una conexión entre Ibáñez y la administración pombalina a la hora de suministrar informaciones contra los ignacianos de las misiones. Lo cierto es que Ibáñez dispuso de una copia de la *Relación*<sup>44</sup>. El paralelismo entre las acusaciones de Ibáñez y la pombalina es innegable<sup>45</sup>, con la salvedad de la extensión y posterior publicación de las obras de Ibáñez, después de consumada la expulsión en 1767<sup>46</sup>.

En conclusión, el mundo de las misiones dio pie a dos acusaciones muy graves y que constituyeron la causa inmediata de la expulsión de los dominios españoles: la desobediencia de la Orden que la había convertido en un cuerpo sedicioso, peligroso contra los Estados, como se demostró en la instigación de la guerra, y su afán obsesivo por acumular riquezas; no obstante, a juicio de Campomanes, el delito más grave fue que los jesuitas pretendieron crear en las misiones una soberanía propia, desplazando al rey<sup>47</sup>.

## B) La Deducción Cronológica y Analítica.

Muy distinta fue la recepción de la *Deducción*, aparecida al calor del ambiente antijesuitico vigente en España tras la expulsión de la Orden, pero ante todo porque el fin perseguido por Pombal con su publicación, la extinción pontificia<sup>48</sup>, fue también asumido por Carlos III y sus políticos<sup>49</sup>.

En cuanto a las acusaciones vertidas contra los ignacianos en las misiones americanas, eran las mismas que las contenidas en la *Relación*, aunque relataba el proceso de cómo la Compañía consiguió hacerse con el control de las misiones de ultramar a través de la creación de un tribunal regio que elaboró los reglamentos para regir las misiones, en concreto para las de Brasil, el de 1686<sup>50</sup>. Todo ello obedecía a un plan de la Compañía para *usurpar los dominios ultramarinos de Portugal y hacerse con las riquísimas producciones derivadas del comercio exclusivo de América*, añadiendo que esa misma estrategia la aplicaron también a los territorios españoles del Uruguay, Paraguay y California<sup>51</sup>.

La divulgación de la *Deducción* en España conoció dos etapas; en primer lugar, en círculos elitistas y minoritarios, e inmediatamente después, se difundió entre el gran público. En 1767 la labor difusora de la obra recayó en el embajador luso<sup>52</sup> en

<sup>40</sup> J.F. Alcaraz, *op. cit.*, p. 711.

<sup>41</sup> Egido, T y Pinedo, I.: *Las causas "gravísimas" y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*. Madrid, 1994.

<sup>42</sup> Vid. P. Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*. Edición, introducción y notas de Jorge Cejudo y Teófanos Egido, Madrid, 1977, p. 128-138.

<sup>43</sup> Egido, T y Pinedo, I., *op. cit.*, p. 49.

<sup>44</sup> G. Furlong, "El expulsado Bernardo Ibáñez de Echavarrí y sus obras sobre las misiones del Paraguay". *Archivum Historicum Societatis Iesu*, nº 2, (1993), p. 25-35, en p. 28

<sup>45</sup> Para realizar esta comparación nos hemos basado en el estudio que sobre las obras de Ibáñez realizó M. Ford Bacigalupo, "Bernardo Ibáñez de Echavarrí and the image of the jesuit missionns of Paraguay", *The Americas*, 35, (1979), pp. 475-496. En el *Reino Jesuítico del Paraguay* acusó a los ignacianos de haber creado un Estado soberano independiente a la corona donde los indios sólo reconocían la autoridad de los padres y uno de los medios para socavar la autoridad española fue el envío de misioneros extranjeros; adquirir enormes riquezas comerciando con el trabajo producido por los indios; obligarlos a formarse militarmente; mantener a los indios en el aislamiento con doctrinas heréticas y blasfemas; introducir discrepancias entre Lisboa y Madrid para sabotear la ejecución del Tratado. En la *Causa Jesuítica de Portugal* estas acusaciones se reiteran y la demostración de la usurpación del poder real y de la incitación de los padres a la rebelión indígena queda demostrada con diversas fuentes documentales entre las que destaca la *Relación Abreviada*, el diario del padre Enis y la correspondencia entre el comisario portugués Gomes Freire y Lisboa.

<sup>46</sup> La *Causa Jesuítica de Portugal* fue publicada en Madrid en 1768 y el *Reino Jesuítico del Paraguay* en el Vol. IV de la Colección General de Documentos tocantes a la tercera época de las conmociones de los regulares de la Compañía en el Paraguay, con licencia del Consejo Extraordinario, en 1770.

<sup>47</sup> E. Giménez López, "Art. Cit", p. 605.

<sup>48</sup> M. Antunes, "O marquês de Pombal e os jesuitas". *Como interpretar a Pombal?*. Lisboa-Porto, 1983, pp. 125-144, en p. 132 y ss.

<sup>49</sup> Vid.: M. García Arenas, "La Compañía de Jesús en la *Deducción Cronológica y Analítica* pombalina", *Revista de Historia Moderna*, Universidad de Alicante, nº 21, (2003), pp. 315-348.

<sup>50</sup> Se refiere a la creación del Consejo Ultramarino (1643) como primer enlace entre la Corona y su imperio, que en 1686 elaboró los Reglamentos de las misiones de Brasil. En D. Alden, *The making of a enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750*, Stanford, 1996, p. 491 y ss.

<sup>51</sup> J. Seabra da Silva, *Dedução Chronologica e Analytica*....Parte I, División XIII, pp. 460-525.

<sup>52</sup> Para tener una idea de la implicación y labor de los embajadores portugueses en la cuestión jesuítica vid.: S. Gatzhamer, "Antijesuitismo europeu: relações politico-diplomáticas e culturais entre Baviera e Portugal (1750-1780)", *Lusitania Sacra*, 5, (1993), pp. 159-250.

Madrid, Aires de Sá e Melo, que distribuyó un gran número de ejemplares, del original portugués y de la traducción italiana, que apareció simultáneamente impresa por Pagliarini<sup>53</sup>, entre las principales personalidades carloterceristas en el otoño de 1767<sup>54</sup>. Al año siguiente, apareció la traducción española a cargo del abogado valenciano Joseph Maymó y Ribes e impresa en los talleres de Joaquín Ibarra<sup>55</sup>, el mismo equipo que dio a la luz la obra de Verney<sup>56</sup>, pues tanto el traductor<sup>57</sup> como el impresor<sup>58</sup> estaban vinculados a las corrientes del momento, el regalismo y el antijesuitismo.

La utilidad de esta obra en España la puso de manifiesto el propio Maymó, en el prólogo del traductor, al apuntar que "*la cercanía e intermediación de aquel reyno [Portugal] a éste hace comunes los sucesos, y aun los estragos, que ocasionó este sistema [jesuítico] de pervención*" instando al lector español a que, tras leer la *Deducción*, estableciera un paralelismo con los últimos acontecimientos sucedidos en España, a raíz del motín de domingo de ramos de 1766, donde "*se descubrirá la sistemática uniformidad de medios*" de la Compañía y ser esta obra la más idónea para "*desengañar a las gentes*" sobre los jesuitas, que enmascaraban sus verdaderas intenciones bajo pretextos religiosos.

De la misma forma que la *Relación* influyó en las causas de la expulsión de los jesuitas españoles, podemos rastrear el influjo de la *Deducción* en la decisión de Carlos III de emprender el proceso de extinción de la Compañía, gracias a los trabajos del profesor Enrique Giménez. Cuando Pombal, en agosto de 1767, formalizó oficialmente ante Carlos III su propuesta de presentar un frente común para conseguir la extinción pontificia, el monarca español reunió una junta cortesana que evaluase la propuesta lusa. Todos los componentes de esta junta, el padre confesor Eleta; los secretarios de Gracia y Justicia, Manuel de Roda, Hacienda, Miguel Múzquiz, Guerra, Juan Gregorio Muniain, y Marina, Julián de Arriaga; y los consejeros de Estado, Duque de Alba, Jaime Masones de Lima y el duque de Sotomayor, poseían un ejemplar de la *Deducción*<sup>59</sup>, cuya influencia se aprecia en la mayoría de los dictámenes de la Junta<sup>60</sup>.

No obstante, la repercusión de esta obra no cesó en este punto, pues Carlos III reprodujo en el asunto de la extinción el mismo sistema que practicó con la expulsión, y la iniciativa portuguesa fue también analizada por el Consejo Extraordinario, en cuya consulta al monarca, fechada el 30 de noviembre de 1767, prevalecieron los argumentos del dictamen de los fiscales, Campomanes y Moñino, que citaron con crédula admiración todo lo contenido en la *Deducción* al considerar que dicha obra había demostrado las *felonías y maquinaciones* de los jesuitas desde su entrada en Portugal<sup>61</sup>.

Fueron estos fiscales los que el 11 de marzo de 1768, iniciaron la redacción de un dictamen, que fue aprobado por el Consejo Extraordinario diez días después, que se convirtió en el documento que guió los pasos de los embajadores españoles ante la Santa Sede, primero monseñor Azpuru, y, desde 1772, Moñino, en aras de conseguir la anhelada extinción de la Compañía. La idea de los fiscales era que la petición de expulsión a presentar a la Santa Sede, estuviera contemplada en una Memoria, *general y muy corta*, respaldada con la elaboración de un trabajo que recogiera todos los argumentos políticos y teológicos que justificaran la decisión de Carlos III, *a la manera de la Deducción portuguesa*<sup>62</sup>.

<sup>53</sup> Zília Osório de Castro, "Jansenismo versus jesuitismo. Niccolò Pagliarini e o projecto politico pombalino". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 52, (1996), pp. 223-232, en p. 228.

<sup>54</sup> IAN/TT. M.N.E. Cx. 624. Sá hizo una lista con los ejemplares entregados, entre otros, a Aranda, Grimaldi, el padre confesor, los Secretarios de Gracia y Justicia, Manuel de Roda, Guerra, Juan Gregorio Muniain, Marina, balio Arriaga; los consejeros de Estado, duque de Alba, duque de Sotomayor y Jaime Masones [de Lima] y José Agustín de Llano; Campomanes, duque de Losada, duque de Medina Sidonia. y solicitaba a Lisboa más copias para otras personalidades y diplomáticos que se las habían solicitado.

<sup>55</sup> Doctor Joseph de Seabra da Sylva, *Deducion chronologica y analitica (...)*, Traducida del idioma portugues por el Doctor Joseph Maymó y Ribes, abogado del colegio de esta Corte, (3 Tomos), Madrid, 1768.

<sup>56</sup> J. Antón Pelayo, *La herencia cultural: alfabetización y lectura en Girona (1747-1807)*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, p. 54.

<sup>57</sup> El abogado valenciano adquirió gran notoriedad en la república literaria gracias a la traducción de la obra de Verney, lo que le permitió publicar con posterioridad sus obras jurídicas. A. Alvarez de Morales, "Las influencias del regalismo y el jansenismo portugués en España". *Actas del congreso O marques de Pombal e a sua época*, Pombal, 1999, pp. 111-119, en p. 117.

<sup>58</sup> Por el destacado número de publicaciones favorables a la expulsión y críticas contra la Compañía que editaron sus prensas, así como obras de marcado carácter regalista. En E Moral Sandoval, *Algunas noticias sobre el impresor aragonés Joaquín Ibarra y Marín*. Madrid, 1995, pp. 69-70.

<sup>59</sup> Vid., nota 63.

<sup>60</sup> Para un análisis detallado de los dictámenes que se hallan en A.G.S. Estado, Leg. 5.054, Vid.: E. Giménez López, "La extirpación de la mala doctrina: los inicios del proceso de extinción de la Compañía de Jesús (1767-1769)". *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante, 1997, pp. 229-256.

<sup>61</sup> E. Giménez López, "Portugal y España contra Roma: los inicios del proceso de extinción de la Compañía de Jesús (1767-1769)", *Y en el Tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles*. Alicante, 2002, pp. 293-325, en pp. 312-313.

<sup>62</sup> E. Giménez López, "La extirpación de la mala doctrina...", en pp. 250-254.



## 1. Introdução

A presente comunicação tem o objetivo propor o estudo da compatibilidade dos imaginários Guarani e Jesuíta, sua adequação e compreensão mútua a partir do horizonte da conquista espiritual e os mecanismos que possibilitaram o convívio reducional, tendo presente o individualismo ocidental e o coletivismo ameríndio, e permitiram a construção de um paradigma social inédito na história dos encontros das culturas.

Os imaginários guarani e jesuítico estavam carregados de fundamentos messiânicos e escatológicos que facultaram a construção de referenciais capazes de apontar para o caminho do encontro antes do confronto. Para a análise da colonização mental cristianizadora e as possíveis resistências dos povos nativos das terras do Guairá, entendemos ser de total relevância etno-histórica destacar o momento do encontro de duas cosmovisões, dois “logos”, duas maneiras de ser e acreditar na palavra e nos imaginários que ela simboliza.

## 2. Fundamentação teórica

O entendimento dos processos de oníricrítica e imaginário, bases fundamentais para a presente pesquisa, nos remeteu aos conceitos desenvolvidos por Jaques Le Goff e Gilbert Durand. Em sua obra *Imaginário Medieval*, Le Goff (1994, p.16) assegura que “A história do imaginário é o aprofundamento dessa história da consciência...”. “O imaginário alimenta o homem e fá-lo agir. É um fenômeno coletivo, social e histórico. Uma história sem imaginário e uma história mutilada e descarnada”.

A oníricrítica, inaugurada por Le Goff a partir de formulações como as de Tertuliano e Macróbio na Alta Idade Média, nos mostra como os sonhos e seu imaginário são problemas culturais complexos e diversos. As atitudes oníricríticas são determinantes nas relações cotidianas; elas determinam ações e reações. O sonho faz parte tanto do sujeito inconsciente como do consciente; de igual modo a vigília interage com o sonho. O sonho configura e reconfigura as tendências nos comportamentos. O sonho vivido é uma experiência antes pessoal do que social; já o imaginário é a miscigenação social das fontes oníricas agindo e reagindo às pressões mesológicas e sociológicas.

A história dos imaginários, na qual se incluem a dos sonhos (onírohíória), é a História pura e simples dos modos como os dois lados da consciência, tanto individual como coletiva, têm interagido. Suas construções e demolições erguem esse caleidoscópio de estruturas fluidas que chamamos cultura.

Os mitos são construídos genericamente a partir de sonhos e visões. Quando o devir imaginário é “dessacralizado” vira história. Talvez sejam os sonhos uma ponte entre a proto-história e a história, onde estes permanecem as vezes ocultos [nas mentes] e outros revelados [nas histórias] porém sempre presentes no imaginário, fonte, ralo e depósito do ser de cada homem e do somatório conflituoso dos homens.

Ocidente foi construído sobre o imaginário greco-romano, remodelado na Idade Media Alta e com as estruturas do cristianismo. Já América mantém enterrados os alicerces arqueológicos de uma história possível. Se todo é construção é preciso desconstruir o que está erguido no mundo mental, fazer as escavações pertinentes para que estas revelem as ruínas soterradas que servem de alicerce à memória.

O conhecimento político-cultural passa e deve passar pelo crivo da arqueologia do saber, no sentido de cavar o passado coberto por camadas hermenêuticas. As culturas possuem fundamentos que remontam a outros fundamentos. É preciso saber como eles foram construídas, suas intenções diretas e as conseqüências indiretas. Cabe ao historiador resgatar e socializar essa contra-memória oculta pelo culto oficial.

As tradições e seus imaginários se transformam ao serem traduzidos. A rigor não há tradução literal, e sim circunstancial, no nível dos imaginários. A percepção do imaginário é sempre uma singularidade cultural no nível do social, e psíquica no nível do individual.

O imaginário, segundo Gilbert Durand (1997, p18), “... é o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens - aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm a encontrar todas as criações de pensamento humano.” São estes acordos mentais que um sujeito, seja individual ou coletivo, estabelece para comunicar o seu interior com seu exterior; é o que nos leva da psicologia para a sociologia e, ao mesmo tempo, faz o caminho contrário fazendo a história. É a ponte cognitiva que comunica o cosmos externo e o interno; é o trajeto onde acontecem as traduções das inovações que acabam se convertendo em tradições, fundamentos epistemológicos e existenciais do sujeito histórico, que quando configura seu imaginário acaba se construindo como objeto do presente-passado.

### 3. Desenvolvimento

Os caminhos definidos para o presente projeto para percorrer o passado reducional partirão de diferentes pontos de abordagem disciplinar e com diversos instrumentos de transportação cognitiva, todos eles orientados para o mesmo objeto de pesquisa: o encontro dos imaginários jesuítico e guarani e as suas influências nas estruturas de poder e produção reducional.

O ponto de convergência metodológico se dá a partir do conceito de que o imaginário, especificamente os sonhos e visões [sonhos acordados], e a sua interpretação como fenômeno cultural foi usado tanto pelo cristianismo como pelos ameríndios, no caso jesuítas e guaranis, ao modo de mecanismo social de poder.

O imaginário quando diz respeito do passado torna-se fundamento indiscutível do presente. O mito de S. Tomé seria síntese fundamental para justificar ontologicamente a presença cristã nestas terras. Tomé deixou aberto o caminho para os jesuítas sendo ele o pioneiro imaginário da conquista espiritual na América. Esta tradição dentro das coletividades não é passível de ser discutida, apenas aceita, pois ela tem fundamento na memória de longa duração. É a crença irrefutável onde a verdade é aceita pura e simplesmente porque o outro diz que assim foi, sem maiores provas factuais, apenas orais, que são confirmadas por um imaginário comum que os identifica, permitindo que a tradição instale neste caso a idéia de que um ocidental teria passado por estas terras há mais de 1500 anos da chegada dos jesuítas no Guairá.

O esforço apologético que Montoya faz para defender a tradução da doutrina cristã, feita pelo P. Bolaños para o guarani, é fruto de quem vivenciou a dialética dos imaginários no Guairá. Com propriedade ele vai defender a primeira tese, que ele extrai do evangelho, referindo *“Que algún Apóstol haya pasado a aquella América a derramar la semilla sagrada del Santo Evangelio la misma verdad lo dice: Euntés in mundum universum predicate Evangelium omni creaturae”*.. *“(Yendo al mundo, predicad el evangelio a toda criatura) [Mc.16,15]”* (Montoya, 1996, p. 91).

A possibilidade de que fosse o apóstolo Tomé o primeiro a falar em cristianismo na América se converte em argumento irrefutável que fundamentará a razão de ser e estar dos jesuítas no Guairá. Pode dizer-se que os imaginários começaram a dialogar muito antes dos homens se encontrarem; *“En las provincias del Tayaoba, distante no poco del Brasil, cuyos habitantes halló la Compañía de Jesús gentiles todos, y esta tradición es tan viva, que aunque el nombre del Santo tenían escrito bien en sus memorias, llamándole en unas partes Tumé, y en otras Zumé, honrándole siempre como el venerable nombre de padre.”* (Montoya, 1996, p. 92)

Tanto a criação como a apropriação da alma pela palavra é dialética. Os binômios são dialéticos por natureza. E a sua mutualidade faz possível a transferência; ora o nome é indígena e a entidade que nomeia alienígena, ora o contrário. Tomé e Zumé estão sempre dialogando no imaginário.

Na tentativa de compartilhar o passado imaginário e comprovar a história da divindade, Montoya (1996, p93) assegura: *“mi intento es sólo probar que este nombre **Tupã**, o lo dio el santo que predicó, acomodándose al natural lenguaje de sus oyentes, o ellos lo coligieron de las grandezas de Dios que oyeron de su boca.”* É assim que defende, não só para os gentis, mas também ante os cristãos céticos, a existência de Tupã; *“De todo lo cual saco mi conclusión en limpio que este nombre **Tupã** no es sucio, ni significa pulgas ni gusanos, ni otras sabandijas asquerosas como afirma el autor anónimo..”* O argumento estava dirigido aos ocidentais que tentavam banalizar a língua guarani. Ao longo da sua vida Montoya, tanto na América como na Europa, será um grande defensor da língua nativa. A vida abnegada no Guairá reivindica o modo de expressão destas terras, onde o Tupã é a realidade ontológica, que fundou o mundo imaginário guarani. A defesa de Montoya (1996, p97) era americanista:

*Volvamos ahora a la veneración en que el nombre Tupã fue recibido. Tanta es, que en toda aquella lengua no se halla nombre de mayor estima. Este tuvieron por medio de la mayor virtud y santidad o falsa y mentida, o cierta y verdadera. A los Españoles llamaron **Karai**, nombre con que a sus hechiceros honraban comúnmente y quiere decir destreza por la que en ellos vieron obrar exteriormente. A los sacerdotes llamaron **Avaré** que significa hombre diverso, segregatus, por el vivir diverso que deben tener apartado del vivir común, en sus costumbres. A los obispos llamaron **Avaré Guazú**, hombre grande, homo magnus segregatus?, por el oficio preeminente que ejercitan exteriormente. Pero cuando reconocieron virtud interior y soberana usaron de este nombre **Tupã**, y así erraron muchas veces en honrar con él algunos en quienes reconocieron necesidad de mayor honra que la común para venerarlos. Error es de gentiles y así los de Oriente llamaron Dios a su Apóstol San Francisco Javier. De donde saco que este nombre no es vil, no es sucio y asqueroso, sino muy limpio y libre de sospecha.*

Não é somente o nome que Montoya está defendendo, mas, também, a entidade. Uma entidade autóctone que pode e precisa ser aproveitada como receptáculo da idéia da divindade cristã.

Ora, se os guaranis fazem ou não a tradução íntima para este novo Tupã é um problema histórico que talvez possa ser resolvido, ou não, a partir dos guaranis históricos e contemporâneos. O fato é que Montoya (1996, p. 98) nos relata uma série de casos onde líderes guaranis tentam assumir-se como Tupã em virtude do destaque religioso dado a este nome dentro do contexto reducional.

*Tan noble es [o nome Tupã] y tan recibido da la gentilidad en veneración y estima que no hubo grande y eminente hechicero que no aspirase a él como a la mayor dignidad y honra en tan hermoso título. Hare breve mención de solo tres [caciques]... Tenga el primer lugar Atiguayé. Este fue el infeliz nombre de aquel Indio tan locamente ambicioso de*

*la honra, y del venerado nombre **Tupã**, que despues de muchas invenciones que maquino para obtenerlo, dio en el precipicio mayor de fingirse sacerdote.*

Tentar ser sacerdote para Atiguayé, assim como tentar ser *xaman* para um jesuíta, era uma atitude de alto risco, jogar-se no precipício do desconhecimento cultural do outro. Isto nos mostra o abismo que os separava. Mas ao mesmo tempo nos mostra o diálogo que se estabelece entre os líderes religiosos, sacerdote e *xaman*, a beira deste precipício imaginário que exige a necessidade de se construir pontes compreensivas entre estes dois mundos recém encontrados. A evangelização e educação jesuítica serão pontes lançadas para tentar superar estes precipícios culturais.

*Este sacerdote mentido, después de la media noche discurría predicando por el pueblo, y con sus voces despertaba los dormidos, y su pretendida veneración de santo, con que a costa de su descanso y sueño compraba el nombre de predicador famoso y de obrador de maravillas y portentos, porque el común tema de su predicación era de sus mismas alabanzas, fundándolas en milagrosos hechos, que con su santa vida mentía haber obrado. Y esto solo al fin de obtener nombre de **Tupã**, por ser el de mayor veneración entre ellos* (Montoya, 1996, p. 98).

Eis a dialética dos imaginários jesuítico-guarani criando uma síntese a partir dos seus contrapontos. Imaginemos a Atiguayé no meio da noite e no meio da redução, vestido de sacerdote, predicando não uma religião antiga, nem a nova que estava sendo imposta, mais uma terceira, da qual ele era o **Tupã**. A síntese provoca o sincretismo, que tende a superar a antítese. Sua tentativa pode não reinar, não transcender, mais provoca, responde, resiste. Acabará cedendo e se entregando. Os seus ouvintes não eram mais seus, e de segregado passou a degradado.

A rigor estes casos acontecem no processo missionário, principalmente na fase inicial do Guairá, que é o momento dos encontros, dos diálogos dos imaginários. No Guairá a doutrina cristã se implantou paulatinamente, uma vez que o cristianismo, como forma de poder, só se implanta de modo geral com a expulsão dos jesuítas. Antes, na região, foi o jesuitismo e seu paradigma social de ponta, como teoria e prática, que tentou se estabelecer e acabou estabelecendo-se num significativo lapso de 150 anos. Não que os jesuítas não fossem cristãos, mas nem todos os cristãos eram a favor dos primeiros jesuítas. E talvez tenha sido esta a causa da sua expulsão. Só o imaginário jesuíta, com as suas visões, sonhos, arrebatamentos aliados à disciplina, obediência grupal, poderiam forjar utopias para criar realidades que só eles vivenciaram nas missões do Guairá.

Os imaginários do Guairá estão presentes em inúmeros casos citados por Montoya (1996, p. 99):

*De dos que se mintieron obispos haré relación breve, sujeto que pedía larga historia... [p.100]... le dotaron de un muy elegante estilo y abundante elocuencia, con que conciliaba crédito a sus fábulas. Llegó a la última de mentirse obispo; y aun el nombre que el infierno le puso no carece de misterio y fue Guyraverá, que significa pájaro resplandeciente, emulando con esto la tercera persona del Espíritu Santo, adornado con rayos, y resplandores de divinidad... Llegó a la vista del pueblo, el cual como de cristianos era ya ajeno territorio, y usando de su loco atrevimiento usurpo para sí la jurisdicción de él haciéndose allí no solo sacerdote, y obispo sino juntamente Papa, que siempre el demonio es mono en todas partes.*

Na sua dialética imaginária, Guyraverá ainda tenta engolir Antônio, incorporando-o à sua cosmologia quando diz para os seguidores que Montoya possui a alma de antigo feiticeiro que habitou no Guairá muitos séculos atrás “*y se llamaba **Quaracití**, que significa Sol Resplandeciente, y por esto corre entre ellos que soy **Tupa Eté**, el dios verdadero*”. (Montoya, In: Rouillon, 1997, p. 159). No caso o *Tupã Eté* é Antônio.

Guyraverá diz entrando triunfalmente na redução; “*Yo soy vuestro gran Padre, mirad que cuideis de mi como buenos hijos. Vengo a la fama de estos Padres, no con mal ánimo ni dañado corazón, sino a ver por mis ojos lo mucho bueno que de ellos me han dicho. Esto me trae caminando por tierra, que yo no suelo pisarla; y remato su plática: ‘Vengo a igualar mi ser con el vuestro, teniendo por Padres a los vosotros teneis’*”. (Montoya, In: Rouillon, 1997, p. 160) Neste momento os imaginários se encontram num equilíbrio passageiro. Há acordos temporais que são estabelecidos pelos imaginários dos dois grupos para criar espaços dialéticos, na tentativa de ter um encontro dialógico antes do que um confronto bélico. Quando Guyraverá diz “*vengo a igualar mi ser con el vuestro...*” não significa que se identifique plenamente, apenas é uma aceitação parcial para abrir o diálogo; são estes acordos temporais dinamizados pela dialética e seus contrapontos imaginários.

Deste modo, a mitologia e a teologia dialogam na gramática das traduções jesuítico-guaranis que, mais do que palavras, traduzem conjuntos de sentidos muitas vezes incompreensíveis de um para o outro, mas que acabam sendo aceitos pelos acordos cientes e inconscientes que seus imaginários lhes permitem; novas sínteses imaginárias, isto é, acordos de convívio. E Montoya, na sua apologia, não fará mais do que defender estes acordos, estes conjuntos de sentidos catalisados em palavras.

Além do mais, a redução não foi somente espacial, mas também lingüística, e nela foram reduzidos os imaginários. Montoya (In: Rouillon 1997, p. 168) comenta o caso acontecido numa redução recém fundada que nos dias de trabalho vivia saturada de indígenas, mas aos domingos esvaziava. Após sigilosas pesquisas entre estes, os missionários estabeleceram a causa. “*En tres cerros había tres cuerpos de muertos, que hablaban y habían avisado a los indios que no oyesen la predicación de los Padres... Había voz común que habían resucitado...*” A estratégia dos padres consistiu em ir pessoalmente e desenterrar estes corpos, trazê-los e enterrá-los na redução, ou seja, profanar o templo indígena, retirando os corpos para cristianizá-los no solo reducional.

Desmistificar os “*huesos que hablan*” foi o modo que os padres encontraram para fixar os indígenas na redução, também no

dia da celebração cristã. O imaginário indígena prevalecia mesmo aceitando a nova organização social de trabalho. Não somente foi necessário reduzir os vivos, mas também cuidar dos mortos, principalmente quando o imaginário social lhes dava tanto poder. No caso, estes ossos, ao serem trazidos para a redução, não foram enterrados e sim queimados para desintegrar qualquer remanescente imaginário contrapondo-se à vontade indígena. Quanto a este episódio, Montoya faz o seguinte comentário: “*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*” (In: Rouillón, 1997, p. 170).

Para um imaginário o outro será falso ou mentiroso, porém, a dialética dos imaginários nem sempre é explícita. Muitas vezes as crenças subsistem implícitas como as identidades ao longo do tempo. Para os indígenas talvez era possível identificar-se com a redução nos dias de trabalho e com a natureza ancestral no dia da celebração.

Os guaranis que resistiam imaginariamente dentro da redução pensavam que a ação dos missionários era perigosa, pois desenterrando estes corpos as colheitas podiam ser prejudicadas. Os magos desenterrados agora apareciam na redução, falando para o povo e mexendo nas suas redes. A história é feita de resíduos, ossos desenterrados, e nos fala dos riscos e custos culturais que caracterizam o encontro dos imaginários.

Por outra parte, os jesuítas entendem que a palavra e a argumentação representavam o método por excelência de resolver as coisas. Apresentaram-se, desta forma, dois grupos que possuem o discurso, o argumento, como instrumento sócio-político que dinamiza suas realidades desejadas. E ao mesmo tempo, percebemos que os dois discursos são fundamentados em imaginários que adotam epistemologias baseadas no onírico e sobrenatural. O cotidiano do poder tem como suporte o intangível.

Assim, as estruturas do imaginário social são também as estruturas de poder. Existe, portanto, uma correlação entre o acontecer social e sua estrutura imaginária. Os símbolos de poder, que não são somente objetos, mas também atos, encontram-se diluídos no cotidiano. O poder dos caciques foi reduzido, deste modo, ao micro-poder pelo macro-poder dos padres dentro das reduções, um poder que não era coercitivo pela força, mas sim pela capacidade retórica e argumentativa dos jesuítas.

O imaginário projeta sociedades utópicas e estas cultivam, por sua vez, o imaginário. O espaço modifica os imaginários assim como o imaginário se plasma nos espaços. O imaginário é um espaço criado pelas mentes e que passa a configurar, também, os espaços dados. As reduções nos seus espaços tentariam plasmar este leque de realidades em convergência e reduzidas a espaços predefinidos. Uma nova geografia mental se instalará no Guairá. Da intimidade do cômodo do indígena ao espaço público da nave da igreja a mente nativa passava por experiências pluridimensionais que modificavam seu ser e estar no mundo.

Se a redução como um todo é um espaço protegido das pressões colonialistas, sejam do colonialismo interno ou externo como aponta Schallenger (1997), a igreja como templo é um espaço protegido dos ataques das entidades nativas, e privativo das entidades importadas. Na verdade o nativo está entre dois fogos, um externo e outro interno, um material e outro espiritual, acolhe-se ao menos violento.

As reduções seriam clarões, espaços urbanizados e encapsulados no meio das matas, cuja dialética espacial definia ou delimitava claramente os espaços do bem e do mal. A selva que não era nem má nem boa, passou a ser negativa, perigosa, traiçoeira cheia de monstros reais, os bandeirantes e os encomendeiros. A redução passa a ser o espaço protegido por Deus, isto é, um espaço bom, a princípio, por ser seguro.

A missão como espaço, catalisa e representa a realidade mental a ser implantada nas mentes nativas. O seu urbanismo é produto do processo civilizatório; já a selva é ausência de tal racionalidade civil. Muitos grupos humanos se urbanizaram por si mesmos, já os guaranis foram urbanizados por outros. Eles não criaram os seus *pueblos*, estes estavam pre-feitos para eles. Porém, isto seria, apenas, a forma; o conteúdo, o vivido, seria mais dialético por ser feito de imaginários.

Segundo Schallenger (1998, p.519), “*A dimensão referencial de significações imaginárias pretende trazer à manifestação as diferentes formas de representação que os agentes sociais projetaram sobre o Guairá. Índios, colonizadores e missionários projetaram sobre o espaço do Guairá possibilidades que, a partir do fatídico e do ficcional, representaram a inaturalidade do que poderia assumir forma*”. Assim a geohistória do Guairá nasce em meio da fatalidade e do imaginário. Se existira tentativa de utopias, elas foram produto de dois imaginários fortes que se encontraram no meio da história do homem num local singular como o Guairá. É curioso aperceber como encontramos no cenário do Guairá dois grupos humanos, parcialidades específicas, tanto na diacronia ou na sincronia. Dois mundos que tentam criar um terceiro mundo.

O Guairá, projeto feito do fatídico e do ficcional, representou o lócus onde as adversidades geravam medos e a abundância de desejos, sonhos e utopias.

#### 4. Considerações finais

Temos no Guairá a transferência da barreira geopolítica que existia na Península Ibérica. A bacia do Paraná foi local de encontro de homens ibéricos que nas suas terras européias também disputavam fronteiras, e que a partir do descobrimento da Ameríndia passaram a fazê-lo nestas terras.

O Tordesilhas ibérico se converte no Tordesilhas americano. A idéia de limite do império passou a existir num mundo que desconhecia a fronteira. O imaginário do poder se translada com as suas intenções de expansão territorial. O que dividia a Ibéria passa a dividir o Guairá do *Paraguairá*. Os rios e suas bacias e a convergência de seus afluentes passaram a ser lugares de difer-

enciação dos seus habitantes.

Se o imaginário colonizador reduziu a geografia da bacia do Prata a fragmentos diferenciados pela construção imaginária das nações, cabe a historiografia fazer uma reflexão que dê sustento para a possível reintegração cultural de um espaço que era **UM** por natureza.

O Guairá nasce para o mundo como fronteira de duas nações lingüísticas ocidentais, a espanhola e a portuguesa, interceptadas ou separadas por uma outra nação, os guaranis, inédita para o mundo conhecido. A terra dos guaranis será o laboratório para o ensaio da afirmação hegemônica de duas vertentes da cultura eurocristã. Os guaranis foram sacrificados pelo desentendimento luso-hispânico, passando por cima da intermediação jesuíta. Dentro de uma história que não permite utopias, duas nações históricas acabaram desintegrando uma experiência humana e social fundamentada na inter-relação de duas utopias: a jesuítica e a guarani. A história do Guairá nasce como fronteira imaginada e morre por ser fronteira imaginária.

Esta história, passado implacável na sua concretude, não permite que as utopias e as subjetividades se plasmem, a história é movida, porém, pelos imaginários, seja na perspectiva da curta ou da longa duração. A história não permite as utopias, não na sua concretude, mas apenas nos imaginários dos homens que a fazem.

Sem ter um caráter conclusivo, o presente projeto buscou na inquietude cercar-se de perguntas e levantar questionamentos que apontem para a *re-escrita* da historiografia do Guairá e, assim, colher sugestões que permitam o amadurecimento de trajetórias e interpretações possíveis.

## 5. Bibliografia

- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueotipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LE GOFF, Jacques. *O Imaginário medieval*. Portugal: Estampa, 1994.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Apología en defensa de la Doctrina Cristiana Escrita en Lengua Guaraní*. Lima: CAAP, 1996.
- ROUILLÓN ARROSPIDE, José Luis. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 1997.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. *A Integração do Prata no Sistema Colonial*. Toledo: Editora Toledo, 1997.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. *Guairá: Fronteira do Paraíso*. In: FRÓES, Vânia Leite. *Viagens e viajantes, almocreves, bandeirantes, tropeiros e navegantes*. Niterói: Scriptorium, 1998, p. 259-275.



Los sacerdotes de las órdenes religiosas contaron entre sus obligaciones de estado la de administrar el sacramento de la Penitencia, lo que hicieron de manera eficaz y decidida. Entre ellas, la Compañía de Jesús, orden de fuerte arraigo en la ciudad de Córdoba, en cuya jurisdicción tenía su Colegio, Universidad, Noviciado y las estancias con las que mantenía su obra, se valió de numerosos “ministerios”, como ellos los llamaban, tendientes a satisfacer las necesidades espirituales de la población, para despertar, aumentar y consolidar la fe en la gente de todas las condiciones.<sup>1</sup>

La atención de confesiones, constituía una obra de gran valor que permitía a los cristianos que se habían alejado de los preceptos de la Iglesia, o incumplido sus mandamientos, buscar la absolución de los pecados y la reforma de la vida pública y privada. Los hombres de Iglesia eran vistos como los médicos del alma aunque, para desempeñarse como tales, debían saber con exactitud como hacerlo.

La confesión es el único sacramento que tuvo un carácter judicial, pues sacerdotes y obispos actuaban como verdaderos jueces.<sup>2</sup> El “Tribunal de la Penitencia” era un sacramento de coacción en múltiples aspectos, que actuaba como un mecanismo de control social que se sumaba a los ya existentes en la esfera civil. Estaba tan unido lo civil con lo religioso, que las autoridades incluyeron en los procesos judiciales preguntas relacionadas con el cumplimiento de la obligatoria confesión anual y su asistencia al templo. Esto destaca en los sustanciados contra aquellas personas que habían incurrido en los llamados “delitos contra la moral y las buenas costumbres”. Se trata de datos reiterados en casi la totalidad de los procesos, con lo que se intentaba rastrear la religiosidad y la vida ordenada o desordenada de quien había quebrantado la ley, divina y humana, ofendiendo de este modo a las dos majestades.<sup>3</sup>

Al iniciarse la sumaria información se dejaba constancia que se debían recabar datos precisos sobre el acusado para que tales delitos no quedaran sin castigo. Para ello, se procedía a tomar declaración a personas que pudieran tener conocimiento sobre la causa y que, por sobre todas las cosas, fueran celosos de la honra de Dios y de una conducta acorde a las normas, requisitos indispensables para que el testimonio fuera válido. Éste era legítimo aún en aquellos casos en donde el conocimiento que manifestaban sobre la causa era débil e indirecto. Bastaba que un testigo, persona que encaminaba su vida por la senda de la virtud, señalara que la trasgresión era “voz común, pública voz y fama”, para ser aceptado como prueba suficiente para inculpar al acusado.

Los testigos debían responder cuestiones tales como si el reo solía confesarse, acudir a la Iglesia o cumplir con los preceptos de la misma. Las respuestas eran semejantes entre sí: la mayoría afirmaba que sabían y les constaba que tal sujeto vivía de modo escandaloso, que jamás se confesaba, que no cumplía con los deberes de un cristiano y que no solía concurrir a la Iglesia.<sup>4</sup>

Se marcaba así una distancia entre la información proporcionada por quienes aparecían en los procesos como colaboradores de la tarea de justicia, por cuanto eran portadores de una gama de valores y pautas hispano-cristianas y la versión de los delincuentes, individuos por lo general reincidentes en sus infracciones, que llevaban una vida por demás relajada, al margen de la ley y de la mirada vigilante de sacerdotes y funcionarios.<sup>5</sup>

Los jesuitas se dedicaron con constancia y ahínco a atender este sacramento, tanto en la preparación que requería por parte del penitente, a través de la predicación sobre la necesidad y conveniencia de practicarlo correctamente, como su propia calificación para ello. Por otra parte ejercieron una especial pastoral carcelaria que los acercó a los presos con quienes deben haber aplicado los consejos que daban los textos de los confesionarios coloniales.<sup>6</sup> Para el análisis hemos tomado las dos caras del sacramento a través de dos obras de un mismo autor, Pablo Segneri, con *El cura instruido*<sup>7</sup> y *El penitente instruido*.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Dios suscitaba almas generosas que prácticamente cerraban sus oídos a las calumnias: y atendiendo más a la realidad de los hechos, arrastrados por el ejemplo y por el apostolado de los hijos de San Ignacio, se alistaban en la milicia de Cristo, y entraban en el Noviciado, donde ponían a prueba su constancia y su fidelidad a la vocación. Joaquín GRACIA, S. J. *Los jesuitas en Córdoba*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940, pág. 158.

<sup>2</sup> René MILLAR CARVACHO. *Inquisición y sociedad en el Virreinato Peruano*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Chile, 1998, pág. 310.

<sup>3</sup> Karina Clissa, *Delitos contra la moral y las “buenas costumbres”*. Córdoba. 1750-1797, Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Tesis de Licenciatura. Inédita. Este trabajo ha brindado información que, cruzada con el análisis del sacramento de la penitencia permite algunas reflexiones, especialmente por el tipo de delito que se estudió.

<sup>4</sup> AHPC, Crimen, 1785, leg. 38, exp. 14; 1789, leg. 46, exp. 9; 1791, leg. 54, exp. 17; etc.

<sup>5</sup> Si bien los mismos acusados reconocen no confesarse frecuentemente, en un expediente hemos encontrado a un acusado que, hallándose enfermo de una herida mortal, reclamaba la necesidad de que lo asistiera un confesor, lo cual da muestra de cómo el límite entre la vida y la muerte, hasta a las personas alejadas del cumplimiento eclesial, requerían reconciliarse con Dios. AHPC, Crimen, 1791, leg. 54, exp. 17.

<sup>6</sup> Gabriela A. PEÑA, “Los apostolados marginales de la Compañía de Jesús”. En *III Congreso Argentino de Americanistas*, tomo 1, 1999, Asociación Argentina de Americanistas, Buenos Aires, 2000, pp.193 y ss.

<sup>7</sup> Pablo SEGNERI. *El cura instruido*. Madrid, 1717.

<sup>8</sup> Pablo SEGNERI. *El penitente instruido*, Genova, 1681.

## Lo que se ha de recibir: el sacramento de la Penitencia

Cada fiel era invitado a acercarse a los sacramentos, especialmente al Bautismo, la Confirmación, la Eucaristía y la Penitencia. Por el Bautismo - el primero y más necesario de los sacramentos - el hombre renacía espiritualmente porque recibía la gracia y el carácter de cristianos; con la Confirmación, se le añadía gracia y fuerza de espíritu para hacer profesión de vida cristiana; la Eucaristía permitía la real y singular conversión del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre de Jesucristo y por la Penitencia, se procuraba remediar y corregir la fragilidad humana. Este último era aquel mediante el los pecadores solicitaban la remisión de sus pecados, la cual era otorgada por el sacerdote.

Se ha querido desentrañar la importancia que tenía este sacramento, considerado, luego del Bautismo, como una instancia real de reformatión de las costumbres, al incitar a las personas involucradas en transgresiones a recurrir a él para aliviar sus sentimientos de culpa y rectificar así la vida espiritual privada y pública. Para todos aquellos fieles que, por alguna circunstancia, habían desafiado la moral cristiana de la época, al pensar, desear, decir, hacer u omitir algo contra la ley de Dios, la Iglesia les ofrecía la posibilidad del perdón divino, mediante una confesión explícita y secreta, que tranquilizaba sus conciencias.

La literatura relacionada con este sacramento fue esencialmente normativa al indicar a sacerdotes cómo debían confesar y a los fieles cómo debían confesarse. Prueba de ello es la existencia de manuales de confesores y penitentes - muchos jesuíticos - que buscaban guiar a unos sobre la manera de acoger y escuchar a los que se acercaban al confesionario, y a otros sobre el firme propósito de no reincidir en hábitos perversos.

La confesión aparecía, por tanto, como un rasgo característico de la Iglesia católica por el cual se perdonaban todos los pecados cometidos después del Bautismo. Era un sacramento que pretendía amonestar y hacer reconocer al penitente las faltas observadas y el peligro que acarrearaba una vida signada por la servidumbre del pecado, con el propósito de que recibiera luego, por intermedio del sacerdote, el perdón divino y así pudiera marcharse reconciliado. Poseía, además de sus connotaciones teológicas, un estimable significado social, ya que establecía una comunicación íntima entre el individuo y la institución eclesiástica. La persona que se acercaba a la confesión, era liberada de su culpa y quedaba, al mismo tiempo, ligada al sacramento. Del arrepentimiento que se generaba por el mal que se había provocado y de la pena que se aceptaba como modo para enmendarlo, nacía la penitencia<sup>9</sup>. La confesión buscaba calmar, pero luego de haber reconvenido al pecador, con rigor y entereza.

Este sacramento debía ser considerado en un doble sentido: como **virtud**, en cuanto incitaba a la reconciliación y a procurar seguir el buen ejemplo; y como **factor sobrenatural**, porque satisfacía las necesidades espirituales, restableciendo al mismo tiempo, la alianza entre el hombre y Dios; razón por la cual producía un efecto en el fuero interno de la conciencia. El que se confesaba frecuentemente, con espíritu recto, conseguía renovar toda su vida interior y convertirse, a partir de allí, en un hombre virtuoso.

Todo pecado mortal era materia necesaria de este sacramento porque después del Bautismo, no había otro medio para obtener el perdón por los errores cometidos. Es así, que la Penitencia reconocía como materia remota a los pecados del penitente y como materia próxima a los actos del penitente; es decir, la contrición y la satisfacción.

Constituía tanto un sacramento de vivos (quienes estaban en paz con Dios), en la medida que acrecentaba la gracia santificante en quien la poseía, como de muertos (quienes se habían alejado de Dios), en cuanto permitía restablecer la gracia a quien la había perdido, posibilitándole el resucitar a una vida acorde a los mandatos y prescripciones de la Iglesia Católica.

En definitiva, puede observarse cómo la Iglesia en esta sociedad colonial utilizaba sus elementos para vigilar constantemente las conductas de los fieles a la vez que resolver los desórdenes, creando todo un andamiaje tendiente a garantizar la reproducción de la moral cristiana oficial. En definitiva, ella constituía el común denominador que daba cohesión interna a cada uno de los instrumentos de que se valía la Iglesia para difundir sus enseñanzas. Los que vivían dentro de la fe y se encontraban contaminados con alguna culpa, no podían purificarse repitiendo el Bautismo por no ser esto lícito sino que, por el contrario, la Iglesia estableció que debían presentarse como "reos" ante el "Tribunal de la Penitencia", para que por la "sentencia" de los sacerdotes pudiesen quedar absueltos, no solo una vez, sino cuantas recurriesen a él arrepentidos de los pecados que hubiesen cometido.

## Encuentro de confesor y penitente: el Confesionario

La confesión auricular, obligatoria y explícita estuvo en uso desde los primeros tiempos del cristianismo, porque es bien sabido que en aquella época la confesión, aunque secreta, se hacía en presencia de los fieles. De aquí proviene la calumnia esparcida por los paganos contra los cristianos primitivos, de que en sus asambleas se ponían de rodillas delante del obispo o del sacerdote y se entregaban a un culto abominable.

Por su parte, el Concilio de Trento estableció el precepto de la confesión, al menos una vez al año. Siguiendo la misma línea, los Concilios Limenses fueron también minuciosos al momento de exigir a los cristianos, bajo pena de excomunión, que cumplieran con el precepto de la Iglesia de confesarse cada año, en tiempos de Cuaresma<sup>10</sup> y que recibieran el Sacramento de la Eucaris-

<sup>9</sup> *Siete Partidas*, Part. I, tít. 4, ley 59. Para este trabajo se ha consultado ALFONSO X. *Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio*. Imprenta Real, Madrid, 1807.

<sup>10</sup> *I Concilio Limense*, I Parte, c. 22. Para este trabajo se ha consultado Rubén VARGAS UGARTE. *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, 1951, tomo I.

ristía, a la vez que debían vigilar que sus indios, negros y gente de servicio se confesaran también<sup>11</sup>.

Siendo un precepto divino y eclesiástico, la confesión obligaba a lo menos una vez al año, según las disposiciones canónicas; también era practicada ante la cercanía de la muerte o ante algún grave hecho que podía hacer peligrar o poner en riesgo la vida. Por eso se recomendaba que se recurriera a él cuando se iba a emprender un viaje o navegación peligrosa y en otras circunstancias semejantes, similares a las que impelían a testar.

El encuentro entre sacerdote y penitente se efectuaba en el interior de los templos, en un recinto destinado especialmente para la ocasión, el “confesonario”<sup>12</sup> o “confesionario”, especie de silla cerrada en donde el sacerdote habría de recibir y escuchar atentamente a los penitentes. Ordinariamente, estaba previsto que fuera realizada en madera y que contara con una rejilla o celosía a cada lado, dispuestas para permitir oír, fundamentalmente las confesiones de las mujeres.

La Iglesia aparecía muy interesada en que todos los templos contaran con número suficiente de confesionarios, ubicados todos en lugares decentes y visibles. Esto era un dato importante porque significaba que los espacios no habrían de ser ni tan públicos, para evitar que las personas se sintieran retraídas al momento de reconocer sus faltas ante el sacerdote, ni tan ocultos como para dar motivos de provocar sospechas y censuras. A los lados de los confesionarios se aconsejaba la presencia de reclinatorios para permitir que el penitente se arrodillara y permaneciera en esta postura durante todo el acto.

En lo referido a la confesión de las mujeres, se trató de tener especial cuidado y que se cumplieran ciertos requisitos, como por ejemplo, que se realizara en un lugar visible de la iglesia, que el confesor estuviera con hábito decente<sup>13</sup> y que el confesionario permaneciera descubierto y sin puertas por el lado por el que ingresaban las penitentes<sup>14</sup>. De lo que se trataba era de evitar cualquier sospecha que pusiera en duda el comportamiento entre ambos.

El sacramento de la Penitencia que se administraba en estos lugares especialmente pensados para ello, constaba de tres instancias diferentes y a la vez concatenadas una con otra; a saber, **contrición**, **confesión** y **satisfacción**<sup>15</sup>. Mediante la **contrición** o dolor del ánimo, el penitente sentía angustia ante los yerros cometidos, detestando la grave ofensa provocada a Dios y aspiraba a recuperar la paz interior, con el propósito de no volver a pecar en adelante. Esta contrición incluía no sólo la separación del pecado y el principio efectivo de una vida nueva, sino también, el aborrecimiento de la antigua.

En segunda instancia, la **confesión** consistía en la enumeración pormenorizada ante el sacerdote de los pecados cometidos, refiriendo la especie y el número de ellos, por cuanto los clérigos no podían ejercer la autoridad de jueces sin conocimiento de la causa; ni proceder con equidad en la imposición de las penas, si solo les hubiesen declarado en general, y no en especie e individualmente los pecados.

Finalmente, la **satisfacción** o punición de las faltas implicaba el propósito firme y decidido de no volver a caer en tentación. Pero incluía, además, la aceptación de penas satisfactorias que servían, por un lado, para borrar con actos de virtudes contrarias los hábitos viciosos que se contrajeron con la mala vida y, por el otro, como medicina para curar los resabios de los pecados, haciendo a los penitentes más cautos y vigilantes en el futuro.

Contrición, confesión y satisfacción eran los tres momentos que marcaban el ritmo de lo que acontecía en el interior del confesionario y a partir de los cuales, se obtenía nuevamente la reconciliación con Dios y la paz y serenidad de conciencia.

A la confesión de las culpas y reparación de los desórdenes pasados, seguía siempre la absolución sacramental que realizaba el sacerdote en nombre de Jesucristo y consistía en recitar los salmos penitenciales. La forma o **absolución** era la sentencia que el confesor pronunciaba sobre el penitente bien dispuesto en nombre de Dios y en cuya virtud le eran perdonados sus pecados confesados. Era parte esencial del sacramento, tal como lo establecía el Concilio de Trento y necesaria para conseguir la salud eterna, puesto que nadie podía salvarse en el estado de pecado mortal si no recibía el perdón por medio de ella. Asimismo, las palabras debían ser pronunciadas en forma absoluta, *Ego te absolvo a peccatis tuis*<sup>16</sup>. De este modo, el confesor certificaba al pecador el perdón de Dios, aportándole la paz interior y le procuraba el inmenso alivio de la declaración.

Acercarse al confesionario era una práctica que, al buscar la absolución de los pecados, permitía reformar la vida espiritual, privada y pública. Es así que los “pecadores” habrían de exponer en la confesión todas las “culpas mortales”, incluyendo las absolutamente ocultas o cometidas contra los dos últimos mandamientos del Decálogo ya que algunas veces éstas dañaban más gravemente al alma y eran más peligrosas que las que se cometían externamente. Pero esto no siempre era tarea sencilla para el infractor, porque la vergüenza de tener que manifestar sus propias miserias solía paralizarlo. Y así ocurría principalmente con motivo de los llamados pecados sexuales o delitos contra la moral y las “buenas costumbres”. Y aún mayor era la turbación que experimentaban las mujeres al momento de tener que reconocer pensamientos, deseos y actos tan íntimos y, a la vez, considerados indecentes y lujuriosos. Para la época, se trataba de faltas en donde las nociones de delito y pecado se aproximaban hasta superponerse, por considerarse que el delito era siempre y en todo caso un acto moralmente malo; en consecuencia, algunos

<sup>11</sup> *Ibidem*, II Parte, c. 22.

<sup>12</sup> Niceto Alonso PERUJO y Juan PEREZ ANGULO. *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*. Tomo 3, Librería de Subirana Hermanos Editores, Barcelona, 1885, pág. 143.

<sup>13</sup> *II Concilio Limense*, II Parte, c. 54.

<sup>14</sup> *III Concilio Limense*, II Acción, c. 18.

<sup>15</sup> *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*. Sess. XIV, cap. VIII. Imprenta y Librería de Ch. Bouret, París, 1893.

<sup>16</sup> Niceto Alonso PERUJO y Juan PEREZ ANGULO, *op. cit.*, Tomo 1, pág. 96.

delitos eran considerados fundamental y principalmente pecados.<sup>17</sup>

En este contexto, la confesión, tal como fue enseñada y vivida en el catolicismo post tridentino, era entendida como aquella instancia a la que todo pecador podía acercarse buscando alcanzar el perdón divino, ante las flaquezas mundanas en que se había incurrido. Le permitía desentrañar la enfermedad o vicio escondido, con la esperanza de recibir la condonación esperada. En este sentido, los hombres de Iglesia eran vistos como los médicos del alma aunque, para desempeñarse como tales, debían saber con exactitud cómo administrar dicho sacramento y ser capaces de conseguir las confesiones con moderación y sagacidad.

### Quien administra el Sacramento: el confesor

Respecto del ministro que actuaba en el confesionario, el Concilio tridentino concedió a obispos y sacerdotes la potestad de intervenir en este sacramento y la facultad de poder absolver. Los pecadores, considerados como leprosos siguiendo la tradición bíblica, debían descubrir “la lepra del alma” ante los sacerdotes, con verdadero dolor y propósito de enmienda para poder quedar limpios interiormente. Los fieles que se acercaban arrepentidos, abrían su corazón y experimentaban un profundo desahogo, encontrarían del otro lado un amigo, un padre y un médico<sup>18</sup> que, lejos de violentarse, los trataría con reverencia y benignidad. De lo que se trataba era de alejar del penitente el peligro de hallar un ser desleal que, “lejos de derramar bálsamo sobre las llagas, las enconase con hiel”.<sup>19</sup>

Por todo ello, gran preocupación existía por parte de la Iglesia por formar a quienes serían las personas en las que se depositaba la confianza de oír los pecados de los fieles y absolverlos de ellos. Se les exigía gozar de cualidades tales como, la potestad, la ciencia, la prudencia, la bondad y el secreto. La potestad compelió a los fieles a confesarse sólo con confesores aprobados, los cuales debían tener además la jurisdicción ordinaria o delegada y la potestad de ejercicio, es decir, no tener impuesta la pena de excomunión o suspensión. Por la ciencia, el confesor era capaz de distinguir el pecado de aquello que no lo era, los mortales de los veniales y tener amplio conocimiento sobre los llamados casos reservados que, precisamente los jesuitas podían absolver por la Bula de Santa Cruzada. Debía tener amplios conocimientos sobre los libros de los teólogos morales y de los libros espirituales para saber aplicar a cada vicio la medicina proporcionada al mal que lo alimentaba. La prudencia lo guiaba al momento de interrogar y en el ejercicio del ministerio. En ocasiones, tres palabras eran suficientes para lograr una corrección adecuada por la cual volvía al buen sendero un alma extraviada por largo tiempo. Se esperaba del confesor que no cayera en el extremo de amenazar con indiscreción, levantando la voz y encendiendo el rostro, todo lo cual sería considerado falta grave contra la reverencia que se le debía a este sacramento en su sigilo.<sup>20</sup> El sacerdote habría de ser bueno y tener un corazón no corrompido, libre de pecado. Y, por último, debía guardar el secreto de un modo tal, que pudiera, despreciando todas las amenazas y penas, negar un hecho contra la verdad en un caso de coacción.<sup>21</sup>

Se esperaba que el cura de almas fuera hábil y capaz de emplear tácticas adecuadas y pertinentes a cada estilo de pecador, a fin de ser capaz de enseñar a los ignorantes, corregir y tolerar a los molestos, con caridad. Y como el tiempo en el confesionario era muy corto, debía la enseñanza ser continuada desde el altar, a través de los sermones. Mientras se esperaba de ellos que fueran corderos en el confesionario, es decir, dulces corrigiendo, prudentes instruyendo, amables castigando, afables interrogando, dulces escuchando y benignos absolviendo; habrían de ser verdaderos leones en el púlpito, al mostrarles a todos los fieles los terrores del juicio, las penas del infierno y el castigo que sobrevénía a quien no hacía penitencia. La reprehensión demasiado áspera en el confesionario, ni servía para la corrección, ni para la salud del alma. Un penitente que hubiese tenido frente suyo a un confesor estricto y autoritario, con seguridad habría decidido alejarse de este sacramento por años.<sup>22</sup> Si se le quitaba al penitente toda la confianza de la piedad y el perdón, ¿qué motivo tendría ya de querer regresar a confesarse?

Eran pecadores, por eso debían ser corregidos y por ser hombres merecían compasión. Pero no se los liberaría como hombres, si no se los perseguía primero como pecadores. Aunque había que tener en cuenta que había pecadores diferentes y requerían, por tanto, un trato también diverso. A los jóvenes, tímidos y vergonzosos, había que hablarles de manera apacible. Los que se habían acercado ya profundamente arrepentidos y decididos a no volver a caer en pecado, por ser algo poco frecuente, se hacían merecedores de un trato benigno. Quienes habían aceptado la reprehensión con humildad, no debían continuar recibiendo amonestaciones para no confundirlos. El rigor quedaba reservado para ciertas personas indómitas e incapaces de arrepentirse verdaderamente. Para ellos existía la opción del aplazamiento de la absolución y la negativa de la comunión, consideradas ambas como armas valiosas para atemorizar hasta tanto se lograra ver en ellos verdadera enmienda. A las mujeres, había

<sup>17</sup> Esta identificación entre delito y pecado y la noción misma de la confesión como tribunal de la penitencia puede apreciarse en algunos actos de contrición como el que sigue: *Dios mío, yo temo mis delitos y me avergüenzo delante de ti, quando vengas a juzgar, no quieras condenarme.* Pablo SEGNERI. *El cura...*, op. cit., pág. 262.

<sup>18</sup> Niceto Alonso PERUJO y Juan PEREZ ANGULO, op. cit., Tomo 3, pág. 142.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> *Lo que es necesario, que se castigue con mas severidad en los pecados, no se castigue con animo de quien se enfurece, mas de quien cura. Este animo de curar, no de herir, hace que la corrección se haga verdaderamente obra de misericordia.* Pablo SEGNERI. *El cura...*, op. cit., pág. 196.

<sup>21</sup> *Diccionario de derecho canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna.*, De Rosa y Bouret, París, 1853, pág. 325.

<sup>22</sup> Jean DELUMEAU. *La confesión y el perdón.* Alianza Universidad, Madrid, 1992, pág. 16.

que tratarlas de modo breve, cauto y prudentemente. Cualquier conversación con ellas habría de producirse con testigos y jamás en secreto o en lugares ocultos. No debían mirarlas con curiosidad, ni proferirles palabras suaves que podían llegar a confundirse a “afecto libidinoso.” Era conveniente que se mostraran severos y no de una manera familiar, desconfiando siempre de sus quejas, lágrimas, revelaciones y devociones, porque en ellas tales actitudes solían darse con demasiada facilidad. Ante manifestaciones de esta índole, el confesor debía exhortarlas a la paciencia y a la observancia de los mandamientos.

De lo que se trataba era de volver de nuevo dignos del paraíso a personas que habían perdido la piedad y cuya contrición era dudosa. Las penitencias habrían de ser saludables y oportunas, según la calidad de los pecados cometidos y disposición de los penitentes. Para esto, se requería que el confesor llevara a cabo un correcto examen del estado de sus penitentes para poder luego, aplicar las penitencias apropiadas.

Debían velar con prudencia en la reforma de las costumbres y contenerlos en la honestidad de vida, por cuanto en muchas ocasiones era más eficaz la benevolencia que la austeridad, la exhortación que la amenaza y más la caridad que el poder. Mas si por la gravedad del delito se hacía necesario recurrir al castigo, se usaría el rigor con mansedumbre, la justicia con misericordia, la severidad con blandura; porque el pastor diligente era aquel que aplicaba primero fomentos suaves a las enfermedades de sus ovejas, para proceder después, cuando la gravedad de la enfermedad así lo requiriera, a remedios más fuertes y violentos.<sup>23</sup>

Cuando se lograba una buena predisposición por parte del penitente, hasta el punto de que éste se hallaba “inflamado de amor por Dios”, el sacerdote podía:

- instarlo a que realizara algunos actos de caridad y contrición para disponerse a la confesión,
- aconsejarle que perdonara a todos los que le habían ofendido,
- impulsarlo a pedir perdón a todos los que hubiese ofendido de palabra u obra,
- alentarle a recibir de buena gana las molestias de la enfermedad o la muerte,
- hacerle prometer que pagaría y cumpliría con todas sus deudas,
- persuadirle a seguir su vida con buen ejemplo de piedad<sup>24</sup>.

Las penitencias no buscaban lograr una eficacia social sino que, por el contrario, de lo que se trataba era de rendir cuentas ante Dios, a quien se lo había ofendido. En más de una ocasión, la legislación canónica utilizó el término de penas y castigos para referirse a las penitencias que los sacerdotes debían imponer a los pecadores, dejándose constancia de que las mismas habrían de ser “saludables y oportunas”, atendiendo a la calidad de los pecados y disposición de los penitentes, con el propósito de que la satisfacción no sólo sirviera para mantenerlos en la nueva vida y curarlos de su enfermedad, sino también para compensación y castigo de los pecados pasados,

*pues los antiguos Padres creen y enseñan, que se han concedido las llaves á los sacerdotes, no solo para desatar, sino tambien para ligar*<sup>25</sup>.

En este sentido, el confesor habría de comportarse como un inquisidor cuidadoso y prudente, dispuesto a ayudar al penitente, suavizando, consolando, prometiendo el perdón<sup>26</sup>. Pero, si bien la pastoral de la penitencia se esforzaba por presentar al confesor bajo estos aspectos, no eliminaba su rol de juez encargado por Dios, por cuanto el ánimo o alma era imputable y condenable. El pecado debía ser considerado como una conducta de trasgresión y, en este sentido, el penitente aparecía como el responsable de haber cometido una infracción.

Los pecados estaban para ser condenados, reprobados y amonestados, pero también para ser perdonados; las penas debían aplicarse, pero también existía la posibilidad de la condonación<sup>27</sup>.

La excomunión, considerada el “nervio de la disciplina eclesiástica” debía ser empleada con cautela y sobriedad, porque emplearla para causas leves podía - lejos de ser provechosa - ocasionar mayores daños<sup>28</sup>.

Se debe hacer notar que las prescripciones conciliares estimaban que ninguna república, y menos la nación de los indios, podía conservarse en virtud sin temor al castigo, en un intento por moderar a los hombres de sus excesos, imponiendo penas a los rebeldes. Si bien el castigo espiritual de la iglesia era en sí gravísimo, al traspasar lo íntimo de las almas, en el caso de los naturales “que no tienen por cosa de estima y precio sino lo que ven con los ojos exteriores”, se debía recurrir a la aplicación de penas corporales, conforme a la calidad del pecado, en aras a conservar la obediencia y respeto debido a los mandamientos de

<sup>23</sup> En ocasiones bastaban tres palabras para una corrección amorosa con la que se conseguía volver al buen sendero a un alma extraviada, pero no siempre se sabían decir tales vocablos. Pablo SEGNERI. *El cura...*, op. cit., pág. 194.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pág. 258.

<sup>25</sup> *Concilio de Trento*, Sess. XIV, cap. VIII.

<sup>26</sup> Jean DELUMEAU, op. cit., pág. 25.

<sup>27</sup> Bartolomé CLAVERO: “Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones”. En: TOMÁS Y VALIENTE, F.; CLAVERO, B.; ESPAÑA, J.L. y otros: *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Editorial Alianza Universidad, Madrid, 1990, pág. 78.

<sup>28</sup> *Concilio de Trento*, Sess. XXV, cap. III.

la Iglesia<sup>29</sup>. Resultaba más apropiado imponerles penas que no fuesen espirituales, como lo eran las censuras y excomuniones, “de las cuales se aprovechan poco los indios”, sino más bien penas personales o corporales<sup>30</sup>.

El aplazamiento de la absolución era una manera mediante la cual el confesor buscaba provocar un cambio de vida en el pecador, forzándolo a la reparación sincera de las faltas, en pos de ella. Era tarea del sacerdote el poder discernir entre un penitente decidido a no volver a caer en sus reiterados pecados y aquellos otros que, aún cuando realizaban promesas, no se les veía una verdadera enmienda. Para este último caso se existía la posibilidad de diferir la absolución por un tiempo determinado, prescribiendo al penitente diversos medios para disponerse mejor a recibir el sacramento y, si esto no resultaba, proceder entonces a la negación del sacramento. Ante la presencia de pecadores públicos, los manuales de confesores recomendaban a sacerdotes y parroquianos informar sobre los mismos al obispo para que éste procediera a actuar de la manera que estimare conveniente.

Los ministros de la Iglesia eran presentados como médicos del alma, por cuanto al confesarse el pecador, recibía del sacerdote el perdón divino y la enfermedad escondida era descubierta gracias a la esperanza del perdón. Es por ello, que para el católico de otros tiempos no era indiferente tener frente a él, en el claroscuro de un confesionario, a un sacerdote rigorista o indulgente. Su bienestar psíquico, su vida de relaciones, sus comportamientos cotidianos podían ser modificados por las exigencias más o menos grandes de aquel al que la Iglesia le asignaba a un tiempo como ‘padre’, como ‘médico’, como ‘doctor’ y como ‘juez’<sup>31</sup>.

En su condición de padre, el sacerdote debía dar pruebas de caridad y paciencia, haciendo que los penitentes comprendieran la gravedad de sus infracciones y fortaleciendo en ellos el propósito de enmienda. Como médico, habría de procurar entender el verdadero estado del pecador, preguntándole con discreción y buen tino para conocer sus faltas más íntimas, a fin de poder imponerle el oportuno y certero remedio. Como doctor, debía tener la ciencia suficiente para ser capaz de evaluar cada uno de los pecados y sus circunstancias. Y como juez, habría de saber manejarse debidamente, cumpliendo en todo con lo que ha aprendido y, principalmente, con el sigilo sacramental mediante el cual le estaba vedado revelar o manifestar cosa alguna oída o manifestada en confesión.

Correspondió a los sacerdotes cuidar que la confesión anual de los penitentes se cumpliera y amonestar a todos aquellos indios cristianizados que no se confesaran dentro del tiempo previsto. En una segunda instancia, debían encerrarlos en una casa a manera de cárcel, si se trataba de cacique, persona principal o mujer de alguno de ellos. En cambio, si era un indio común, el mismo recibía cincuenta azotes, además de ser trasquilado y compelido a confesarse<sup>32</sup>.

La legislación inclusive apercibía sobre la realización de una matrícula de los confesados con el propósito de contar con un conocimiento más detallado de los que cumplieran con este precepto<sup>33</sup>. De este modo, vicarios y curas confeccionaban un padrón de todas las personas que estaban en edad de confesarse, desde los principales de la casa y sus hijos, hasta los criados y esclavos. A fin de que todos accedieran a dicho sacramento, las casas eran repartidas según el orden de las calles y del padrón y los curas eran los encargados de publicarlo para que todos pudieran informarse<sup>34</sup>.

En el padrón se consignaba en el margen una “C” al que se confesaba y una doble “C” al que se confesaba y comulgaba. Finalmente el confesor hacía entrega de una cédula al penitente donde constaba cómo lo había confesado, cédula que debía ser presentada pasado el tiempo de la Cuaresma. Posteriormente, los sacerdotes registraban todos los que habían quedado sin confesarse o comulgar y velaban muy especialmente por los que estaban en “pecados públicos”. Los “rebeldes” eran, entonces, denunciados y excomulgados llegando incluso a la invocación del brazo secular si era necesario para lograr la obediencia a la Iglesia y gozar así del beneficio de la absolución<sup>35</sup>.

Este riguroso control asentado en la norma no se conoce si se aplicó regularmente, aunque sí sabemos que en Córdoba el 14 de febrero de 1788, el obispo ordenaba y mandaba,

*que desde el día siguiente a la intimación de este nuestro auto, ambos curas rectores de esta Santa Iglesia salgan por sí a matricular su gente como es de derecho, así común como municipal de estos reinos, debiendo el cura rector mas antiguo matricular toda la parte occidental de la ciudad, tomando la calle que corre de sur a norte desde San Francisco a la Merced [...] ordenamos y mandamos a dichos curas que desde el domingo segundo de esta cuaresma [...] manden llamar desde las cuatro de la tarde con la campana acostumbrada a examen de Doctrina Cristiana, [...] repartiendo a los que estuvieren impuestos las cédulas correspondientes con expresión de los nombres, del examinador y examinado, [...] Y porque sería inútil trabajo la distribución de las cédulas de comunión tan seriamente dispuesta por la iglesia, si no se hubieran de recoger [...] ordenamos y mandamos a dichos Curas Rectores que al otro día de cerrado el cumplimiento de la iglesia, salgan indispensablemente a recoger por sí mismos las cédulas que hayan repartido [...].<sup>36</sup>*

<sup>29</sup> III Concilio Limense, IV Acción, c. 7.

<sup>30</sup> II Concilio Limense, II Parte, c. 117.

<sup>31</sup> Jean DELUMEAU, *op. cit.*, pág. 16.

<sup>32</sup> II Concilio Limense, I Parte, c. 23.

<sup>33</sup> *Ibidem*, II Parte, c. 18.

<sup>34</sup> *Ibidem*, c. 66.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> Colección documental Monseñor “Pablo Cabrera”, ex - Instituto de Estudios Americanistas (IEA), Doc. 1435, año 1788.

En definitiva, un sacerdote cualificado era capaz de comportarse en el confesionario con la mansedumbre y paciencia de Cristo, esperando y recibiendo a los pecadores, ablandando sus ánimos, tratándolos con benignidad, agasajo y dulzura para proceder luego a absolverlos, certificando así el perdón de Dios.

### Quien recibe el Sacramento: el penitente

Quien se arrodillaba ante el sacerdote en el confesionario era siempre un sujeto que reconocía haber pecado, violado la ley de Dios, llegando hasta el extremo de haber cometido un “suicidio espiritual”, por cuanto había destruido la vida sobrenatural, haciéndose esclavo del demonio. En palabras de Segneri se ve esa posición:

*Eres tan bueno [Dios], tan piadoso, tan benigno, que te has dignado de prevenirme a mi indigno con tantos dones y bienes tuyos, y entretanto yo, pecando contra ti, fui tan ingrato, cuando tu fuiste para mí tan gracioso.*<sup>37</sup>

Eran hombres que debían ser corregidos y eran pecadores buscando compasión. Al pecar, el cristiano estaba dando la espalda a Dios, convirtiéndose por tanto, en un perturbador y despreciador de la autoridad divina, extinguiendo en su alma la caridad y la gracia santificante, los dones y hábitos de las virtudes. Así un pecador, continúa Segneri se comporta como un capitán a quien se le ha encomendado un castillo opulento y fuerte y que, sin embargo, acepta ser sobornado por muy poco dinero y lo entrega a sus enemigos capitales. Del mismo modo, el pecador entrega el castillo de su alma al diablo.<sup>38</sup> El sentimiento de culpa era la base de la acción de confesarse.

Por la conciencia de sus actos, los hombres podían quedar conformes cuando actuaban bien y con remordimiento si obraban mal. En virtud de esto, podían formarse un juicio interno sobre lo que podían hacer y omitir en determinadas circunstancias<sup>39</sup>.

Dos eran fundamentalmente las maneras mediante las cuales los fieles se alejaban de Dios y caían en pecado. Se trataba del **pecado venial**, que significaba falta o mal menor comparado con los otros pero que igualmente requería de penitencia y el **pecado mortal**, que producía, como su nombre lo indica, la muerte del alma y por eso era considerado de mayor gravedad que el anterior. El venial era perdonado por Dios más ligeramente, por cuanto no salía fuera de la voluntad.

El pecado venial era pecado pequeño, más no era un mal pequeño ya que traía aparejado grandes males en la medida que constituía una enfermedad del alma. Por el pecado mortal se perdía la paz, la serenidad de la buena conciencia, los consuelos espirituales y la comunicación y participación de todos los bienes de Cristo y de su gloria.

Las Siete Partidas incluyen una tercera categoría de pecado, intermedia entre el pecado venial y el mortal, denominado **criminal** y que se cometía cuando el hombre comenzaba a sacar a la luz una acción y transformaba su pensamiento en obra.<sup>40</sup>

Por tanto, estos tres tipos de faltas, tan propios de la condición humana eran corregidos y podían encontrar remedio en el sacramento de la Penitencia. Fue necesaria, entonces, la penitencia en todos los tiempos para conseguir la gracia y justificación a todos los hombres que hubiesen incurrido en la mancha de algún pecado mortal, y aún a los que pretendiesen purificarse ante faltas veniales. Por tal motivo, el hábito de acercarse al confesionario por lo menos una vez al año era considerado como el principal y más eficaz medio con que contaban los feligreses para tener un autocontrol y, mediante el arrepentimiento, recobrar la gracia que se había perdido.

Si se ha dicho que este sacramento podía ser considerado un Tribunal de la Penitencia, donde el sacerdote actuaba como un juez, el penitente aparecía como un reo a la espera de una sentencia que lo absolviera de sus delitos<sup>41</sup>. Sin embargo, para animarse a reconocer sus faltas, sobre todo las que más lo atormentaban y le producían temor y retraimiento, necesitaba encontrar del otro lado, a esa persona predispuesta a ayudarlo, aliviarlo y tratarlo con suavidad y clemencia, que hemos descrito.

Del mismo modo que existían una serie de métodos y una formación especial con que contaban el confesor a la hora de administrar el sacramento, si el penitente anhelaba la absolución de sus pecados y el deseo de recobrar la gracia divina<sup>42</sup>, los catecismos sostenían que se requería de una preparación previa y necesaria para acercarse al confesionario. Una buena confesión demandaba el agradecer previamente a Dios por haberle permitido conservar la vida, dotándolo de la facultad de reconciliación. Se debía, en primer lugar, reconocer la bondad, majestad y misericordia infinita de Dios sobre todas las criaturas para proclamar luego, su amor a Dios sobre todas las cosas y el firme deseo de no apartarse de ese amor y de no volver a mostrarse ingrato pecando.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Pablo SEGNERI. *El cura...*, op. cit., pág. 259.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pág. 290.

<sup>39</sup> Niceto Alonso PERUJO y Juan PEREZ ANGULO, op. cit., Tomo 3, pág. 110.

<sup>40</sup> *Siete Partidas*. Part. I, tit. 4, ley 62.

<sup>41</sup> *Concilio de Trento*. Sess. XIV, cap. II.

<sup>42</sup> Pablo SEGNERI. *El penitente...*, op. cit., pág. 4.

<sup>43</sup> Una oración con la que contaba el penitente para una correcta contrición afirmaba: *por que tenemos en este mundo gran amor a algunas criaturas, tenemoslas grande amor, por alguna hermosura, que en ellas vemos, o dulzura que en ellas sentimos, o benignidad que experimentamos. Pues esa misma hermosura, dulzura y benignidad está infinitamente mayor y mas perfecta en dios, de quien descende toda la hermosura y toda la amabilidad de las criaturas, como un delicado rayo de sol y un arroyo pequeño del océano. Pues si amamos en las criaturas las tenues sombras y los pequeños arroyos de la Divina Bondad, quanto mas debemos amar a la misma fuente y origen de todo bien.* Pablo SEGNERI. *El cura...*, op. cit., pág. 258. Una oración similar aparece en Pablo SEGNERI. *El penitente...*, op. cit., pág. 108.

Todos los párrocos enseñaban y explicaban largamente que los pasos previos para aprovechar el sacramento y hacer una buena confesión incluían el examen de conciencia, el dolor de los pecados, el propósito de enmienda, la confesión propiamente dicha y el cumplimiento de la penitencia.

El examen de conciencia se llevaba a cabo pidiendo luz a Dios e implorando el auxilio del Espíritu Santo para ser capaz de recordar los pecados cometidos, tanto mortales como veniales, incluyendo datos circunstanciales de cada uno por cuanto el dónde, cómo, por qué, cuándo, etc. de la infracción perpetrada podía llegar a agravar la malicia del pecado. Esta primera instancia se completaba con la averiguación detallada de los pensamientos, palabras, obras y omisiones, manifestando sincero dolor y pesadumbre por haberlos cometido.<sup>44</sup>

La necesidad del dolor de los pecados, es decir, el lamentarse de haberlos cometido hasta el punto de detestarlos de corazón conformaba el segundo paso por cuanto, sin arrepentimiento sincero, de nada servían todas las absoluciones. Se trataba de sentir verdadero aborrecimiento y odio del pecado por el pesar de haber ofendido a Dios y haber perdido la gracia. Ese dolor de los pecados podía ser de dos maneras: **perfecto o contrición** – que era el que nacía de la caridad y del amor puro a Dios, infinitamente bueno y digno de ser amado sobre todas las cosas<sup>45</sup> – o **imperfecto o atrición** – que nacía de la consideración de la fealdad del pecado o del miedo al infierno o del temor a los castigos -.<sup>46</sup>

Luego del arrepentimiento sincero, sobrevénían las resoluciones verdaderas de no volver a cometer tales pecados en el futuro. Era éste el más poderoso de todos los medios que se podían escoger para huir del mal y enmendar sinceramente la vida.<sup>47</sup>

A continuación, se procedía a la confesión ante el sacerdote y cuando ésta finalizaba y se lograba la absolución, el infractor debía cumplir con la penitencia recibida.

Para excitarse a formar dolor y verdadero propósito de enmienda era conveniente que el penitente, antes de acercarse al confesor pidiera ayuda a Dios, meditando en los beneficios que el Señor había dado a todos los cristianos, pensando en su Pasión y muerte y decir luego con fervor el acto de contrición, como el que se transcribe a continuación:

*Señor mío, Jesu Cristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, Criador y Salvador mío, duelome de todo mi corazón de averte ofendido, porque tu eres mi Dios, y te amo sobre todas las cosas; y propongo firmemente nunca mas de aquí adelante pecar, mas evitar todas las ocasiones de tus ofensas.*

*También propongo confesar mis pecados, cumplir la penitencia que me fuere impuesta, y restituir, si algo debiere. También por tu amor perdono todos mis agravios. Demas de esto, para limpiar todas mis culpas, ofrezco a tu Majestad, mi vida, mis trabajos, y todas mis buenas obras. Y así como suplico humildísimamente el perdón de mis pecados, así confío, que me los ha de perdonar tu infinita bondad, por los merecimientos de tu Santísima Pasión, Sangre y Muerte y que me ha de dar gracia, con que enmiende mi vida y persevere en tu santísimo servicio hasta el fin. Amen.*<sup>48</sup>

No obstante, muchos pecadores solían acercarse, a este sacramento, sumidos en la oscuridad, sin una disposición adecuada, lo que les impedía saber lo que debían realizar para confesarse bien. No sabían sobre la necesidad del dolor que se requería, no comprendían la gravedad de las faltas efectuadas, llegando al extremo de no mostrarse agradecidos por el beneficio de poder obtener el perdón divino a cualquier hora. Por ello, se insistía en la preparación del penitente cristiano para recibir la absolución, porque, de lo contrario, la confesión se transformaba en un remedio flojo.<sup>49</sup> Este punto fue uno de los serios problemas que enfrentó la Iglesia durante toda la evangelización pues no es fácil hacer comprender el sentido no solo de éste, sino de todos los sacramentos, a indios y también a negros, como se ha analizado en otros trabajos.<sup>50</sup>

No faltaban en los manuales para penitentes recomendaciones sobre la necesidad de que la confesión debía efectuarse en forma completa y entera, sin obviar ninguna falta, por vergonzosa que ésta fuera, porque nadie escapaba del peligro de la muerte. La forma ejemplar fue adoptada como método de enseñanza, a lo que no escapó Segneri al incluir en su libro el relato de lo que aconteció a una mujer noble, piadosa y santa, quien, al cabo de algunas semanas se presentó ante su única hija y le habló del siguiente modo:

<sup>44</sup> En los manuales figuran una serie de actos de contrición con los que contaba el penitente para acercarse al sacramento como el que sigue: *O buen Jesús, Dios mío! Ojala te hubiera amado siempre con tu Beatísima Madre y todos los santos y te amara ahora! Y nunca te hubiera ofendido, ni te ofendiera después en toda la eternidad! Pero ay! erre, como la oveja, que se perdió; busca a tu siervo, mirame a mi y ten misericordia de mi. Yo, conociendo mi maldad, me duelo de todo corazón de todos mis pecados, porque te desagradan a ti, a quien amo sobre todas las cosas. Deseo y propongo firmemente enmendarme, evitando todos los pecados y emplearme todo con nuevo fervor en tu servicio y deseo renovar este mi propósito tantas veces, quantas vivo, quantas respiro perpetuamente.* Pablo SEGNERI. *El cura...*, op. cit., pág. 262.

<sup>45</sup> Niceto Alonso PERUJO y Juan PEREZ ANGULO, op. cit., Tomo 3, pág. 202.

<sup>46</sup> *Ibidem*, Tomo 1, pág. 802.

<sup>47</sup> *Ibidem*, Tomo 3, pág. 142.

<sup>48</sup> Pablo SEGNERI. *El cura...*, op. cit., pág. 262.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pág. 193.

<sup>50</sup> Véase Mónica Patricia MARTINI. *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, PRHISCO-CONICET, Bs. As., 1993. En muchos casos se debió a la dificultad de aprehender la noción de pecado, a la confesión por intérprete debido a los inconvenientes lingüísticos, persistencias de antiguas creencias y ritos penitenciales, etc.

*sabe primeramente hija que yo soy, ay!, tu infeliz y maldita madre; porque no obstante la vida irreprehensible que hice siempre en presencia de los hombres, por algunos pecados enormes que cometí feamente a escondidas, y nunca declaré en la confesión por vergüenza, fui condenada a las eternas llamas de los infiernos. Por lo qual no ruegues en vano de aquí delante de Dios por mí.*<sup>51</sup>

## Los confesores jesuitas

El fervor y la acción fructífera de los jesuitas por procurar cumplir con la observancia regular, la fidelidad, la formación en el apostolado, la obediencia para con los superiores, el estudio de las virtudes, el ejercicio de los ministerios con cuidado y devoción<sup>52</sup> lleva a que, diversos autores no duden en reconocer la preferencia de los fieles de confesarse con ellos, principalmente mujeres en sus distintos estados civiles y monjas.<sup>53</sup> Al principio, parece que hubo poco entusiasmo pero con el establecimiento definitivo de la Compañía y su intenso trabajo en la ciudad de Córdoba en lo referido a la salvación de las almas, comenzó a mejorar notablemente la frecuencia de los sacramentos.

En las Cartas Anuas puede apreciarse cómo se reconocía que las mujeres acudían con asiduidad a confesarse con los jesuitas y participaban también de la comunión.<sup>54</sup>

En muchos casos, los ministerios de la Compañía de Jesús constituían un excelente complemento de la acción evangelizadora desarrollada por los responsables primarios de las iglesias particulares, es decir, los curas párrocos.

La dirección grande y meritoria de los jesuitas fue aprovechada por la población en general quien comenzó a practicar la meditación y las acostumbradas austeridades de la vida ascética, sirviéndose además de un modo de vivir modesto.

Martínez de Sánchez sostiene que los jesuitas tuvieron una gran acogida entre las carmelitas cordobesas, especialmente en el confesonario, lugar desde donde fueron impregnándose del espíritu ignaciano<sup>55</sup>, sin olvidar las “beatas Garay” que vestían como ellos mismos.

Durante el período de Cuaresma, un padre y un hermano de la Compañía, salían a recorrer la ciudad y poblados cercanos para dedicarse durante días a la confesión. Incluso realizaban confesiones generales debido a que muchos, por temor o vergüenza hacia sus curas, habían ocultado algunos pecados. Predicaban mañana y tarde y utilizaban todo el día y gran parte de la noche en la confesión. Incluso en tiempos de peste, no vacilaban en acudir a confesar, auxiliar y atender a los enfermos con abnegación y sacrificio.<sup>56</sup>

Es innegable que la práctica de los Ejercicios Espirituales jugó un papel crucial en la formación de los jesuitas como confesores y esto influyó en cada una de las comunidades donde les tocó actuar y desenvolverse, es decir en los confesados.

El confesonario jesuita remarcaba que la persona encargada de escuchar la confesión, debía ser un ministro adornado de las cualidades marcadas por los cánones, quien tenía que absolver a un penitente de sus faltas, debía ser capaz de vivir conforme a los mandamientos y realizar un examen de conciencia diario de su proceder. Los Ejercicios de San Ignacio aconsejaban repetir varias veces al día esa reflexión que constaba de dos puntos fundamentales:

- a) Proponer por la mañana no caer hasta el mediodía en vicio alguno y agradecer a Dios por ello.
- b) Andar con especial cuidado de no caer en tentación y en caso de haber flaqueado, debía uno levantarse con el firme propósito de enmienda. Se debía hacer también la señal de la cruz como indicación del pecado cometido.

De este modo se producía una cadena de protección hacia los vicios y de práctica de virtudes que intentaba convertirse en modos constantes de vida.

## A manera de conclusión

La pastoral de la Iglesia se basó, entre otras cosas, en la noción de pecado, por lo que la confesión constituía el sacramento que compelia a los cristianos a reconocer sus transgresiones, “lavando la voluntad”, con la esperanza de obtener luego una ver-

<sup>51</sup> Pablo SEGNERI. *El cura...*, op. cit., pág. 349.

<sup>52</sup> El Padre Gracia reconoce que los jesuitas se ocupaban con esmero y dedicación de las almas, abarcando un gran campo de acción que incluía a indios, negros y españoles. Joaquín GRACIA, S. J. op. cit., pág. 147.

<sup>53</sup> Era tal la fama que habían adquirido los jesuitas como confesores que muchas personas de la alta sociedad no dudaban en acudir a ellos, dos veces al mes o cada ocho días, y todo lo hacían sin necesidad de que las fueran a buscar. *Ibidem*, pág. 149.

<sup>54</sup> *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XX, Iglesia, Ediciones del Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1929, pág. 9.

<sup>55</sup> Ana María MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ. *La Cofradía del Carmen en la Iglesia de Santa Teresa de Córdoba*. Prosopis Editora, Córdoba, 2000, págs. 24 y 25.

<sup>56</sup> *Y aunque a veces se hallaban rendidos con tan continuo trabajo, y enfermos actualmente, y muchas veces con tres y cuatro sangrías, y otros acabados de purgar; luego que eran llamados, acudían con tanta alegría y fervor, que edificaban sumamente, queriendo mirar más por el bien espiritual de sus prójimos, que por su propia salud, con que de todos eran llamados verdaderos padres.* Joaquín GRACIA, S. J. op. cit., pág. 247.

dadera extinción de las culpas. Era un sacramento que, si bien podía generar cierto temor y vergüenza en los pecadores al tener que reconocer ante el sacerdote la verdad de su accionar, invitaba asimismo a una Reconciliación, mediante la cual se recobraba la salud eterna.

Los jesuitas fueron verdaderos teóricos y prácticos en relación a este sacramento, lo cual puede apreciarse a través de su acción directa en Córdoba, reuniendo a todas las clases sociales - incluyendo a ignorantes y gente sencilla -, quienes no dudaban en acercarse al confesionario si encontraban allí a un hijo de San Ignacio ya que destacaban por el buen criterio que animaba su celo, actuando con benignidad y comprensión. Los manuales y confesionarios escritos por jesuitas dan cuenta de ello.

Pero, igual que los sacerdotes debían saber todo lo concerniente al sacramento y a los métodos necesarios para su buena administración, el penitente no estaba exento de una apropiada preparación para acercarse al confesionario, como ya lo había expuesto el dominico Fray Luis de Granada, en su *Guía de Pecadores*.

## Fuentes inéditas y editas

- Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba, Serie Crimen.
- *Concilios limenses (1551-1772)*, publicación de Rubén VARGAS UGARTE, Lima, 1951, Tomo I.
- *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*. Sess. XIV, cap. VIII. Imprenta y Librería de Ch. Bouret, París, 1893.
- *Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio*. Imprenta Real, Madrid, 1807.
- SEGNERI, Pablo. *Il penitente istruito*, Genova, 1681.
- SEGNERI, Pablo. *El cura instruido*. Madrid, 1717.

## Bibliografía

- CLAVERO, Bartolomé. "Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones". En: TOMÁS Y VALIENTE, F.; CLAVERO, B.; ESPAÑA, J.L. y otros: *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Editorial Alianza Universidad, Madrid, 1990.
- DELUMEAU, Jean. *La confesión y el perdón*. Alianza Universidad, Madrid, 1992.
- *Diccionario de derecho canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna.*, De Rosa y Bouret, París, 1853.
- *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XX, Iglesia, Ediciones del Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1929.
- GRACIA, Joaquín, S. J. *Los jesuitas en Córdoba*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María. *La Cofradía del Carmen en la Iglesia de Santa Teresa de Córdoba*. Prosopis Editora, Córdoba, 2000.
- MARTINI, Mónica Patricia. *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, PRHISCO-CONICET, Bs. As., 1993.
- MILLAR CARVACHO, René. *Inquisición y sociedad en el Virreinato Peruano*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Chile, 1998.
- PEÑA Gabriela A., "Los apostolados marginales de la Compañía de Jesús", en *III Congreso Argentino de Americanistas*, tomo 1, 1999, Asociación Argentina de Americanistas, Buenos Aires, 2000, pp.191-206.
- PERUJO, Niceto Alonso y PEREZ ANGULO, Juan. *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*, Tomo 3, Librería de Subirana Hermanos Editores, Barcelona, 1885.

## As missões populares na carta ânuia de 1735-1743, da província jesuítica do Paraguai

*Beatriz Vasconcelos Franzen*

A Carta Anua da Província Jesuítica do Paraguai, escrita pelo Padre Pedro Lozano, S.J., na época cronista da província, descreve os acontecimentos ocorridos no período que se estende de 1735 a 1743. A carta foi dividida pelo autor em oito capítulos, porém a transcrição digitada do documento, traduzido pelo P. Carlos Leonhardt, S.J., por nós utilizada como fonte de nosso trabalho, apresenta somente sete capítulos. A transcrição digitada foi feita no Instituto Anchietano de Pesquisas, de São Leopoldo/RS, em 1994.

A riqueza de eventos narrada pelo autor da carta inclui desde fatos ocorridos nos colégios e reduções até os acontecimentos relativos à Revolução dos Comuneros que assolara o Paraguai e que, após 14 anos, tinha sido recentemente dominada com o auxílio de milícias indígenas oriundas das reduções. Estas haviam sofrido grandes ameaças por parte dos revolucionários, tais como os jesuítas que, por duas vezes, haviam sido expulsos do colégio de Assunção (1724 e 1732). Nem bem as reduções jesuíticas começavam a respirar com mais tranquilidade, já os índios eram chamados a ajudar as forças militares de Buenos Aires no cerco à Colônia do Sacramento (1735/1737), fortaleza que os portugueses haviam instalado frente a Buenos Aires, na margem norte do Rio da Prata, em 1680.

Estes são alguns dos acontecimentos narrados por Lozano nesta carta que é, na verdade, um livro de História.

Porém, como todas as cartas ânuas deste período, ela apresenta outros dados de relevante importância para a Companhia de Jesus na época. O caráter edificante, que as cartas sempre apresentam, também nesta aparece de forma bastante destacada. Este aspecto se manifesta, especialmente, nos capítulos em que Lozano descreve as missões desenvolvidas a partir dos colégios, tanto nas cidades como Buenos Aires, Córdoba, Montevideu, Salta, San Miguel, Santiago del Estero, Rioja, Assunção, Tarija, ou nas áreas circunvizinhas aos colégios, penetrando no interior, visitando e pregando em pequenas aldeias e fazendas, atendendo aos colonos, aos índios e aos negros, escravos ou livres.

As missões desenvolvidas nas cidades são assinaladas como missões populares e as que atendem ao interior são descritas como missões campestres.

Chama-nos a atenção as missões desenvolvidas nas grandes cidades como Buenos Aires, Córdoba e Assunção. Nelas, Lozano destaca a participação intensa da população, inclusive, com a presença das autoridades locais e o apoio dos clérigos, a começar pelo bispo, e dos outros grupos religiosos.

Outro aspecto que se destaca na carta é a presença das mulheres nas Missões. Nas cidades, as mulheres participavam das Missões, com uma presença que Lozano destaca, descrevendo sua constância nos atos religiosos, sua dedicação nas penitências e sua piedade manifesta em todas as oportunidades oferecidas durante a mesma. Ao analisarmos a presença destas mulheres chama-nos a atenção a desenvoltura com que elas participam da vida da cidade.

Nesta comunicação, analisaremos a descrição que Lozano faz das missões populares e destacaremos o papel das mulheres por ele assinalado.

### As missões populares

Por três anos seguidos (1734-1736), foram pregadas missões apostólicas em todas as cidades da Província.

Para Lozano, a missão é remédio eficaz, enviado pela misericórdia de Deus, com singular proveito das almas, contra os múltiplos costumes depravados.

O provincial designou para a pregação das missões o Padre Ignacio Oyarzábal. Figura de relevo na descrição de Lozano, dotado de grande eloquência, sua palavra era eficaz para comover os fiéis a um sincero arrependimento de seus pecados e a um firme propósito de emendar-se. Padre Ignacio Oyarzábal era um homem destemido que afrontava todos os problemas, não se deixando abater por nenhuma dificuldade. Sua palavra alcançava a alma pecadora, destruindo todos os obstáculos que impediam a irrupção do arrependimento, destruindo as muralhas do ódio, do rancor e dos vícios. Era uma palavra forte, violenta mesmo, que chegava ao âmago do pecador, fazendo com que as fortalezas do mal desmoronassem. Este é o retrato do padre missionário traçado por Lozano. O Padre Ignacio iniciou sua obra pela diocese de Tucumán, pregando nas cidades e paróquias juntamente com o Padre Antonio Gutierrez. Eram acompanhados pelo bispo de Córdoba Dom José Antonio Gutierrez de Cevallos em sua visita pastoral. (Na época em que Lozano escrevia a carta D. José já era arcebispo de Lima.) Saíram de Córdoba em maio de 1734 e regressaram em dezembro de 1736, quando o bispo voltou a sua catedral. A pregação abrangeu não só as povoações espanholas, mas também as aldeias dos índios e, segundo Lozano, com grande proveito das almas e satisfação do bispo, o qual depois de resolver alguns assuntos urgentes, voltou à sua visita pastoral, em 1740, sendo acompanhado, a seu pedido, por outros operários da Companhia, os Padre Lorenzo Planes e Gaspar Pfizer.

Entretanto, face aos resultados tão significativos alcançados na primeira missão, deliberou o Padre Jaime de Aguillar, provincial da Província Jesuítica do Paraguai, estender estas missões a todas as demais cidades da Província. Para tanto, no dia

27.05.1738 foi dado início à missão de Córdoba. Houve um chamamento geral à população, percorrendo o Padre Ignácio com o Santo Cristo crucificado toda a cidade. Era acompanhado por dois jovens alunos do Regio Convictório de Monserrat, cantando as estrofes próprias das missões. Convidavam a população para que acudissem à igreja do colégio para ouvir a palavra de Deus. Animados por este convite, todas as pessoas, independente de classe social, passaram a acompanhá-los, abandonando suas atividades para dedicarem-se ao mais importante, a salvação de suas almas.

Chegou isto a tanto, segundo Lozano, que as servas e criadas, que estavam buscando água no rio, que passa pela cidade, deixaram seus cântaros em casa, para juntar-se à multidão que seguia o Santo Cristo. Ao chegarem à igreja, o Padre Jaime Aguililar explicou por meia hora a doutrina cristã, procedendo deste modo todas as noites com ardente zelo. Após, os dois convictores de Monserrat dispunham os ânimos com cântigos alusivos à matéria que seria tratada pelo Padre Ignácio. Este, nas palavras de Lozano, no púlpito, vestido "de roquete"<sup>1</sup> tendo na mão direita o Santo Cristo crucificado, durante quase uma hora pregava as verdades eternas, ferindo no mais fundo dos corações, como uma espada de dois fios (p. 98)<sup>2</sup>.

Resultado: gemidos, soluços, lágrimas, lamentos ao ponto que o orador tinha que pedir aos ouvintes que moderassem suas lágrimas e lamentos para que não confundissem suas palavras.

A comoção era total, todos desejavam confessar seus pecados. Não foi possível calcular o número total das pessoas, mas as comunhões chegaram a 6.000.

A presença do Padre Ignácio Oyarzábal, S.J., na missão, era altamente proveitosa, sua eloquência brilhante impressionava o auditório e não passava sermão sem que mulheres e, não poucas vezes, homens desmaiassem, tão forte era a comoção.

As missões eram celebradas manhã e tarde, por oito dias, na catedral ou outra igreja.

A missão, em Córdoba, foi concluída com uma edificante procissão noturna - a procissão de penitência. Foram levadas as imagens do menino Jesus, a do Ecce Homo, a do Cristo Crucificado e a da Virgem das Dores, esta última levada num andor posto sobre o ombro de "distinguidas damas españolas" (p. 105).

Esta foi a primeira das missões de um novo ciclo que iniciado em 1738 estendeu-se até 1741. Sucederam-se missões em Buenos Aires, Montevideú, Assunção, San Juan de Vera de Corrientes, Santa Fé e posteriormente, após ter pregado nas governações do Paraguai e do Rio da Prata, o padre missionário dirigiu-se à governação de Tucuman, iniciando seu roteiro, em 1740, pelo Vale de Catamarca, pregando em San Fernando, La Rioja, Santiago del Estero, San Miguel del Tucuman, Salta, Jujuy e, finalizando, em Tarija.

A descrição que Lozano faz da missão em Buenos Aires, Montevideú e Assunção é de grande riqueza de detalhes.

Em Buenos Aires, a missão prolongou-se por doze dias, tendo iniciado em 13.10.1738. A procissão de penitência é apresentada com minúcias. Dela participaram autoridades civis e eclesiásticas, inclusive o governador, todos com coroas de espinho sobre a cabeça, cordas ao pescoço e vestidos com trajes de penitência. Após eles, vinham as mulheres e, chama Lozano a atenção, em tão grande número que somente uma ficara em casa. Andavam descalças e em completo silêncio. Antecedendo às autoridades, as crianças e o povo em geral davam exemplos de grande dor e sofrimento pelos pecados.

Os resultados da missão nesta cidade foram muito significativos pois, segundo Lozano, era admirável a universal reforma de costumes que se manifestou por todo o tempo posterior, no desaparecimento das inimizades, na restituição das coisas mal havidas, na abolição dos concubinatos e no desterro dos vícios. A bebedeira desapareceu de tal forma que os vendedores de aguardente entraram em bancarrota (p. 113).

De Buenos Aires, o padre Ignácio dirigiu-se a Montevideú. Era a primeira missão que ocorria naquele pueblo desde sua fundação em 1725, segundo Lozano. O Padre Ignácio foi acompanhado pelos Padres Domingos Massala e Miguel Morales para que tomassem a seu cargo a explicação da doutrina e ajudassem a confessar. A estes se juntaram alguns externos.

A população de Montevideú, profundamente tocada pelos resultados excelentes da missão, desejava que se fundasse ali uma residência da Companhia, porém até a data em que a carta estava sendo escrita (24.07.1743), não cessavam os pedidos para isto. A Companhia teria atendido a estes desejos, especialmente para acudir ao extremado abandono espiritual daquela população, desde que houvesse alcançado a devida permissão da parte de "nuestro Rey catolico" para proceder à semelhante fundação (p. 122).

A profunda relação entre a Companhia de Jesus, no caso representada pela Província Jesuítica do Paraguai, e a Coroa espanhola fica bem manifesta em várias oportunidades descritas na carta.

Após Montevideú subiram o rio e foram pregar missão nas naves de guerra, estacionadas no porto de Buenos Aires ("en este puerto").

Apesar de não esperarem grandes resultados, visto os marinheiros serem "clase de gente no muy aficionada a las prácticas religiosas" (p. 122), tanto pela sua ignorância na doutrina cristã, como por suas muitas distrações, os resultados foram muito bons devido ao apoio por parte das autoridades marítimas espanholas, assistindo os capitães a toda a missão e estimulando seus

<sup>1</sup> Roquete = sobrepeliz de mangas curtas. (Moliner, María. *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos, 2000.)

<sup>2</sup> As páginas assinaladas correspondem à Carta Anua de 1735/43, transcrição digitada do documento traduzido pelo P. Carlos Leonhardt, S.J. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994.

soldados e marinheiros a ouvir com atenção a palavra de Deus.

A gente do mar era constituída de diferentes nacionalidades, espanhóis, franceses, italianos e nascidos em Malta. A presença do Padre Massala, que falava italiano, foi importante, pois pode confessar os que não eram espanhóis (p. 123).

É interessante observar que Lozano sempre se refere de modo elogioso ao apoio das autoridades civis e religiosas. Na verdade, as missões eram para elas de grande importância, visto que o efeito para a ordem pública era muito significativo. Após o período de catarse que a missão representava para uma população que, durante vários anos, ia armazenando rancores e ódios, vivendo situações de desregramentos morais, adultérios, embriaguês e outros, a missão proporcionava a oportunidade de "lavar a alma", as culpas afloravam, o arrependimento vinha à tona, mas a palavra do padre assegurava o perdão de Deus. A comoção que tomava conta da população, tão bem descrita por Lozano e que ocorria em todos os lugares onde a missão era pregada, é a demonstração deste estado de tensão em que as pessoas se encontravam. A alma liberta trazia a tranquilidade e a harmonia que as autoridades tanto civis como religiosas aspiravam para suas comunidades.

Com a substituição do Padre Aguillar pelo Padre Antonio Machoni, no comando da Província, este manteve o Padre Ignácio como missionário e o envia para uma nova missão. Assunção é o destino. Esta cidade tinha sido palco de uma rebelião que durante quatorze anos (1721-1735) causara grandes transtornos à população, especialmente aos jesuítas que, mantendo-se fiéis às autoridades constituídas e ao poder real, eram combatidos pelos Comuneiros.

A discórdia ainda dominava a cidade, apesar de já passarem quatro anos do término do movimento. Tudo parecia exigir o valioso socorro das almas que a missão representava.

Conhecendo a situação, Padre Ignácio não se satisfaz com as demonstrações de arrependimento da população que em grande número ocorreu à missão. Não eram suficientes os lamentos, os gemidos e as manifestações de dor pelos pecados cometidos. Pretendia ele que a população chegasse às mortificações corporais e, por este motivo, no terceiro dia convidou o auditório a praticar estas mortificações. Muitos aceitaram e, daí em diante, até o final da missão, todas as noites houve esta "santa penitência".

Trinta mil penitentes se confessaram e trinta mil comungaram, segundo Lozano. As confissões e comunhões foram feitas em vários dias, pois não havia condições para que fossem feitas num só dia.

À comoção natural, que acontecia em tempos de missão, somou-se em Assunção o desejo de reparar as injúrias que haviam sido feitas ao colégio e aos jesuítas por ocasião dos quatorze anos de rebelião pelas autoridades e por muitos da população, favoráveis aos rebeldes. Credo que suas almas estavam em perigo, estas pessoas buscavam, mesmo em altas horas da noite, segundo Lozano, fazer as pazes com os jesuítas, pedindo-lhes perdão, arrojando-se a seus pés.

Concluída a missão, o padre Ignácio convidou a população aos Exercícios espirituais, de forma a completar a ação benéfica já alcançada pela missão.

Entre os participantes que se mostraram profundamente afetados estavam homens que haviam participado da Revolução dos Comuneros e tinham agido contra os jesuítas, tais como o Señor Miguel de Garay, da alta nobreza, e que tinha, nas palavras de Lozano, sido um dos principais caudilhos da revolução paraguaia (p. 143). Miguel de Garay chegou mesmo a fazer uma pública retratação de todas as acusações que havia feito contra os jesuítas, na época da revolta. Firmou um documento declaratório junto ao notário público da cidade e, perante testemunhas, entregou-o ao vice-reitor do colégio, Padre Manuel Querini, pedindo-lhe perdão de joelhos e assim permaneceu enquanto, a seu pedido, o documento era lido.

Durante sua permanência na cidade, o Padre Ignácio também trabalhou com muito zelo no sentido de acabar com um abuso muito indecente e que causava grande desagrado à população. Os infieis payaguas completamente desnudos andavam pela cidade, muitas vezes, entrando em residências na presença de mulheres. Ninguém protestava, por medo de irritar a estes inimigos ferozes e bárbaros. O cabildo secular prometeu não deixar pedras por mover para que aqueles não entrassem na cidade de forma tão chocante.

Por todos os motivos, o padre missionário grangeou grande estima entre os moradores da cidade que desejavam que ele ali permanecesse.

Nas demais cidades visitadas repetiram-se os acontecimentos tais como narrados até aqui. Lozano tinha a preocupação e tinha o talento necessário para descrever todos os fatos de forma que é possível quase vê-los. As descrições das procissões de penitência nos permitem visualizar o teatro barroco que estas procissões representavam. Crianças, homens, de diferentes grupos sociais, autoridades civis e eclesiásticas, coroadas com espinhos, trajes de penitência, cordas no pescoço, cadeias nos pés. Muitos homens com braços em cruz, outros eram arrastados pelos escravos, puxados por freios nos dentes, flagelando-se, açoitando-se. Mulheres descalças, as calçadas, colocavam nos sapatos grãos de milho. Toda esta multidão seguia o padre missionário que com voz troante clamava aos céus pelo perdão dos pecados.

Em alguns lugares, como em Santa Fé, a intensidade das penitências que os homens se aplicavam foi tão grande que Lozano escreve "parecia querer-se matar ellos" (p. 177). Nesta cidade, Santa Fé, no oitavo dia, o Padre Ignácio pregou sobre o inferno, a comoção foi intensa com os homens se dando fortes bofetadas e foi tão cruel a flagelação que, diz Lozano, os clérigos destinados a cantar o "Miserere" ficaram tão perturbados com o espetáculo que não tiveram condições de continuar a cantar. Algumas pessoas, vindas da Europa, afirmaram que mesmo tendo assistido a tais funções lá, nunca haviam visto coisa igual (p. 179).

As noites dedicadas ao chamado "assalto às almas" e a do sermão sobre o perdão dos inimigos foram muito comovedoras,

como nas outras cidades.

Após ter descrito de forma minuciosa os acontecimentos em Córdoba, Buenos Aires, Montevideu, Assunção, Corrientes e Santa Fé, Lozano passa a resumir sua descrição nas demais cidades. Assim é que em San Miguel del Tucuman, onde o padre missionário chega em 24.08.1740, ele destaca a presença dos Lules, índios neófitos que se apresentaram à missão e impressionados com o que viam, arrependeram-se também e confessaram-se com o Padre Buenaventura Castell que conhecia a língua deles. Segundo Lozano, estes índios não queriam viver na redução, sob os cuidados dos jesuítas, e viviam vagando pela selva, mas tendo participado e aproveitado a missão, muitos se juntaram à redução (p. 197).

Depois de ter pregado missão em San Fernando, La Rioja, Santiago del Estero, Salta e Jujuy, o padre missionário dirigiu-se para Tarija.

Nas cidades de San Fernando e Jujuy não havia colégio, nem residência jesuítica, mas após a missão, as populações de ambas passaram a clamar pela presença dos inacianos. A última missão foi em Tarija, onde o Padre Ignacio chegou em 1741, e ali permanecia até a época em que Lozano estava escrevendo a carta (julho 1743).

Quando Lozano relata as missões populares observa-se o seu entusiasmo com esse tipo de atividade missionária de seus “irmãos de religião”. O êxito delas entusiasmava-o e este entusiasmo ele deixa claro nas páginas de sua carta. Nestes trechos, o caráter edificante do documento manifesta-se de forma mais evidente. Quando, durante a missão, o missionário, pregando o arrependimento dos pecados, levava a população a penitências públicas como a flagelação, muitas vezes violenta, observa-se no cronista uma sincera admiração. É o que acontece quando ele se refere à missão em Tarija na qual o missionário, empolgado com suas próprias palavras, excedeu-se na flagelação que impôs a si mesmo. Lozano mostra-se empolgado: “era maravilloso, como la ardiente palabra del misionero fue apoyada a producir efecto, por su práctica de hacer penitencia publica. Asi, en aquel sermón de la Pasion se maltrataba tan cruelmente, que el señor vicario ya no aguanto tal horrible escena, sino le arrancó por fuerza el azote de la mano” (p. 206).

## A participação das mulheres

No capítulo (2) da carta dedicado à descrição dos fatos relacionados com as missões populares, observa-se uma preocupação por parte de Lozano no que se relaciona com a participação das mulheres, não só por ocasião das missões e todo o seu ritual, mas também nos exercícios espirituais ofertados, em geral, após o término das missões.

Ele também descreve a participação das mulheres em festividades religiosas e apresenta vários exemplos de mulheres de grande religiosidade.

## As mulheres e as missões

Durante as missões houve um envolvimento muito grande por parte das mulheres. Em Buenos Aires, um grande número delas participou de toda a missão. Nos dias das festas do Senhor e da Santíssima Virgem bem como nos dias de jubileu estavam as mulheres postadas junto ao confessor, apertadas de ambos os lados, ali ficando várias horas, esperando a vez de confessar. E, segundo Lozano, o que muito consolava é que apesar do grande número presente, somente uma tinha pecado mortal, o que mostrava que o permanente trabalho (exercícios e sermões) dos padres dava resultado (p. 68). Esta participação das mulheres, em algumas cidades, era restringida a alguns atos, mas elas exigiam participar, inclusive, nas penitências e disciplinas. Isto era difícil, pois em muitos lugares, não havia local onde elas pudessem desenvolver estas atividades que não poderiam, por motivo de decência, serem feitas em conjunto com os homens. Em Assunção, onde não havia sequer um convento de monjas onde as senhoras pudessem se reunir, as mulheres chegaram a levar a mal as restrições impostas à participação feminina:

*“... se les tenía por menos capaces a ellas, que a los hombres, y ya que no se permitía su presencia adentro de la iglesia, no se podían contener de hacer la misma penitencia delante las puertas del templo, azotándose públicamente. Por eso fue menester, por razones de decencia, destinar en adelante para la flagelación de ellas otras tres iglesias. Por precaución fueron designados tres dignatarios eclesiásticos, teniéndose cada uno, com una decente comitiva, aportarse delante las puertas de la iglesia a el encomendada, para vigilar que no entrase ningún hombre”* (p. 131).

Antes de sair de Assunção, o Padre Ignacio conseguiu a promessa das autoridades de construir um espaçoso edifício onde se pudesse recolher as mulheres que queriam abandonar o mundo e servir a Deus e no qual muitas órfãs da cidade poderiam se preservar do perigo e ser educadas honestamente.

Em todas as cidades, as mulheres foram notadas como atentas e obedientes participantes de todos os rituais da missão. Nas procissões de penitência, as mulheres, desde as mais “distinguidas” da cidade, faziam, ainda que ocultamente, cada uma sua penitência especial, levando ásperos cilícios e caminhando quase todas descalças (p. 159). Em Santa Fé, depois de terem conseguido uma igreja para fazer suas penitências, o fizeram de tal forma que o vigário, que controlava as portas da igreja, afirmou que não pensava ser possível tanto rigor em açoitar-se. Foi necessário admoestá-las para que cessassem as penitências quando soasse a campainha, caso isto não ocorresse não seria mais permitida a entrada delas na igreja (p. 178). Os resultados eram

sempre excelentes. Segundo Lozano, várias mulheres cortaram, espontaneamente, seus cabelos, renunciando os vaidosos adornos das mulheres mundanas, para prevenir as ocasiões de pecado. Muitas donzelas seguiram o exemplo e desprezando os atrativos do mundo se consagraram a Deus na religião (p. 182).

## Os exercícios espirituais

Para Lozano, os "... exercícios de Santo Ignacio eram as armas mais poderosas com as quais, durante aqueles oito anos, os jesuítas haviam combatido aos inimigos infernais. Não havia colégio, em que não fossem dados aos homens. Além disso, em Córdoba, em Rioja, no porto de Buenos Aires e em Santiago del Estero já, desde muito tempo, eram dados também às mulheres (p. 35).

Havia resistências a esta participação em Assunção, em Santa Fé, em Corrientes e em Tarija, porém nos últimos anos esta resistência tinha sido vencida. Em 1743, em toda parte, eram comuns os exercícios para ambos os sexos. "Y esto no solo para la gente distinguida, sino también para la plebe y para los de servicio, dandoseles a cada clase social según su capacidad" (p. 35).

Em Buenos Aires foi necessário restaurar a Casa de Exercícios das mulheres, situada próximo do colégio e para isto alguns cavalheiros bem situados, entusiasmados com o bom resultado desta prática, concorreram com os gastos necessários.

Também em Assunção havia planos para a construção de uma casa de exercícios para mulheres. O mesmo em Santiago del Estero e em Córdoba, onde se aproveitou a antiga Casa de Provação.

Por ocasião dos exercícios, as pessoas eram alojadas em colégios e casas de acordo com sua condição social.

Esta prática começou em Córdoba e Salta com tão bons resultados que buscaram estender a Buenos Aires e Assunção.

Pelo mês de setembro, na primavera, as mulheres se retiravam de sua casa de exercícios, se as havia no lugar de seu domicílio, e então se alojavam em uma casa espaçosa situada nas cercanias do colégio jesuítico. Acomodadas antecipadamente para este fim, dali se encaminhavam, duas vezes por dia, juntas à igreja para ouvir missa e os pontos de meditação. Com as mulheres era guardado o mesmo como com os homens: primeiro faziam os exercícios a alta sociedade e, depois, a gente mais pobre. Em Córdoba seguiam alternadamente quatro grupos de mulheres, por quatro semanas seguidas, com a particularidade que em cada grupo não era admitidas mais de cinquenta mulheres.

Em 1741, houve tantas mulheres que foi necessário que o Padre Jaime de Aguillar, reitor do colégio, em Córdoba, organizasse os grupos que ocuparam os padres por 48 dias.

Acreditava Lozano que no ano seguinte (1742), teria ocorrido o mesmo se não fosse a epidemia que apareceu.

Segundo ele, as mulheres "parece que nunca se hartan con prácticas de la vida espiritual, ahora determinadas se reúnen en el templo para oír la lectura espiritual, y una práctica piedosa, para meditarla depues en su casa, como si continuasen las distribuciones de los Ejercicios" (p. 37). Também em Salta, em 1739, houve grande entusiasmo. O padre Gabriel Novat assinala o fervor religioso das mulheres espanholas, permitindo que se reunissem duas vezes na casa de recolhimento na qual cabiam quarenta pessoas por vez. Porém, acorreram as quarenta em cada grupo e mais quatro em cada um. Também as mulheres do povo fizeram algo semelhante, em vez de grupos de trinta acorreram cinquenta.

Os resultados disso tudo foram excelentes em ambas as classes sociais: "se mostró una gran reforma de costumbres, tanto que quedó maravillada la ciudad, siendo más consolador aún la perseverancia de ellas en el buen camino..." (p. 38)

"Así, algunas distinguidas damas católicas, al salir de la casa de Ejercicios quedaran los botes con los colores, con que se habían pintado la cara, y los tiraran a la basura, despreciando en adelante el afeitado de la cara, tan usado ántes entre las mujeres de la ciudad" (p. 39).

Algumas fizeram junto com seus maridos votos de continência. Uma, muito jovem, pediu ao marido para recolher-se a um convento, ante a negativa, ela contentou-se com renunciar a todo o luxo feminino e vestir-se com o hábito de Carmelita, fazer cada dia sua meditação e exame de consciência e viver na casa de seu esposo uma vida de claustro (p. 39).

O êxito alcançado pelos Exercícios espirituais e os grandes resultados fizeram com que, em muitos lugares, houvesse a solicitação da presença de padres (estes lugares não tinham domicílio da Companhia) para dar os exercícios.

Em Buenos Aires, as mulheres acorreram em grande número quando chegou a notícia que seriam dados os exercícios espirituais. Conta-nos Lozano:

*"No preciso asegurar, que los hacen con gran modestia, profundo silencio y fervorosa seriedad; solo tengo que decir, que son increíbles sus trazas para inventar penitencias corporales. Sus disciplinas son tan crueles, que manchan con sangre suelo y paredes; y ayunan por casi todos aquellos ocho días a pan e agua. Se cargan con cilicios y cruces purzantes; se ponen en los zapatos cardos espinosos, y se tejen coronas de espinas agudas y otros extraños inventos para mortificarse; son familiares por el cotidiano uso hasta a tiernas doncellas; y son inútiles las protestas de los directores del Ejercicios, y la vigilancia de las señoras presidentas de ellos, porque el entusiasmo sagrado hace ingeniosas las ejercitantes en su deseo de padecer saben con mil artificios, sustraer de los ojos solícitos de los que dirigen los Ejercicios"* (p. 69).

Muitas destas mulheres, terminados os exercícios, continuavam aplicando-se mortificações em suas casas e usando de crueldade contra si mesmas, já que ali ninguém se lhes opunha. Disciplinavam-se duas ou três vezes por dia, usando tres ou quatro cilícios. Apesar de seus confesores desaprovarem o que faziam, contestavam que não estavam fazendo nada que a Igreja proibisse e que só desejavam imitar o que o Divino Salvador sofrera por elas.

Algumas, não podendo fazer estas práticas em suas casas, fingiam visitar alguma conhecida e, na realidade, participavam de sessões de penitência junto com amigas que tinham as mesmas idéias e assim podiam penitenciar-se a seu gosto.

Diziam os comerciantes que as mercadorias de maior saída eram as disciplinas e os cilícios, os "jubones<sup>3</sup> erizados" de cerdas e "puas<sup>4</sup>" para martirizar o corpo. (p. 70)

## Participação nas festividades

As festividades organizadas por ocasião da canonização de São João Francisco Regis, em 1740, foram outra oportunidade para a participação das mulheres se destacar. Nesta ocasião, ocorreram procissão, jogos populares, danças de meninos espanhóis, índios e morenos. Os fogos de artifícios enfeitavam as noites. Estas festas aconteceram em todos os colégios jesuíticos com a participação de todas as demais ordens religiosas. Foi celebrado um pontifical pelo bispo Doutor José Antonio Gutierrez de Ceballos. Em Córdoba e Santa Fé, as festas foram grandiosas e nelas a presença das mulheres foi marcante. As senhoras mais "distinguidas" de Santa Fé adornaram as efígies dos santos da Companhia com novas sotainas, com pérolas e pedras preciosas, com anéis e broches de ouro e outras preciosidades, tanto que, diz Lozano, todos os tesouros de Santa Fé, e estes não são poucos, todos foram investidos no adorno dos Santos (p. 74).

Também, em Córdoba, ocorreu o mesmo, as senhoras "distinguidas" se encarregaram de adornar a estátua de São João Francisco de Regis e as Monjas do Convento de Catarina de Sena e outras senhoras afeiçoadas à Companhia enfeitaram as outras estátuas.

## Mulheres, exemplos de religiosidade

Entre as pessoas assinaladas por Lozano, em sua carta, por sua religiosidade, fervor, boas obras e amizade com a Companhia de Jesus, destacam-se algumas mulheres. Apresenta mulheres "distinguidas", mas também mulheres da "plebe" são por ele lembradas.

É o caso de Catalina Flores, escrava do Colégio de Córdoba, vista como exemplo de vida edificante para os demais escravos, dedicada, após a morte do marido, à catequese "no solo de sus propios hijos, sino también de los demás niños negritos" (p. 86), ao atendimento dos enfermos, e, segundo Lozano, "era una excelente sacristana, oficio reservado expresamente para ella" (p. 87). Era por todos respeitada face sua honradez e castidade. Dedicou-se, em tempos de epidemia<sup>5</sup>, a cuidar dos doentes, passando noites e dias atendendo a todos, até que foi contagiada "muriendo martir de la caridad", em 20.09.1742 (p. 87). O autor descreve vários casos de escravas que afrontaram, até mesmo, seus amos na defesa de sua honra e pureza. O mesmo ocorria com outras mulheres que são apresentadas como modelos de boas cristãs que todos faziam para seguir os princípios da fé e a orientação de seus diretores espirituais.

Algumas "señoras distinguidas" aparecem com destaque, é o caso de D<sup>a</sup> Blanca Godoy, descendente de importante família de Córdoba de Andaluzia, nascida em Santa Fé de la Vera Cruz de la Provincia del Rio de la Plata. Esta senhora tinha tentado ir para a Espanha, em 1676, para entrar em um convento de monjas, mas seu navio naufragou no Rio da Prata. Ela retorna para Santa Fé. Ali fez voto de castidade, vestindo o hábito das chamadas "Beatas de la Compañia" e passou o resto de sua vida, imitando o modo de viver da venerável Madre Marina de Escobar. Foi sempre um exemplo de vida cristã inteiramente dedicada a Deus. Ao morrer deixou todos os seus bens para a Companhia. Sempre desejava fazer os exercícios espirituais e felicitava as mulheres das cidades onde, era possível faze-los e ansiava que também em Santa Fé isto fosse possível. Mas, somente no último ano de sua vida, pode satisfazer esse desejo e os fez com grande fervor e piedade. Faleceu com 74 anos em dezembro de 1734. Foi enterrada na igreja da Companhia (p. 76-77).

Dona Francisca Quiteros após sua viuvez, vestiu o hábito das "Beatas da Companhia", dedicando sua vida a orações e obras de caridade. Suas cinco filhas donzelas a acompanharam. Viviam como se fossem religiosas, merecendo da população de Córdoba grande respeito. Sua casa era próxima do colégio e passaram a viver, distribuindo o tempo da mesma forma como os religiosos faziam no colégio. Receberam em sua casa outras mulheres que queriam dedicar-se a Deus. Promoviam exercícios espirituais entre elas e como tinham maior experiência, animavam-nas a perseverar, resolvendo as dificuldades que se lhes ofereciam, en-

<sup>3</sup> jubones = jaqueta antiga, "prenda" de vestir ajustada ao corpo, que cobria desde os ombros até a cintura.

<sup>4</sup> puas = dentes de pente ou de escova.

<sup>5</sup> A peste que se abateu sobre Córdoba e o Puerto de Buenos Aires iniciou em janeiro de 1742 e, ainda, não tinha sido vencida em 24.07.1743, quando Lozano escreveu a carta.

sinando a maneira de meditar e de levar vida regrada, repetiam-lhes o explicado pelo diretor espiritual, em uma palavra, diz Lozano: “lo que nosotros mismos no podemos hacer, esto hacen aquellas, llenas de entusiasmo por la gloria de Dios, y la salvación de las almas” (p. 80). Dona Francisca educou seu único filho como se fosse um noviço, ele foi, mais tarde, cura-pároco.

Faleceu Dona Francisca no dia da festa dos Santos Mártires japoneses em 1737 e foi enterrada na igreja da Companhia junto ao altar do santo de sua devoção, São Francisco Xavier.

Suas filhas, seguindo-lhe o exemplo, viviam como religiosas à época em que a carta estava sendo escrita.

Outra dama assinalada foi Dona Isabel Matia y Rangel, nobre senhora que, após viúva, dedicou sua vida às boas obras, amando tanto a Companhia que, por ocasião de sua morte, em Buenos Aires, no ano de 1736, deixou seus bens em herança para a Companhia de Jesus (p. 84).

Muitos outros exemplos de vidas femininas dedicadas às boas obras e amor a Deus são apresentadas por Lozano em sua carta.

A maneira como ele nos relata a participação ativa das mulheres, por ocasião das missões, quer nos exercícios espirituais quer nas festividades religiosas, faz-nos perceber uma mulher que efetivamente participa da vida da sua cidade. Quando lutam pela sua participação nos exercícios espirituais demonstram força e coragem para ir contra os preconceitos.

O que Lozano nos apresenta vem confirmar aquilo que, durante muito tempo, ficou guardado nas entrelinhas da História, esta mulher teve um grande papel na construção de nossos povos.

### Fonte

- Lozano, Pedro, S.J. *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. Año 1735-1743*. Transcrição digitada da cópia microfilmada da tradução do Padre Carlos Leonhardt, S.J.. Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo, 1994.



**MISIONES EN LAS PROVINCIAS DEL PARAGUAY,  
DEL GUAIRÁ Y AMÉRICA:  
EVANGELIZACION Y CONSTRUCCION SOCIAL**

*Coordinador*

**Lic. Luciano Juan Duarte**

(Facultad de Artes - Universidad Nacional de Misiones)



## Santos Cosme y Damián: 134 años de administración jesuitica y 102 años en territorio argentino

Luciano Juan Duarte y Rodolfo Roetti.

### Ubicación Geográfica.

El vasto territorio que desde la conquista hispano-lusitana conocemos como la Región del Tapé, constituía por sus características geográficas y naturales un lugar interesante para el asentamiento humano. Contaba la región con una red fluvial ordenada en dos cuencas (Hacia el Océano Atlántico y hacia el Río Uruguay), con numerosos afluentes; con una serranía de cumbres elevadas protegidas de heladas; un amplio contrafuerte de las sierras donde se formaban praderas y pajonales aptos para el ganado y finalmente con grandes manchas de pinos proveedores de piñones y de yerbales naturales tan buscadas desde los comienzos de la Colonia.

Para ubicarnos geográficamente, la Región del Tapé se encontraba situada en el actual Estado de Río Grande Do Sul, República del Brasil, aproximadamente entre los Paralelos de 27° y 30° de Latitud Sur, y entre los Meridianos de 50° y 57° de Longitud Oeste, con una superficie aproximada a los 268.000 de kilómetros cuadrados.

Este espacio geográfico esta delimitado por el Río Uruguay al Norte y al Oeste; por una franja costera atlántica al Este hasta la Laguna Mirim, y por el Río Cuareim al Sur. La mayor parte de este territorio esta ocupado por áreas boscosas y campos, y en menor porcentaje por otras formas de vegetación. Cabe consignar que la zona de ocupación misional no abarcó la totalidad de dicha región, reduciéndose la misma a territorios comprendidos en las cuencas del Ijuí, Paratini, Ibicuy con sus afluentes y el Jacuy con los suyos.

Al referirse a esta región el Padre José Cardiel (Sj) expresa que *“el Tapé es una región o provincia cincuenta leguas distante del Río Uruguay en altura de Polo de 30° y 31° al Oriente de este Río, y a la falda meridional de una gran Sierra llamada la Sierra del Tapé, de 70 leguas de largo de Oriente a Poniente, y como 3 de ancho no lejos de los confines del Brasil...”*<sup>1</sup>

### San Cosme y Damián

En el ámbito de la región mencionada fueron fundados en una primera etapa, los pueblos jesuíticos de San Javier, San Nicolás, Candelaria, Mártires, Natividad, San Carlos, Santa Teresa, San Joaquín, San Cristóbal, Jesús María, Santa Ana, San Cosme y Damián, San Miguel, Santo Tomé, San José. Posteriormente San Borja, San Luis Gonzága, San Lorenzo, San Juan Bautista y Santo Angel.

Nuestro objeto de estudio lo centramos en el pueblo Guaraní Jesuítico de San Cosme y Damián que permaneció durante 134 años bajo la esfera de la Compañía de Jesús, desde su fundación hasta la expulsión de la Orden en 1768. Es el objetivo de este trabajo, comunicar los resultados de una investigación acerca del acontecer histórico desde sus inicios; las distintas migraciones y mudanzas que tuvo esta Misión; hasta su ubicación definitiva en la margen derecha del Río Paraná en el territorio del Paraguay.

En tal sentido rescatamos la importancia que significó la permanencia de este pueblo por un período de 102 años (1.638 – 1.740) en jurisdicción del actual territorio argentino, en el Sur de la Provincia de Misiones. **102 años de acontecer histórico y olvido latente.**

A continuación presentamos un cuadro con los distintos asentamientos de San Cosme y Damián desde su fundación hasta el extrañamiento de 1.768:

SAN COSME Y DAMIÁN Y SUS DISTINTOS ASENTAMIENTOS	
PERÍODO	LUGAR
1.634 – 1.638	REGIÓN DEL TAPÉ
1.638 – 1.665	TERRITORIO DE MISIONES – MUNICIPIO DE CANDELARIA
1.665 – 1.718	ANEXADO A CANDELARIA
1.718 – 1.740	REGRESO AL LUGAR ANTERIOR
1.740 – 1.760	AGUAPEY .- PARAGUAY
1.760 – 1.768	UBICACIÓN ACTUAL EN PARAGUAY

<sup>1</sup> Cardiel, José. “Compendio de la Historia del Paraguay (1.780). Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura (FECIC). Buenos Aires. 1.984. Pág. 71 y 72

## Fundación

La fundación de San Cosme y Damián se remonta al año 1.634, más precisamente el 25 de Enero de ese año en la Región del Tapé.<sup>2</sup> Existen otros datos que dan como año de fundación 1.632, pudiéndose tratar la misma como una de las primeras tentativas de aproximación a los nativos, estrategia esta muy utilizada y, que la del año 1.634, es la de reconocimiento y punto de partida de la Reducción organizada.

Furlong (1.978), hace mención a ambas fechas de fundación. Una atribuida al Padre Sánchez Labrador señalando que “...*San Cosme y San Damián fue fundada el día 24 de Enero de 1.634 sobre la margen derecha del Ibicuí. Su primer cura fue el Padre Adrián Crespo (Adriano Formoso); en 1.637 tenía ya 2.300 pobladores...*”.<sup>3</sup> Sobre la otra, expresa que “...*San Cosme y Damián, fundado en 1.632 por el Padre Adrián Formoso en la Sierra del Tapé en Ibitimíní, pasó a territorio argentino en 1.638...*”.<sup>4</sup>

Carbonell De Massy (2.003) refiere acerca de la fecha fundacional que “...*el 25 de enero de 1.634 en un lugar concreto Ibitimíní grupos familiares de varias zonas próximas comenzaron un poblado bajo la advocación de San Cosme y San Damián...*”.<sup>5</sup> También se tiene conocimiento que de la enorme Reducción de San Miguel y con la participación de otros grupos, se habría formado este pueblo con aproximadamente 1.000 familias en tierras extendidas hacia el Sur, por el Vacacay, afluente del Jacuy, zona que en la actualidad corresponde a jurisdicción de la Población Brasileña de Sao Martinho.

San Cosme y Damián permaneció en territorio de la Región del Tapé por un lapso de cuatro años, hasta 1.638. Respecto a este período los datos a los cuales tuvimos acceso resultan escasos fundamentalmente para completar un acabado análisis en lo que se refiere a la población y a la actividad económica.

No obstante existen datos demográficos sobre la población inicial y la evolución de la misma en este período, que aunque difieren unos de otros nos brindan información al respecto. Montoya habla de “*5.000 almas...que se van bautizando...*”.<sup>6</sup> Carbonell De Massy al referirse sobre el tema menciona que “...*se reunieron 1.000 familias, notable carga y muy pesada para poderles con satisfacción acudir...*”.<sup>7</sup> Por su parte Furlong refiriéndose a Sánchez Labrador dice “...*que hacia 1.637 había ya 2.200 pobladores...*”<sup>8</sup> (aproximadamente 500 familias).

En el plano de la actividad económica los inicios fueron complicados, principalmente por el poco interés de los indios por la agricultura; quienes preferían continuar con la caza pesca y recolección como forma importante de sustento, pese a las exigencias de los Padres, lo que era motivo continuas hambrunas. Sin embargo es importante resaltar, que en esa época los pueblos del Tapé comienzan con algunas actividades relacionadas con el envío de yerba silvestre a los centros de consumo.

Durante este período se destacaron dos acontecimientos en la Región que afectan a las nacientes Reducciones a la que no escapó San Cosme y Damián. Por un lado la aparición de una peste, posiblemente “*gripe*” o “*pústulas menores*” (Sarampión), que si bien no afectaron mayormente a la población en cuanto a su cantidad, creó un malestar en la relación Padres – Chamanes, en relación con la *potestad* que a ambos les cabía para ejercer el *don curativo*. Por otra parte, las dos invasiones paulistas de 1.636 y 1.637, dirigidas por Antonio Raposo Tabarez y Andrés Fernández respectivamente, que destruyeron varios pueblos, llegando muy cerca de San Cosme y Damián y que sin dudas fue el detonante para iniciar el éxodo a lugares más seguros.

El éxodo de esta Reducción desde el Tapé hacia otras tierras merece un párrafo aparte por las dificultades que tuvieron los padres para mantener a los indios reunidos pues permanentemente se dispersaban y huían, agravada esta situación por el hambre y el mal tiempo.

La migración de los cosmeños se inicia el Día de la Ascensión del Señor del año 1.638, luego de obligar a los nativos a quemar toda la Reducción para eliminar el deseo de permanecer o retornar. Furlong transcribe una crónica del Padre Nicolás Del Techo que manifiesta haber participado de esta mudanza relatando las dificultades nombradas anteriormente<sup>9</sup>. Lo destacable de esta migración es que luego de una breve parada de agrupamiento en San Miguel, cruza el Río Uruguay y durante el peregrinaje hacia el asentamiento propuesto (cercano a la Reducción de Candelaria), son asistidos con abastecimientos por los indios de Loreto y San Ignacio Miní.

Otra información interesante que Furlong menciona nombrando a el Padre Del techo, es la ubicación donde se establecieron los cosmeños, sobre lo cual manifiesta “...*después de mil trabajos se establecieron entre Loreto y La Purificación (Candelaria)*”. Sigue diciendo: “...*con el auxilio de estos pueblos construyeron un templo y edificaron la Reducción que conservó el título de Los Santos Cosme y Damián...*”.

<sup>2</sup> “FUNDACIONES DE LOS PUEBLOS DE LAS DOCTRINAS SACADAS DE LOS LIBROS DE BAUTISMO Y DEL PADRE DEL TECHO – ESTE DEL AÑO DE 1.736”. Museo Mitre. Armario “B” – Cajón 19 – Pieza 5 – N° 1

<sup>3</sup> FURLONG, GUILLERMO. “Misiones y sus Pueblos de Guaraníes”. Editorial Lumicop. 2da. edición. Posadas (Misiones). 1978. Pág. 115.

<sup>4</sup> Op. cit. Pág. 139.

<sup>5</sup> Carbonell De Massy, Rafael. “La Reducción Jesuítica de Santos Cosme y Damián, su Historia, su Economía y su Arquitectura” (1.633-1.797). Pág. 36.

<sup>6</sup> Ruiz de Montoya, Antonio. “La Conquista Espiritual del Paraguay”. Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana. Rosario. 1.989. Pág. 244.

<sup>7</sup> Op. cit. Pág. 35.

<sup>8</sup> Op. cit. Pág. 115.

<sup>9</sup> Op. Cit. Pág. 132 y 133.

De estas crónicas también se desprende que la migración se realizó en dos etapas. Una inicial, “...de algunos cientos con el padre Arenas, y los demás habitantes llegaron acompañados por los Padres Adrián Formoso y Juan Sasatello...” (Del Techo en Furlong).

Con referencia a la ubicación geográfica de la Reducción de San Cosme y Damián, la abundante cartografía jesuita localiza con cierta aproximación el asentamiento previo a la migración en la Región del Tapé, como asimismo el sitio donde se instalaron posteriormente en territorio actualmente argentino (Provincia de Misiones). En este sentido podemos citar los Mapas de los Padres Luis Ernot, Ignacio Henard, Juan Dávila, Antonio Machoni, y otros dibujantes anónimos de la época.

## 102 años en territorio Misionero

En 1.638 los integrantes de la reducción de San Cosme y Damián cruzaron el Río Uruguay y se dirigieron hacia el Río Paraná donde fueron socorridos por los de San Ignacio y Loreto, quienes les brindaron su ayuda en lo referente a su nuevo asentamiento.

Innumerables tareas les aguardaba a los cosmeños en su nuevo lugar de emplazamiento. De nuevo tuvieron que construir sus casas, el templo, lugares de cultivos, etc. Asimismo, otra actividad fue la inherente a la recuperación de dispersos que en reiteradas ocasiones se escapaban hacia los montes. Esto nos da cuenta de lo complejo que resultó la emigración en su etapa de reacomodamiento y asentamiento definitivo como pueblo.

Respecto a esta primera mudanza existe documentación que nos permite determinar que San Cosme y Damián estaba constituido y funcionaba como un pueblo autónomo. En las Cartas Anuas de 1.644 se hace referencia a una peste que afectó a gran parte del pueblo y a los Padres “...Llevó una peste gran parte de los niños y adultos. Los Misioneros, Padres Pablo Benavídez e Ignacio Aquilino también estaban enfermos, sin embargo se sacrificaron para defender a los que tenían a su cuidado...”<sup>10</sup>.

Por su parte Ramón Gutiérrez (1.978) transcribe del Diario del Capitán de Fragata Juan Francisco de Aguirre lo siguiente: “...Santos Cosme y Damián. Este pueblo sufrió numerosos traslados ya que fundado en 1.634 en el Tapé transmigró en 1.638. Posteriormente en 1.718 se lo mudó nuevamente y recién en 1.760 recaló en su actual emplazamiento...”. Gutiérrez también cita un Documento obrante en el Archivo General de Indias. Sevilla. que expresa “...En 1.647 visita el Pueblo el Gobernador Jacinto de Lariz quien dice que la Iglesia se halla bien enmaderada y lucida y una década más tarde Gaspar Caraví se desempeñaba como mayordomo de la fábrica...”<sup>11</sup>.

En la Colección De Angelis (Tomo IV – 1.970) se registra que durante la visita del Gobernador Jacinto De Laris se confeccionó un Inventario de Armas de fuego de la reducciones del Paraná y Uruguay en el que figuran: “...Paraná: En la Reducción de la Candelaria visitó 28 Armas de Fuego como consta de su visita a fojas 14 vuelta. **En la Reducción de San Cosme y Damián otras 28 como consta de Fojas 16 de dicha visita vuelta** (Sic)...”<sup>12</sup>.

Otro dato correspondiente al año 1.647 es el mencionado por Furlong que respecto a su población indica que el Pueblo de San Cosme y Damián contaba con 1.075 habitantes.<sup>13</sup>

San Cosme y Damián fue Aprobado por el Gobernador de Buenos Aires en 1.647 y tiempo después constituido en Parroquia. A poco de establecerse nuevamente las epidemias y la hambruna disminuyeron su población lo que obró como unas de las causas para que se anexe al Pueblo de Candelaria que se encontraba a unos 6 kilómetros de distancia Río abajo. De esta forma se inicia un nuevo período para los cosmeños junto a Candelaria conformando un Barrio aparte y Curas propios, compartiendo tan solo la Iglesia y Plaza. Vinculado con este tema en un documento archivado en el Museo Mitre de Buenos Aires sobre las Fundaciones de los Pueblos y Doctrinas se halla asentado que. “...Candelaria se fundó en el Caazapá Mini...hasta que después se puso en el paraje adonde ahora está. **El año 1.665 fundóse con él San Cosme y se apartó otra vez haciendo otro pueblo en el año 1.718...**”<sup>14</sup>.

Se puede decir que durante casi medio Siglo San Cosme y Damián y Candelaria de hecho integraron un solo pueblo pero con cierta autonomía en lo referente a sus Cabildos y Barrios de asentamiento. Durante el período de la referida anexión, se produjo un incremento en la población que en total ascendió a unos 5.000 habitantes entre ambos pueblos. Este fenómeno trajo como consecuencia una mayor demanda de productos relacionados con la subsistencia de los pobladores, razón por la cual la situación habría derivado en el proyecto de aprovechamiento de mayores extensiones de tierras aptas para el cultivo, y por la escasez de las mismas, habrían decidido instalarse para ese efecto al otro lado del Río Paraná en el actual territorio del Paraguay. Al respecto el Padre Peramás señala: “...En la ciudad de la Candelaria, como las chacras que se hallan al otro lado del gran Río

<sup>10</sup> Cartas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1.644). Instituto de Investigaciones Geohistóricas - CONICET. Resistencia. Chaco. 2.000. Pág. 74.

<sup>11</sup> Gutiérrez, Ramón. “Evolución Urbanística y Arquitectónica del Paraguay. 1.537 – 1.911. Departamento de Historia de la Arquitectura. UNNE. 1.978.

<sup>12</sup> MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. “Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai”. Introducción, Notas y Sumario de Elio Vianna. Biblioteca nacional. Brasil. 1.970. (Tomos I al VII). Pág. 437 y 438.

<sup>13</sup> Furlong. Op. Cit. Pág. 140.

<sup>14</sup> MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. “Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai”. Introducción, Notas y Sumario de Elio Vianna. Biblioteca nacional. Brasil. 1.970. (Tomos I al VII).

*Paraná, los indios eran transportados gratuitamente por la mañana en embarcaciones públicas, y en las mismas regresaban a sus casas por la tarde...".*<sup>15</sup>

En 1.718 el considerable aumento de población registrado para esta época por una parte, y otra grave epidemia por otra parte, afectó al mencionado conjunto Misional, lo que causó que San Cosme y Damián inicie su separación de Candelaria, lo que se concretó con su regreso a al solar abandonado en 1.665, "...distanciándose una legua de Candelaria hasta confinar con santa Ana...".<sup>16</sup>

En los momentos finales del período de anexión de San Cosme con Candelaria; aparece en la escena de la primera de estas reducciones una personalidad que va a sobresalir en el ámbito de las ciencias y que a través del tiempo su figura se agiganta, no solo por sus obras y descubrimientos sino también por los logros alcanzados con tan precarios medios. Nos referimos al Padre Buenaventura Suárez. Criollo nativo de Santa Fé. Cursó sus estudios eclesiásticos y científicos en Córdoba y ordenado Sacerdote es enviado en 1.703 a la Reducción de San Cosme y Damián. Y más tarde en 1.724 llega a ser Cura de la misma.

Suárez permaneció la mayor parte de su carrera como sacerdote en este Pueblo, con alguna cortas incursiones en otras Reducciones. Entre sus labores más sobresalientes figuran, la de astrónomo, matemático y habilidoso inventor. Contaba con conocimientos de medicina y hasta elaboró un "chocolate" de su invención.

En 1706 Suárez finalizó la construcción del primer telescopio que funcionó en forma permanente en el hemisferio sur, iniciando así sus primeras observaciones astronómicas. Su obra más conocida es "El Lunario de un Siglo" que abarcaba el período Enero de 1.740 - Diciembre de 1841. Cuenta además con un apéndice que permite extender el "Lunario" hasta 1903 mediante "sencillos reglas" según afirma su propio autor.

El Padre Buenaventura trabajó en la construcción de sus propios instrumentos y en su observatorio alrededor de 30 años, tanto en Candelaria y su anexo San Cosme como en San Cosme Viejo (*Nombre asignado al primer asentamiento del poblado en territorio misionero*). Desarrolló sus actividades en este lugar hasta el año 1.740, fecha en que esta Misión fue trasladada hacia territorio paraguayo. Estos datos, estas afirmaciones, están respaldadas por el último Provincial Domingo Muriel, por Félix de Azara, por Diego de Alvear y otros.

Otro aporte de importancia fueron sus cálculos de coordenadas a través de los cuales ubicó el lugar de asentamiento de San Cosme y Damián, lo que nos permitió determinar con precisión, previo trabajo de campo que planificamos, la ubicación exacta del punto donde funcionó este pueblo guaraní-jesuitico.

En su retorno al antiguo asentamiento (1.718), se inicia una nueva etapa en la historia de los cosmeños. En los primeros tiempos, pese a contar con cierta infraestructura edilicia de carácter provisorio, las mismas no satisfacían los requerimientos del pueblo. En el año 1.722, levantan materiales del sitio anterior (Tejas y Maderos) para contribuir al incremento de las construcciones de viviendas principalmente. A pesar de las limitaciones y dificultades para llevar a cabo las edificaciones, avanzada la década de 1.730, se culminaron las principales construcciones de la Iglesia y el cupo de viviendas, para las que se utilizaron como principales materiales, maderas, piedras, tejas y ladrillos.

En lo referente a la explotación agrícola, como pueblo autónomo y ante la demanda existente, fomentan campos de cultivos en la margen oriental y el lado paraguayo. San Cosme enfrenta de esta manera el déficit que lo afectaba en cuanto a producción para el consumo de sus pobladores.

En este período también se observa un desarrollo en el ofrecimiento de servicios de transporte por vía fluvial, actividad que se constituyó en un importante ingreso para la Reducción. Físicamente el Pueblo se encontraba situado muy próximo al Río Paraná. No descartamos entonces que funcionara un activo Puerto dependiente de San Cosme y Damián, con muelle sobre la margen oriental de dicho Río. De la prospección que realizamos en el lugar, podemos inferir que la zona guarda características aptas para la instalación y funcionamiento de un sector de instalaciones para embarcar o desembarcar. De hecho en la actualidad se continúa utilizando ese lugar con fines idénticos.

Entre 1.718 y 1.740 San Cosme y Damián permaneció y funcionó como pueblo guaraní-jesuitico en el lugar citado. En este último período el Padre Superior de las Misiones, Rafael Caballero, sugiere a los cosmeños el traslado de esta Reducción a un lugar mas adecuado a la otra orilla de Paraná, propuesta que fue aceptada. No obstante la movilización de los pobladores hacia su próximo destino de asentamiento resultó un tanto traumática, en razón de las dificultades que se presentaron por la reticencia manifiesta por los pobladores a pesar que los Padres intentaban convencer de la las ventajas del nuevo sitio.

A pesar de ello la mudanza se concretó con la ayuda de los pueblos vecinos en el traslado de los elementos reutilizables por vía fluvial. Otro aspecto a resaltar es la orden emitida por el Padre Provincial Nusdorffer en febrero de 1.745, por la cual el pueblo debía quedar destruido totalmente.<sup>17</sup>

En el último segmento de su peregrinaje, San Cosme y Damián recaló por 20 años (1.740 - 1.760) al Sur de la Reducción de Nuestra Señora de Itapúa, en las márgenes del Arroyo Aguapey (Afluente del Paraná) en territorio paraguayo. En su fase final este pueblo realizará una última mudanza para instalarse definitivamente en el lugar donde hasta la actualidad perduran sus vestigios, en el actual Municipio de San Cosme (Departamento Itapúa. Paraguay).

<sup>15</sup> Peramás, José Manuel. "La república de Platón y Los Guaraníes". Edit. Emecé. Buenos Aires. 1.946. Pág. 50.

<sup>16</sup> Carbonell De Masy. Op. Cit. Pág. 136.

<sup>17</sup> AGN. Buenos Aires. IX, 6, 7. Memorial del Padre Nusdorffer al Padre Iberaquer, Superior de Misiones. En Carbonell de Masy. Op. Cit. Pág. 147.

## Prospección de los sitios

A la investigación realizada sobre las migraciones y asentamientos de San Cosme y Damián; avalada de forma bibliográfica y documental, incorporamos un relevamiento in-situ de esos lugares a los fines de profundizar el conocimiento de los mismos y saber qué es lo que perdura al respecto.

Viajamos al Brasil, recorrimos la región adonde se habría fundado este pueblo (Actual Sao Martiño – Río Grande do Sul), y verificamos que el lugar está totalmente modificado por la mano del hombre y no detectamos ninguna referencia a este acontecimiento.

Algo semejante ocurrió con la prospección que realizamos en Candelaria (Misiones), buscando algún antecedente que nos permita establecer en qué zona de este pueblo se instalaron los cosmeños. Los espacios pertenecientes a esta reducción están totalmente urbanizados y poblados, no habiendo quedado en ese área nada que se haya salvado del saqueo y de la depredación, salvo unos pocos restos que corresponden al Pueblo Jesuítico de Nuestra Señora de Candelaria, que permanecen dentro del predio de una Colonia Penal que funciona en la actual ciudad

Respecto a la ubicación de los asentamientos de los períodos 1.638-1.665 y 1.718-1.740, que probablemente coinciden o se superponen geográficamente, **la verificación del mismo la iniciamos partiendo de los datos brindados en su oportunidad por el Padre Buenaventura Suárez, es decir el Meridiano de 322° 25'**.<sup>18</sup> Después de efectuar los cálculos respectivos –que no los transcribimos a los fines de no abundar en detalles técnicos–, nos trasladamos al terreno y pudimos determinar con claridad meridiana el área adonde estuvo asentada la Reducción de San Cosme y Damián, habiendo corroborado dichos cálculos con un navegador satelital (GPS).

Con los estudios realizados ubicamos el asentamiento de este Pueblo en los períodos citados en el punto geográfico determinado por la intersección de las coordenadas de **55° 40' 40" Longitud Oeste y 27° 27' 30" Latitud Sur, y a 150 metros de altura sobre el nivel del mar.**

Yacen allí vestigios de ese antiguo asentamiento como testigos de la labor misional a lo largo de 102 años de permanencia en territorio misionero. La mayoría de los restos detectados se hallan cubiertos por la vegetación natural e implantada que predomina en dicho espacio.

Cabe aquí una acotación respecto a la posibilidad de rescate y/o preservación del lugar. En este sentido resulta de importancia la concreción de proyectos a tal efecto, donde sin dudas el carácter interdisciplinar de las actividades deberán jugar un papel preponderante, en especial aquellas relacionadas con la arqueología, aplicadas de modo integral, metódico, científico y responsable.

Complementando el cronograma de tareas que nos propusimos, recorrimos más de 5.000 hectáreas del área de influencia, y prospectamos la misma fotografiando y filmando la parte terrestre y fluvial de los límites probables del mencionado conjunto jesuítico, cuyos datos obtenidos, a posteriori de ser sometidos al análisis pertinente, nos permitieron obtener una visión global de lo que significó el tiempo del acontecer histórico de San Cosme y Damián.

A los efectos de enriquecer los datos aportados, a continuación se detallan los siguiente cuadro con datos demográficos y de sacerdotes que se desempeñaron al frente de la misión.

### Población:

Cuadro referido a la evolución de la población de San Cosme y Damián con datos extraídos de las obras de Furlong y Carbonell De Masy.<sup>19</sup>

POBLACIÓN DE SAN COSME Y DAMIAN			
GUILLERMO FURLONG		RAFAEL CARBONELL DE MASY	
AÑO	CANTIDAD	AÑO	CANTIDAD
1.647	1.075	1.718	1.675
1.682	1.283	1.720	1.855
1.702	1.573	1.724	2.120
1.733	1.236	1.728	2.286
1.748	1.432	1.731	2.306
1.768	3.346	1.733	2.144
...	...	1.736	1.531
...	...	1.738	1.225
...	...	1.740	1.209

<sup>18</sup> Cálculos y mediciones tomadas partiendo del punto de referencia que constituía el meridiano de la Isla de Hierro con orientación hacia el Este.

<sup>19</sup> Guillermo Furlong y Rafael Carbonell de Masy. Op. Cit. Páginas 140 y 141 respectivamente.

## Curas del Pueblo

Durante los 134 años que perduró esta Reducción bajo administración de la Compañía de Jesús, se desempeñaron como Curas y Ayudantes los sacerdotes que detallamos en el siguiente cuadro:

CURAS QUE SE DESEMPEÑARON EN "SANTOS COSME Y DAMIÁN"			
AÑO	NOMBRE DEL CURA	AÑO	NOMBRE DEL CURA
1.632.....?	Adrián FORMOSO, Juan SASSATELLI y Cristóbal ARENAS	1.750 a 1.751	Johann GILGE
1.655.....?	Francisco CLAVIJO, Juan PASTOR y Cristóbal PORTEL	1.751 a 1.757	José UNGER
1.713 a 1.718	Cristóbal SANCHEZ, Francisco JIMENEZ y Wenceslao CRISTMAN	1.757 a 1.758	Tadeo ENIS; Pedro Pablo DANESI; Andrés FERNANDEZ; Andrés BOTHELRE y Adolfo VON SAKAL
1.718 a 1.732	Buenaventura SUAREZ y Manuel GONZÁLEZ	1.758 a 1.760	Bartolomé PIZÁ y Rafael CAVALLERO
1.732 .....?	Lucas RODRIGUEZ.	1.760 a 1.763	Antonio PLANES; Miguel Mariano AMENGUAL y el Hno. Antonio FORCADA
1.742 a 1.745	José CARDIEL y Adolfo VON SAKAL	1.763 a 1.765	José MARTÍN
1.745 a 1.749	Andrés FERNÁNDEZ y Félix VILLAGRACIA.	1.765 a 1.768	Antonio CORTADA
1.749 a 1.750	José MÁS y Sebastián YEGROS.	1.768	Bartolomé PIZÁ, Juan Manuel GUTIERREZ y el Hermano Juan De la CRUZ MONTEALEGRE

## Epílogo

A partir de los interrogantes planteados al inicio de nuestra investigación en relación con el Pueblo de San Cosme y Damián que tenían que ver con los sitios donde se ubicó; con sus características; con las actividades espirituales, administrativas y científicas; con el fin de su permanencia en territorio argentino, con el legado que nos queda; podemos afirmar que alcanzamos respuestas a los mismos prácticamente en su totalidad.

Así concluimos que el pueblo Guaraní Jesuítico de San Cosme y Damián permaneció durante 134 años bajo la esfera de la Compañía de Jesús desde su fundación en la región del Tapé en 1634, hasta la expulsión de la Orden en 1768. De ese período, 102 años (1.638 – 1.740), esta Misión estuvo activa en jurisdicción del actual territorio argentino, en el Sur de la Provincia de Misiones.

Esta Reducción no se caracterizó por crecimientos importantes de población, de actividad económica o de superficie territorial. Más bien vivió en permanente altibajos y dificultades, siendo finalmente los servicios de transporte fluvial una de sus actividades de ingresos más significativas, pero con una presencia en el ámbito de las Ciencias, gracias al Padre Buenaventura Suárez, que la hace trascendente y eclipsa los aspectos pocos fortuitos que padeció.

Finalmente, sus vestigios en nuestro territorio, testigos latentes y silenciosos del paso de 264 años, nos llamó a la reflexión respecto a la recuperación del acontecer histórico de San Cosme y Damián, y con esta tarea, intentamos reivindicar el olvido casi permanente en que este pueblo estuvo inmerso, a pesar que por espacio de 102 años formó parte de la vida misional y de la historia de este lugar.

## Bibliografía

- **Carbonell De Massy, Rafael.** "Estrategias de Desarrollo Rural en los Pueblos Guaraníes. (1.609 – 1.767)". Antoni Bosch Editor. Barcelona. 1.992.
- **Carbonell De Massy, Rafael.** "La Reducción Jesuítica de Santos Cosme y Damián, su Historia su Economía y su Arquitectura" (1.633-1.797).
- **Cardiel, José.** "Carta y Relación de las Misiones de la Provincia del Paraguay de 1.747. (20/12/1.747)
- **Cardiel, José.** "Compendio de la Historia del Paraguay (1.780). Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura (FECIC). Buenos Aires. 1.984.
- **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (1.637 – 1.639).** Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura (FECIC). Buenos Aires. 1.984.
- **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1.609 – 1.637).** Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas. Documentos para la Historia Argentina. Tomos XIX y XX. Iglesia. 1927 – 1.929.
- **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1.632 – 1.634).** Buenos Aires. Academia Nacional de la Historia. 1.990.
- **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1.641 – 1.643).** Instituto de Investigaciones Geohistóricas - CONICET. Resistencia. Chaco. 1.996.
- **Cartas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1.644).** Instituto de Investigaciones Geohistóricas - CONICET. Resistencia. Chaco. 2.000.
- **De Alvear, Diego.** "Relación Histórica y Geográfica de la Provincia de Misiones". Instituto de Investigaciones Geohistóricas - CONICET. Re-

sistencia. Chaco. 2.000.

- **Dirección de Catastro de la Provincia de Misiones.** Planos Catastrales del Departamento Candelaria – Misiones.
- **FUNDACIONES DE LOS PUEBLOS DE LAS DOCTRINAS SACADAS DE LOS LIBROS DE BAUTISMO Y DEL PADRE DEL TECHO – ESTE DEL AÑO DE 1.736**". Museo Mitre. Armario "B" – Cajón 19 – Pieza 5 – N° 1
- **Furlong, Guillermo.** "Cartografía Jesuítica del Río de la Plata". Buenos Aires. 1.936..
- **Furlong, Guillermo.** "José Cardiel SJ y su Carta – Relación (1.747)". Edición Librería del Plata. Buenos Aires. 1.953.
- **Furlong, Guillermo.** "Misiones y sus Pueblos de Guaraníes". Editorial Lumicop. 2da. edición. Posadas (Misiones). 1978.
- **González de Santa Cruz, Roque. Rodríguez, Alfonso. Del Castillo, Juan, de la Compañía de Jesús.** "Para que los Indios Sean Libres..." Escritos de los Mártires de las Reducciones Guaraníes. Editorial Centro de Espiritualidad Santos Mártires. Asunción. 1.1.994.
- **Gutiérrez, Ramón.** "Evolución Urbanística y Arquitectónica del Paraguay. 1.537 – 1.911. Departamento de Historia de la Arquitectura. UN-NE. 1.978.
- **Maeder, Ernesto J. A.** "Aproximación a las Misiones Guaraníticas". Ediciones EDUCA. 1.9096.
- **MANUSCRITOS DA COLECCIÓN DE ANGELIS.** "Jesuitas e Bandeirantes no Uruguai". Introducción, Notas y Sumario de Elio Vianna. Biblioteca nacional. Brasil. 1.970. (Tomos I al VII).
- **Peramás, José Manuel.** "La república de Platón y Los Guaraníes". Edit. Emecé. Buenos Aires. 1.946.
- **Popescu, Oreste.** "El Sistema Económico en las Misiones Jesuíticas". Ediciones ARIERL. Buenos Aires. 1.967.
- **Ruiz de Montoya, Antonio.** "La Conquista Espiritual del Paraguay". Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana. Rosario. 1.989.



## Nuestra Señora de la Asunción de La Cruz

María Graciela Pereira

### Introducción

Tomamos como referencia la fundación de Nuestra Señora de Asunción de La Cruz, encomendada a el padre Cristóbal Altamirano en el año 1630.

Su primer emplazamiento había estado sobre el arroyo Acaraguá, ubicada sobre la margen derecha del río Uruguay por su banda occidental al norte de San Javier, once años más tarde fue atacada por bandeirantes al mando del capitán Jerónimo Pedrozo Barros quien atacó sobre las regiones de Acaraguá y Mbororé, en la actual provincia de Misiones, teniendo como resultado la derrota por parte de los guaraníes comandadas por el cacique Ignacio Abiarú con un amplio margen de ventajas por parte de los guaraníes.

En el año 1657 fue relocalizada en el sitio donde hoy se encuentra el pueblo Correntino de La Cruz.

Ha sido un pueblo bélico que adquirió gran renombre como aguerrido defensor de su pueblo, fue la única reducción que ha construido una muralla a modo de defensa, contra los charrúas y los yaros de quien tuvo defenderse en su segundo emplazamiento.

Prevalece una profunda devoción Mariana como homenaje a la virgen que le acompañó en tal cruenta batalla.

Aún hoy guarda un trascendente testimonio, como lo es el reloj de sol o cuadrante solar, una obra maestra en arquitectura, geografía y astronomía por parte de los padres jesuitas, a pesar de haber sido saqueada e incendiada en 1817 por los portugueses.

Mucho sobre éste pueblo a investigado el historiador Erich L. Edgar Poenitz a quien le debemos las fuentes de estos conocimientos.

### Fundación de Acaraguá

Nuestra Señora de Asunción de La Cruz fue fundada por el Padre Cristóbal Altamirano en el año 1630 de acuerdo a la referencia más conocida y aceptada. Aunque no se sabe bien a ciencia cierta si fue en 1629 de acuerdo a los siguientes relatos.

*la fundación del pueblo de Nuestra Señora de la Asunción de Acaraguá, donde fue enviado en el año 1630.*

*fundado en 1629, estuvo algunos años al norte del río Acaraguá, que desemboca en el Uruguay, al sudeste del territorio de Misiones en la República Argentina.*

*por designación del Provincial se encomendó el gobierno de este pueblo de la Asunción al Padre Cristóbal Altamirano, peritísimo en las lenguas indias,(Guillermo Furlong, Glorias Santafesinas p. 228)*

Se refiere en el primer párrafo a que fue enviado el Padre Cristóbal Altamirano para la fundación del pueblo de Acaraguá.

Es ambiguo el relato que hace alusión a la fundación, porque crea la hipótesis de que el pueblo haya sido fundado un año antes de ser encomendado el Padre Cristóbal Altamirano. Aunque la referencia más conocida es la referida al año 1630.

Dice el Padre Furlong en esta alusión haciendo referencia al Padre Provincial:

*"...le fió el Padre Provincial Francisco Vázquez Trujillo la fundación del pueblo de Nuestra Señora de la Asunción de Acaraguá,"(Guillermo Furlong, Glorias Santafesinas p.229).*

Con lo cual confirma que a la actual La Cruz, se la denominó en sus orígenes "*Nuestra Señora de la Asunción de Acaraguá*" Después del año 1641 se trasladó al Mbororé tomando el nombre de "*Nuestra Señora de Asunción de Mbororé*".

*"Se juntó luego con el Yapeyú, pero se dividió definitivamente de él en 1957 y se fijó sobre el río Uruguay, como dos leguas del Aguapey y siete del Yapeyú. Aquí tomó el nombre de Santa Cruz,"(Guillermo Furlong, Glorias Santafesinas p.229)*

Lo que quiere decir que en tercer instancia se la llamó "*Santa Cruz*"

En el inventario de 1790 aparece el sello de Carlos III y continúa, "*En el Pueblo de Nuestra Señora de la Asunción, nombrado La Cruz a veinte y seis de julio de mil setecientos sesenta y ocho,*"

En el inventario del Año 1784 la carátula aparece con el siguiente texto:

*"Inventario de los Bienes Comunes del Pueblo de Indios Guaraníes nombrado" La Cruz".*

En el mismo inventario en la hoja siguiente: "*Inventario General de los Bienes que en el día existen en el pueblo de Nuestra Sra. de la Asunción del Mbororé titulo La Cruz que servirá para....*"

En 1784 ya se lo denominó La Cruz como es llamado en la actualidad, aunque en otras ocasiones y principalmente cuando se festeja el cumpleaños de la virgen de la Asunción, o en algún sentido chamamé la decimos "*Nuestra Señora de Mbororé*".

## La primer batalla naval Argentina : Mbororé

En el siglo XVI los portugueses ante la necesidad de mano de obra esclava para las fazendas, salían a cazar indios guaraníes.

El padre procurador Díaz Taño dio aviso a Buenos Aires de los preparativos paulistas para acometer sobre las reducciones en la zona oriental del Guayrá.

El padre Antonio Ruíz de Montoya viajó a España en el año 1638 con el fin de hacer los trámites ante el rey Felipe IV, para conseguir el permiso de tenencia de armas entre los guaraníes.

Así el ejército guaraní se había ido formando, con la intervención del hermano Domingo de Torres, experto en las artes guerreras, de Antonio Bernal, y los caciques Ignacio Abiarú, en el cargo de capitán general y Nicolás Ñeenguirú destacado y experimentado entre los guaraníes.

En ese momento ya se hallaban fundadas las reducciones, en lo que es hoy el territorio de la provincia de Misiones y Corrientes.

El pueblo de Nuestra Señora de Asunción de Acaraguá fundado en 1630 sobre el arroyo Acaraguá, tributario del Uruguay y por su banda oriental, al norte de San Javier, de donde se trasladó al río Mbororé, y en 1657 se incorporó al yapeyú, en un principio quedando más tarde una sola dependencia.

Este pueblo iba hacer centro de trascendentales acontecimientos que marcaron en la historia el destino de toda la región definitivamente.

El padre Díaz Taño anunció que los mamelucos se estaban preparando, también llegaron las mismas noticias desde el Uruguay.

El ejército guaraní se organizó con 4.200 guaraníes sin perder el mínimo de tiempo.

El ejército lusitano-tupí bajaba bordeando el río Apeteribí más arriba de la desembocadura del arroyo Acaraguá (hoy barra bonita) actual provincia de Misiones.

El padre Ruyer convocó a 2000 indios preparados para el combate, dando orden que descendieran hasta Mbororé, para concentrarse allí todas las tropas.

Cuando los bandeirantes llegaron a la aldea de Acaraguá, los guaraníes al mando de Ignacio Abiarú lo rodearon, inutilizando dos embarcaciones enemigas; pero el padre Cristóbal Altamirano que dirigía la acción, resolvió que se retirasen a Mbororé evitando pérdidas inútiles.

El siete de marzo de 1641 las bandeiras pensaban dar su acometida final pero un temporal lo impidió.

Favoreciendo aún más a las tropas defensoras por la demora, facilitó que bajarán más refuerzos provenientes de todas las reducciones.

El padre Mola sustituyó al padre Claudio Ruyer.

Por otra parte el capitán general Abiarú completaba los preparativos bélicos.

Se esperaba de un momento a otro el ataque, la lluvia se había disipado.

Para el 11 de marzo se produjo el ataque por parte de los bandeirantes, llenando el río con sus canoas y balsas.

Un contingente desembarcó y se atrincheró en una chacra de Mbororé los demás estaban alojados en Acaraguá a un día de viaje.

En el primer día de combate, que terminó al caer la noche, tuvieron los paulistas una pérdida de nueve portugueses y muchos tupíes muertos y heridos.

El día 12 de marzo con un contingente de 3000 indios guaraníes y saliendo el enemigo de las trincheras comenzó un encarnizado combate, cuerpo a cuerpo que obligó a los portugueses a volver a su empalizada con muchas pérdidas, al día siguiente 13 de marzo los bandeirantes piden una tregua enarbolando una bandera blanca con una carta a los padres jesuitas.

El 16 de marzo continuaron con la batalla campal, los guaraníes no escatiman esfuerzos en su afán de lucha.

Los enemigos empezaron a sufrir además de heridas, la falta de víveres.

Tuvieron un instante de victoria, logrando capturar a los propios jefes Ñeenguirú y Abiarú, pero los guaraníes reaccionaron, liberando a sus jefes.

La situación era ya insostenible los guaraníes dominaban el río con sus canoas de guerra.

Los sobrevivientes al mando de Pedroso Barros huyeron por la noche con el fin de volver a reunirse en el Acaraguá, la aldea estaba en poder de los mamelucos y donde existía un piquete de refuerzo.

Al sexto día los dispersos se concentraron en el caserío de Acaraguá.

El viernes santo las fuerzas de Abiarú con la dirección de los padres, llegaron al Acaraguá sorprendiendo al enemigo, prácticamente aniquilaron la "bandeira".

Recién en agosto de 1642 los sobrevivientes llegaron a San Pablo desde Mbororé pasando por toda clase de peripecias, lle-

garon deshechos y fatigados.

La victoria sobre los bandeirantes a significado el fin de los ataques a las reducciones y la consolidación en todos los aspectos, tanto económicos, políticos y poblacional, por un largo período de tiempo.

En agradecimiento de esa aplastante victoria, los indígenas tallaron en madera la imagen de la virgen de Asunción. Imagen que se venera hoy en el templo de La Cruz.

## La Iglesia y el Colegio

El padre Jaime Oliver dice sobre la Iglesia del pueblo de La Cruz:

*“es grande, y de mucho adorno, y pinturas en la iglesia. Tiene siete retablos con muchas y buenas estatuas. El primer presbiterio está mui vistoso por su adorno”.*

El inventario de 1784 hace alusión al colegio y a la iglesia de esta manera:

*“Tenía capacidad para mil familia; con paredes de tapiales, techo teja con de bóveda y media naranja”.*

*“el colegio juntamente con la iglesia hace frente a la plaza...”*

*“ay cinco cuartos, que sirven Escuela de Música, Escuela de primeras Letras, cuarto del Portero, y Almacén...”*

*“en medio de dicho Patio, ay un cuadrante de piedra enteriza bastante alto, ...”*

*“Sobre la ribera del Uruguay existía un galpón para fábrica de tejas, con techo del mismo material un horno para cocerlas, con tinglado de tejas, también.*

La iglesia actual se encuentra sobre los cimientos de la primitiva iglesia, se han encontrado restos del piso antiguo debajo de la actual iglesia.

En septiembre de 1903 se bendijo la piedra fundamental de la nueva iglesia. Y en junio de 1907 se bendijo la última parte de dicha construcción. Esta iglesia vigente reemplazó a la antigua iglesia de paredes de tapial.

Su profunda devoción mariana se mantiene hoy en día, su inalterable fe en la virgen de Asunción continúa desde aquella época, cuando los 15 de agosto los feligreses festejan su día.

Martín de Moussy cuando pasó por “La Cruz” en 1856, relata lo siguiente:

*“Hemos visitado “La Cruz” un domingo: hacia un año que había muerto el cura y no había podido todavía ser reemplazado.*

*Entramos a la iglesia, un joven sacristán guaraní celebraba el oficio de la tarde. Una india vieja dirigía el coro que acompañaban dos guitarras, una flauta y dos violines. La actitud del pequeño grupo de indios y mestizos que llenaban la iglesia era humilde y recogida. Meditando en la prosperidad pasada de La Cruz y en su miseria actual, en la fe y resignación de esta buena gente, los ojos se nos llenaban de lágrimas. El cementerio muy cercano a la iglesia está cuidado con mucha limpieza. Muchas tumbas antiguas tienen todavía su lápida con su correspondiente inscripción en guaraní.”*

Se han reconstruido al parecer después de está mención que hace el geógrafo Martín de Moussy, dos iglesias más.

*“y para 1858 la piedad de los habitantes levantó un nuevo templo parroquial en reemplazo del elemental rancho....” (Erich L. W. Edgar Poenitz, Repoblación de la Reducción)*

La iglesia que hace mención el historiador Poenitz construida en 1858 y la actual iglesia que sigue en vigencia, construida en 1903.

## El reloj de Sol o cuadrante solar

Fue construido el 16 de marzo de 1730, mide aproximadamente 7 metros de altura, hecha de una sola piedra, con una inscripción en latín del salmo 112 que versa: *“ Desde la salida del sol hasta el ocaso alaben en nombre del Señor”.*

Su capitel tiene grabaciones que destacan la fecha de construcción, de un lado aparece el signo de la compañía de Jesús y del otro el monograma de la Virgen Ave María Purísima.

En su parte superior posee un cuadrante con una inclinación de 35° sobre el cual una aguja perpendicular proyecta su sombra marcando así la hora, teniendo la particularidad que en una faz corresponde al horario de invierno y la opuesta a la de verano.

Es muestra del conocimiento geográfico, físico y astronómico que han desarrollado los jesuitas en esta región.

## Cementerio de la Iglesia

El cementerio se encontraba detrás de la iglesia y hacia el lado éste, en la actualidad se han hallado evidencias que lo confirman.

Manuel A. Pueyrredón en “campana de Misiones en 1828” afirma:

*“El cementerio era un cuadrilongo cercado por calles de árboles todos los sepulcros tenían lápida de diferentes colores, con inscripciones en guaraní la mayor parte de ellas. Algunas había en español y otras en latín. Se veían también algunos túmulos de formas raras y caprichosas. En esta línea los misioneros estaban más adelantados que nosotros. Cuando aún se enterraban los muertos en las iglesias, ya ellos tenían campos santos y usaban lápidas y monumentos, lo que no sucedía entre nosotros hombres civilizados, que mirábamos con desprecio a los indios”.*

### El Cementerio “viejo”

En 1732 una epidemia de viruela flageló a la población, el Padre Cristóbal Altamirano trabajó infatigablemente sin reposo para atender a sus ovejas, la ingenuidad y la fe de sus feligreses, desarmaba el corazón al verlos sufrientes ante tanto infortunio.

Llamado por los lugareños “el cementerio viejo” supuestamente fue el fuerte al que hace mención el inventario de 1784.

De acuerdo al relato de Joaquín E. Elizalde investigador que vivió en el pueblo de La Cruz, “por las evidencias de cruces y lápidas recogidas en el lugar, fue utilizado hasta fines del siglo XIX.”

Además agrega, *“No quedan vestigios en superficies de panteones o bóvedas. Hoy en el lugar moran vecinos en viviendas precarias y se identifica como manzana N° 14, rodeada por siguientes calles: Rivadavia, Uruguay, Santa María y Paraná.”*

Este cementerio destinado a enterrar a las víctimas por las pestes, se encuentra hacia las riveras del río Uruguay y al norte de la iglesia, aún hoy se hallan algunas lápidas en hierro fundido con las fechas y nombres posiblemente de las víctimas; que la gente del lugar ha respetado y guardado celosamente, hasta que fue modificado por el gobierno de turno, como tantos otros entre quienes la historia y cultura poco la ponen en práctica.

## Un Pueblo Floreciente

Se encuentra en los inventarios de 1784 y 1790, la existencia en el pueblo de La Cruz de una serie de objetos y elementos entre animales y plantas que nos están dando la idea de haber sido un pueblo con numerosa actividad antes y después de la expulsión, de acuerdo a la organización y disciplina que impartieron los padres jesuitas, otorgando un completo material de uso cotidiano o de producción, objetos varios de plata y peltre, cortinas, vasos de cristal, etc.

Arrobas de telas e hilos, galones de plata, gorros de seda, vestimenta de todo tipo para los cabildantes y vestimenta religiosa, lo que hace pensar en la presencia de talleres de costura.

Elementos pertenecientes a la iglesia. Abundantes imágenes de los santos que acompañan a un “*Altar mayor con su Retablo pintado y dorado con sus sagrarios con la Imagen de Ntra Sra de la Asunción con la insignia de la Sta. Cruz arriba*”,.....

Tenían además almacenamiento de granos, como trigo, garbanzos, además de aceite, yerba y tabaco.

Había en existencia elementos para el trabajo de campo como picanas, marcas para animales, herramientas de carpintería, albañilería.

En la escuela de música: 6 arpas, 5 chirimías, 2 trompas, 4 cornetas entre otras, y un cuadro de Santa Cecilia.

En el campo productivo de la ganadería se contabilizan 40.000 vacunos y 9.000 en una vaquería al sur del Ibucuy, entre otros números menores cabezas de ganado, ovino, porcino y de caballería.

En fruticultura, producían trescientos treinta árboles de duraznos. en un total de 5.000 árboles frutales entre citrus y otros.

Dos yerbales, uno del sur y otro del norte con trece mil setecientos veinte plantas.

Tampoco estaba ausente la producción de cerámica con “*un horno para cocer tejas con un galpón que lo resguarda del agua con techo de tejas.*”

Un galpón donde secan cinco mil tejas y quince moldes para hacerlas.

Actualmente se han abierto excavaciones que pertenecen a los antiguos hornos cerámicos, según referencias de gente del lugar, existían importantes vasijas que ya no se encuentran en el lugar de origen, la cerámica de manufactura propia era usada como techo, en tejas, para las construcciones de piedra.

Explotaba una cantera de piedra itaquí en las riveras del río Uruguay.

En 1768 se había descubierto una mina de cal sobre el río Miriñay .

El pueblo contaba con todo lo necesario para su buen desenvolvimiento en aspectos, tanto religioso, como social, gubernamental, agrícola, ganadero, cultural o educativo.

La Cruz en 1702, tenía 3.851 habitantes.  
 en 1755, tenía 2.410 h.  
 en 1750, tenía 3.523 h.

### La impotencia de un pueblo destruido

En 1801 la pérdida de los siete pueblos orientales a cargo del gobernador de Río grande, Veiga Cabral permitió que estos pueblos se perdieran en manos de los portugueses y junto a ellos las estancias pertenecientes a Santo Tomé, Yapeyú y La Cruz.

Seis años más tarde el destino de éste pueblo se vio nuevamente envuelto en ataques por parte de los Portugueses que no escatimaron venganza y odio así a los pueblos posjesuíticos.

*Oficio del brigadier portugués Francisco das Chagas Santos, dirigido al Teniente General Curado para dar cuenta del incendio y destrucción de los pueblos de las antiguas Misiones Jesuíticas en territorio argentino.*

(Febrero 1817)

*...con el fin de atacar a Andrés Artigas que se hallaba en el pueblo de La Cruz con gran número de insurgente. El 19 pase el Uruguay, una legua abajo (1) de dicho pueblo, en la barra del Aguapié, para lo que mandé antes al teniente Carvalho con una guardia avanzada, a que pasara media legua arriba del Ytaquy, para cubrir paso en dicha barra. Estando prontas las canoas al amanecer oímos tiros de artillería del enemigo, que en numero de más de cien hombres del escuadrón del capitán Vicente Tiraparé querían impedir el paso en Ytaquy...*

*se desbandaron y queriendo algunos ganar el paso de dicha barra, huyeron, heridos por nuestra infantería, que tomó tres canoas. Siguióse el pasaje de los milicianos, la artillería y los caballos y todo quedó listo de este lado.*

Andrés Artigas ya nada pudo hacer, el pueblo de La Cruz quedo destruido. En febrero de 1817 Andresito dio la alarma desde Yapeyú, donde se encontraba con un grupo de gente para dejarla fuera del peligro de Francisco de Chagas Santos, que haciendo base en La Cruz envió columnas que destruyeron e incendiaron igualmente otros pueblos posjesuíticos, que aún después del extrañamiento siguieron estando constituidos como pueblos.

Después de estos sucesos el territorio Misionero quedo despoblado, unos grupos de guaraníes ocuparon las estancias de Corrientes y Entre Ríos transformándose en el mestizaje en la convivencia con el criollo, sin perder por ello la *estirpe* guaraní que en este pueblo de

*La Cruz* se conserva hasta nuestros días, a pesar de los cambios impuestos por la influencias lógicas de acuerdo a los tiempos que vivimos.

### El Repoblamiento del pueblo de La Cruz

Un pueblo que ha vuelto a crecer debajo de las ruinas y del infortunio que ha sufrido una y otra vez en manos de los paulistas primero, y de los portugueses después.

*"Por mucho tiempo, fue el único caso de repoblamiento por naturales de uno de sus destruidos pueblos.*

*A principios de 1830 el titulado coronel Juan Cavaña, un mestizo o zambo originario del pueblo de Corpus, se instaló con sus soldados y familias entre los pétreos muros de las destechadas viviendas cruceñas. Por medio de los ciudadanos correntinos, don Juan Baltasar Acosta y don Arguello, como representantes suyos, el jefe guaraní logró un pacto con comisionados del gobierno correntino, que poco después fuera ratificado por él como así también por el Gobernados don Pedro D.Cabral..." (Erich L. W. Poenitz, Redoblamiento de la Reducción)*

Art. 1º Los individuos que componen un resto de las Misiones Occidentales, residentes en las ruinas del antiguo pueblo de La Cruz en uso de su libertad y deseando formar parte de la familia Correntina, se someten a la autoridad que emana de las Leyes que rigen en la Provincia de Corrientes.

Continúa en cinco artículos el cumplimiento de la anexión a Corrientes.

El 19 de Abril de 1830 se produce la anexión formal y definitiva a Corrientes.

### Conclusión

Este aguerrido pueblo a sufrido la mayor de las adversidades e infortunios, que fueron sorteando, primero en Mbororé haciendo frente y derrotando al enemigo, luego en su segundo emplazamiento tuvieron que defenderse de las guerras internas entre indígenas vecinos, para lo cual construyeron una muralla de piedra que rodeaba al pueblo.

La primitiva iglesia de tapia, y con numerosos adornos e imágenes de santos que acompañaban a la patrona virgen de la Asunción, se mantiene en tan grande devoción, cuando en procesión se acompaña a la virgen alrededor de la plaza.

Las construcciones de piedra que se encuentran en este momento son escasas, se han ido desbastando por encontrarse el pueblo actual en el mismo emplazamiento de la época de la reducción. La plaza principal, a modo de damero con la iglesia reconstruida hacia el sur en el mismo lugar de la primitiva. En dicha plaza se encuentran los pilares de piedra que sirvieron de luminarias en cada esquina de las viviendas, en la casa parroquial se halla el museo con algunas imágenes, lápidas con escritura en guaraní, y un gran nicho de la virgen, que tallaron los indios a cuchillo después de la victoria de Mbororé.

La idea de la existencia de túneles que llegaban hasta el río prevalece sin mayores hallazgos que los encontrados hasta el momento.

Los muros de piedra que se encuentran en este momento, cimientos, un vestigio de construcción en piedra sobre el cual existía hace unos años atrás una construcción de tipo italiana, y el reloj de sol, erguido e impecable, forman los testimonios de construcción que perduran en este pueblo, tan orgulloso de su pasado y decidido en la actualidad a guardar y cuidar celosamente sus reliquias, porque es la única manera de conducirnos a un porvenir de noble espíritu, porque el foráneo que entra a este pueblo siente que prevalece un inconsciente colectivo digno de admirar, que tal vez tiene mucho que ver en su conexión con un pasado jesuítico, que a pesar de haber sido casi exterminado por el enemigo, sigue en pie, con un sentimiento de pertenencia tal que me hace recordar al tekoja de los primitivos guaraníes, porque el arraigo a la tierra es de tal forma, que todo Cruceño que se encuentra lejos de su pueblo añora volver como podemos cotejar en algún sentido chamamé, música que los identifica en el contacto con sus costumbres y su tierra.

## Bibliografía

- POENITZ Erich I. w. Edgar. Nuestra Señora de la Asunción de La Cruz. Repoblación de la Reducción.
- INSTITUTO MONTOYA. Historia Misionera, una perspectiva integradora.
- EDMUNDO SERPA. Raigambre y Federalismo.
- POENITZ Alfredo y SNIHUUR Esteban. La Historia Misionera 1999 Diario el Territorio.
- FURLONG Guillermo. S. J. Glorias Santafesinas. Ed. Surgo 1929 .
- FURLONG Guillermo S. j. Misiones y sus Pueblos de Guaraníes. 1978 II edición.
- CARTAS ANUAS de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632<sup>a</sup> 1634 Introducción del Académico de Numero. Dr. Ernesto J. A Maeder. Buenos Aires 1990.
- INVENTARIO del Pueblo de La Cruz año 1790.
- INVENTARIO del Pueblo de La Cruz año 1784.

# Santa María del Populo de los Seris: un fracaso de evangelización en el septentrión novohispano

M. Elisa Villalpando Canchola y Rodrigo F. Rentería Valencia

## Introducción

[Entre] estas naciones, que ordinariamente habitan a las riberas y orillas de los ríos, ... hay otras (y son las más bárbaras que se han visto, ni descubiertas en el orbe) que ni labran tierras, ni siembran como las otras, ni tienen género de casa o vivienda, ni defensa de las inclemencias del cielo: y el modo de vivir de éstos, cuanto es más extraño del humano y de las demás gentes del mundo, es más digno de saberse: para que se entienda la miseria a que vino a parar el género humano, cuando por el pecado perdió la habitación deleitable y dichosa del paraíso donde Dios lo había puesto, para traspasarlo de allí al cielo. Y se ve cumplido en éstos a la letra lo que dijo el real profeta: *Homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*.<sup>1</sup>

Con estas palabras el padre Andrés Pérez de Ribas, uno de los primeros misioneros jesuitas que establecieron las reducciones del río Yaquimi en las décadas iniciales del siglo XVII, inicia su descripción de la gente que habitaba en un distante e inexpugnable borde de desierto y mar, a la cual denominaron como seris, heres o heris; entre ellos mismos llamados *comca'ac*, y con los cuales, como con ningún otro grupo étnico en el septentrión novohispano, sostuvieron a tales términos una relación tan dramática.

Si bien se sabía de ellos desde la narrativa de Cabeza de Vaca a mediados del siglo XVI, no fue sino hasta 1678 que el padre Juan Ortiz de Zapata, visitador general de las misiones de la Compañía de Jesús del Reino de la Nueva Vizcaya, señalara que el padre Juan Fernández dispusiera de un puesto en el Valle de las Cercas<sup>2</sup>, al que dieron por nombre Valle de Nuestra Señora del Pópulo, e hiciera “casa e iglesia para asistencia del ministro” y pusiera manos a la obra, catequizando y bautizando la gente que hubiera en los contornos.

Sin embargo, en 1679 el establecimiento de la misión de Santa María del Pópulo, dentro de los límites hasta donde se extendían hacia el este los grupos *comca'ac*, lejos de consolidar el andamiaje para su evangelización, marco el inicio de una escisión irreconciliable con el mundo occidental que perduró durante los restantes dos siglos del periodo colonial y prácticamente hasta los inicios del siglo XX.

Como la historiografía colonial del septentrión novohispano refiere, el modelo de control de las poblaciones nativas se concibió a partir de su reducción en pueblos de misión, donde sus economías fueran orientadas hacia la producción de excedentes y sus almas hacia la fe y filosofía cristiana, situaciones que implicaron drásticas reformas a sus antiguas concepciones de vida, particularmente en casos como el de Santa María del Pópulo donde grupos étnicos de diversos referentes culturales fueron asentados bajo el mismo régimen espacial. Con ello, el plan misional se propuso congregar y convertir a estables comunidades de agricultores a aquellos grupos que ocupaban la franja costera e islas de esta porción de las provincias costeras de la Nueva Vizcaya,

Sin embargo, el intento por evangelizar a los distintos grupos *comca'ac* encontró en su “inestable” modo de vida fundamentado en la caza, la pesca y la recolección de un territorio por mas agreste, un factor que resultó fundamental en su contra, pues resulta difícil imaginar grupos humanos tan disímiles como éstos y los colonizadores europeos. El mundo europeo había estructurado sus sociedades dentro de jerarquías políticas y eclesiásticas bien definidas, cuyas autoridades en los niveles más altos tenían un carácter absoluto, provenían de una tradición de urbanismo y consideraban que sólo era posible la existencia de una sociedad cuyos miembros vivían en ciudades y pueblos y transformaban la tierra a través de la agricultura o la minería<sup>3</sup>. Por el contrario, los seris “vagaban por su territorio como bestias salvajes”, sin reconocer autoridades políticas más allá de ocasionales liderazgos en donde las decisiones grupales se decidían por consensos a la luz de complejas relaciones interpersonales según la posición que les correspondía dentro de las familias extensas que comprendían el conjunto de los segmentos territoriales, bandas o *ihizitim*<sup>4</sup>.

No existe ningún documento temprano que no destaque su carácter de “peregrinas naciones”, “andariegos”, “montaraces” o “vagabundos”<sup>5</sup>; condiciones por las que nunca tuvieron cabida dentro del esquema requerido para la colonización y el poblamiento de estas provincias, mediante el establecimiento y consolidación económica de los pueblos de misión.

<sup>1</sup> Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Tomo I, Libro I, Capítulo II, pp. 127.

<sup>2</sup> También referido como de las Horcas en otros documentos tempranos. Carta del padre Fernández al provincial Tomás Altamirano, Ures, 1679, *Archivum Romanum Societatis Jesu*, Roma, 17, ff. 409r-409v, citado en Sheridan, 1999, p. 33.

<sup>3</sup> Sheridan, 1999, p. 3

<sup>4</sup> Se entiende terreno, lugar de origen, donde un grupo de familias nucleares interrelacionadas comparten el uso de fuentes de agua o zonas de recolección.

<sup>5</sup> Pérez de Ribas, 1944.

## La aplicación del modelo jesuita en el noroeste novohispano

El proyecto de colonización del septentrión novo hispano se caracterizó por una diversidad de movimientos de población que dieron lugar a tipos diferentes de asentamientos, modificando el espacio económico y socio cultural pre-existente. Las primeras comunidades nativas reducidas o congregadas en los pueblos de misión se establecieron a finales del siglo XVI, cuando el gobernador de la Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río y Loza solicitó a la corona española la presencia de los padres de la Compañía de Jesús, ante el poco éxito en el avance y consolidación del sistema colonial.

Como bien sabemos, los primeros jesuitas –Gonzalo de Tapia y Martín Pérez- llegaron a la provincia de Sinaloa hacia 1591, entrando en contacto con las comunidades indígenas aledañas a la villa de San Felipe y Santiago. El avance de los primeros meses resultó relativamente fácil ya que se trataba de comunidades indígenas que tenían cierto tiempo en contacto con otros actores de la colonización civil; sin embargo, el alzamiento que ocasionó el aniquilamiento del padre Gonzalo de Tapia y la huida de los indios cristianizados, introdujo la presencia de militares en las nuevas provincias con el establecimiento del Presidio de Sinaloa hacia 1596, formando el binomio que haría posible la colonización.

Sin negar que en un gran número de ocasiones parecen haber sido totalmente voluntarios los movimientos de los grupos étnicos nativos (de manera especial cuando las alianzas redundaban en provecho de comunidades particulares), conforme se avanzaba hacia los valles aluviales norteños el proceso se fue complicando, debiendo de invertirse cada vez un mayor esfuerzo para que los misioneros lograran convencer a los miembros de las diversas rancherías de asentarse en el lugar escogido por los europeos. Por lo general los pueblos de misión terminaron por ser ubicados en lugares donde existía un asentamiento previo desde tiempos prehispánicos o protohistóricos<sup>6</sup>, una aldea de tamaño considerable que ya contaba con excelentes condiciones para la producción: agua en abundancia, tierras cultivables extensas, vías de fácil comunicación. En ciertas ocasiones el asentamiento original prevaleció y a éste se agregaron indígenas provenientes de rancherías de las inmediaciones, no siempre pertenecientes al mismo grupo étnico, que se agregaron al pueblo en cuarteles diferentes bajo su propio gobernador<sup>7</sup>.

A diferencia de lo que ocurrió en otras provincias de la Nueva Vizcaya, las reducciones jesuitas de las provincias costeras tuvieron la ventaja de ser los primeros asentamientos del nuevo modelo colonial, donde no hubo un asentamiento previo de estancias de colonos ni encomiendas cuyo trabajo hubiera diezmando la población. Pero sobre todo, la característica fundamental de estas reducciones jesuitas fue el haberse realizado entre comunidades de agricultores, que aunque a veces dispersas, tenían un grado de organización social de rango medio. Todos los grupos étnicos tenían una larga trayectoria de permanencia en el área, aunque para el periodo inmediato a la penetración española algunos de ellos se encontraran en pugnas por extensiones territoriales como consecuencia de la desintegración de los sistemas espaciales prehispánicos.

El éxito de las reducciones jesuitas del septentrión novo hispano radicó en que se logró una comunidad altamente eficiente productora de excedentes, los que sirvieron no sólo para continuar con el avance de la evangelización, sino para establecer una sólida red de intercambios mercantiles<sup>8</sup> entre el resto de los asentamientos y con el centro de la Nueva España, integrando una región dinámica que perduró hasta mediados del siglo XVIII.

## La gente del desierto y el mar

El fracaso que representó dentro de este esquema la evangelización de los seris, debe en parte atribuirse a las características propias del grupo. No compartían lengua ni modo de vida con el resto de los grupos étnicos vecinos, pertenecientes todos a la familia lingüística yutoazteca, agricultores de temporal o de riego desde los inicios de la era cristiana, con quienes no obstante, habían establecido vínculos de intercambio por granos de pieles de venado, sal, conchas y perlas del golfo de California<sup>9</sup>.

Su reproducción económica, con base en la trashumancia y el nomadismo estacional, les requería desplazarse por un amplio espacio para la satisfacción de sus necesidades alimenticias. Desde las costas del Golfo de California, con permanencia de campamentos especializados en las islas y tierra adentro, los seris habían subsistido de la pesca de la abundante fauna del golfo, de la recolección de especies marinas y terrestres y de la caza de venados y roedores, así como de la captura de aves y reptiles, por lo que eventualmente, la presencia de ganado vacuno y caballo como parte de las especies introducidas por los colonizadores, vino a enriquecer el espectro de posibilidades alimenticias.

No es de extrañar entonces, que las correrías tierra adentro hacia los ranchos y haciendas que empezaron a establecerse a finales del siglo XVII en los cursos fluviales del San Miguel y río Sonora, fueran con la finalidad de “cazar” vacas y caballos de los españoles, con la consecuente represión hacia estas prácticas por parte de los europeos que desencadenó durante décadas violentos ciclos de pillaje y *vendettas*, imposibilitando el establecimiento de asentamientos permanentes por parte de los misio-

<sup>6</sup> Dentro de la periodificación del noroeste de México, se ha considerado como periodo protohistórico el comprendido entre 1492 y el establecimiento de las misiones jesuíticas. Riley, 1982.

<sup>7</sup> Como sucedió con los batucaris en Ahome. Pérez de Ribas, 1944, Libro III, Cap. II, p. 255.

<sup>8</sup> Entre otros autores, Radding ha estudiado ampliamente el tema. Radding, 1997, 2001.

<sup>9</sup> Pérez de Ribas, 1944.

neros<sup>10</sup>. Tal fue así, que esta poca disposición para permanecer en asentamientos estables, es decir, pueblos de misión, llevó al padre Pfefferkorn a dedicarles un capítulo especial (junto con apaches) para describir las características de su salvajismo.<sup>11</sup>

Fundamental resulta señalar el hecho de que estos grupos semi-nómadas se hallaban diferenciados bajo distintas bandas y territorios, que sostuvieron diversas calidades de relación con los europeos<sup>12</sup>. Aunque en el registro arqueológico no se han podido identificar plenamente, los *comca'ac* de mediados del siglo XX reconocen la existencia de seis bandas que ocupaban distintos territorios<sup>13</sup>, y que en términos generales corresponden a la distribución de este grupo en tiempos prehispánicos:

Los más norteños, *Xica Hai Ic Coii* "los que viven donde sopla el viento verdadero", conocidos como tepocas o salineros, ocupaban la región entre Puerto Lobos y Cabo Tepoca. Se dice que en ocasiones llegaban a establecer campamentos hasta la desembocadura del río Colorado interactuando con sus vecinos *O'odham*.

Los tiburones *Tahéojc Comca'ac* ocuparon la costa este de isla Tiburón y la franja costera del Canal del Infiernillo, siendo quienes tuvieron un mayor contacto con el mundo colonial.

La "gente del desierto", *Heno Comca'ac*, vivió en el interior de isla Tuburón. Aunque visitaban la costa ocasionalmente, se dice que dependían de los recursos terrestres en mayor cuantía.

En la región de extensos manglares entre los tiburones y tasioteños, en las inmediaciones de Punta Sargento, vivían "los que vienen en la dirección del viento del sur", *Xnaa Motat*.

*Xica Hast Ano Coii*, "los que viven en las montañas", eran los habitantes de isla San Esteban y el suroeste de Tiburón, en las condiciones ambientales más severas, estuvieron en mayor aislamiento que el resto de las bandas<sup>14</sup>.

"Los que viven donde sopla el viento del sur" *Xica Xnai Ic Coii*, fueron el grupo conocido históricamente como tasioteños. Se desplazaban en el área costera comprendida entre San Nicolás y la Bahía de Guaymas, interactuando con pimas bajos y yaquis en tiempos históricos alrededor de la misión de Belem volviéndose agricultores cristianos. Dentro de este grupo estarían considerados los guaymas y upanguaymas, nombres que recibieron los *comca'ac* colindantes con territorio cahita.

## Los pueblos de misión y sus visitas

Si bien el programa misional pretendió incidir en todo el grupo étnico, la evangelización tuvo relativo impacto sólo entre los tasioteños. En el año de 1685 en su búsqueda de la contracosta californiana, el padre Eusebio Francisco Kino desembarcó en la que denominó bahía de San Juan Bautista (hoy conocida como Bahía Kino) y durante 45 días se dedicó a predicar y establecer relaciones amistosas con los campamentos seris de los márgenes de las playas y esteros. Sin embargo, su propuesta de designación de un misionero permanente en las costas del territorio seri no prosperó y no pudo establecerse ahí ninguna misión.

En el año 1678 se fundaron Santa María del Pópulo y Los Ángeles, como visitas del pueblo de misión de San Miguel de Ures con algunas familias que fueron persuadidas de trasladarse hacia el río San Miguel<sup>15</sup>, sin que esto impactara realmente en el resto de las bandas. Esta primera etapa del programa misional no tuvo una larga duración<sup>16</sup>, pues los primeros grupos reducidos fueron víctimas de una epidemia y el traslado del padre Fernández de la misión de Ures, trajo por consecuencia que los sobrevivientes se regresaran a la costa a continuar con su modo de vida tradicional. Los no reducidos, continuaron con su nomadismo estacional agregando a éste la caza de ganado.

No fue sino hasta 1688 que el padre Adam Gilg fue enviado a hacerse cargo de nuevo de la empresa evangelizadora, dejando constancia de las características de estos grupos en una breve carta a su padre provincial<sup>17</sup>, muy importante desde una perspectiva etnográfica. De ellos dice Gilg:

No tenían un Dios, sin ley, sin Fe, sin superiores, sin casas, vivían como el ganado. No tenían culto a Dios, no se encon-

<sup>10</sup> Como señala el padre Pfefferkorn, al describir las características de "los sonoras" hacia mediados del siglo XVIII (1765): "Sin embargo, estas gentes, los ópatas y los eudebes, están por naturaleza más capacitados y tienen una mejor disposición mental que los de otras naciones de Sonora. El mismo celo y ahínco se aplicó por muchos años con los pápagos, guaymas, los pimas altos y bajos y también con los seris antes de su apostasía tratando de ponerlos al nivel de los ópatas y eudebes, pero su mejoría se realizó muy lentamente y muy pocos de entre ellos fueron persuadidos a abandonar por completo sus costumbres." Pfefferkorn, 1983, p. 35.

<sup>11</sup> Op. cit., pp 121-126.

<sup>12</sup> De hecho se ha propuesto que el grupo que ocupaba indistintamente el suroeste de isla Tiburón y San Esteban, no tuvo prácticamente ningún contacto con grupos externos hasta el siglo XIX. Bowen 2000; Villalpando, 1989.

<sup>13</sup> Moser 1964; Sheridan 1981.

<sup>14</sup> Bowen 2002; Villalpando 1983, 1989

<sup>15</sup> "La nación de los que al presente están no es muy numerosa sino poca. He bautizado con chicos y grandes más de ciento treinta. Todos los bautizados y lo son bautizados están juntos en el dicho valle ... Todos hicieron sus siembras de maíz que les di, que para ganarles la voluntad, fue necesario ganarles por la boca, y darles de comer. En su lengua seri les dispuse la doctrina cristiana ...Les he impuesto la devoción del santísimo rosario para cuyo fin les he repartido rosarios a todos los bautizados y todas las tardes delante de una imagen de Nuestra Señora se juntan todos a rezarlo en su lengua y yo les hago coro ..." . Carta de Juan Fernández al Provincial Tomás Altamirano, 1679. ARSJ, Roma 17, ff. 409r-409v. En Sheridan, 1999, pp. 33-35.

<sup>16</sup> Bahre 1980.

<sup>17</sup> Gilg en 1692, transcrito y publicado en español por Montané, 1996.

tró ni sombras de adoración a otros ídolos, porque no conocían ni dios verdadero ni falso. [...] Para la celebración de la misa vienen con tanta adoración como se puede esperar de gente que se convirtieron de animales a hombres y de hombres a cristianos. Ellos son mejores cristianos que muchos viejos cristianos, son menos viciosos, no molestan a Dios, no son tacaños y no se dedican al sexo. Por eso me gusta bautizarlos después de haberles enseñado suficiente.

Cuando en el año 1709 el padre Juan María Salvatierra en su empresa de rescate del navío San Javier, varado en las inmediaciones de estero Tastiota tuvo la oportunidad de visitar los campamentos cercanos al área, maravillado ante la aparente apertura de esta gente a convertirse, pretendió también establecer una misión costera y dentro de su esfuerzo evangelizador intentó hacerles entender mediante el uso de rosarios, que los europeos que honraban la cruz eran hombres de paz<sup>18</sup>.

La misión no pudo establecerse, sin embargo, este mensaje estuvo presente al menos durante los siguientes 13 años como se describe cuando en 1722 el padre Juan de Ugarte pretendía desembarcar en el área de la costa y los seris de los campamentos se mostraban recelosos escondiéndose armados entre los arbustos, hasta que al ver al jesuita en la canoa salieron gritando de sus escondites y entrando al agua saludaron gustosos al padre, trayéndole alimentos<sup>19</sup>.

Consideramos que fue el símbolo de la cruz lo que permitió que en una primera instancia el encuentro con los individuos europeos relacionados a dicho símbolo se diera en términos de gran optimismo para la empresa evangelizadora, ya que ajeno por completo a la conceptualización judeocristiana, el pensamiento seri concebía y utilizaba la representación de la cruz dentro del conjunto de símbolos asociados a la articulación de los poderes sobrenaturales de su entorno, como elemento estético que señala esta única calidad que los seres humanos pueden poseer para comunicarse con el horizonte de los distintos espíritus que habitan el mar y el desierto. La cruz para el mundo seri es una división cuatripartita a través de la cual se señala el espacio de una transición, de una articulación entre distintos horizontes existenciales habitados por hombres y espíritus<sup>20</sup>, como retomaremos posteriormente.

A partir de la tercera década del siglo XVIII, más sabemos de los seris por las campañas militares que por su permanencia en Pópulo, Los Angeles, San Tadeo o San Eustaquio, otros tantos intentos de congregación sobre el río San Miguel. Para 1729, las perspectivas de explotación de las pesquerías de perlas en las costas del golfo de California así como el establecimiento de ranchos en las inmediaciones del territorio seri para la crianza del ganado, fueron gestando las primeras campañas de exterminio en su contra. No solo tuvieron los padres que luchar en contra de las posibilidades que los seris presentaban de lograr con éxito su evangelización, sino también en contra de la ambición e interés de los representantes de la corona en estos territorios. Ya desde 1729 el padre Agustín de Campos se negaba a proporcionar indios pimas de misión al gobernador, pues argumentaba que más interés tenía en la pesca de las perlas que en su verdadera conversión<sup>21</sup>.

Sin embargo, en consideración de algunos estudiosos, paradójicamente esta década de los treinta, representa también el apogeo del programa misional entre este grupo, ya que a raíz de la campaña militar de los capitanes Huidobro y Anza a la isla Tiburón en 1735, pudieron lograr que las hostilidades seris a los ranchos y estancias cesaran y trasladaron más de 700 gentes provenientes de la isla hacia Santa María del Pópulo<sup>22</sup>, recomendando estos capitanes, la erección de un nuevo presidio para el control de seris y apaches en Terrenate en el río San Pedro.

Seris y apaches fueron los principales enemigos a vencer en la provincia de Sonora durante todo el siglo XVIII. Sus correrías, más el levantamiento de yaquis en 1740, dieron por resultado la aprobación de la corona para dos nuevos presidios, Terrenate y San Pedro de la Conquista establecido en 1741 en el paraje de El Pitic (hoy Hermosillo, la capital actual de Sonora).

Sin embargo, las condiciones del terreno no fueron las óptimas y hacia 1749 el visitador Rodríguez Gallardo ordenó su traslado al río San Miguel, entre Pópulo y Los Ángeles, donde fue conocido como el presidio de San Miguel de Horcasitas. Las tierras que los seris habían estado trabajando en ambos pueblos fueron redistribuidas entre los soldados presidiales y sus familias<sup>23</sup>, siendo ellos mismos utilizados como fuerza de trabajo. Las protestas que esto trajo consigo fueron reprimidas violentamente; para la pacificación de la provincia, el visitador propuso "la solución final" al problema.

Los padres a cargo de estos pueblos y visitas inicialmente protestaron en contra de los planes del visitador Rodríguez Gallardo. En abril de 1750 finalmente declararon el fracaso de la conversión, apoyando los planes para la incursión a la isla Tiburón<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Bien sabemos que la empresa evangelizadora daba una enorme importancia a la cruz no sólo como *axis* simbólica a partir de la cual anclar su prédica de la fe, sino también como símbolo definitorio de la conversión de los nativos, de manera particular aquellos que no habían sido reducidos y permanecían en su territorio original. Rentería, 2004.

<sup>19</sup> Ugarte [1722]1958:45, citado por Bowen, 2000.

<sup>20</sup> Rentería, 2004.

<sup>21</sup> "... Quiera Dios no sean los fines de la conquista pretextados para la saca de perlas, que se hace el buceo copioso cerca de esa isla [Tiburón]. Desde el año pasado estamos oyendo que el gobernador de Sinaloa venía al buceo, y para su ganancia de perlas alborotan estas tierras". Carta del padre Agustín de Campos al Padre Provincial Agustín Nieto, 1729, citado por Sheridan, 1999, p. 134.

<sup>22</sup> Carta de los capitanes Vildósola y Anza a Huidobro, 1735. Citado en Polzer y Sheridan 1997.

<sup>23</sup> "Habrá en este pueblo sus 30 familias sin niños ni niñas; les han quitado algunas tierras para el presidio, lo cual han llevado malamente, y los han hecho trabajar azotándolos, aporreándolos como si fueran ellos los malos. Otro pueblo tenía, que se llamaba de los Ángeles, éste lo han pasado al nuevo presidio con unas 5 familias, sin niños ni niñas, allí trabajan todos los días desde que amanece hasta que anochece, mal comidos y bastantemente maltratados, sin exceptuar a la india que está encinta. Estos son cristianos y no son alzados ..." . Carta de Tomás Miranda al padre Juan de Balthasar, AHH, 278, 18, en Sheridan, 1999, pp. 154-155.

<sup>24</sup> Acuerdo de Ortiz Parrilla y los padres jesuitas para la deportación de los seris, 1750. AHH Temporalidades, 972, I. Este documento de aceptación del fracaso de su conversión fue firmado por el gobernador, el padre visitador Carlos de Rojas y cinco misioneros: Felipe Segesser, Joseph Toral, Nicolás Perera, Juan de Zerguera y Francisco Antonio Pimentel.

y para la deportación hacia las islas de mar Caribe a todos los seris mayores de 8 o 10 años. Algunas familias de seris conversos fueron convencidas por el visitador de trasladarse a otros pueblos del río donde fueron arrestados. Muchos de los hombres fueron muertos y sus mujeres deportadas por barco hacia Guatemala<sup>25</sup>. Hacia finales de ese verano, el gobernador Ortiz Parrilla en persona dirigió con gran éxito la campaña hacia la isla Tiburón. Su cronista, el jesuita Francisco Pimentel, compuso incluso un romance exaltando el valor de los soldados y comparando al gobernador con César y Alejandro Magno.

### Con jesuitas o con franciscanos, resultados semejantes

Poco antes de la expulsión de los padres de la Compañía, seris y militares estaban enfrentados en una guerra abierta. Las campañas formales de 1760 y 1770 bajo el mando del coronel Domingo Elizondo y las órdenes del Visitador Gálvez habían obligado a los seris rebeldes a refugiarse junto con algunos pimas en el macizo montañoso de Cerro Prieto, desde donde mantuvieron en jaque a la provincia de Sonora.

La década de los ochenta del siglo XVIII fue de relativa estabilidad en los asentamientos de la provincia, aunque nunca cesaron por completo las incursiones seris a los ranchos ganaderos que se establecían cada vez más adentro de su territorio, con las consecuentes represalias por parte de los vecinos.

En 1772, los franciscanos hicieron también un intento de establecer una misión para retomar la conversión de algunas familias que permanecían en campamentos dispersos en la costa e isla Tiburón, eligiendo el aguaje de Carrizal, al norte de Bahía Kino como el sitio de la misión. A todas luces imposibilitado para la práctica agrícola por ser "...inútil para todo género de siembras, por ser su terreno pura arena, [y] salitre como que está contigua a la mar ..." <sup>26</sup>, en este paraje el franciscano Gil de Bernabé, proponía la explotación de las salinas o elegir un sitio llamado el Tenuaje, con mayores posibilidades de tierras buenas para siembras, ya que los seris de la isla se negaban a ser trasladados a El Pitic.

La insistencia de transformación del modo de vida de estos grupos para "la estabilidad que constituye la vida civil", corrió la misma suerte que la misión jesuítica. Carrizal no duró más de un tiempo muy breve, el misionero Juan Crisóstomo Gil de Bernabé fue muerto "sin [...] motivo alguno para cometer tan atroz delito..." por un seri de la isla, terminando con esto todo intento de su conversión<sup>27</sup>.

### Constricción territorial del siglo diecinueve

El cambio al México independiente no afectó de modo importante la vida de los seris, excepto por el hecho de que los rancheros se fueron acercando más al límite cada vez más constreñido de su espacio territorial. Pese a los violentos enfrentamientos que surgieron de esta invasión territorial, el modo de vida seri incorporó durante los periodos de tregua a los ranchos mexicanos como puntos focales de interacción. Acampando en torno a ellos conseguían limosnas, robaban ganado o esporádicamente trabajaban. En este proceso de interacción, algunos seris bautizaban a sus hijos con los nombres del rancho en donde nacían.

"El bautizo era una ceremonia que se acostumbraba practicar a los seris por los yoris [rancheros]; cuando se solicitaba este permiso; el yori sin ser sacerdote, aceptaba bautizar al niño y echándole un poco de agua de mar sobre la cabeza y colocándole unos granos de mar, le donaba su nombre y apellido de manera que la genealogía de estos no podría ser seguida sobre la base del apellido ..." <sup>28</sup>

Evidentemente este bautizo guardaba más semejanzas con ceremonias tradicionales, que con una práctica cristiana., recordándonos más los ritos de pasaje de pubertad, que aun hoy en día continúan perpetuando el ciclo de la vida conca'ac en Punta Chueca o Desemboque, en el mar, al amanecer del cuarto día de la fiesta.

### Mirando hacia iticamapx; la dirección del mañana

En algún punto a finales del siglo XIX, el sistema de bandas se colapsó ante el continuo embate militar de que fueron objeto durante siglos, y las hebras supervivientes ante la amenaza de la extinción, enrarecieron sus identidades de origen, intentando fusionarse en un único grupo que ha logrado perdurar hasta estos días.

En el horizonte de los años cincuenta, grandes fisuras aparecieron en el antiguo modo de vida conca'ac, iniciando un complejo proceso de sedentarización como parte de su incipiente y desigual asimilación como pescadores dentro de un mercado re-

<sup>25</sup> Alegre, 1956, vol. 4.

<sup>26</sup> Carta de Gil al gobernador Mateo Sastre, 1772. En AGN, Provincias Internas, 81.

<sup>27</sup> Arricivita, Crónica seráfica, capítulo XVIII.

<sup>28</sup> Pozas, 1961.

gional. Nuevos misioneros aparecen en la escena a través de cuáqueros y del Instituto Lingüístico de Verano. Poco a poco los credos evangélicos fueron siendo presentados y engarzados al complejo conjunto de creencias y certezas que conforman el universo conca'ac.

Las celebraciones del culto y conversión de esta obra misional, al asociar el trabajo de revelación de la Palabra con frecuentes acciones de asistencia alimenticia y médica, dentro de una sociedad trastocada en todos sus ámbitos por un complejo proceso de sedentarización, logró incidir dentro de las emociones y el imaginario de esta gente, cuyo particular modo de vida nómádicó había logrado resistir el embate de cuatro siglos de conquista.

Si embargo, sólo han pasado poco más de cincuenta años y muchos de los rostros de este incipiente proceso de evangelización continúan adoptando nuevas formas, bajo las cuales, los ojos seris aun ven con temor al sol, al ojo de Dios cuando día con día se oculta tras la isla Tiburón, en la región de *zeme*, la región de sus muertos.

## Fuentes de Archivo

- Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México
- Archivo Histórico de Hacienda (AHH), Temporalidades, Ciudad de México
- Archivum Romanun Societatis Jesu (ARSJ), Roma
- Biblioteca Nacional, Ciudad de México
- Colección Pastells, Micofilmada en Documentary Relations of the Southwest, Tucson

## Referencias bibliográficas

- Alegre, Francisco Javier S.J.  
1956-60 Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España. 4 vols., IHSJ, Roma.
- Bahre, Joseph C.  
1967 The Reduction of Seri Range and Residence in the State of Sonora, México. Master Thesis, Department of Geography, University of Arizona, Tucson.  
1980 Historic Seri Residence, Range and Sociopolíticas Structure. **The Kiva** 45(3):197-209
- Bolton, Herbert E.  
1917 The Misión as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies, **American Historical Review** 23:42-61.
- Bowen, Thomas  
1976 **Seri Prehistory**, Anthropological Papers of the University of Arizona 27, University of Arizona Press, Tucson.  
1983 Seri. En A. Ortiz, ed., **Handbook of North American Indians**, vol. 10, pp. 230-249, Smithsonian Institution, Washington D.C.  
2000 **Unknown Island**. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Decorme, Gerard  
1941 **La obra de los jesuitas mexicanos durante la epoca colonial (1572-1767)**. México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 2 vols.
- DiPeso, Charles y D.S. Matson  
1965 The Seri Indians in 1692 as described by Adamo Gilg, S.J. **Arizona and the West** 7(1):33-56.
- Felger, Richard S. y Mary Beck Moser  
1991 **People of the Desert and the Sea**. University of Arizona, Tucson.
- García y Alva, Federico  
1905 **Album Directorio del Estado de Sonora**, 1904. S/e, Hermosillo.
- Gerhard, Peter  
1976 **A Guide to the Historical Geography of New Spain**, Cambridge University Press, Cambridge.  
1996 **La frontera norte de la Nueva España**. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Griffen, William  
1961 Seventh Century Seri. **The Kiva** 27(2):12-21.
- Hardy, Lt. R.W.H.  
1962 Travels in the Interior of Mexico in 11825, 1826, 1827, and 1828. En Carmory y Brown, eds., **Tales of Tiburon**, Southwest Natural History Association, Phoenix.
- Hu-de Hart, Evelyn  
1995 **Adaptación y resistencia en el Yaquimi**. CIESAS-INI, México.  
1981 **Missionaries, Miners and Indians**. The University of Arizona Press, Tucson.
- McGee, W.J.

- 1980 **Los Seris, Sonora, México.** Instituto Nacional Indigenista, México.
- 2000 **Trails to Tiburon. The 1894 and 1895 Field Diaries of W J McGee.** H. Fontana, transc., University of Arizona, Tucson.
- Mirafuentes, José Luis
 

1975 **Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el norte de México (1680-1821)**, Archivo General de la Nación, México.

1987 "Seris, apaches y españoles. Consideraciones sobre su confrontación militar en el siglo XVIII". **Históricas**, 22, México.
  - Montané Martí, Julio César
 

1996 Una carta del padre Gilg S.J., sobre los seris, 1692, en Revista de El Colegio de Sonora, vol. VII, no. 12, Hermosillo.
  - Moser, Edward
 

1959 **Bandas Seris.** Ediciones Mimeográficas, Instituto Lingüístico de Verano.
  - Naylor, Thomas y Chalres Polzer (compls.)
 

1986 **The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain (1570-1700).** The University of Arizona Press, Tucson.
  - Nentvig, Juan
 

1971 **Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora por un amigo del servicio de Dios y del Rey nuestro señor.** Archivo General de la Nación, <<Publicaciones del Archivo General de la Nación, 2a. Serie, 1>>México.
  - Pérez de Rivas, Andrés
 

1944 **Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe.** 3 vols., Editorial Layac, México.

1984 Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de nuestra santa fe. Tomo II, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
  - Pfefferkorn, Ignacio
 

1983 **Descripción de la provincia de Sonora: Libro segundo,** Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
  - Polzer, Charles S.J.
 

1976 **Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain.** University of Arizona Press, Tucson.
  - Polzer, Charles, S.J. y Thomas E. Sheridan (eds.)
 

1997 **The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain, vol. 2, Part I,** University of Arizona Press, Tucson.
  - Pozas, Ricardo
 

1963 Los seris, Guión etnográfico. Publicación mimeográfica del Consejo de Instalación del Museo Nacional de Antropología, México.
  - Radding, Cynthia
 

1997 **Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850.** Duke University Press, Durham.

2001 Labores, milpas y memorias: la comunidad agraria en la misión jesuítica de Sonora, siglo XVIII, en **Estructuras y formas agrarias en México. Del Pasado y del presente,** Antonio Escobar y Teresa Rojas, coords, CIESAS, México.
  - Rentería, Rodrigo,
 

2004 El canto de los espíritus, los pliegues de la certeza en el horizonte conca'ac, inédito.
  - Riley, Carroll L.
 

1982 **The Frontier People: The Greater Southwest in the Protohistoric Period.** Southern University Press at Carbondale<<Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper 1>> Carbondale.
  - Rodríguez Gallardo, José Rafael
 

1975 **Informe sobre Sinaloa y Sonora (Año de 1750).** Archivo General de la Nación-Archivo Histórico de Hacienda, México.
  - Sheridan, Thomas E.
 

1976 "Cruz o flecha? Las relaciones entre los seris y los españoles a mediados del siglo XVIII", **Memoria del IV Simposio de Historia de Sonora**, p. 68-93, Hermosillo.

1980 "El asunto de la Huerta. Anatomía de un ataque de venganza seri". **Memoria del V Simposio de Historia de Sonora**, pp.92-100, Hermosillo.

1981 Seri Bands in Cross Cultural Perspective. **The Kiva** 47(4):185-213.

1999 **Empire of Sand, The Seri Indians and the Struggle for Spanish Sonora, 1645-1803.** The University of Arizona Press, Tucson.
  - Villalpando, M. Elisa
 

1985 Los cazadores recolectores y agricultores del contacto. **Historia General de Sonora**, tomo I, pp. 263-289, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.

1989 **Los que viven en las montañas. Correlación arqueológico-etnográfica en Isla San Esteban, Sonora, México.** Noroeste de México 8, Centro Regional Sonora INAH, Hermosillo.

1990 ¿Encuentro o exterminio?, una historia entre los comca'ac. **Memorias del XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora**, UNISON, Hermosillo.

2000 Los nómadas de siempre en Sonora. **En La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas**, B. Braniff, coord., pp. 71-77, CONACULTA-Jaca Book, México.



# **ECONOMÍA Y POLÍTICA EN LAS MISIONES**

*Coordinador*  
**Alfredo J. E. Poenitz**



# La “Procuraduría” en las misiones jesuíticas del Paraguay y del Japón

Teresa Blumers y Shigeko Ito

## 1. Introducción

Serafín Leite autor de la monumental “Historia da Companhia de Jesus no Brasil” (Leite 1938 y 1965) comparó las experiencias del Japón y el Brasil, a finales del siglo XV al XVII ha encontrando que: cuando el Japón era un país en pleno auge económico en el período de los emperadores Tokugawa; aún el Brasil se encontraba en su primera etapa de colonización por parte de los portugueses. “La experiencia mostró que los métodos tenían que ser diferentes. Como también tenían que ser diferentes los resultados”.

Este trabajo analiza las “Procuradurías de la Compañía de Jesús”, del Japón y Paraguay con los diferentes métodos administrativos / contables y sus resultados respectivos.

El puesto de Procurador en la Provincia del Paraguay necesitaba un “Administrador”, en tanto que para la Provincia del Japón se necesitaba sobre todo de un buen “Político” para administrar. Resaltando aquí el hecho de lo autárquico de cada provincia en lo temporal.<sup>1</sup>

El aspecto común en los comienzos de la Provincia Jesuítica del Japón y del Paraguay, es que ambas se hallaban ligadas a la Corona Portuguesa.

Los sacerdotes de la compañía de Jesús que habían iniciado sus actividades apostólicas en el Brasil en el año de 1549 fueron cordialmente invitados a llegar hasta Asunción, según relatos del Viceprovincial del Brasil P. Nóbrega en una carta dirigida a Ignacio de Loyola en 1555.<sup>2</sup>

En 1540, el embajador de Portugal en Roma pidió a Ignacio Loyola en nombre de Juan III (Rey de Portugal) misioneros para la India Oriental. Respondiendo a ese pedido, el General de la orden envió al P. Francisco Javier, quien llega primero a Goa India y el 15 agosto 1549 llega a Kagoshima, Japón.

## 2. La organización

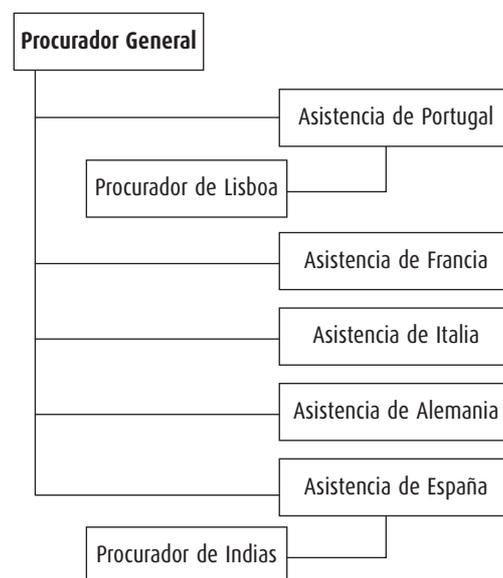
La Congregación General compuesta por “delegados provinciales” conocidos más tarde como “Procuradores Provinciales”, elegía al Prepósito General, a los cinco Asistentes y al Admonitor General jesuita, que oficiaba como Director Espiritual del Prepósito General.

El Procurador General de la Compañía de Jesús era responsable de los temas económicos y los legales de la Compañía en Roma.

En tanto, en las Asambleas Jesuíticas que se realizaban en las Provincia cada 3 o 4 años, llamadas “Congregaciones Provinciales”, elegían al “Procurador Provincial”, que viajaba a Europa para resolver asuntos con respecto a la Provincia.

La designación del Procurador, que en nombre de la provincia iba a Roma a informar directamente a P. General, fue con motivo de asistir a la Congregación General de Procuradores (celebradas cada 3 años en Roma, durante el siglo XVII; y solo 9 congregaciones en el siglo XVIII por razones de epidemias) y posibilitar contactos convenientes en Europa para la selección de misioneros, etc.<sup>3</sup>

El rango que dichos Procuradores recibían, que si fuesen superiores o subordinados al de Sevilla o al Procurador en corte, cambiaba según lo exigían las diversas circunstancias.



<sup>1</sup> En las Indias Occidentales siempre se resaltaba las características del Procurador que “debe ser (una) persona práctica, apta para negociar con toda clase de personas, fiable y buena”. En tanto en las Indias Orientales, especialmente en Japón sobresalía la exigencia que aquella persona que ocupara el lugar de Procurador, debería ser “dotado de un carisma “político” antes que el “economico” Los Misioneros del Japón debían de lograr sus ingresos para así solventar los gastos de las Misiones en el Japón Puesto que el ingreso asignado por la corona portuguesa no cubría dichos costos Koichiro Takase *El siglo de los cristianos*, edición Tokio 1993 p.77 especifica dicho ingreso anual promedio de 2000 ducados

<sup>2</sup> Rafael Carbonell, *Estrategia del desarrollo rural en los pueblos guaraníes*, Barcelona 1992 Pág. 29 – 30. La Compañía de Jesús había iniciado sus actividades apostólicas en el Brasil por 1549., unos diecisiete años antes que en la América Hispana .El contenido de la carta del P. Romero “Yo soy importunado cada día así de los españoles por carta que me mandan, como de los mismos indios que vienen de muy lejos con grandes peligros a buscarnos” MB, II, Pág.168. La idea de evangelizar a los guaraníes del Paraguay ya surgió en 1551 (cfr. Leite Historia de la Compañía de Jesús no Brasil, I, Pág. 333-358)

<sup>3</sup> Blumers Pág.99

### 3. La figura del procurador

La persona que asumía el cargo de "Procurador" debía ser "alguien que entienda en los negocios de esas Indias, diligente e inteligente", según lo expresado por el Padre General en una carta a la Provincia de Andalucía con fecha del 29.junio.1559, a lo cual se debería añadir, no obstante, una buena dosis de fidelidad, habilidad en el trato, el poder ejercer como "experto en cuentas" y sobre todo astuto.<sup>4</sup>

Ya en 1551, durante la construcción del Colegio Romano, se dictan normas a las que se debía recurrir para el fiel cumplimiento de la tarea de un Procurador: "Se tenga en casa o en manos de los Procuradores seculares del colegio, un libro ordenado con la documentación que contenga el origen de la fundación y de los censos o de todos los bienes permanentes, para que siempre puedan constar las rentas del Colegio y cuando llegue la fecha recibirlas."

"Otro libro registre las cantidades monetarias particularmente recibidas por los censos. De tal manera fácilmente se conozca la situación externa y temporal del colegio".<sup>5</sup>

Las Normas Administrativas- Contables estipuladas desde un comienzo en las Provincias de la Compañía de Jesús, quizás hayan constituido la base de un alcance armónico entre lo administrativo y lo social.

En 1576 el P. General aprobó instrucciones de "Normas de la Administración Temporal" en Seminarios y Residencias de Estudiantes. Aunque en 1564 el Colegio Germánico ya poseía, lo que hoy día podríamos llamar un Manual de Procedimientos de Control.<sup>6</sup>

### Las procuras de misiones en España y Portugal

Para comprender la importancia de estas dos "Procuras", es necesario señalar el grado de envergadura que "El Regio Patronato Castellano" y el "Padreado Portugués" desde un aspecto económico (subvención regia) y político (defensa de fronteras) tenían en los inicios de las Misiones Jesuíticas, en los dominios ultramarinos de las Coronas de España y Portugal.<sup>7</sup>

#### 3.1 Portugal

Los misioneros jesuitas, que iban a las tierras de los dominios portugueses: Brasil, África e India, partían de Lisboa. La Corona Portuguesa pagaba los viajes de los misioneros, así como los gastos de su manutención en los territorios en que trabajaban... "El Procurador de Lisboa" fue encargado de asuntos materiales de dichas misiones y la de la "Provincia de Portugal"<sup>8</sup>

#### 3.2 España

El inicio de la Procuraduría en Sevilla se halla ligado al viaje de los primeros misioneros de la Compañía de Jesús a La Florida y sus respectivos preparativos, los cuales hacen que en 1574 sea necesaria la creación del "Oficio de Procurador General de las Indias Occidentales" en Sevilla, sede de la Casa de Contratación. En 1680 se habla de 3 Procuradores de Indias, instalados uno en Madrid, otro en Sevilla y otro en Cádiz. En 1729 la Procura se traslada definitivamente al Puerto de Santa María.

El Oficio de Sevilla se irá gestando con las referencias cercanas de la Procuras existentes: en la Corte, en Roma para las provincias españolas y el creado en función de las Indias Orientales en Lisboa. Esta institución estará encargada de organizar el envío de misioneros al Nuevo mundo desde Sevilla. Las instrucciones de Roma para la tarea de Procurador de Indias el 11 de septiembre de 1574 lo confirman<sup>9</sup>.

Con el correr de los años parte del oficio del procurador fue: llevar el registro contable, escribir la historia de las fundaciones

<sup>4</sup> Agustín. Galán García, *El "oficio de indias" de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús 1566 - 1767*. Pág. 75

<sup>5</sup> Blumers Teresa *La contabilidad en las reducciones guaraníes*. Asunción 1992

<sup>6</sup> Blumers Pág. 34 Cfr.L.Lukacs, *Monumenta paedagogica societatis jesu,II,1557-1572* (Roma 1974,pp.19-21) Pág. 330 "Las reglas de "Procurador en Roma ante la Santa Sede" estaban impresas en 1567 y el de "Procurador de Madrid ante la Corte" estaban en 1570 Galán García Pág. 78

<sup>7</sup> "En el ámbito eclesiástico sobre el fundamento teórico de un poder real directamente conferido por Dios, el patronato y el vicariato regios, se convierten así en una regalia de la corona y ya no son derechos derivados de las concesiones pontificias, el reino sacro se eleva por encima de la iglesia" Konetzke,R. América Latina II, La Época Colonial Pág. 114, Carbonell Pág. 212

En las Indias se efectivizó un sistema de economía compartida, que implantaba los "Diezmos", cuya colecta y administración correspondía a los monarcas. Por parte de la Santa Sede quedaron asignados los diezmos a la corona castellana, por bula Universales Ecclesiae.(18agosto 1508) de Julio II Diccionario Jesuítico Pág. 3060

<sup>8</sup> "Desde Lisboa, donde tenía su sede la Procura de la asistencia portuguesa para las Indias Orientales, zarparon un buen número de expediciones dirigidas a las Provincias Españolas del Río de la Plata."

Las tareas del Procurador de Lisboa se concentraban en los negocios, pleitos, despachos del Rey, expedición de misioneros, las provisiones de los colegios y casas de las provincias ultramarinas y de Portugal. Así como también acogía a los misioneros (portugueses y de otras nacionalidades), los proveía de lo necesario para el embarque y viaje. Lo fundamental "cobrar de la Hacienda Real el subsidio para pagar estos gastos, 50 cruzados para cada uno de los que se embarcaran". Diccionario Jesuítico Pág., 3242

<sup>9</sup> F.Zubillaga *El procurador de las indias occidentales de la Compañía de Jesús*, Etapas históricas de su erección AHSI 22 Periodicum semestre Roma 1953. Pág.398

de colegios y casas (en las Indias), sus rentas, las órdenes y resoluciones de Roma, y las consultas tenidas con los superiores de Andalucía sobre negocios de Ultramar, cuando se precisara tratarlos de urgencia con la corona.<sup>10</sup>

Para el sostenimiento del procurador y su ayudante, se tenía impuesto en cada provincia de las Indias una cuota de 78 ducados al año.<sup>11</sup>

Lo que hoy día se podría llamar “Manual de Procedimientos Administrativos Contables de la Procuraduría de Indias” son los 28 folios en octavo publicados por el P. Zubillaga. Con el nombre de “Tratado tocante al oficio de la Procuraduría de Sevilla de las Provincias de las Indias, acerca del estado que tiene, y de algunos remedios que se proponen en orden a que se le dé la forma más conveniente”<sup>12</sup>.

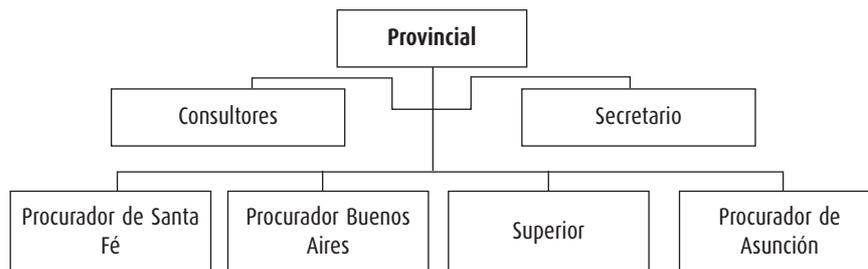
#### 4. Las procuradurías de las misiones guaraníes

Las Procuradurías de las Misiones Jesuíticas del Paraguay, conocida como “Oficios de Misiones” nacen como un servicio que prestan “Los Colegios” bajo la guía del Provincial, para el apoyo de la evangelización indígena, y acaban como centros de administración económica de la producción transferida de los pueblos indígenas para el mercado.<sup>13</sup>

Nos preguntamos, hoy día, para qué este deseo de “Mercadeo de Productos” y la comercialización del excedente de los bienes comunitarios de cada pueblo misionero; la respuesta, como todos saben, por la necesidad de obtención de Moneda Circulante, para el pago del Tributo Indígena.

Cuando el P. Montoya (Como dice Rafael Carbonell) trató con la Corona sobre el pago del tributo en moneda metálica, seguramente no previó la magnitud del problema que las reducciones indígenas tendrían que afrontar. Pues únicamente organizando procuradurías en nombre y por cuenta de las Doctrinas en ciudades estratégicas, podrían los guaraníes labradores, participar activamente en el proceso de comercialización, insertando sus productos con dignidad, en otras tierras y mercados también bajo la autoridad del rey.

El inicio de las Procuradurías en los Colegios acentúa pues la relación con el rector de la casa respectiva de donde funciona dicha Procuraduría. Dicha dependencia queda a través de los años supeditada directamente al Provincial y no al Rector de la Casa.



Durante el siglo XVIII quedará más explícita la subordinación de los procuradores de las misiones al mismo Superior General de las Misiones.<sup>14</sup>

En el funcionamiento de los almacenes, los Procuradores no dependían de los Rectores de los dos Colegios: “pues no son superiores sino en cuanto a la observancia religiosa doméstica: en lo demás es su Superior el de las Misiones”.<sup>15</sup>

La función de la Procuraduría de las Misiones, no solo comprendía el “Administrar”, sino el “Registrar”, las transacciones comerciales realizadas: lo recibido de productos de la tierra enviados por cada pueblo, las compras hechas a cuenta de cada uno, lo gastado y el saldo de lo enviado. Al final de cada año enviaban los procuradores la CARTA CUENTA, la cual era como el resumen de cuenta de ese pueblo con relación al oficio.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Diccionario jesuítico Pág.3243

<sup>11</sup> La forma de sufragar los gastos comunes ordinarios de los Oficios de Roma, Madrid y Sevilla, a partir de la segunda década del siglo XVII fue una vez concedido el permiso, “con dinero procedente en su mayor parte de las provincias, los procuradores de Sevilla y Madrid comenzaron a imponer una serie de rentas. Aunque con el transcurso de los años estos montos no cubrirían los gastos correspondiente. A pesar de haber articulado una “comunicación comercial” Diccionario Jesuítico Pág.3243

<sup>12</sup> Zubillaga Pág.395

<sup>13</sup> En todas sociedades prehispánicas, la unión entre el poder político y poder religioso era total. En el caso de los guaraníes, pueblo profundamente religioso, era inevitable que la religión cristiana una vez aceptada, adquiriese un peso extraordinario. La aceptación a que el cura tiene un poder casi absoluto sobre los llamados bienes de comunidad (abambae) fue practicada

<sup>14</sup> Carbonell Pág. 129

<sup>15</sup> Carbonell Pág. 237 Cardiel carta relación 1747. Pág.149

<sup>16</sup> Carbonell Pág.234 “En 1665 los oficios de santa Fe y de Buenos Aires cumplen diversos fines “Las doctrinas tienen procuradores, con los poderes necesarios para que por su mano vendan y con su precio paguen el tributo anual, que rinden a su Majestad en las cajas reales de Buenos Aires (....?); y de lo que reste se compran los géneros, que cada Pueblo pide para la fábrica y adorno de sus templos, para labrar sus campos y casas, etc. Y por cuanto los indios que se ocupan en conducir los dichos frutos y géneros, suelen pasar algunos meses en que puedan hacer falta a sus sementeras, se encargan estas a otros de los que quedan en el Pueblo, que las miran como propias; y por eso cuando vuelven sus dueños, hallan tan adelantados los sembrados, como si hubieran estado presente: y fuera de esto, se les paga todo el jornal de su viaje según las Ordenanzas de aquellas provincias, que los tasan, con los bienes propios de cada Pueblo, en cuyo útil se ocupan” Carbonell Pág. 128

Las Procuradurías de las Misiones debían existir, para cubrir gastos, cuyo presupuesto anual ascendía a **299.676 Pesos**.<sup>17</sup>

La capacidad de rendimiento de las Procuradurías de Buenos Aires, Asunción y Santa Fe, se hallaron dependientes de la capacidad de aplicación a ciertas normas estipuladas por los padres Visitadores o en la aplicación a los preceptos de los respectivos Provinciales

En 1711 se redacta lo que hoy podríamos llamar el “Manual de Organización Administrativa Contable” que guiaba a las Procuradurías u Oficios de las Misiones.

Con el nombre de “Preceptos del Visitador y Viceprovincial Antonio Garriga a los Procuradores de los Oficios” El P. Rafael Carbonell sintetiza las actividades como:

1. Los Procuradores deberán registrar las actividades comerciales realizadas.
2. Los géneros serán remitidos a su costo de adquisición incrementando en lo que corresponda, a los gastos prorrateados correspondientes por la conducción, merma o pérdida.
3. Sin hacer limosnas a título de justas ventas, ha de guardarse la equidad en la fijación de los precios, sin ningún tipo de favorecimiento.
4. Una vez cubiertos los costos y gastos de la Procuraduría, el remanente deberá ser prorrateado a favor de los pueblos.
5. Ni los procuradores, ni los superiores, ni los provinciales han de disponer de los excedentes de dichos Pueblos, Comunidades o Colegios, en común o en particular. Según fuere la utilidad corresponde a quienes contribuyeron a ellos, en común o en particular.

Indudablemente la Visita del P. Antonio Garrida, contribuyó a mejorar la organización de los oficios de Misiones con ventaja de los propios beneficiarios indígenas, a la vez que se reconocían las ventajas de las relaciones económicas con los colegios.

Complementando las medidas adoptadas por el P. Antonio Garrida, SJ. el jesuita bávaro, de Munich, P. Thomas Werle, organizó el sistema de cuentas entre los años 1729 y 1735, que permitió analizar mejor el resultado de cada cuenta, conforme a los criterios del P. Garrida.

#### 4.1 Tareas del procurador de misiones guaraníes

Los últimos procuradores residentes en los Colegios de Buenos Aires y de Santa Fe, fueron curas de las Doctrinas y comprendían sus necesidades y recursos. En los almacenes de las Misiones en esas ciudades recibían los géneros, principalmente lienzo de algodón, tabaco en hoja, azúcar y yerba, que cada año enviaba “cada pueblo un barco, o una o mas balsas”

El Procurador recibía al mismo tiempo un “Memorial de las cosas que necesita ese pueblo” (guarniciones, entretelas, forros para ornamentos enteros, cuchillos, agujas, hierro, y otras mercancías). Este “Memorial” tenía al pie de la hoja la firma del superior de las Misiones, quién autorizaba la adquisición de dichas mercancías.

Las tareas del procurador de las Misiones guaraníes son prácticamente similares a las de un gerente financiero de una empresa de comercialización de hoy día, entre las cuales podemos observar:

*Planeación:* estrategias anuales elaboradas con el Superior de las Misiones

*Contabilidad:* registros confiables en los distintos libros de contabilidad

*Logística:* suministro de las mercancías para las ventas

#### <sup>17</sup> GASTOS QUE TIENEN TODOS LOS PUEBLOS CADA AÑO

1 Tributo a Su Majestad	19.116
2 Diezmos cien por cada pueblo	3.000
3 Chasquis “gastos” de correo a la Provincia 40 pesos cada uno	160
4 Salario a los escribanos de las dos procuradurías	600
5 Limosna que dan los Procuradores	100
6 Sustento que se paga al colegio de Buenos Aires por el Procurador de Misiones	100
7 Sustento y vestido de 4 familias de negros de los dos Oficios	300
8 Vestidos de los dos Procuradores	100
9 Regalos que se han de dar a los tesoreros, escribanos, secretarios, Protectores de Indios, y semejantes	200
10 Por la composición y conservación de los almacenes	100
11 Cada año de cada pueblo se ponen aparte en caja propia cien pesos duros para traer Misioneros de Europa	3.000
12 Visita de los Obispos del Paraguay (cuando los hay vienen cada año )	3.000
13 Visita del P. Provincial (casi cada tres año )	600
14 Visita del Sr. Obispo de Buenos Aires (suelen venir una vez )	2.000

-----  
**299.676**

Cuando piden los Gobernadores soldados que suelen pedir tres o cuatro mil indios, han de ir aviados de caballos, mulas, armas, municiones, yerba, tabaco, vestido y co mida; y cuando vuelven hay ordinariamente mucha pérdida.

Estos tres últimos no son cada año. AHN; Jes.120, n. 96

*Organización de los Almacenes y su distribución* tanto en la provincia como en otras

*Compras:* material de consumo y servicios

*Cuentas por cobrar:* de terceros

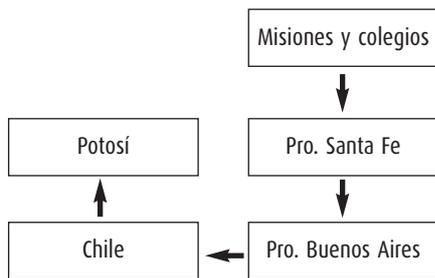
*Seguridad:* la formación y el mantenimiento de ejércitos destinados a la defensa.

#### 4.2 Las procuradurías vinculadas a la provincia del Paraguay

Los Oficios de Misiones (los dos principales se encontraban en Buenos Aires y en Santa Fé, y con menor influjo el de Asunción) contaban con la colaboración del Oficio de la Provincia jesuítica del Paraguay en Potosí y una serie de Procuradores de Colegios que desempeñaban funciones de asesoramiento, emitían información de compra venta, y actuaban como delegados ocasionales de los oficios.

Debido a la ubicación geográfica, las Procuradurías que fueron la base de las relaciones económicas de las reducciones guaraníes, fueron para un mercado interno (venta en Santa Fe y Buenos Aires) y externo (venta en Chile y Potosí), puesto que solo el mercado de Río de la Plata no ofrecía suficientes ventajas para la colocación de los productos misioneros.

La Procuraduría en Potosí, constituía la gran ayuda, para el comercio de la yerba caamini proveniente de las Reducciones guaraníes y de los colegios jesuíticos.



La *Congregación Provincial de Paraguay XXI* en 1750, decidió establecer un procurador de la provincia jesuítica del Paraguay en Lima, con funciones similares a las del Oficio de Potosí.

La relación con el Procurador General de Chile se da en el sentido de “mercado de productos”, así como también como centro de “conversión” de plata a oro.

Una de las actividades en que la Procuraduría General de Indias en Sevilla, la vemos vinculada a la Provincia del Paraguay es cuando un Procurador viajaba a Europa para hacer gestiones en pro de las Doctrinas y de la Provincia del Paraguay.<sup>18</sup>

La Carta del General, P. Tirso González, transcrita por el P. Antonio Garrida provincial del Paraguay (1709-1713) señala las “Normas de Control” impuestas al Procurador Provincial.<sup>19</sup>

El aporte de las Misiones Guaraníes a los gastos realizados por los Procuradores Provinciales fue “Una asignación anual importante en lo concerniente a los viajes de los jesuitas destinados a trabajar en los pueblos guaraníes. El tema fue tratado después de consultar a caciques y autoridades de los pueblos; contando con una oferta de quinientas arrobas de yerba por cada reducción y con la generosidad de los donantes guaraníes, la propuesta fue aprobada en la congregación Provincial de 1717 con vistas a facilitar la venida de un mayor número de Padres y Hermanos.”<sup>20</sup>

#### 4.3. La contabilidad en las proveedurías de misiones

Gracias a los registros de operaciones mercantiles (las deudas, los tributos de indios y las compras en las Proveedurías) se tiene hoy día una de las fuentes más fidedignas de la historia, que permite el análisis del desarrollo de los 30 pueblos de las Misiones guaraníes.

La contabilidad financiera de las Proveedurías de Misiones otorgó información cuantitativa y monetaria de las transacciones que realizaban dichas entidades tanto al Superior de las Misiones, como al Provincial, pero en especial se puede observar en los capítulos de la Provincia Jesuítica del Paraguay.

El oficio Central de Buenos Aires reunía el registro central contable de las transacciones comerciales originadas en la mayoría de los casos, al recibir los productos que envían de cada pueblo, buscando el mercado para dichos productos y la venta de los mismos. Como también las mercancías remitidas a cada pueblo.<sup>21</sup> La mayoría de estos registros se encuentran hoy día en el AGN ( Archivo General de la Nación, Buenos Aires )

Para conocer con exactitud la situación patrimonial, como en cualquier entidad que llevaba en esa época la contabilidad por

<sup>18</sup> Carbonell Pág.236, Zubillaga. Pag 396 La necesidad de un Procurador de las Indias Occidentales y su relación con las Provincias Jesuíticas de ultramar esta señalado en 1651 “Su ocupación se compone de la que le dan seis provincias, que son la del Perú, Nuevo Reino de Granada, Paraguay, viceprovincia de Chile, Nueva España y Filipinas, ...su ocupación primera es recibir en Cádiz a los Procuradores que vienen de sus provincias, desembarcarles su ropa, dinero...conducirlo a Sevilla y sacar de las aduanas lo que entrare en ellas...la plata que trajera registrada...Correspondese con ellos todo el tiempo que se detuvieran en Europa.”

<sup>19</sup> Carbonell Pág. 236 “Cuando vengan los Procuradores traigan una lista firmada del Procurador de la Provincia, Secretario y Provincial de toda la plata y negocios que trajeran y que viniendo a España entreguen esta lista al Procurador de Indias de Sevilla y Madrid y remitan otra a Roma para que conste lo que traen. Y si excedieren en algo sean castigados como transgresores. Y al volver de España a Indias, que lleven lista firmada del Procurador General de Indias y de otro o de otros sujetos que para este fin se señalaren, y que en llegando a la Provincia se reconozca. Y el Procurador de la Provincia, Secretario y Provincial, si se hallare haber excedido en algo de la lista sea privado de voz activa y pasiva (...) hasta que de cuenta al P. General que agravará o disminuirá las penas a su arbitrio.”

<sup>20</sup> Carbonell Pág. 181

<sup>21</sup> Blumers, Carbonell “San Cosme y Damián” Asunción 2003

partida simple, era necesario el empleo de numerosos libros.<sup>22</sup>

Los registros contables de las Procuradurías, de Santa Fe y Buenos Aires dan los siguientes ingresos promedio anual a los 30 pueblos de las misiones en los años de 1731 a 1745.

OFICIO	1731-1735	1736-1740	1741-1745
SANTA FE	375.086	362.050	524.985
BUENOS AIRES	256.297	361.353	356.326
TOTAL	631.383	723.403	881.311
PROMEDIO POR AÑO	126.276	144.680	176.262

## 5. Las indias orientales y el Japón

### 5.1. La llegada de los portugueses al Japón

Doce años después de la expedición de Vasco da Gama, Afonso Albuquerque, el segundo virrey de Portugal en Asia, conquistó Goa(A) en 1510 y los portugueses establecieron plazas fuertes. Al año siguiente el mismo virrey tomó Malaca (B) y llegó hasta Molucas(C). Los portugueses dominaron todo el mar de Asia y prosperó el comercio de especias. La relación entre el Japón y Europa comenzó en 1542, cuando unos portugueses que viajaban en un barco chino, naufragaron y llegaron a una pequeña isla del sur del Japón. A partir del siguiente año, los portugueses visitaron anualmente distintos puertos de la isla de Kyushu, primero con barcos chinos, después con barcos propios. La llegada de los españoles sería 40 años más tarde, ocupando Manila (D), la base en el Oriente, en 1571. El Japón quedó dentro del ámbito del comercio portugués durante estas dos décadas. Desde los tiempos antiguos el comercio entre el Japón y China fue muy intenso, pero por algunos incidentes estaba interrumpido en esa época. Aprovechando tal situación los portugueses se ocuparon del comercio entre estos dos países.

### 5.2 Misiones jesuíticas en el Japón

Las Misiones Jesuíticas en el Japón se iniciaron con el arribo a Kagoshima (a)(Kyushu, Japón) del P. Francisco Javier el 15 de agosto de 1549. El era uno de los siete fundadores de la Compañía de Jesús. La expedición llegó a Goa en 1542. Esta fue la primera expedición misional de la Orden. Su apostolado se extendió por el sur de la India, Ceilán, Malaca y las islas Molucas. En Malaca, el P. Francisco conoció a un japonés llamado Yajiro. Por él fue informado sobre la condición política, cultural y religiosa del Japón y le pareció que éste era un país que valía la pena evangelizar. Se deciden a acompañarlo en esta misión, dos jesuitas españoles, P. Cosme de Torres y Hermano Juan Fernández, Yajiro y dos japoneses más. El señor feudal de Kagoshima les dio una acogida cordial, estableciéndose ellos en el lugar por un año. La labor evangelizadora dio sus frutos con 500 personas bautizadas, encontrándose entre ellas Bernardo, el primer jesuita japonés. El P. Francisco lo llevó con él cuando regresó a Goa y después lo mandó a Europa. En Lisboa Bernardo fue admitido en la Compañía, y en Roma se entrevistó con Ignacio Loyola, pero lamentablemente murió en 1557 mientras estudiaba en Coimbra.

Durante su estadía en Japón por 2 años y 3 meses, el P. Francisco bautizó a 700 japoneses. En 1552 volvió a Goa y después trató de entrar en China, pero falleció a fines del mismo año en la isla de Shansen, la única puerta de China para los portugueses, aunque años más tarde Macao, un puerto al norte de Shansen, iba a ser la base de los portugueses. El P. Cosme de Torres siguió trabajando en el Japón y poco a poco el número de los jesuitas iba aumentando. En 1580 Sumitada Oomura, el primer Señor Feudal cristiano, donó el puerto de Nagasaki (b) a los jesuitas. Desde entonces Nagasaki, como base de actividades de los jesuitas y de los portugueses, se desarrolló para ser una ciudad internacional sin par. Sin embargo, siete años más tarde la ciudad-puerto fue confiscada y sometida a la administración directa del Gobierno Central del Japón.

### 5.3 Organización de las misiones jesuíticas del Japón

Con la llegada del P. Francisco Javier, la misión jesuítica del Japón se inició dependiente de la Provincia jesuítica de la India, cuya sede se encontraba en Goa(A). El primer Superior del Japón fue el P. Francisco Javier, asumiendo después el cargo el P. Cosme de Torres.

En la época del Visitador P. Alexandro Valignano, la Misión Jesuítica en el Japón tuvo gran avance constituyéndose como Viceprovincia en 1581, y en 1611 como Provincia<sup>23</sup>. En aquel tiempo el viaje de ida y vuelta entre el Japón y Roma necesitaba seis años, por lo tanto el visitador fue investido de las facultades casi equivalentes al General. Cuando el P. General Borgia nom-

<sup>22</sup> Blumers Pág. 107 Libros de registros utilizados en el oficio de Misiones de Buenos Aires:

Libro Borrador, Libro de depósitos y cuentas de domésticos, Libros de cuentas, con los pueblos de misiones, Libro de expedición a los pueblo de misiones, gastos, Libro de propiedades en Buenos Aires, deudores de alquileres, Libro de cuentas con las procuradurías, Libro de remisión de géneros, Libro de ordenes y preceptos de los PP. Visitadores y provinciales, Libros de las visitas de los padres provinciales, Libro de gastos comunes.

<sup>23</sup> Koichiro Takase, *La cultura y aspecto de la época de los cristianos*, p.37 2001, Tokio

bró al P. Valignano como Visitador de Oriente, éste tenía apenas 34 años. Su primera visita al Japón fue en 1579 cuando él tenía 40 años y después fue al Japón dos veces más<sup>24</sup>. Durante 25 años el P. Valignano dirigió la Compañía de Jesús en Japón.

El P. Valignano reconoció que la iglesia del Japón debería sostenerse y manejarse por japoneses. Siguiendo esta política mandó a construir varios colegios, seminarios y noviciados en distintos lugares del país para la formación de los sacerdotes japoneses<sup>25</sup>. También hizo construirlos en Macao para misioneros destinados al Japón y a China. El obispo Cerqueira construyó un seminario en Nagasaki en 1601 para la formación de los clérigos y como él era jesuita, este seminario dependía y compartía mucho con los de jesuitas. En 1601 los primeros sacerdotes japoneses fueron ordenados en Nagasaki. En todo el período fueron ordenados 41 japoneses, entre ellos 23 eran jesuitas<sup>26</sup>.

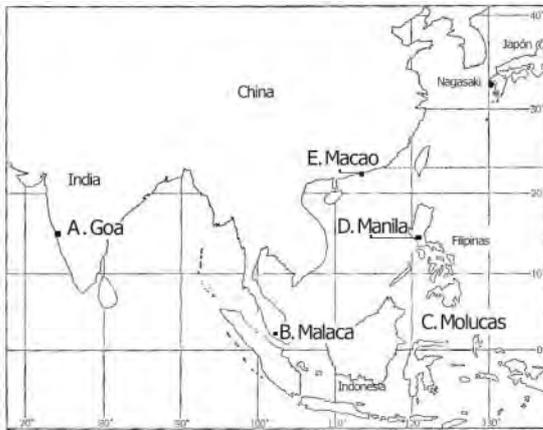
**Cantidad de jesuitas en Japón<sup>27</sup>**

Año	Padres	Hermanos	Total	Año	Padres	Hermanos	Total	
1552	2	2	4	1585	32	54	86	En noviembre de 1614 fueron expulsados 65 a Macao y 23 a Manila. 27 se quedaron y se ocultaron en Japón. De estos, 18 eran padres y 9 eran hermanos
1564	7	5	12	1590	47	93	140	
1570	7	4	11	1607	63	75	138	
1579	23	32	55	1610	69	69	138	
1580	28	37	65	1612	64	63	127	
1581	28	46	74	1614	62	53	115	

**Cantidad de cristianos en Japón**

Año	Cristianos
1570	20,000 ~ 30,000
1581	150,000
1590	230,000~240,000 (Equivale más o menos 1.3% de la población.)
1600	300,000 (76% de ellos son de Nagasaki)

**Mapa de Asia**



**Mapa del Japón**



**6. Procuradurías en el Japón**

**6.1. Los oficios del procurador**

El problema de la evangelización en Japón surgió de que este país no fue una colonia portuguesa, sino un país independiente. Los jesuitas recibían limosnas pero no pudieron cobrar ni diezmo ni otro tipo de impuestos. Ellos mismos tuvieron que autoabastecerse, ya que las anualidades de parte de los Reyes Portugueses y del Papa eran pocos o nada. Hubo muchos años en que no llegaban las prebendas. Por consiguiente la única solución era ganar la plata por sí mismo dedicándose al comercio, y los que se encargaban de este negocio eran los procuradores.

Koichiro Takase en su libro "Estudio de la época de los cristianos en el Japón", afirma que "El reglamento de los procurado-

<sup>24</sup> Kiichi Matsuda y Engerbert Yori(s)en, *Memoriales en Japón de Luis Frois*, 1983, Tokio

<sup>25</sup> Koichiro Takase, *Siglo de los cristianos* p.51, 1993, Tokio

<sup>26</sup> Koichiro Takase, *Siglo de los cristianos* p.51, 1993, Tokio

<sup>27</sup> Koichiro Takase, *Cultura y aspectos en la época de los cristianos* p.39, 2001, Tokio, J.F.Schütte: *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia 1549-1650*, Romae, 1968.pp.313-345

res del Japón” fue compuesto por el P. Alexandro Valignano en el año 1591 y luego completado por el Visitador P. Francesco Pasiono por los años 1611-1612 <sup>28</sup>.

El mismo autor sintetiza las tareas realizadas por el Procurador de la Provincia del Japón, de la manera siguiente:

1. Proveer materiales y dinero que necesita la Sociedad de Jesús en Japón
2. Administrar la reserva de plata metálica (la plata metálica se utilizaba como moneda )
3. Registrar los libros de contabilidad. Las Temporalidades de la Provincia Jesuítica del Japón se registraban a través de “Libros de Contabilidad”. Esta contabilidad se hallaba registrada por sistema de Partida Simple. Los registros se realizaban en los siguientes cuatro libros:
  - *Libro de Ingresos*: La pensión enviada por el Papa y los envíos realizados por el Rey de Portugal, lista de las rentas de inmuebles adquiridos en La India. Se registraban además, las ganancias obtenidas por los comercios efectuados, las provisiones enviadas desde Macao.
  - *Libro de Desembolsos*: Los gastos corrientes de mantenimiento de las instalaciones, gastos de los superiores, gastos provisionales como regalos, construcción de instalaciones, gastos de viáticos tanto interno como externo.
  - *Libro de Comercio*: La lista de las mercancías, sus costos y ventas, la lista de las limosnas y sus contribuyentes.
  - *Libro de Pasivos*: Las deudas de la Procuraduría del Japón, artículos depositados por personas ajenas a la Compañía de Jesús, sumas de dinero depositado por los señores feudales para invertir en el comercio.
4. Administrar los correos y los paquetes enviados
5. Vigilar los ingresos, gastos y procurar el aumento de los activos

Debían avisar al Superior cuando los gastos superaban demasiado a los ingresos. Entre 1590-92, los jesuitas del Japón poseían 20,000 cruzados. Los gastos anuales ascendían a 10,000 cruzados y el fondo del comercio que se enviaba a Macao era 10,000~12,000 cruzados. Tuvieron la meta de obtener un ahorro de 50,000 y depositar 10,000 cruzados de esta cantidad en Macao para prevenirse contra el naufragio, pues en caso de este desastre, se perdería el ingreso total del año correspondiente.

6. Administrar el comercio:

Según el “Reglamento”, el único medio de ingreso que administraba el procurador era la ganancia del comercio. El tenía permiso de invertir hasta por la suma de 13,000 taeles (1 tael=1.5 cruzado = 1.5 ducado). También tuvieron permiso de comprar el hilo de seda que les sobraba a los portugueses hasta 40 picos (1 pico=60kg). Esta seda no debía quedarse en Nagasaki cuando volvían los portugueses al año siguiente. Era una consideración para no afectar los intereses de los comerciantes de Macao. Pero en realidad traficaron piezas de seda, de algodón, oro, porcelana, azúcar, medicina, plomo, almizcle, ámbar, etc.. Especialmente en el comercio de piezas de seda y algodón se necesitaba astucia y se criticó dentro y fuera de la Compañía que los procuradores actuasen como si fueran comerciantes verdaderos. Así mismo, en Macao vendían vino portugués y pinturas religiosas elaboradas en el Japón.

7. Servir de intermediarios en el comercio de los japoneses con Macao Los oficios que tratamos en adelante son los relacionados con personas fuera de la Orden. Aunque los portugueses prohibieron a los japoneses la participación en el comercio entre Nagasaki-Macao, hubo japoneses que no quisieron renunciar a tal propósito. Eran Señores Feudales, grandes comerciantes y a veces los mismos gobernantes del país. Los Procuradores se ofrecieron como agente de ellos, utilizando la ruta directa entre los Procuradores de Nagasaki y de Macao. El de Nagasaki enviaba el dinero y su colega de Macao se encargaba de comprar y enviar las mercancías al Japón. Lo que esperaban los jesuitas con este negocio no era una pequeña comisión, sino el gran favor que les concedieran estos señores poderosos. Efectivamente ellos facilitaron a los jesuitas la evangelización en sus territorios, y la propagación de la fe tuvo un desarrollo notable. De manera que intermediar en el comercio había sido una medida muy eficaz para la evangelización y el cargo de Procurador iba siendo cada día más importante dentro de la Orden.
8. Participar en la decisión del precio de “Pancada” “Pancada” fue una modalidad de vender mercaderías menudas en conjunto y al por mayor <sup>29</sup>. Esta modalidad es muy usada en la India, donde le dieron este nombre. No se negociaban individualmente, sino que los representantes de vendedores y de compradores negociaban para el grupo y decidían tanto el precio como las demás condiciones del comercio. Los compradores a su vez asignaban sus respectivas cuotas, luego se comercializaban tal como había sido estipulado. Los “naos” portugueses siempre llegaban a Nagasaki en verano (julio-agosto). Si lograban vender todas las mercancías que habían traído, regresaban en otoño (septiembre- noviembre) a Macao. Si le quedaban algunas mercancías que no pudieron vender, regresaban con estas o se quedaban en Nagasaki hasta el año siguiente. Al anclar en Nagasaki, los representantes portugueses arribaban a la ciudad para realizar el negocio de Pancada, dejando las mercancías en el “nao”. Los portugueses no tenían una casa u oficina de comercio permanente en Nagasaki. El capitán mayor era el máximo responsable de la navegación, pero él nunca intervenía en los negocios y de-

<sup>28</sup> Koichiro Takase, Estudios de la época de los cristianos p.522, 1977, Tokio

<sup>29</sup> Pequeño Larousse 2001

jaba su cargo cada vez que terminaba un viaje. De manera que para los representantes comerciales, los jesuitas eran casi el único apoyo con quien podían contar. Además eran conocedores de la lengua, costumbres en el comercio, la fluctuación de los precios en el mercado, en fin, eran intermediarios ideales. Y lo mismo eran para los japoneses también. De esta manera los Procuradores desempeñaron un papel importantísimo en las negociaciones comerciales y ello les facilitó a los jesuitas el acceso a los gobernantes y a las demás autoridades japonesas. En este sentido, el Procurador más famoso era el P. João Rodrigues. El llegó a tener relaciones amistosas con las máximas autoridades del gobierno y ejerció influencia en la administración de la ciudad de Nagasaki.

Los jesuitas utilizaron el comercio como un medio para acercarse a las autoridades japonesas con la intención de lograr facilitar su misión evangelizadora. Pero esa actitud no fue vista con buenos ojos por otras Órdenes Mendicantes que provenían de Filipinas, la colonia española en Asia. Sobre todo, los franciscanos los criticaron severamente, diciendo que “ el actuar de los jesuitas fue el origen del conflicto de intereses con las autoridades, y ese roce despertó la suspicacia y la desconfianza de los gobernantes japoneses, llegando a causar su aversión hacia nuestra fe”, y condenaron a los jesuitas como la causa principal de la prohibición del cristianismo en Japón. Hubo murmuraciones aún dentro de la misma Orden. En 1618 el P. Sebastião Vieira escribió al P. General, “Para atender a las actividades de comercio de gran escala, fueron construidas las casas del procurador en Nagasaki y en Macao. Estas casas son casi independientes de los Colegios y requirieron de una gran construcción y gastos enormes para procesar la gran cantidad de plata y gente que vienen por el negocio. A causa de estas dos casas, hemos perdido el honor completamente. La gente, que reclama contra nosotros y demás religiosos, solía llamarlas *la segunda casa para el comercio de los jesuitas*. Este nombre, se transmitió a La India, al Rey y al Papa, haciéndose famoso en Roma.”<sup>30</sup>

9. Préstamo de dinero y materiales con permiso del Superior. Estaba prohibido prestar dinero o material sin permiso del Superior. Desde el principio, los jesuitas ayudaron a los Señores Feudales cristianos cuando éstos lo necesitaban. Cuando hubo guerra entre un señor cristiano y otro no cristiano, los Procuradores socorrieron al primero hasta con las armas. Sin embargo, después de la prohibición del cristianismo por Hideyoshi en 1587, se abstuvieron de este tipo de intervención para no despertar la sospecha. En 1590 el P. Valignano prohibió todo tipo de ayuda a los Señores Feudales excepto alimentos.

Los Procuradores en Nagasaki	Los Procuradores en Macao
1. Miguel Vaz (1563 - 1582)	1. Andrés Pinto (1578-1587)
2. João de Crasto (1583 - 1594)	2. Miguel Soares (? -1600)
3. Gaspar de Crasto (1596 - ? )	3. Carlos Spinola (1601-1602)
4. Rui Barreto ( ? - ? )	4. Manoel Gaspar (1603- ? )
5. João Rodríguez (1598 - 1610)	5. Sebastião Vieira (1606-1608)
6. Sebastián Vieira (1609 - 1612)	6. João Coelho (1608-1611)
7. Carlo Spinola (1612 - 1619)	7. Manoel Barreto (1613-1616)
8. Cristóvão Ferreira (1620 - 1621)	8. Manoel Borges (1616-?)
9. Manoel Borges (1621- ? )	9. Sebastião Vieira (1619-1622)
	10. João Rodrigues (1622- ?)
	11. Giovanni Battista Nonelli ( ?-? )
	12. Bartromeu de Siquiera ( ?-? )
Koichiro Takase, Estudio de la época de los cristianos en Japón, 1977, p515-20	Koichiro Takase, Estudio de las relaciones exteriores de la época de los cristianos en Japón, 1994, p.393)

Los jesuitas del Japón tuvieron procuradores en Malaca, Goa, Lisboa y Madrid . El P.Spinola (Procurador en Japón 1612-1619) escribió en 1615 al P.General, “No podremos lograr gran avance en nuestra obra de evangelización si no podemos borrar la fama de ser ricos. Muchos japoneses se convirtieron y nos invitaron con la intención de acercarse a nosotros y luego pedir préstamos para el comercio o pedir ayuda para comprar seda y las demás mercancías que traían los barcos. Lo aprendí por mis experiencias”.<sup>31</sup>

De manera que los jesuitas, al mismo tiempo que recibían limosnas, ayudaban a los japoneses materialmente, y utilizaron esto como uno de los medios más eficaces para la propagación de la fe. “Nadie me preguntó sobre la cantidad de plata que poseía. Los superiores gastaban como querían y nunca se preocupaban si tenían fortuna o deuda. Sólo pedían cuanto necesitaban. Todas estas cosas se atribuían a la responsabilidad del procurador y este tenía que sacar la cantidad requerida de plata, aunque fuera por un préstamo.”<sup>32</sup>

El primer procurador en Japón fue un hermano. Pero en este país era un oficio importante que exigía cada vez mayor habilidad política y económica, por lo tanto en pocos años comenzó a nombrarse en este puesto a los Padres de Cuatro Votos.<sup>33</sup> La

<sup>30</sup> Koichiro Takase, *Estudios de la época de los cristianos* p.540 Archivum Romanum Societatis Iesus, Jap.Sin.17, f. 154,154v.

<sup>31</sup> Koichiro Takase, *Estudios de la época de los cristianos* p.536, 1977, Tokio Archivum Romanum Societatis Iesus, Jap.Sin.36, f. 168v

<sup>32</sup> Ibidem p.537-8, 1977, Tokio

<sup>33</sup> Ibidem p.88, 1993, Tokio

evangelización en Japón dependió en gran medida del trabajo de los procuradores.

## 6.2 Tipo de comercio

Hubo dos tipos de comercio, uno autorizado y el otro no-autorizado. ¿Autorizado por quién? Podemos pensar en tres personas, el Rey, el Papa y el General. Pero Nuestra Tierra estaba demasiado lejos. El viaje de ida y vuelta entre el Japón y Europa tomaba seis años, de manera que en realidad, prevalecieron las condiciones locales.

*Comercio autorizado:* la participación en el comercio de seda entre Macao y Japón.

En 1570, los portugueses de Macao crearon "Almacén", el cual fue un sistema para monopolizar el comercio de seda. Los portugueses de Macao aportaban en el "Almacén" la cantidad de dinero que querían. Con el fondo creado, se compraba la seda en Shanghai (China) para venderla luego en Nagasaki. Después la ganancia se dividía según la cantidad aportada. En 1579 el P. Valignano consiguió la participación de los jesuitas en el "Almacén", cuando estuvo en Macao antes de ir al Japón.<sup>34</sup> Los jesuitas no solo realizaron esta actividad comercial sino además otras con el objetivo de cubrir sus gastos.

*Comercios no-autorizados :*

1. Comercio de hilo de seda entre Macao y Nagasaki fuera de la cuota estipulada del "Almacén" . Así como también comprar la seda en Nagasaki a los portugueses al fiado y venderla en Kioto y Osaka.

2. Comercio de otras mercancías entre Macao y Nagasaki

Importaban al Japón, piezas de seda, de algodón, oro, mercurio, plomo, almizcle, ámbar, porcelana, azúcar, medicina. Entre todas estos productos, el oro tenía especial importancia, ya que era la mercancía más compacta que se podía introducir a escondidas y se cotizaba más caro en el país. Su proporción iba en aumento. En la congregación de Nagasaki en 1614, decidieron solicitar al General que les autorizara comerciar estas mercancías. Esta solicitud fue aprobada en 1621.<sup>35</sup>

3. Comercio fuera de Macao-Nagasaki

Aunque no fue autorizado, cada vez que se presentaba la oportunidad, siempre se realizaba tal comercio. En la década de los 1590, era frecuente el comercio entre Macao e la India.

Las Ordenes Mendicantes españolas comenzaron a llegar al Japón por el año de 1582<sup>36</sup> , y el comercio entre Japón y Manila se hizo cada vez mayor. Los españoles vendieron gran cantidad de seda en Kioto, ignorando el sistema ya establecido por los portugueses. Esto suscitó un enfrentamiento no solo de intereses económicos, sino políticos, con las respectivas coronas que representaban, y las acusaciones de unos a otros no dejaron de causar suspicacia de los gobernantes japoneses, que estaban en proceso de consolidarse después de poner fin a la Época de Guerra (1457-1568). Además, los cristianos iban cobrando mayor fuerza cada día. El gobierno central, aunque deseaba con ansia el comercio con el exterior, sintió temor, y por fin se decidió a prohibir el cristianismo en su totalidad. Además, para eliminar la influencia extranjera completamente, se cerró el país durante 260 años. Únicamente fue permitida la entrada a 10 barcos chinos y 2 holandeses anualmente.

En fin, el Japón y Portugal se hallaban unidas en la evangelización y el comercio, dos factores que funcionaban bien ligados como dos ruedas de una misma bicicleta. Y esta realidad, se encarnaba en la persona del Procurador jesuita. Hoy día, es difícil juzgar su papel, pero esa política de combinar la evangelización y el comercio impuesta por el P. Valignano, ejerció una influencia decisiva en la política exterior del Japón, y sin duda alguna, cambió el curso de la historia de este país.

## Conclusiones

Los sistemas administrativo-contable implantados en los Oficios de Misiones de Buenos Aires, Santa Fe y Japón sirvieron de base para el funcionamiento del esquema contable y no difieren en su objetivo, tanto para los 30 pueblos de las Misiones Jesuíticas del Paraguay como para las Procuradurías de Nagasaki y Macao.

Lo primordial en sus actividades era el de "Procurar un trabajo honesto y transparente", la transparencia en los registros de las actividades comerciales realizadas por las procuradurías, suministrar datos confiables a las Congregaciones Provinciales y a las visitas de los Padres Provinciales. Como además exactitud en el estado económico de cada una de las Misiones en una época determinada".

<sup>33</sup> Ibidem p.88, 1993, Tokio

<sup>34</sup> Ibidem p.81, 1993, Tokio

<sup>35</sup> Ibidem p.83, 1993, Tokio

<sup>36</sup> Legaspi ocupó Manila (Filipinas) en 1571

Los datos contables de Procuradurías de Misiones de Río de la Plata, permiten comprobar la incidencia de factores externos, de trascendencia drástica en la economía misionera. (Diversidad política en el Paraguay, o éxodos obligados de pueblos guaraníes, con sus costos materiales y humanos respectivos).

El análisis de la Procuraduría de las Misiones en el Japón suministra una realidad de los distintos tipos de transacciones comerciales realizadas, y de sus diversas consecuencias políticas, humanas y eclesiásticas.

¿Será la Organización Administrativa Contable implantada en ambas misiones desde un punto de vista de “transparencia” un grano de arena o una respuesta histórica a los problemas que nos aquejan hoy en día?



### I.-Generalidades

Estimamos que la originalidad en el desarrollo de este tema es inalcanzable puesto que eruditos historiadores han asentado ya hipótesis sólidamente estructuradas en base a fuentes irreprochables; pero en esta diversidad de "originalidades" radica a veces la debilidad de las concepciones que se elaboran al respecto. Reivindicar la responsabilidad de la introducción del ganado en la banda oriental a un solo origen, sería desconocer otros vectores tan o más importantes que incidieron vigorosamente y pensar que los reducidos ingresos puntuales de ganado, en su procreación pudieron alcanzar cifras millonarias en menos de un siglo, sencillamente es imposible de sostener. Por eso se deben tener en cuenta todos los factores para alcanzar la comprensión de este proceso que no responde a una sola variable causal

El desarrollo de la actividad relacionada con la aparición del vacuno en la llamada entonces, Provincia del Uruguay, Banda del Tape, o Banda de los Charrúas, constituyó sin lugar a dudas un punto de inflexión relevante en la existencia de extensas áreas de tres países de la región porque dio lugar al origen, formación y desarrollo de fenómenos económicos, sociales, y políticos hasta entonces inéditos. Geográficamente tuvo su área de expansión, en los territorios actuales de los tres países del área platense, parte de Río Grande del Sur del Brasil- de Uruguay-y Santa Fe -Corrientes y Entre Ríos de Argentina, aunque posteriormente se extendió a toda la zona con capacidad para el desarrollo de la producción pecuaria.

Modificó las modalidades de vida de los grupos aborígenes del área involucrada, creó una fuente hasta entonces desconocida de recursos y obligadamente al evolucionar requirió de pautas administrativas que luego, en el transcurso de los años, debieron ser elaboradas y perfeccionadas hasta alcanzar en la actualidad la condición de "empresa".

Así como con los ganados que llegaron a la zona se generó una poderosa fuente de recursos que se extiende hasta nuestros días, también, como pasó en muchas regiones de las Américas, gestó la aparición de un especial tipo humano que según los lugares se llamará gaucho, gaúcho, roto, llanero, charro, vaquero, o cowboy, cada uno con características diferenciales propias de cada región.

Adelantamos que el análisis de posibilidades y la crítica correspondiente en cada uno de los casos va a indicar que la presencia de ganados en la llamada Provincia Oriental, en función del número que señalan los distintos autores no respondió a un único origen y que la acción de los Regulares de la Compañía de Jesús tuvo, en primer término, la intención de fijar los grupos indígenas a un lugar a efectos de evangelizarlos y no comprendió solamente la multiplicación y el procreo de las reses, sino un ensayo que con el tiempo creció generando para el futuro la empresa agropecuaria en la actual República Oriental del Uruguay y constituyó un sólido contrafuerte que apuntaló su nacimiento y existencia.

La aparición de los ganados fue mucho más allá de estas consideraciones, pues despertó el interés de los hispanos en las tierras hasta entonces sin valor. No obstante ello hubo, desde los primeros viajes de los conquistadores, quienes con un criterio avanzado pusieron en resalto su valor. Jaime Rasquin instituido en 1559 gobernador del Río de la Plata, en un memorial dirigido al rey señalaba que esta provincia tenía campos tan fértiles que sería imposible colmarlos de ganados.

Catorce años más tarde el capitán Martín de Orue afirmaba al rey, que las tierras que encontró entre el Plata y Asunción eran las mejores descubiertas hasta entonces y con gran capacidad para la crianza de ganado. Fue Hernandarias el primero que recorrió el territorio al oriente del Río Uruguay y señaló con propiedad su estupenda aptitud agrológica manifestando en su conocida carta al rey de España del 2 de junio de 1608 la opinión que le merecían.

### El origen de los ganados que comenzaron a llegar al Paraguay y cómo se realizó su dispersión

- A) 1ª Etapa-Ingreso
- B) 2ª Etapa-Multiplicación
- C) 3ª Etapa- Difusión: a) Factor cuantitativo
  - b) Factor ambiental
  - c) Factor cronológico
- IV.- Responsables de los ingresos:1) Hernandarias
  - 2) Jesuitas
  - 3) Portugueses

#### 1ª Etapa- Ingreso

Debemos señalar que los ganados que ingresaron al Paraguay y luego a la región platense, provenían de dos vertientes, una

hispana y otra lusitana. La portuguesa fue originada a partir de un plantel traído en 1530 desde la isla Madeira a instancias de Ana Pimentel, esposa de Martín Afonso de Souza, colonizador y fundador de San Vicente, ganado multiplicado en esa villa de Brasil. La tradición abonada por varios autores, señala que Scipión y Vicente, hijos de Luis Gois, uno de los integrantes de esa expedición, hicieron llegar a Asunción en octubre de 1555, llevados por Francisco Gaete, siete vacas y un toro. Esta fue la primera entrada de ganado a las tierras de la gobernación del Paraguay. Respecto a la obtención clandestina de dichos animales, una carta del clérigo Martín González fechada en Asunción el 3 de enero de 1559 expresaba:

*"Otro sy esta mandado por el dicho (Rey de Portugal) que no saquen bacas ni otro ganado ninguno de sus tierras para otras partes so pena de la vida y asy los españoles que vinieron de san vicente las truxeron contra su voluntad ... "*

La raíz hispana aparece en 1557 cuando penetró por Santiago del Estero una tropa traída desde La Serena, en Chile, por el conquistador Pérez de Surita o Zorita. Se señala también, aunque sin respaldo documental, que ingresaron otras partidas desde el Alto Perú, a ello debemos sumar que Felipe de Cáceres introdujo en 1568 desde Santa Cruz de la Sierra otras reses que procedían del Virreinato del Perú de las que no hay constancia de su número, sin embargo se supone que superó varias centenas.

## **2ª Etapa- Multiplicación**

Es obvio que las partidas traídas desde otros lugares se multiplicaron durante varios años antes de ser distribuidas por los conquistadores. En el caso ya señalado de Felipe Cáceres, se había comprometido con la Corona de Castilla de introducir desde sus estancias en Tarija "**Cuatro mill cabezas de vacas**". Esto fue un proceso gradual llevado a cabo a través de los años no solamente desde Asunción, sino también de distintas poblaciones del altiplano y de Chile.

Pudieron llegar así los bovinos entre los años 1557 y 1596 a las provincias de Santiago del Estero, Tucumán, Córdoba, Salta, la Rioja, Jujuy, y San Luis; en 1561 y 1562 a Mendoza y San Juan; En 1573 y 1580 a Santa Fe y Buenos Aires; en 1588 a Corrientes y en el segundo decenio del Siglo XVII a la banda oriental. E. Coni señala específicamente que el ganado cordobés y el santiagueño provienen de dos entradas: una efectuada por Coquimbo en 1557-58 y otra realizada por los pobladores de Charcas y Tucumán. Al fundarse por segunda vez Buenos Aires, Garay trajo desde Asunción 300 reses y esas vacadas recibirán el aporte que algunos vecinos trajeron para reforzar el rodeo de la ciudad portuaria.

## **3º Etapa DIFUSIÓN.**

Distinguimos en ese hecho la diferencia entre **introducción** y **dispersión** marcando de esta manera la distancia que separa la voluntad de poblar y establecer un criadero y el comportamiento natural de los animales que abandonados se dispersaron en busca de pasturas deslizándose erráticamente y poblando distintas regiones del territorio oriental. Este punto merece atención pues se ha considerado que la trayectoria hacia el sur de la actual República Oriental de los ganados abandonados luego de los ataques paulistas, les habría llevado mucho tiempo recorrerla. A vía de ejemplo señalamos que años después en tierras del litoral uruguayo, los ganados que pertenecían a los hacendados de la zona de Las Víboras, en tiempos de seca derivaban hacia el norte alcanzándolos los encargados de devolverlos recién a orillas del Río Negro y aunque no podemos respaldarlo documentalmente ese tránsito se operaba en un tiempo muy breve pues las autoridades del Campo del Bloqueo (En Colonia del Sacramento) convocaban de continuo a los vecinos para recoger los ganados dispersos.

Cuando afirmamos el origen misionero de los ganados, lo hacemos teniendo en cuenta también la vecindad inmediata de las estancias que la Compañía había fundado en la Provincia Uruguaya del Tape, atacadas en reiteradas oportunidades por los bandeirantes paulistas al punto que obligaron el abandono de dichos establecimientos.

El análisis de la introducción del ganado en la banda oriental, nos lleva a estudiar varios aspectos:

### **a) El factor cuantitativo.**

¿En que cantidad ingresaron ganados en el territorio de la Provincia Oriental para que por natural multiplicación y sin tener en cuenta las proporciones adecuadas de sexos (Generalmente 4% de toros) ni edad, se hablara que en el curso de algo más de medio siglo las reses que pastaban en la llamada Vaquería del Mar alcanzaran una cifra millonaria? Las crónicas de la época señalan al respecto:

*"...La experta estimación del Cap Juan de San Martín que fijó en más de cuatro millones de vacas las existentes hacia 1716 en una distancia de cien leguas y no había más territorio vacío que las cercanías del Río Negro..."*

Debemos considerar que en la actualidad, el promedio nacional (R.O.U) de crías obtenidas, se estima entre el 65% y el 70% según las condiciones del año, de manera que si nos ubicamos 357 años atrás, en la época en que se produjeron los primeros ingresos de ganado y el cuidado de los animales era prácticamente nulo, dicha tasa disminuiría notablemente en función de las alternativas y condiciones de la época, demostrando que las cifras de aumento señaladas rayan en lo imposible. El análisis de las posibilidades señala seguramente que los ganados existentes en territorio oriental, en su mayoría y por el número considerable que había en las misiones, debieron ser de origen jesuítico.

### **b) El factor ambiental**

Para quienes señalan como origen único los ganados introducidos por Hernandarias preguntamos : ¿Cuanto podían multipli-

carse las reses introducidas por Hernandarias en dos oportunidades y en número no mayor de doscientas cabezas, sometidos no sólo a la voracidad de las tribus cazadoras recolectoras, sino también a la ferocidad de los felinos (jaguares) que aumentaron su número por la ley biológica que señala que los incrementos de las especies se producen en relación al aumento de los alimentos a los que tienen acceso?

Como un factor limitante de importancia debemos considerar además que las tribus trashumantes que basaban su alimentación en la caza encontraron en los animales ingresados en la región, una fuente abundante y permanente de alimentación a la vez que, paulatinamente y a medida que se comunicaron con el hombre blanco aprendieron el proceso de obtención de cueros que los llevaron a su intercambio por distintas mercaderías con los navegantes de varias naciones que en su busca llegaban hasta el Plata.

### c) El factor cronológico

¿Cuanto tiempo se necesitaría para que dichos animales partiendo de los núcleos primarios de introducción y sometidos a las contingencias ya apuntadas alcanzaran no las cifras indicadas en las informaciones de la época, sino apenas las adecuadas para ser explotadas? Forzosamente debemos tomar como parámetros para establecer aproximadamente el tiempo transcurrido, las fechas de introducción ya señaladas entre 1530 y la evaluación realizada en 1608 por el accionero Juan de San Martín citada en la Real Cédula de agosto de 1679.

### Responsables de los ingresos

En cuanto a quienes se consideran responsables de los ingresos, se señala sin que su exposición responda a un orden cronológico ni en función de su importancia a :

**1) Hernandarias**-entre 1610 y 20- **2) Los Jesuitas** entre 1630 y 40 y- **3) los portugueses** con el **general Salvador Correa de Sa y Benavides**.

**1) Hernando Arias de Saavedra (Hernandarias)** La versión del ingreso de los ganados traídos por Hernandarias ha sido repetida de distinta manera variando el punto de partida, los medios utilizados para el transporte, el lugar de su arribo y el año en que este se efectuó.

Según Domingo de Ordoñana, Hernandarias hizo traer dos balsas del Paraguay y luego *"Las hangadas salieron de Zárate dirigidas por el paraguayo Antonio Salinas y siguiendo las naves de descenso el delta del Paraná Inferior llegaron a la Boca del Guazú o sean cabeceras del Río de la Plata que forman un ángulo y seno inmenso con las Puntas Gordas, Martín Chico y Martín García de donde fueron arrastradas por las remolineadoras corrientes de la confluencia y bifurcación del Uruguay hasta varar en los remansos que precipitan y forman los arroyos de Las Víboras y Santo Domingo."*

No cabe la menor duda de que Ordoñana se refería al transporte de dichas reses señalándolo como realizado en "hangadas" o jangadas, también "almadías", en definitiva "balsas" .

Esta versión fue repetida por Reyes Abadie, Bruschera, Melogno Señalando lo mismo Alfredo Castellanos *"Poco más de un centenar de vacunos y dos manadas de yeguarizos procedentes de los rodeos santafecinos, transportado en grandes balsas a través del Paraná y el Uruguay desembarcados entre los años 1611 y 1617 en la isla del Vizcaíno situada en la desembocadura del Río Negro"*.

Lamentablemente ninguno señaló los dispositivos adoptados para que dicho ganado seguramente cimarrón, abordara las balsas y se mantuviera pasivamente sobre una cubierta mientras se deslizaban por la corriente del Paraná. Tampoco ninguno de ellos nos informa cómo hicieron para remontar el Río Uruguay contra su corriente hasta la isla del Vizcaíno sin tener puntos de apoyo para las varas, remos, o cualquiera fuera el medio empleado para impulsarlas por los que las tripulaban. Decimos "cualquiera" sin pensar por ello en velas.

La amenaza de una invasión portuguesa a las tierras desocupadas de la banda oriental del río Uruguay, hacía que los gobernadores de Buenos Aires, enviaran de continuo partidas exploradoras que recorrieran las costas hasta Maldonado. Debido a ello tuvieron información en 1673 de la población de vacunos que abundaban en esos parajes.

En 1682, Antonio de Vera Mujica da noticia de los ganados que existían en torno a las ruinas de Colonia indicando que *"...está todo lleno y ocupado de ganado Bacuno en cantidad de Muchos Millones por haverlo echado el año de Mill Seiscientos y Quatro para que procrease el Gobernador que fue en esta Provincia..."*

Cae de su peso que de cien, doscientos, o aún quinientos animales, en este caso vientres y algunos toros, es imposible que al cabo de cien años se hubieran multiplicado prodigiosamente hasta llegar a las cifras señaladas por Vera Mujica como provenientes únicamente del ganado de Hernandarias.

Hacia 1686 un Acta del Cabildo del 29 de abril informa sin establecer el número, que en la reducción de Santo Domingo Soriano también había abundancia de ganados, pero la versión más real y fidedigna es la del propio Hernandarias quien **el 12 de julio de 1628** en los autos de un pedido de justificación de derechos a los ganados vacunos **"de la tierra firme de San Gabriel como en los de río Negro y Uruguay"** afirma su propiedad. Este documento fue ubicado por el Ing. Emilio Coni, incluido en el expediente iniciado en Santa Fé en marzo de 1728 por un bisnieto de Hernandarias, vecino de esa ciudad, de nombre Fernando

## Arias de Cabrera

Señalan dichos obrados que Hernandarias en el año ya señalado, se presentó ante el Alcalde Ordinario de Buenos Aires alegando que eran suyos los multiplicos del ganado vacuno y cabras que años antes había dejado en tierra firme de San Gabriel e isla de Martín García y señalaba textualmente que

*"... habrá diez y siete años poco más o menos en nombre de su Majestad, siendo Gobernador de esta provincia Diego Marín Negrón me hizo merced de dos islas en el río del Uruguay arriba del San Salvador enfrente del río Negro cercadas de agua y en el mismo tiempo eché en una isla de ellas cantidad de ganado vacuno y habrá diez años eché otras cincuenta cabezas mas hembras y cantidad de cabras que traje de Córdoba de Tucumán que fue la postrera vez que fui Gobernador de esta Provincia y los títulos que tenía de dichas islas me los hurtaron con otros papeles de importancia y en este medio tiempo eché en la tierra firme de San Gabriel en este río seis o siete leguas de esta ciudad otras cincuenta vacas con cuatro toros el cual dicho ganado que así he echado en dichas islas como en tierra firme son míos y sus multiplicos sin que otra persona ninguna hasta hoy hallan puesto ni echado otro ninguno por ninguna manera y estado en posesión y propiedad de ellos y de las dichas islas..."*

La presentación de los testigos Pedro Gutierrez y Gonzalo de Caravajal confirmaron las declaraciones del deponente anterior. El primero afirmó que:

*"...gobernando Diego Marín Negrón esta Provincia del río de la Plata y tomando residencia al dicho gobernador Hernandarias de Saavedra a quien sucedió en el Gobierno hizo merced y encomienda de unas Islas que están a la parte del Uruguay arriba de San Salvador, Punta del río Negro con la boca del que es en la otra banda de este río y enviando el dicho Gobernador una barca suya a buscar cañas envió en la dicha barca unas terneras para que las echasen en las dichas islas en señal de posesión de ellas y este testigo las vió embarcar y se las llevaron públicamente para el dicho efecto que parece a este tiempo. habrá de esto que dice. diez y seis años poco más o menos y después del año de mil seiscientos diecisiete siendo Gobernador de estas Provincias el dicho Hernandarias de Saavedra envió a las dichas Islas cincuenta terneras hembras y machos en una barca y otras cincuenta cabezas poco más o menos mandó echar en tierra firme frontero de las islas de San Gabriel que por todas son cien cabezas las cuales trajo de esta ciudad por orden de dicho Gobernador Hernandarias de Saavedra, Melchor Maciel de la estancia de dicho gobernador como es público y notorio..."*

En las declaraciones del testigo, Gonzalo de Caravajal, que por indicación de Hernandarias dejara animales en las islas de San Gabriel y en la de Martín García, relata en 1617 que el ganado que llevaba en esa oportunidad era más, que el dejado por Hernandarias la vez anterior, cuando recomendó a los indios charrúas que no mataran esos animales porque los llevaba para que se multiplicasen.

El 2 de agosto otro testigo, Melchor Maciel, describe el derrotero seguido por quienes transportaron el ganado. Dice que a su partida de la ciudad de Santa Fe hacia Buenos Aires, el gobernador Hernandarias mandó que le entregaran cien terneras de sobre año y una docena de cabras. Una vez que los animales arribaron a Bs. As. Hernandarias, que había llegado por tierra a la ciudad portuaria, ordenó a Maciel que volviera y trajera más animales, tantos como entraran en cada barca y también algunos toros que se echaron no sólo en tierra firme sino también en las islas de San Gabriel y Martín García. El embarque de los ganados fue presenciado por Pedro Gutiérrez, quien mas tarde tomó el hábito de la orden de San Francisco y se ordenó sacerdote . Tiempo después Fray Pedro, que se encontraba en la otra banda del río declaró que vio mucha cantidad de ganado seguramente, según él, descendiente de las reses que dejaron por orden de Hernandarias. Este, al finalizar su alegato ante el Alcalde Ordinario de Buenos Aires reclamó como de su propiedad *"El ganado vacuno que está en la otra banda de este río en tierra firme y las cabras en las islas de Martín García y San Gabriel."*

**2) Los jesuitas entre 1630 y 40.** - Señalamos como un comportamiento normal **la dispersión** de los ganados pertenecientes a las estancias jesuíticas que en una segunda transmigración se levantaron entre las orillas del Paraná y el río Uruguay para luego ser abandonadas ante el ataque de los bandeirantes. Una parte importante de los vacunos que más tarde poblaron la Banda Oriental tuvieron por origen directo los procreos de aquellos planteles que sembró Garay en Corrientes y Santa Fé y que pasados los años fueron distribuidos por otras personas en distintos puntos del territorio oriental. Pero convenimos con A. Bruzel S.J. que sostiene que en el documento de Hernandarias ya expuesto parcialmente: *"tenemos muchas declaraciones juradas de jesuitas y no jesuitas que juran haber oído de personas fidedignas que el ganado de la Vaquería del Mar descendía del ganado que fue abandonado en las reducciones orientales cuando las invadieron los bandeirantes".*

Completa la información una declaración iniciada en el Pueblo de La Candelaria el 1º de julio de 1716 por iniciativa del P. José Pablo de Castañeda que consta de un cuestionario y las declaraciones que resultaron de cuatro actas, cada una con la firma del declarante. En este caso consideramos de sumo interés las declaraciones del Hno. Joaquín Zubeldía quien expuso:

*"A lo 2º dixo que los religiosos de la Comp.a de Jesús quienes transpusieron a los indios Tapes de sus primeras reducciones a las que oy habitan, oyo decir varias veces, que en una de las Reducciones antiguas en el Tape llamada de Sta. Ana, tenían los indios Tapes de cinco a seis mil vacas, Y en otro pueblo situado en las mismas Sierras del Tape llamada los Apostoles tenían cuatro mil vacas y en otro llamado Santa Thereza, tenían cuatrocientas cabezas de ganado Vacuno, Las quales cantidades dexaron en dichas reducciones por no poder traerlas, quando perseguidos por los Mamelucos, se vieron obligados a desamparar sus naturales sitios, para salvar sus propias vidas, las de sus mujeres e hijos y vivir seguros en los*

*lugares donde hoy habitan y q. de estas vacas que en sus Reducciones o Estancias dexaron los indios Tapes, con el transcurso de los años y su multiplico y averse esparcido por aquellas sierras, tubo principio y se fundo dha. vaquería del Mar:"*

Se señala además una introducción calculada en cinco mil cabezas llevada a cabo por los Regulares de la Compañía en 1634 y distribuida entre todas las reducciones del Tape. Dichos animales de presumible origen brasilero fueron adquiridos al estanciero correntino Cabral de Melo y Alpoin .A partir de la población de las reducciones y hacia 1633, aparecen datos del ingreso de otros animales al territorio oriental.

A medida que iban levantandose reducciones en las tierras de la orilla occidental del río Uruguay se conjetura que entre los años 1610 y 1628, comenzó a insinuarse, aunque muy de lejos, una aproximación del ganado vacuno a la banda oriental de dicho río. Caviglia sostiene que *"...en 1636 se dispersaba la ganadería de dichas misiones..."* este hecho se adelantaría al principal motivo de dicho movimiento, que fue el abandono de los pueblos misioneros luego del combate de Mbororé.

### **Introducción de ganado vacuno por los portugueses.**

No existen pruebas de que los portugueses hubieran traído ganados al territorio oriental, pero la no existencia de pruebas no significa la inexistencia del hecho. También cabe preguntarse ¿que fin tendría cualquier introducción por parte de los portugueses en un territorio que de hecho pertenecía a la corona de España, lo cual era conocido por todos?

No hay versiones acerca de introducciones gestadas por los lusitanos o por los bandeirantes que durante seis años (1635-1641) asolaron la banda oriental destruyendo las misiones y ahuyentando a sus indios; se señala que no era necesario que trajeran ganados quienes los tenían en abundancia en San Pablo y se anota como otra causa para afirmar lo anterior, que sus expediciones se efectuaban "a pie" porque en las campañas de captura de indios misioneros, debían introducirse en las selvas y hubiera rayado en el absurdo traer ganados. consigo que hubieran constituido unas importante impedimenta.

Frustrado el intento del Brigadier José da Silva Paez de apoderarse de Montevideo se dirigió al Este y el 15 de setiembre de 1736 ocupó la barra del Río Grande. Desde allí se dirigió a su superior el Capitán General Gómez Freire de Andrada describiendo las inmejorables condiciones de los campos y la abundancia de ganados, señalaba entonces: *"he conseguido dejar bajo la vigilancia de las guardias y de las fortalezas para su Majestad los mejores territorios que tiene toda la pampa y donde se proveían de ganado y de corambre no sólo los de la Colonia sino los mismos castellanos, pues desde Corral Alto hasta el Chuy que son más de 30 leguas es donde pastan lo mejor de 1500 cabezas de ganado en varios lotes"*.

El autor citado (Bruxel) cuestiona el número anterior (1.500) señalando que el manuscrito diría 150.000, porque Carlos Correa Luna registra en ese lugar 180.000 Esto es repetido por Caviglia (h).Varios historiadores brasileños manteniendose siempre en el plano de las suposiciones afirman que los ganados de la cuenca del Cebollatí también serían de origen portugués.

Bruxel afirma que: los portugueses no introdujeron vacunos en la banda oriental sino que el ganado existente en la región fue llevado por ellos a las tierras de dominio lusitano y difundido en la faja de tierra que queda entre la Laguna de los Patos y el mar y donde el existente en el oeste de las lagunas nunca hubiera penetrado sin intervención del hombre, pues esta región estaba aislada por las barreras de las lagunas, ríos, selvas y montañas abruptas.

Esta versión se apoya en el intento poblador del Gral Salvador Correa de Sá y Benavidez y de sus descendientes,. a quienes la corona portuguesa cediera una parte de la banda oriental. Pero debe tenerse en cuenta que el esfuerzo poblador de Correa de Sá en el Río Grande se llevó a cabo con ganados que ya se encontraban en la banda oriental.

La tesis sustentada por los portugueses se apoya únicamente en lo expresado por el gobernador de Colonia, Francisco Napper de Lencastre , quien para asegurar la legitimidad de la explotación de dichos animales por parte de los vecinos de Colonia del Sacramento, afirmaba que habían sido introducidos por el general portugués Correa de Sá. Salvo lo argumentado por el gobernador de Colonia en 1690 en carta a S.M.F., nadie demostró a través de declaraciones de protagonistas o de testigos, dicha introducción.

Algunos de los puntos de introducción de ganados en la Banda Oriental, han sido determinados claramente a partir de las declaraciones de uno de sus responsables, Hernandarias, que señala en forma terminante las islas de la boca del Río Negro, las costas al sur de dicha desembocadura y la zona de San Gabriel interpretada como la parte continental frente a la isla del mismo nombre en las costas del Río de la Plata.

El área de dispersión de los ganados que poblaron las estancias de la Compañía de Jesús en la llamada Provincia del Uruguay es imposible determinarla con certeza, pero podemos señalarla como comprendida entre los ríos Paraná y Uruguay y ocuparía territorios de Brasil y de Argentina. No creemos que dicho ingreso se efectuó intencionalmente. Está dicho que se trataba de los ganados que quedaron perdidos en bolsones de las sierras o en los montes, que al momento del ataque bandeirante no pudieron ser recogidos en su totalidad.

Por su número habrán sido las fuentes más importantes de formación de los hatos que más tarde poblaron la Vaquería del Mar. Por ello determinamos que incidentalmente constituyó una dispersión y aunque su origen partió de una ganadería jesuítica, su difusión fue aleatoria y sin intenciones de poblar con ganado una zona que hasta entonces carecía de ellos.

Creemos que es casi seguro, que se produjeron en el correr de esos años y desde los territorios occidentales ingresos menores de poca importancia que contribuyeron a aumentar el número de esos ganados.

Ciertamente la matanza indiscriminada de las reses llevó a que las estancias que se estaban fundando, debieran traer ganados desde el actual territorio argentino. También debe tenerse en cuenta el vacío causado por las arreadas de la cuenca de alta densidad ganadera llamada Vaquería del Mar destinadas a poblar la que se llamó Vaquería de los Pinares, llevada a cabo por los jesuitas en 1705, en la que lograron reunir 400.000 cabezas. Suponemos que este número, sería aproximado pues las tropas que lo componían partían de lugares diferentes sin llegar a formar un solo núcleo y tratándose de animales que no habían sido llevados a rodeo, muy fácilmente se apartarían del conjunto refugiándose en los montes o en las serranías. Por eso el número al que aludimos, debe tomarse como aproximado.

**Para ser tenido en cuenta**, hoy día quinientos animales que transitan por un camino de tropas de veinte metros de ancho ocupan, medianamente compactados, aproximadamente de quinientos a seiscientos metros de largo, de modo que las tropas que narra el P. Pompeyo constituídas por treinta mil reses, imaginamos que diseñarían un espectáculo imponente.

De acuerdo a las crónicas, estimamos que entre las dos orillas del Uruguay el intercambio de ganados en los años siguientes, debió tener una dinámica impensada.

En setiembre de 1746 ingresaron por vía fluvial, en la zona de Las Vacas con destino a la estancia de Belén de la Compañía de Jesús, 400 terneras y 20 bueyes. En 1749 el contratista Alonso García de Zúñiga que había partido el año anterior de un pastoreo en las proximidades de Buenos Aires, con una tropa de 15.000 cabezas llegó al Arroyo de las Vacas en el actual departamento de Colonia y entregó al administrador de la Estancia de Las Vacas, Alonso Fernández S.J. 10.364 cabezas rindiendo cuentas en Buenos Aires el día 6 de junio de ese año. También se señala anteriormente el ingreso de otra tropa que llegó por tierra, arreada por el Capitán Bartolomé Galván, el 31 de enero de 1728

Estos no fueron los únicos vacunos traídos por ese contratista pues el 10 de julio de 1752 expone en una relación: "*...la pérdida que se experimentó en el ganado que entregó Dn. Bartolomé Galbán, que llegaría a alrededor de quinientas reses sin averse podido averiguar si fue yerro en su cuenta al tiempo del recivo o disparada del ganado por no estar aquerenciado*".

## Conclusiones

A) Los primeros bovinos provinieron de España y de sus procreos en Perú -Alto Perú- Chile- y también de Portugal en el famoso lote de ocho reses llevado por Gaete desde Sao Vicente a Asunción.

B) De acuerdo a lo ya visto, el primer punto de dispersión de los ganados fue el Paraguay y luego las estancias de Garay en territorio de Santa Fe.

C) El período de formación de la ganadería en la banda oriental del Río Uruguay abarcó casi dos siglos.

D) El área geográfica involucrada comprendió las tierras que se extendían entre el arco que traza el Río Uruguay desde sus fuentes y el Río Paraná y la banda oriental del río Uruguay.

E) Por su importancia numérica la mayor parte de los ganados que formaron la Vaquería del Mar fueron animales abandonados en la transmigración de los pueblos de las misiones que huían de los bandeirantes.

F) No creemos que sus "multiplicos" provinieron de uno sólo de los grupos señalados, sino que todos coadyuvaron en la formación ulterior de la ganadería, aunque indudablemente por su número el más importante fue el proveniente de las estancias jesuíticas.

G) Sostenemos que los ganados introducidos con el propósito de establecer un criadero fueron los traídos por Hernandarias o por su orden.

H) No son desechables las hipótesis de otros ingresos de menor entidad, pero no hemos encontrado referencias válidas de los mismos.

### Introducción

Al comenzar el siglo XVIII las reducciones jesuíticas atravesaban por un proceso de reubicación en su sitio definitivo, experimentaban un notable crecimiento demográfico, definían su traza urbana e iniciaban importantes innovaciones en las construcciones de sus edificios.

Diferentes fuentes documentales permiten conocer estas modificaciones, y otras referidas a la vida cotidiana, a la relación entre los padres y los guaraníes, así como normativas tendientes a mantener vivo el espíritu religioso. Entre ellas, se destacan los Memoriales de los padres Provinciales que resultaban de sus periódicas visitas a las reducciones de su distrito. Basado en uno de estos documentos, el del padre vice-provincial Luis de la Roca en 1714, el presente trabajo destaca algunos de los cambios que se experimentaban en estos aspectos en las veintinueve reducciones existentes entonces en la región de los ríos Paraná y Uruguay.

### Las reducciones a principios del siglo XVIII

Después de las bandeiras, las misiones jesuíticas fueron trasladadas y reubicadas entre los ríos Uruguay y Paraná. Entre las décadas de 1640 y 1680 hubo diez pueblos de guaraníes en el Paraná y otros diez en el Uruguay. Entre los primeros, es decir los pueblos ubicados a ambos márgenes del Paraná, tanto en el actual Paraguay como en la provincia argentina de Misiones, tres eran originarios de esa región: San Ignacio Guazú, Encarnación y Corpus. Los siete restantes habían emigrado: San Ignacio Miní y Loreto (desde el Guayrá); Candelaria y San Carlos (desde la cuenca del Ijuí); y Santa Ana, San José y Santos Cosme y Damián (desde el Tape). Algo similar ocurrió con los diez pueblos del Uruguay, todos ubicados al oeste de este río. Eran originarios de allí sólo tres: Concepción, San Francisco Javier y Yapeyú. Los otros siete eran inmigrantes: Santa María la Mayor provenía del Iguazú; San Nicolás, Mártires y La Cruz, de la cuenca del Ijuí; y Santo Tomás, San Miguel y Apóstoles, del Ibicuy y el Tape. De la totalidad de estos pueblos, dieciocho estaban en el actual territorio argentino y dos en el Paraguay actual. Sin embargo, esta localización no fue definitiva. Algunos tuvieron la fortuna de instalarse en el sitio apropiado, pero otros debieron mudarse una o varias veces después de la emigración, por motivos de seguridad, por necesidades estratégicas o por razones sanitarias.

Existen pocos detalles acerca del trazado de los pueblos y de sus edificios, aunque se sabe que los materiales habitualmente empleados en la construcción de los edificios eran la madera, la paja, las cañas y el barro. La rapidez con que se construyeron los nuevos pueblos, la frecuencia de los traslados, las ampliaciones de las iglesias y las nuevas construcciones indican que aún no se habían impuesto la piedra y el ladrillo, de más larga duración y penosos traslado.<sup>1</sup>

De todos modos, los pueblos fueron superando el difícil transe del traslado, y a partir de la década de 1650 se registró un constante crecimiento demográfico, pasando de 28.714 habitantes en 1647 a 61.083 en 1682 para la totalidad de las reducciones. Este aumento de la población alcanzaría cifras considerables entre fines del siglo XVII y el primer tercio de la centuria siguiente. En 1690 las reducciones reunían 18.935 familias y 77.646 habitantes; hacia 1714 las cifras eran 25.628 y 110.151, respectivamente; alcanzando a 30.362 familias y 141.182 habitantes en 1632.<sup>2</sup>

El sostenido crecimiento demográfico permitió a los jesuitas una expansión territorial hacia la antigua región oriental del río Uruguay y la fundación de nuevos pueblos en Río Grande y en el Paraguay. En 1682 se fundó la reducción de San Francisco de Borja, instalada en la costa este del río Uruguay, frente a Santo Tomás, de donde provenían sus pobladores. A ésta le siguieron, en 1687, San Nicolás, con indios de Apóstoles; San Luis Gonzaga, con guaraníes sacados de Concepción; y San Miguel, que retornó a su antiguo territorio del Tape. En 1690 se fundó San Lorenzo, con gente de Santa María la Mayor; en 1697, San Juan Bautista, con pobladores provenientes de San Miguel; y finalmente, en 1706, Santo Ángel, con indios de Concepción. En el sur del Paraguay también se redistribuyeron a los pobladores dando origen a las reducciones de Jesús (1685), Santa Rosa (1698), Trinidad (1706) y Santos Cosme y Damián (1718). Estos últimos ocupaban desde el éxodo un barrio en Candelaria, desde donde partieron para fundar su nueva reducción. De este modo, al terminar la década de 1710 los pueblos de guaraníes llegaron a ser treinta. De ellos, ocho en el actual territorio paraguayo; quince en tierras argentinas, y siete en Brasil.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ernesto J. A. Maeder. *Aproximación a las misiones jesuíticas*. Buenos Aires, Educa, 1996. Esta obra es una excelente síntesis de la fundación, evolución histórica y organización de las reducciones. La historia particular de cada pueblo puede verse en Guillermo Furlong, S.J. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. 2ª ed. Posadas, LuMicop, 1978.

<sup>2</sup> Ernesto J.A. Maeder y Alfredo S.C. Bolsi. *Evolución y características de la población guaraní de las misiones jesuíticas (1671-1767)*. Historiografía, 2 ; Buenos Aires, 1976, pp. 113-150.

<sup>3</sup> . Ernesto J.A. Maeder. *Aproximación... cit.* pp. 48-51. La localización cartográfica de los pueblos, en Ernesto J.A. Maeder y Ramón Gutiérrez. *Atlas histórico y urbano del Nordeste Argentino*. Resistencia, IIGHI-Conicet, 1995.

La organización fuertemente centralizada que impusieron los miembros de la Compañía de Jesús a su obra, significó que las Reducciones de Guaraníes dependieran directamente de los padres Provinciales o superiores mayores de una Provincia, que eran nombrados por el General de la orden. El padre Provincial nombraba a los Rectores de los Colegios y a los superiores de casas mayores, quienes eran asistidos por Consultores o consejeros. Parte de la autoridad de los padres Provinciales era delegada en los llamados Superiores de las Misiones del Paraná y Uruguay, a quienes estaban subordinados los misioneros, aunque los Superiores eran sólo lugartenientes de los Provinciales para asuntos menos trascendentales o más urgentes.

Con sede en Córdoba, el Provincial debía anualmente visitar personalmente todas las casas de su jurisdicción y conversar con todos y cada uno de sus religiosos y era su deber enviar frecuentes misivas al General, informándole de las cosas y de los hombres. Sin embargo, a raíz de las distancias y dificultad de comunicaciones, solía ocurrir que el Provincial sólo visitara las reducciones una vez durante su provincialato que duraba tres años. Las órdenes de los padres provinciales se referían a educación religiosa y cuidado de los indios en lo espiritual, político, económico y militar<sup>4</sup>

El padre provincial "*lo inspecciona todo: la observancia de las reglas de la orden, las cuentas, las vacas, los soldados, la justicia... En cada uno de los distritos preside una asamblea de todos los misioneros, en la que se estudian y explican todas las reglas, las dudas: todos los problemas que interesan a la vida religiosa de los jesuitas y al gobierno de los neófitos. De regreso a Córdoba, envía lo que se llama la visita: una larga circular en la que consigna sus observaciones e instrucciones. En cada reducción, esta carta debe ser transcrita en un libro especial, llamado libro de órdenes; los misioneros deben leer un pasaje una vez por semana en el refectorio. Son estas instrucciones las que aseguran la "uniformidad en todo en todas las reducciones", que es el constante objetivo de los provinciales desde el principio de la evangelización. Prohíben expresamente que se introduzca ninguna innovación sin su previa autorización o la del superior*".<sup>5</sup>

Los Superiores, por su parte, tuvieron como residencia durante largo tiempo a la reducción de Candelaria por considerarla la más céntrica, y desde allí solían recorrer frecuentemente las demás reducciones. Hasta 1693 hubo sólo un Superior con dos Vice-superiores. Ese año se nombraron dos Superiores, uno para las misiones del río Paraná y otro para las del Uruguay; aunque hacia 1714 ya se había vuelto a un solo Superior.

## El padre visitador Luis de la Roca

El padre Luis de la Roca, nombre con el que figura en los documentos jesuíticos y que él mismo adoptara, llamábase en realidad –según Hugo Storni- Luis Roccafortita. Nació en Catanzaro (Italia) el 6 de junio de 1658; ingresó al noviciado de la Compañía el 6 de junio de 1675 en Nápoles. Arribó a Buenos Aires el 6 de abril de 1691, y realizó sus últimos votos en Córdoba el 15 de agosto de 1692.<sup>6</sup> Después de haber estado como misionero entre los guaraníes fue destinado a la cátedra de Teología en Córdoba, donde en 1712 se desempeñó como Canciller y Rector de la Universidad.<sup>7</sup>

Luis de la Roca fue designado Vice-provincial el 22 de abril de 1713, reemplazando al padre Antonio Garriga, quien se había desempeñado como tal desde el 20 de abril de 1709 hasta esa fecha. Ejerció esta función hasta 1717, y le sucedió el padre Juan Bautista Zea (1717-1719). Durante el vice-provincialato del padre José de Aguirre (23 de julio de 1719 al 11 de setiembre de 1722) se convocó la decimoquinta Congregación, que estuvo presidida por el padre Antonio Machoni, secretario de Aguirre. El 16 de abril de 1721 la Congregación eligió procuradores a los padres Luis de la Roca, Jerónimo Herrán y Juan de Alzola.<sup>8</sup> Luis de la Roca fue designado nuevamente al frente de la provincia del Paraguay en carácter de Provincial el 11 de setiembre de 1722 hasta el 27 de marzo de 1726, sucediéndole el padre Ignacio Arteaga.<sup>9</sup>

Durante su permanencia al frente de la Provincia del Paraguay, el vice-provincial de la Roca visitó el Colegio de Corrientes y las veintinueve reducciones existentes entonces. El recorrido, iniciado en el mes de mayo y concluido en noviembre de 1714 comprendió, sucesivamente, los pueblos de Yapeyú, La Cruz, San Juan Bautista, Santo Tomé, San Borja, San Luis Gonzaga, Santo An-

<sup>4</sup> Pablo Hernández, S.J. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona, Gustavo Gili, 1913, T.I, p.363. Guillermo Furlong, S.J. *Op. Cit.* pp. 308-309.

<sup>5</sup> Maxime Haubert. *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Trad. Flor Herrero, Madrid, Ed. Temas de Hoy, p. 248.

<sup>6</sup> Hugo Storni. S.I. *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*. Roma, Institutum Historicum S.I., 1980. p. 242

<sup>7</sup> Guillermo Furlong, S.J. *Op. Cit.* p. 345 Otros datos aportados por este historiador no coinciden con los de Storni. Según Furlong, habría nacido en Sassari en 1659 y arribado a Buenos Aires en 1690, en la expedición del padre Antonio Parra, junto a los padres Juan Patricio Fernández, Jaime Tejedor, Dionisio de Ávila, Diego García Serrano, Dionisio Caballero, Nicolás Jiménez, Juan de Andrada, Francisco Hervás, Juan de Tejada, Bernardo Javier Deza, Nicolás de Salas, Constantino Díaz, José María Pompeyo, Pablo Restivo, Ángel Camilo, Juan Bautista Neumann, Enrique Cordule, Antonio Böhm, Antonio Sepp, Diego de Haze, Diego Claret y Francisco Magg (p. 314).

<sup>8</sup> *Ibid.* La Congregación Provincial, convocada cada seis años en América por el Provincial, se constituía con los superiores locales o rectores de Colegios y los padres profesos. Informaban sobre el estado de la Provincia, discutían problemas diversos atinentes a la prosperidad de la misma y, en consecuencia, elevaban colectivamente al General diversas peticiones, llamadas Postulados. También elegían uno o varios Procuradores, los que debían trasladarse a Europa para ejercer tal función ante el General de los Jesuitas y ante el Rey. Según Furlong, en aquella oportunidad, sólo viajaron a Europa los padres Herrán y Azola –dos años después de haber sido elegidos procuradores-, permaneciendo Luis de la Roca en territorio americano.

<sup>9</sup> Storni afirma que de la Roca fue también Provincial dos años y medio en Chile, aunque no consigna fechas. Este insigne misionero falleció en Córdoba (Argentina) el 30 de julio de 1734. Hugo Storni. *Op. Cit.* p. 242

gel, San Miguel, San Lorenzo, San Nicolás, Santa María, San Francisco Javier, Mártires, Concepción, Apóstoles, San Carlos, San José, Candelaria, Santa Ana, San Ignacio Mini, Corpus, Trinidad, Jesús, Loreto, Itapúa, Santa Rosa, Nuestra Señora de Fe, San Ignacio Guazú, Santiago, y por último, el Colegio de Corrientes.

Se hallaban al frente de ellas, los siguientes curas y compañeros: Gabriel Patiño y Diego Lezana en Yapeyú; Antonio Sepp y Diego Lezana en La Cruz; Juan Agustín Almaraz y Jacobo Van Cutsen en San Juan Bautista; Ángel Petragrassa y Pedro José Alvear en Santo Tomé; Domingo Calvo y Diego Miguel Bazán en San Borja; Juan María Pompeyo y Juan Vela en San Luis Gonzaga; Diego García y Diego Balcarce en Santo Ángel; Francisco Rivera y Diego Claret en San Miguel; Antonio Jiménez y Juan de Anaya en San Lorenzo; Matías de Perea, Juan Ramos y tercer padre, Antonio Solalinde en San Nicolás; Francisco Benzonio y Onofre Carpini en Santa María; Antonio Ligotti, José de Arteaga (o José de Astorga) y tercer padre, Francisco Jiménez en San Francisco Javier; Lorenzo Daffe y José de Arteaga en Mártires; Martín de Yegros y Francisco de Olmos en Concepción; José Tejeda y Bernardo Villanueva en Apóstoles; Policarpo Duffo y Juan de Yegros en San Carlos; Miguel Fernández, Tomás Bruno y tercer padre, Francisco Medina en San José; Cristóbal Sánchez y Miguel Jiménez en Candelaria; Enrique Matheis y Clemente Castellanos en Santa Ana; Enrique Cordule y José de Vargas en San Ignacio Mini; Tomás Rosa y José Gallardo en Corpus; Antonio Alarcón y José Gallardo en Trinidad; Sebastián Ramírez y Leandro Salinas en Jesús; Pablo Benítez e Isidro Sánchez en Loreto; Ignacio Astudillo y Buenaventura Juárez en Itapúa; Francisco de Robles, Francisco Medrano y tercer padre, Barthol Navarro en Santa Rosa; Francisco Javier del Canto y Francisco Medrano en Nuestra Señora de Fe; José Alazo y Gregorio Álvarez en San Ignacio Guazú; Antonio Rivera y Pedro de Rámila en Santiago.<sup>10</sup>

Entre las órdenes y recomendaciones dejadas por el visitador destacan aquellas referidas a las construcciones, al cumplimiento de las celebraciones religiosas y al trato de los indios, al ejercicio de las armas, y algunas disposiciones sobre manejo económico y cuidado de estancias y yerbales.

### Disposiciones referidas a las construcciones

La necesidad de levantar casas para todas las familias, arreglar las que estaban en mal estado, mejorar el estado edilicio de la iglesia y casa de los padres, construir casas de recogidas (*cotiguazú* o "gran casa") donde aún faltaran, y reemplazar los antiguos materiales por otros más resistentes, fueron sin duda las principales preocupaciones del padre vice-provincial.

La prioridad en las construcciones la tenían siempre las casas de los indios, y así se había dispuesto ya por parte de los antecesores del padre de la Roca. En todos los pueblos las casas eran insuficientes, aunque se estaban levantando nuevas. En algunos sitios como Concepción, San Miguel, San Borja, Santa María, San Javier, Yapeyú y San Carlos las viviendas amenazaban ruinas. Por eso se dispuso que aún en tiempo de chacras se dispondría de al menos un tercio de la gente para las construcciones. Éstas debían realizarse según las siguientes instrucciones:

*"las casas que se hicieren de nuevo para los indios serán en los cimientos y tres cuartas o una vara fuera de ellas, de piedra, lo demás de adobe, y no de tapia francesa, que no dura, y esta duración es a lo que principalmente se ha de atender. Quitese cuanto antes la paja, conque están algunas casas de los indios cubiertas, y se pondrán de teja, para que no suceda alguna quemazón, que se puede temer. Y para que esto se pueda ejecutar, encargo de perfeccionar los hornos de teja".<sup>11</sup>*

En varios pueblos ya se estaban levantando casas de piedra, y en ciertos casos eran los propios guaraníes quienes lo deseaban, según puede leerse en las siguientes instrucciones dejadas para la reducción de San Carlos:

*"La licencia que piden los indios de este pueblo para hacer sus casas de piedra los cimientos y una vara fuera de ellos también de piedra, y lo demás de adobes, es muy de mi aprobación, así la concedo de muy buena voluntad..."<sup>12</sup>*

Asimismo se ordenaba destruir las casas que corrían riesgos de derrumbarse y todas aquellas que hubieren sido abandonadas y pudieran servir de escondrijos. O de lo contrario que se tapiaran sus puertas con piedras o adobes mientras no se habitaran.

Otra preocupación del vice-provincial fue la necesidad de que cada reducción contara con una casa de recogidas, pues hasta 1714 era muy pocas las que la tenían: San Ignacio Guazú, Concepción (donde acababa de terminarse), Santa Ana y Trinidad (una casa provisoria). El *Cotiguazú* estaba destinado a albergar a todas las viudas del pueblo que voluntariamente querían vivir allí, las viudas cuyo proceder era menos ajustado y daba que decir en el pueblo, las mujeres casadas cuyos maridos habían huido, las huérfanas que no tuviesen otros familiares, y finalmente, también podían recluirse allí las mujeres que habrían de sufrir pena de prisión por un tiempo. Este albergue estaba situado en la plaza mayor, separado de la iglesia y enteramente aislado, de suerte que de una parte de la iglesia estaba el *cotiguazú*, y de otra el cementerio, la casa de los padres, el patio parroquial y el patio de oficios.

<sup>10</sup> Archivo General de la Nación. Compañía de Jesús, 1714. (en adelante AGN. C. de J.). Los nombres de los padres Diego Lezana, José de Arteaga, José Gallardo y Francisco Medrano aparecen repetidos porque cumplían funciones de compañero en forma simultánea en dos reducciones.

<sup>11</sup> *Ibid.* Estas disposiciones corresponden a la visita de San Ignacio Mini, pero se reiteran con términos similares para las demás reducciones.

<sup>12</sup> *Ibid.*

En su visita a San Ignacio del Paraguay, de la Roca dispuso que:

*“La casa de recogidas, viudas mozas y solteras huérfanas y las que hubieren huido sus maridos, que ya hay en este pueblo se conservará y porque esté más en forma se le pondrá una india, o dos ancianas seguras que sirvan de porteras y habiten dentro de dicha casa con su llave distinta de la que tendrá un indio portero anciano y seguro que habitará junto a dicha casa de la parte de afuera. Las solteras huérfanas estarán aparte, separadas de las viudas y casadas si hubiere tengan sus maridos huidos. Y encargo el refuerzo de la clausura de la casa para obviar desórdenes”. Lo normado acerca de las llaves tenía por objeto que “... ninguno de los dos, portero y portera pueda solo abrir”, según aclaró en su visita a Santa Ana.<sup>13</sup>*

En los pueblos que aún carecían de casa de recogidas, el vice-provincial ordenó su pronta construcción (*“por los buenos efectos que se experimentan...”*), que debía realizarse con cimientos de piedra, una base fuera de ellos también de piedra y lo restante de adobes. Debía contar con dos divisiones, una para viudas y casadas y otra para solteras, un amplio patio y una puerta común, recomendándose asegurar la casa lo mejor posible. Para un control más efectivo, en el Memorial dejado para el pueblo de Trinidad de la Roca ordenó *“... no saldrán dichas recogidas si no es juntas...”*, aunque siempre se mostró preocupado por el buen trato a las mismas, encargando en Concepción: *“se ponga cuidado en la instrucción de las infieles y de bautizarlas cuanto antes y que se les trate con especial cariño, así en el vestido como en la comida para asegurarlas”*.<sup>14</sup>

En el *cotiguazú* la subsistencia de las internas estaba asegurada. Recibían la alimentación diaria y vestidos dos veces al año; en compensación debían hilar para la comunidad y cultivar algunos campos.

Las disposiciones referidas al templo apuntaron a reparar los defectos más notorios de los viejos edificios, al inicio de construcciones nuevas con materiales durables, y a la prosecución de las obras allí donde ya se hubieren iniciado. Las iglesias nuevas que habrían de levantarse en las reducciones de Mártires, San Luis Gonzaga, e Itapúa debían basarse en el modelo de la iglesia de San Nicolás, para lo cual debían pedirse sus medidas de alto, ancho y largo.<sup>15</sup>

Todos los templos existentes merecieron diversas observaciones. En algunos casos se ordenó su ampliación, como en San Ignacio Guazú (*“... se alarguen un par de lanzas la Iglesia, porque la gente ya no cabe en ella; y que se agrande y cuadre el segundo patio de nuestra casa”*) y en San José (*“porque la gente no cabe ya en la iglesia, se ensanchará de los dos lados haciéndola de cinco naves”*). En otros casos se dispuso el arreglo de puertas y ventanas; la colocación de puertas para que desde la iglesia no se viera lo que sucedía en el patio y en los aposentos de los curas; la reparación del lado externo de las paredes que por efecto del sol y de las lluvias se habían dañado; y otros arreglos menores.

Por último, el padre Luis de la Roca dejó instrucciones referidas al planeamiento urbano general. Estas buscaban la uniformidad del trazado, el perfeccionamiento y cuidado de la plaza principal, el arreglo de calles mediante un buen sistema de desagües, que los cementerios fueran cercados y se construyeran en ellos capillas para las misas de ánimas, que siempre existiera un patio para sacar en público al Señor; que los patios estén todos a la misma altura. En Apóstoles dispuso que *“la carnicería se pondrá fuera de donde está como se va poniendo en otros pueblos por la mayor decencia, y limpieza”*. Especial cuidado se solicitaba para la huerta que se extendía detrás y a lo largo de toda la iglesia, patio y oficinas. En Itapúa se dispuso la construcción de dos capillas (en ocasiones llamadas Casas del Cabildo) en las dos esquinas de la plaza para los difuntos, mientras que en San Juan Bautista se ordenó derribarlas porque amenazaban ruina. En ciertos caminos que comunicaban unos pueblos con otros debían levantarse capillas y aposentos para que los caminantes pudieran recogerse.

El cambio más notorio se introdujo en la planta urbana de la reducción de Nuestra Señora de Fe:

*“Porque el pueblo está mal formado o plantado no tiene ya por donde extenderse bien, si no es a lo largo, de suerte que se retiren mucho de la Iglesia y casa del Padre las casas que de nuevo es necesario fabricarse, de donde ha de haber mucha incomodidad para asistir con los ministerios prontamente como se debe, a los enfermos o demás gente que hubiere de vivir en lo retirado; y además de eso ocupa lo mejor de la loma, que debiera ocupar el pueblo o casa de indios, la casa de nuestra vivienda. Por todo lo cual ordeno que las casas que de nuevo se fabricaren... en el comedio que ahora hay entre la huerta de nuestra casa y la huerta grande que está fuera de casa para que así formado mejor el pueblo se pueda, acabadas las casas de los indios, hacer la casa de nuestra vivienda en el sitio que cae a orillas de dicha huerta grande. Y en todo se ajustará la obra, y arreglará a la planta que dejo formada y firmada. Y para ahorrar trabajo a los indios, la casa que hoy es nuestra vivienda quedará para casas suyas”*.<sup>16</sup>

## Disposiciones sobre economía

Aunque menos numerosas que las referidas al planeamiento urbano y a los aspectos religiosos, las normativas sobre econo-

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.* La construcción de la iglesia de San Nicolás en 1636, después del traslado del pueblo, fue obra del arquitecto padre Silverio Pastor. Era un templo muy elegante, tomando en cuenta lo apartado de la región. Guillermo Furlong, S.J. *Op. Cit.* p. 529

<sup>16</sup> A.G.N. C. de J. 1714

mía, establecían el cuidado de las chacras y los yerbales, la correcta distribución de los trabajadores, el cercamiento de las estancias y el ajustado manejo de las cuentas.

Los jesuitas, que se habían opuesto a la yerba durante mucho tiempo, comenzaron a estimular su cultivo desde principios del siglo XVIII, para que por medio de su consumo se sustituyera a las bebidas alcohólicas. Fue el padre José de Arce, quien desde 1704 promovió la plantación en cada reducción. El cultivo de la yerba mate fue particularmente prescrito por el visitador de la Roca en 1714 en los pueblos de Mártires, Apóstoles, San Carlos y San Ignacio Miní.

En el límite entre las estancias de las reducciones de Santa María y Mártires dispuso la construcción de una zanja para que no cruzaran los ganados de una y otra y se evitaran así los pleitos; igual medida tomó entre San Nicolás y Concepción; y también en la estancia de Nuestra Señora de Fe. "Porque la estancia de este pueblo está lejos, y no se puede visitar fácilmente se ha alzado el ganado que en ella había. Y así encargo se busque un español o persona que los cuide y componga pagándole su trabajo", ordenó el visitador, respecto a San Ignacio Miní.<sup>17</sup>

El visitador dio licencia a la gente del pueblo de San José para cortar y sacar maderas del monte que había pertenecido al antiguo sitio del pueblo de Trinidad, y también para que pastaran allí sus ganados.

Los indios debían ser correctamente distribuidos en las faenas rurales "pues siendo más de los necesarios en cada una no hacen más sino aún menos". Por eso, ordenó que

*"Para que el tiempo de chacarería no se pierda gente, se juntarán con cada cacique sus vasallos y juntos todos harán un día la chacra de uno hasta acabarla, y si fuere necesario más días también; y después juntos todos la chacra de otro, y así la de los demás vasallos de cada cacique".*<sup>18</sup>

En las instrucciones para el padre Superior de las Misiones, el vice-provincial Luis de la Roca anotó: "Confirmando y de nuevo ordeno no haga ningún Padre trato alguno sin que conste por escrito dicho trato con todas sus circunstancias de precios, géneros y tiempo de paga. Y esto ora se trate con los nuestros, ora con seculares, que siempre será con licencia expresa particular". La necesidad de evitar inconvenientes motivó también que al padre Rector del Colegio de Corrientes se ordenara no admitir en esa casa ni en otras, depósitos ajenos de trigo, yerba, tabaco, ropas y otros géneros; como asimismo que los géneros destinados para pagar las deudas no se invirtieran en otra cosa, "por pedirlo así la equidad y atención que se debe tener a nuestro crédito".<sup>19</sup>

## Disposiciones referidas a la práctica religiosa y a la vida cotidiana

Siendo la evangelización el objeto principal de las reducciones, era natural que gran parte del Memorial del padre visitador se dedicara a normativas tendientes a tal fin. En todos los pueblos dispuso que se celebraran los jubileos de mes y año, descubriendo al Señor al tiempo de la misa cantada y encerrándole al final de ella.

*"Y porque algunos dudan del día asignado para el jubileo del mes... declaro lo que ya está declarado, que es el segundo domingo del mes intra Rabendas. Y porque parece hay alguna variedad en los del año se pondrán en días fijos en cada pueblo, acudiendo para su asignación al Ordinario de cada Río de estas Doctrinas".*<sup>20</sup>

También fue extensiva a todos los pueblos la ejecución del orden antiguo de llevar en público el viático a los enfermos, varias veces al año, "ya que no sea cada mes dos como el orden antiguo dice". Dispuso también la estricta asistencia sanitaria a los enfermos, estableciendo castigos para los enfermeros que no cumplieran debidamente con su función.

En la reducción de San Borja ordenó que

*"la fiesta del pueblo se hará todos los años indispensablemente o en su propio día o en otro si las Vaquerías lo impidieren: sin que el padre cura tenga facultad para dejarla de hacer; y todos los años dará cuenta al padre Superior de haberla hecho".*<sup>21</sup>

Especial atención mereció la formación religiosa de los niños, reiterando la orden del visitador Garriga, de mantener la costumbre antigua de rezar todos los días, por la mañana después que aclare, y por la noche, antes que oscurezca. Sugería

*"... criar a los pequeños con cariño, enseñándoles que después de rezar y doctrina entren al patio principal donde vean y sean vistos todos los días por su párroco; y se cuenten todos, y juntamente se agasajen".*<sup>22</sup>

De todos modos los mejores frutos en la evangelización se obtenían con los pequeños, como puede deducirse de esta curio-

<sup>17</sup> *Ibid.* La incompetencia de los guaraníes para el correcto manejo del ganado determinó que en 1735 se reemplazara definitivamente a los indios por capataces criollos en las estancias. Ernesto J.A. Maeder. *Del esplendor a la crisis. Las misiones de guaraníes entre 1734 y 1744*. En: Pontificia Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. *Temas de Historia Argentina y Americana*. Bs. As. UCA, N°3, Jul-dic. 2003, pp. 115-129.

<sup>18</sup> *Ibid.* Disposiciones referidas a las reducciones de San Miguel y San Lorenzo.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.* Memorial para el padre Superior de las Doctrinas de los ríos Paraná y Uruguay.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.* Memorial para la reducción de San Borja.

sa disposición del visitador al padre Superior:

*“Los niños y niñas rezarán aparte los domingos, para que así se note si rezan, o no los grandes en la Iglesia, y solos se vean obligados a rezar. Y se les preguntará la Doctrina”.*

Asimismo, ordenaba que los indios se confesaran por lo menos tres o cuatro veces por año, para cuyo control debían los curas distribuir a la gente por caciques, por barrios o por familias.<sup>23</sup> Los indios que trabajaban en las chacras debían bajar los sábados y domingos al pueblo, y no volver hasta el lunes, para asistir al rosario y misas. En la reducción de Yapeyú ordenó *“minorar el número de los que están en campaña e irlos con suavidad aplicando a los oficios domésticos de carpintería, herrería, telares”.*

Si bien se procuraba persuadir con toda suavidad la asistencia a misa, rosario y frecuencia de sacramentos a la gente, también ordenó poner en ejecución

*“los medios que en la Consulta se propusieron, como son quitarles la ración de yerba a los que no asisten, no disponer ni mandar antes de la misa cosa alguna al Corregidor, Capitanes y Caciques hasta que la hayan oído ellos, que con su ejemplo acudirán los demás; tocar temprano el rosario aunque se quite algo del trabajo, hablarles frecuentemente y mostrarles afabilidad”.*<sup>24</sup>

Para arraigar la devoción del rezo del rosario, todos los habitantes del pueblo debían tener su propio rosario. En la casa de los curas debía haber siempre seis muchachos asistentes, de los cuales tres o cuatro debían ayudar en misa y llevar los sacramentos por la noche si hiciera falta. Además habría cuatro sacristanes encargados de las alhajas y de la limpieza.

El deseo de propagar la fe católica alcanzaba también a otros grupos aborígenes:

*“Si los indios infieles payaguás vinieran a estas doctrinas a ser instruidos en la fe, o a ver el modo con que son tratados nuestros indios, procurará su Reverencia se les asista y agasaje, para ganarles las voluntades; y que estén en la doctrina que más se consolasen”*, escribió al padre Superior.

La embriaguez era severamente sancionada, privando del oficio del Cabildo a quien lo tuviere, o inhabilitando para ello a quien aún no lo ejerciera; si se dedicaba a la música o vivía en la casa de los curas, era expulsado para siempre, y fuera de esto se castigaba con cárcel, cepo, grillos y azotes en la medida del desorden en que hubiere incurrido. Los presos no debían permanecer ociosos, sino destinados a algún oficio. Las cárceles solían ser muy rigurosas, tanto que en su visita a Itapúa anotó el padre de la Roca que *“la cárcel está muy incómoda, sin luz ni respiradero, por esto se hará una ventanilla en donde no haya inconvenientes que impida la seguridad de los presos”.*

Para limitar el número de indios huidos recomendó hacer recorridas hacia las vaquerías para buscarlos, y una vez en la reducción, asegurarlos con grillos el tiempo que fuera necesario. Los fugitivos que espontáneamente volvían, si no eran casados, no debían ser admitidos, porque la experiencia demostraba que sólo lo hacían para llevarse a otros; si se los admitía debía asegurárselos con grillos.

Algunas disposiciones tendieron a evitar que los indios fueran sometidos a jornadas de trabajo demasiado extensas. En tal sentido, el padre superior debía controlar que en ningún pueblo se trabajara entre las doce del mediodía y las dos de la tarde, si no era en alguna faena muy precisa, que no se pudiera dilatar.

Un capítulo especial mereció en todos los pueblos la orden expresa del cuidado de las armas y el ejercicio de ellas cada semana, especialmente con las bocas de fuego. Los habitantes del pueblo, capaces de manejar las armas eran distribuidos en compañías, distintas según el arma de cada una. Un pequeño número eran los que manejaban armas de fuego, a saber, arcabuces, mosquetes y escopetas, cuyo número no pasaba de treinta o cuarenta en cada reducción. Era necesario tener mucho cuidado con ellas porque nunca llegaron los indios a aficionarse a esta clase de armas, ni a cuidarlas con el esmero que exigían. Los ejercicios de práctica militar fueron más rigurosamente exigidos en los pueblos de Yapeyú y La Cruz, donde el visitador dispuso:

*“Que se ejerciten los indios en las armas de flecha, piedras, lanzas y escopetas todas las semanas en el día que fuere menos ocupado; y encargo mucho este punto, y que la semana que se omitiere por alguna causa precisa, se dé cuenta de ello al Padre Superior, y de la razón por que se omitió para que su Reverencia vea, si fue, o no urgente, y lo bastante para la omisión”.*<sup>25</sup>

Sin dudas, Yapeyú, considerada la trinchera contra los ataques charrúas, era el pueblo más comprometido en su seguridad. Por ello, el padre de la Roca resolvió que el pueblo fuera cercado por una pared o tapia, en reemplazo de la empalizada que hasta entonces lo protegía. Por otra parte, el cura de la reducción no debía salir a la campaña por lo riesgoso que resultaba. Asimismo, se asignaron indios espías para la vigilancia.

Entre las normas referidas a la vida cotidiana, el vice-provincial reglamentó en todos los pueblos el manejo del refectorio, es decir la habitación donde los curas se reunían para comer, y las condiciones que debía reunir el encargado del mismo, el refito-

<sup>23</sup> Ya en siglo XVII algunos pueblos –como Loreto– estaban divididos en barrios y cada barrio comprendía un cierto número de caciques, que dirigían a familias emparentadas entre sí. Guillermo Furlong, S.J. *Op. Cit.* pp. 268-270.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

lero. Al respecto dispuso *“que el refitolero no sea de ordinario indio casado, para obviar algunos inconvenientes que se vienen a cualquiera a los ojos”, “o si lo fuera se irá a su casa en dando las Ave Marías por la noche, sin que vuelva hasta el otro día por la mañana”*. En otro orden se dispuso que *“por evitar quejas de los compañeros, si el padre cura deja de cenar, ordeno que aunque el padre cura no cene, asista en el refectorio en tiempo de cena, para que vea lo que se da al compañero”*.

## Conclusiones

Las características físicas definitivas que habrían de adquirir las reducciones jesuíticas comenzaron a perfilarse apenas iniciado el siglo XVIII. El reemplazo de los antiguos materiales –barro, paja, madera y caña– por otros más durables y seguros, como la piedra, los adobes y las tejas; la ampliación de los templos, la edificación de otros nuevos y de cientos de casas para una población en permanente crecimiento; la construcción de casas de recogidas (*cotiguazú*) en todos los pueblos, y las normativas tendientes a uniformar la traza urbana en los mismos, fueron las notas distintivas de este período.

En otro orden, las disposiciones de los padres provinciales en sus visitas a las reducciones, enfatizaron en el estricto cumplimiento por parte de los guaraníes, de los preceptos religiosos, la asistencia a misa, el rezo del rosario y la frecuencia de los sacramentos. Especial cuidado habrían de poner los curas en el trato afectuoso a los niños y niñas y a su instrucción religiosa. Para el logro de estos objetivos, se ordenó limitar las jornadas de trabajo, el regreso de los trabajadores rurales al pueblo, principalmente los fines de semana, para que estuvieran congregados la mayor parte del tiempo posible y pudieran asistir a las ceremonias religiosas.

Otras normas ponen en evidencia ciertos problemas que preocupaban a los jesuitas, tales como las frecuentes huidas de los indios de las reducciones; los peligros de ataques a ciertos pueblos como Yapeyú y La Cruz, donde el visitador extremaba las medidas de seguridad y el estricto cumplimiento de las prácticas militares; algunos pleitos entre reducciones por el ganado; y un cierto estado de abandono de algunas estancias y muchas huertas contiguas a la casa de los padres.

El conocimiento de estas disposiciones coadyuva a comprender que a pesar de su aparente uniformidad hubo diferencias entre unas reducciones y otras; que las normas generales debieron complementarse con precisas indicaciones referidas muchas veces a cuestiones domésticas –aunque no menos importantes–; y que estos reglamentos fueron conformándose lentamente, según las necesidades de cada época y lugar.



# La Revolución de los Comuneros y su repercusión en el Colegio de Corrientes según las Cartas Anuas del período 1720 – 1743

Alicia Pioli

## 1. Las Cartas Anuas y su autor

Las Cartas Anuas fueron eficaces medios que le permitían al general de la Compañía de Jesús, conocer lo que estaba ocurriendo en todos los lugares donde los miembros de la misma se encontrasen. Un considerable volumen de las Cartas Anuas aún está inédito y su consulta para este trabajo, se basa en copias digitalizadas que, desde la traducción hecha por Carlos Leonhardt, microfilmadas por el Padre Arnaldo Bruxel, se transcribieron en 1994, en el Instituto Anchietano de Pesquisas (IAP) de São Leopoldo, Río Grande del Sur, Brasil, bajo la dirección del Padre Pedro Ignacio Schmitz, S.J.

Las Cartas de 1720-1730; 1730-1735 y 1735-1743 que cubren la temática a tratar, siguen el esquema general característico de las mismas o sea, las condiciones generales de la provincia, la revisión de la situación de los Colegios, las condiciones en que se encontraban las misiones y finalmente, los religiosos que fallecieron. Pero en éstas, hay situaciones muy conflictivas que acaparan la atención: los innumerables conflictos derivados de la Revolución de los Comuneros, sus repercusiones en Corrientes y la larga guerra por la Colonia del Sacramento, sucesos que irán complicando la ya delicada relación entre correntinos y jesuitas.

Las Cartas Anuas de 1720 a 1730 y de 1730 a 1735 son, según Guillermo Furlong, S.J. (1959: 121-122) de autoría del Padre Pedro Lozano por su estilo difícil y sus particularidades técnicas. Con respecto a las Cartas de 1735 a 1743, Furlong dice que no parecen ser de él o si lo fueron en principio, algún otro Padre las modificó para hacerlas más fluidas y mejorarles el estilo áspero que, según el mencionado autor, es una característica de los escritos de Lozano.

Una breve pero sentida biografía del Padre Lozano se encuentra en la Carta Anua de 1750 a 1756 escrita por el P. Barreda con motivo de su fallecimiento. Comienza con su nacimiento ocurrido en Madrid el 16 de junio de 1697 y su ingreso en la Compañía a los 14 años, siendo, según la misma fuente, *“de muy tierna edad, pero de muy buen talento, se formó bien, durante el noviciado, en la virtud religiosa, la cual, en adelante, nunca se le borró.”* (CA 1750-56, p.124). Luego el Padre Barreda se refiere a su solicitud de ser destinado a las misiones siendo enviado a las del Paraguay hasta que se le encargó la redacción de la *“Historia del Paraguay”*<sup>1</sup> en la que trabajó 26 años, alcanzando a escribir *“cinco volúmenes grandes sobre nuestra historia, sin contar varios opúsculos sobre otras materias”*. Alternaba este trabajo con su propio perfeccionamiento espiritual, para tratar de reproducir en él, las innumerables virtudes que encontraba en sus compañeros de la Orden. Luego de tanto tiempo en este retiro cuando ya su salud estaba resentida, fue enviado a Real Audiencia de La Plata, para tratar los inconvenientes derivados del tratado de Madrid. Al respecto, dice el Padre Barreda:

*“A un genio tan pacífico, como lo tenía él, nada más ajeno que los tribunales de la justicia; y, para su salud, ya gastada por sus pesados estudios, nada más perjudicial, que este largo viaje de 340 leguas. Sabiendo muy bien que este acto de obediencia le costaría la vida, sin embargo la sacrificó gustosa por el bien de la Provincia”* (CA 1750-1756, p.125).

No obstante, cumplió con lo ordenado y empezó su camino, alcanzando a cumplir buena parte del mismo, porque ya se hallaba en Humaguaca (provincia de Jujuy, Argentina) cuando, el 8 de febrero de 1752, se produjo su fallecimiento a los 55 años. Providencialmente en este lugar se encontraba un santuario de la Santísima Virgen de la que Lozano era muy devoto. El cura párroco del pueblo que le había dado hospedaje y lo había asistido, destacó luego las virtudes y la paciencia ejemplar demostrada por Lozano en su enfermedad y más admirable resultó cuando encontraron *“señales de austeridad”* en su cuerpo, lo que hizo que se lo llamara *“Santo”*. (CA 1750 - 1756, p.126)

Luego de esta referencia, nos ocuparemos de rescatar lo que el P. Lozano volcó en las Cartas Anuas, acerca de la Revolución de los Comuneros sobre la que también escribió un estudio específico.<sup>2</sup>

## 2. La Revolución de los Comuneros

### 2.1 De dicha Revolución en la Carta Anua de 1720 – 1730

Las noticias concernientes a los sucesos ocurridos en la Provincia comienzan a partir 1728 y no desde el inicio del período que abarca esta Carta, porque, según lo aclara el P. Lozano, un grave acontecimiento afectó la vida de la Compañía: la Revolución de los Comuneros. Él mismo lo expresa de la siguiente manera: *“...han sobrevenido tantos estorbos, de epidemias, de guerras, de crueles persecuciones contra toda esta Provincia, que apenas nos dejaron vivir...”* (CA 1720-1730, p. 2-3). Todo esto y la necesidad de defender la honra de la Compañía, ocuparon tanto a los Padres que *“no nos sobró tiempo para escribir cartas más prolifas.”*

<sup>1</sup> *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán escrita por el P. Pedro Lozano de la Compañía de Jesús*, que con noticias del autor y notas de Andrés Lamas, fuera editada en Buenos Aires, Casa editora Imprenta Popular, 1875.

<sup>2</sup> LOZANO, Pedro S.J. *Historia de las Revoluciones de la provincia del Paraguay (1721 – 1735)*. II Los Comuneros. Buenos Aires, Cabaut y Cia., 1905, 546 pág.

Los problemas ya se habían iniciado en Asunción con la prédica contraria a los jesuitas del Obispo Cárdenas, que había cundido en las regiones vecinas, afectando a Corrientes. Al asumir ilegalmente el gobierno civil en febrero de 1649, el Obispo aprovechó la ocasión para vengarse de padres, expulsándolos de aquella ciudad, (CA 1647- 49, p.93) ya que éstos habían denunciado la irregularidad de su nombramiento como obispo.

Pero el movimiento que tuvo como protagonista a José de Antequera y Castro, Caballero de la Orden de Alcántara, natural de Chuquisaca, fue mucho más grave por su extensión en tiempo, espacio y consecuencias. Había sido enviado al Paraguay como juez de pesquisa del Gobernador de ese lugar, Reyes Balmaceda, pero en un acto que no correspondía a sus funciones, se arrogó el gobierno y mandó prender a Reyes. Este hecho tiene relación estrecha con la situación de los jesuitas ya que el depuesto gobernador, el 15 de abril de 1722, huyó y a todo galope se alejó de Asunción hacia los pueblos de las misiones. Cuando Antequera conoció este destino, se llenó de cólera y se reavivaron en él y en sus partidarios, las antiguas prevenciones contra los jesuitas cuyos prósperos pueblos poblados de indios despertaban en los codiciosos un sentimiento de pérdida de valiosa mano de obra. A partir de allí no cesaron las calumnias y los desórdenes que se prolongaron hasta 1735. Lozano, fue testigo de ello y refiere en la Carta Anua de 1720 a 1730 que en Paraguay “... hubo por diez años una cruel persecución contra los jesuitas y todavía no se había calmado totalmente”. (CA 1720-1730, p.9).

Lozano mismo estuvo involucrado en estos sucesos ya desde Santa Fe donde se encontraba en 1724, pasó a Corrientes donde se reunió con los Padres que habían sido desterrados de Asunción y, luego, sería uno de los ocho que entró en medio de la algarabía popular cuando los Padres fueron restituidos al Colegio. Allí trabajó durante la cuaresma de 1728 intercalando sus tareas apostólicas con las de ser historiador de la Compañía. Como bien él mismo lo dijera, no fue tan explícito y pródigo en el relato de los acontecimientos en esta Carta Anua, incluso, de la que Furlong, (1959, p.13) opina que el relato aparece como trunco.

Estos sucesos son relatados en la Carta Anua de 1720 a 1730 en cuyo análisis señalaremos las siguientes cuestiones:

a) Razones del odio a la Compañía en Asunción

Lozano, al reflexionar sobre el motivo de una persecución que considera cruel contra los jesuitas dice que la “razón más plausible” es la “protección de nuestros nuevos cristianos, ejercitada ya por más de un siglo por nosotros” Explica, entonces en qué consistía esa “protección” de los Padres hacia los indios: la defensa contra la “injusta servidumbre que se llama servicio personal” (CA 1720-30, p.80). Agobiados por estos “servicios serviles y laboriosos” que los indios aborrecían, preferían huir por las selvas antes de ser sujetos a “tan intolerable yugo”. Esta huida los ponía también fuera del alcance de la labor misional, por lo que la Compañía gestionó y obtuvo de España la orden de prohibición que los indios de los 30 pueblos prestasen servicio personal. A consecuencia de esto, se originó el odio y las calumnias que volvieron a intensificarse cuando, en 1721, Antequera desplazara a Reyes Balmaceda del gobierno del Paraguay, quién también era objeto de la envidia de “una considerable parte de los vecinos”.

b) Antequera contra los jesuitas

Continuando con el relato de Lozano en las Cartas Anuas de 1720 a 1730, asistimos al nombramiento de Antequera como juez pesquisador, la prisión de Reyes y su posterior huida hacia las misiones donde buscó refugio. El Virrey del Perú restituyó a Reyes quién, a su vez notificó a Antequera de esta medida a lo que el juez no obedeció. Por el contrario, comenzó a sospechar que los jesuitas estaban en su contra y en adelante “se mostró ofendido con la Compañía cuyo hijo se llamaba antes” (CA 1720-30, p.83-84). Muchos aprovecharon y, “con un odio casi hereditario”, comenzaron a prevenir a Antequera en contra de los Padres. El efecto fue inmediato ya que el juez-gobernador, llevó a la Audiencia sus acusaciones y propaganda contraria.

c) Reacciones a favor de los Padres

Lozano registra en las Cartas Anuas, cuatro testimonios a favor de los jesuitas por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles.

Uno de ellos es la carta del Arzobispo-Virrey del Perú, Don Diego Morcillo, de la orden de la Santísima Trinidad, al canciller de la Audiencia de La Plata, fechada en Lima el 26 de mayo de 1723. En ella destaca la labor de los Padres, no sólo en el Paraguay sino en todo el mundo, donde se distinguen “por la santidad de su vida” siendo la Compañía “...la columna más firme tanto en la propagación de la fe entre innumerables infieles del Paraguay, como para conservar en ella a los recién convertidos”. (CA 17 20 - 30, p.84 - 85)

El Obispo de Buenos Aires, Don Pedro Fajardo, a quién Antequera había escrito, se indignó, según Lozano y envió un escrito laudatorio hacia la Compañía dirigido al Rey en los siguientes términos: “¡Pobres Padres por cuántas pruebas tienen que pasar! Y su crimen consiste únicamente en la defensa de la causa de Dios y en la conservación y aumento de las misiones del Paraguay”. Dice que ellos son los que: “saben consolar a los afligidos, aconsejar a los perplejos, instruir a la juventud, dirigir los adultos en el camino de la santidad”. Además, “prestan sus servicios a los sanos, auxilian a los enfermos”. (CA 1720 - 30, p.91-91)

Coincide el obispo con la opinión de Lozano acerca de que estos méritos fueron precisamente los que provocaron el odio de los paraguayos.

También escribió al Rey en defensa de los jesuitas, el gobernador del Río de la Plata, Bruno Mauricio de Zavala, el 28 de mayo de 1724.

#### d) Expulsión de los jesuitas del Colegio de Asunción

Continuando con el relato del Padre Lozano, vemos que Antequera, a pesar de todo, siguió su persecución contra los jesuitas utilizando la fuerza como único recurso. Continuó con su campaña de desprestigio y los calificó de *"perturbadores del orden público, traidores de la patria y de Dios mismo"* haciéndolos odiosos a los ojos de los paraguayos de mil maneras. La única razón es que *"no los pudo atraer a su partido y hacerlos cómplices de su propia traición, quedando ellos siempre fieles al Rey y a sus ministros"* (CA 1720-1730, p.92-93).

Como es costumbre, según lo dice Lozano, de emplear para las guerras a los indios guaraníes convertidos por los jesuitas, el Virrey pidió también en esta ocasión que se llevaran 4.000 indios de las reducciones para aplacar la sublevación. Al conocer Antequera estos preparativos, mandó expulsar a los Padres del Colegio de Asunción en el término de dos o tres horas. Si había resistencia, haría bombardear el templo y el Colegio para *"sepultarlos bajo las ruinas"* (CA 1720-1730, p.95). Este ataque sería nuevamente tratado por Lozano en la Anua siguiente.

Cuando los Padres estaban celebrando la novena preparatoria para la fiesta de san Ignacio, de 1724 se los notificó del decreto del Cabildo. El Rector del Colegio respondió que los Padres no eran intrusos allí, sino que habían llegado por Cédula Real *"y son dueños legítimos del Colegio"* (CA 1720 - 30, p.95), de manera que sólo saldrían de allí por otra Real Cédula. Ante la presencia de la fuerza, vieron que nada ganarían con resistirse, entonces trasladaron a la Catedral

*"...el copón con las Sagradas especies, entregaron las llavOes al Vicario y se marcharon a pie, ala caída de la tarde, por la ardiente arena del camino fuera de la ciudad sin llevar nada del colegio, sino sus breviarios aunque el largo viaje hubiera precisado no pocos preparativos"* (CA 1720 - 30, p.95).

En esta forzosa retirada fueron seguidos por personas que lloraban, *"en especial los alumnos del colegio, los cuales vinieron en tropel para despedirse entre llantos de desterrados no menos como que asistiesen a la muerte de sus padres."* (CA 1720 - 30, p.95).

Pasaron esa noche en el rancho de una india, comiendo solo un poco de maíz y, al clarear el día siguieron, recibiendo bastimentos del canónigo del Paraguay, Alonso Delgadillo quien los protegió contra los soldados que los insultaban. Así siguieron adelante por montes espesos, pantanos fangosos soportando las inclemencias del tiempo.

No hay en la Carta de 1720 a 1730, otras referencias a los sucesos, sí las hay en la Carta siguiente correspondiente a los años de 1730 a 1735.

## 2.2 De la misma Revolución en la Carta Anua de 1730 a 1735

En esta carta, firmada por el Provincial, Padre Jaime de Aguilar, pero escrita por Lozano, según Furlong y Leonhardt, el autor retoma el tema que pareciera estar trunco en la Anua anterior. Nuevamente se desató la Revolución Comunera en Asunción repercutiendo marcadamente en el Colegio de Corrientes que, desde 1690 se hallaba instalado en esa ciudad.

Partiendo de la expulsión de los jesuitas en 1724 del Colegio de Asunción y del regreso por mandato del Rey en 1728, Lozano relata que, en 1732 una nueva expulsión tuvo lugar y en ella reconoce motivos semejantes a la anterior oportunidad: *"la antigua malevolencia y el odio de algunos habitantes de la ciudad por la fidelidad de los jesuitas al Rey"* (CA 1730-1735, p.41). Se renovaron las calumnias, las vejaciones y los Padres fueron acusados hasta de cometer crímenes. Lozano describió como *"caótico"* el estado que reinaba en Asunción, mientras que en su *Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay (1721-1735)*, (1905, p.155, II), utilizó una imagen más elocuente: más que una *"república de cristianos"* parece *"una confusa Babilonia."* La situación había empeorado con la aparición de un libelo lleno de injurias hacia los jesuitas.

Como ya dijimos, Lozano retoma el relato desde el momento de la primera expulsión de los Padres del Colegio de Asunción, diciendo que estaban todos en la iglesia rezando, cuando escucharon un griterío, destrozaron la puerta y entraron en tropel amenazando que iban a matarlos. Fueron sacados por la fuerza y arrojados más allá del río Tebicuarí. (CA 1730-35, p.42).

### 2.2.1 De la repercusión en el Colegio de Corrientes

Lozano relata en la Carta de 1730 a 1735 que por entonces, el Colegio de Corrientes *"casi se vio envuelto por la misma tempestad que arruinó al Colegio del Paraguay. Pues fueron provocados por la misma prevaricación los habitantes de Corrientes por los del Paraguay"* (CA 1730-1735, p. 41) Reflexionando, compara las características de los habitantes de ambas poblaciones: los de Corrientes *"no son muy desemejantes en vida y costumbres"* de los asunceños (CA 1730-35, p.42) Palabras semejantes también se encuentran en la *Historia de las Revoluciones*, donde el autor señala: *"los naturales de ambas ciudades frisan mucho en genios, costumbres y afectos"* (LOZANO, 1905, p.168).

En esta ocasión Lozano expresa:

*"...también aquí se turbó la relación con los nuestros y se concentró también contra ellos el odio y la envidia de un modo muy natural y lógico, ya que la Compañía pareció a los traidores como la muralla más firme para conservar la fidelidad de las masas para con el rey y sus representantes"* (CA 1730-1735, p. 46).

Atizados por los paraguayos, los correntinos también pretendieron disolver el Colegio, expulsando a los Padres de la ciudad. En la mencionada *Historia de las Revoluciones del Paraguay*, Lozano refiere un tratado de alianza previo entre paraguayos y correntinos donde se fijó que la condición que debían cumplir estos últimos antes que nada, era desterrar a los jesuitas de su Colegio (LOZANO, 1905, p. 193) Las acciones estaban planeadas, estableciéndose la fecha: el 31 de mayo, vigilia de Pentecostés y los correntinos se dispusieron a cumplirlas, pero algún inconveniente surgió y la aplazaron algunos días. Esta demora se prolongó hasta el 15 de junio en que trescientos comuneros desde el paraje *las Saladas* se presentaron en la plaza de Corrientes proclamando que no se cejarían en su intento de expulsar a los jesuitas de su Colegio.

La Carta Anua dice que lo hubiesen ejecutado sin duda, de no contar con el apoyo de José Aranda, comendador de los mercedarios que, por “... *su gran afecto a la Compañía se resolvió defendernos arengando a los tumultuosos y afeándoles su sacrilego intento*” (CA 1730-1735, p.46). Aranda, persona muy querida en el medio, acudió a la plaza donde se habían reunido los comuneros correntinos con los de Saladas y amenazó con abandonar la ciudad junto con sus compañeros si los jesuitas eran desterrados, palabras que causaron efecto porque los de Corrientes “*volvieron a su juicio*”. No obstante y según otros pormenores que aparecen en la *Historia de las Revoluciones del Paraguay*, (LOZANO, 1905, p. 194) no fue fácil persuadirlos y se sucedieron reuniones en el Ayuntamiento y voces del vulgo que clamaban por el destierro de los jesuitas del Colegio. Destaca Lozano en la misma fuente, que el maestro de campo Juan José Vallejo, asomado al balcón, consultó a la gente reunida si era conveniente echar a los padres considerando que no había causa justa contra ellos. Argumenta además, que serían gravísimos los inconvenientes que se derivarían de esta acción “...*y en particular a sus familias por la falta de educación de sus hijos sin sus tan buenos maestros; y para sus almas, por ser ellos sus más frecuentes confesores, y el único alivio en cualquier aprieto, así espiritual como temporal.*” (LOZANO, 1905, p. 194)

La conspiración fue abandonada, pero no obstante no retornó del todo la confianza hacia los Padres y lo manifestaron molestándolos “*interceptando las cartas pero, no hallando nada de comprometedor en ellas, dejaron también de esto*” (CA 1730-35, p.46).

También tuvo lugar una acción por parte del P. Laurencio Daffe, rector del Colegio quién tuvo que interceder para que fueran devueltos seis oficiales de guerra que habían ido a las misiones a hacerse cargo del ejército guaraní y que eran mantenidos presos en el pueblo de San Ignacio Guazú (LOZANO, 1905, p.195). De esta devolución dependió también la conservación del Colegio.

Tampoco todos los mercedarios adoptaron la misma actitud de Aranda. Otro miembro de la orden, escribió un libro contrario a los jesuitas y comenzó a divulgarlo entre la gente. Enterado el Virrey del Perú, se indignó y lo mandó a comparecer a Lima para imponerle castigo. “*Pero la justicia divina se anticipó y le mandó una enfermedad y que causa horror en quienes lo ven*” (CA 1730-35, p.46).

### **2.3 De otras repercusiones de la Revolución de los Comuneros y demás circunstancias sobre Corrientes, según la Carta Anua de 1735 a 1743**

La Carta Anua de 1735 a 1743 contiene referencias directas respecto a la repercusión de la Revolución en las misiones de los ríos Paraná y Uruguay que, indirectamente afectaron las frágiles relaciones entre los correntinos y los jesuitas. Se trata de las consecuencias de las acciones emprendidas por orden del Gobernador de Buenos Aires para evitar que los Comuneros continuaran sus planes contra los pueblos de las misiones.

Lozano, al enumerar los males que afligieron a las reducciones en los últimos nueve años, señalaba como primera fuente de ellos, la guerra del Paraguay, en la cual

*“...los Comuneros querían ocupar 7 reducciones, o todas si podían y sujetar a los indios a la esclavitud y atrincherarse para que no pudieran entrar allí con fuerzas armadas los que quedaban fieles al rey”* (CA 1735-1743, p.343).

Para evitar esto, el Gobernador de Buenos aires, Don Bruno Mauricio de Zavala, del que dependían los treinta pueblos, “*mandó poner en pie un ejército de indios de 30.000 de éstos por tres años*” (CA 1735-43, p.343). Los efectos fueron desastrosos, ya que no había quién cultivara la tierra para sustentarlos. Las familias comenzaron a sufrir hambre y los Padres debieron obligar a los pocos que quedaban a hacer todos los trabajos por los ausentes, sabiendo que “*suelen ellos siempre ser remisos en lo que cede en provecho ajeno, y no para su propia comodidad*” (CA 1735-43, p.344).

A esta situación se incorporaron las hambrunas ocasionadas por las sequías y la falta de ganado con sus efectos que originaron un total descontrol. Además el año 1733 fue extremadamente estéril, con una sequía que se extendió desde diciembre hasta marzo de 1734.

*“Ya que muchos pueblos carecen de ganado vacuno (...) se desparramaron los indios por todas partes, vagando por los montes como frenéticos, para que juntamente con sus mujeres y niños, buscasen algo que comer”* (CA 1735-1743, p.345).

Otros huyeron a los pueblos vecinos, otros se fueron en balsas río abajo hasta los pueblos de españoles, otros a las estancias donde estaban las vacas de los pueblos de las misiones, atropellaron a los vaqueros que cuidan los ganados de cada una de las reducciones, originando peleas y muertes.

*“Subió el hambre a tal grado, que estos pobres miserables caían muertos a lo largo de los caminos; quedando otros tan debilitados que ya no podían sostenerse bajo sus pies, abandonando sus casas para que no oyesen más el llanto de sus hijitos hambrientos” (CA 1735-1743, p.345).*

Las misiones florecientes de antaño, se habían convertido en una especie de pueblos fantasmas a juzgar por las expresiones de Lozano, ya no quedaban huertas ni cultivos y los animales de cualquier tipo, eran devorados por los sobrevivientes.

El hambre se transformó en una *“enfermedad incurable”* que *“les atacaba los sesos y los indujo a devorar el cuero crudo de los animales y, en algunos pueblos, hasta la carne de gatos y perros”* (CA 1735-1743, p.346). Uno de los misioneros tuvo que arrancar de la boca de las criaturas, pedazos de cuero ya que, imposible de digerir, había provocado la muerte de muchas de ellas. Esta situación los hizo tornarse insaciables y poco podían hacer los Padres más que buscar ellos mismos comida y repartirla a los niños y niñas dos veces por día. Esto les causaba consternación y aflicción al ver que los pueblos se arruinaban.

Las semillas escaseaban ya que las reservas se habían agotado, pero los Padres se esforzaron en buscarlas y las repartieron entre los indios. Pero ellos se las comieron, haciendo fracasar el intento de contar con una próxima cosecha. Otra imagen que surge del relato de Lozano, es la de los indios recogiendo de noche en los campos, lo que otros habían sembrado en el día.

Nuevos problemas se incorporarían a los ya maltrechos campos de cultivo de los jesuitas: las semillas que salvaron y alcanzaron a brotar, se helaron en las noches del 20, 21 y 22 de agosto de 1733, llevando a los indios a la desesperación *“tanto que ya no le hacían caso de los misioneros que los animaron y obligaron a sembrar de nuevo”* (CA 1735-1743, p.347).

La cosecha era indispensable como recurso alimenticio pues el ganado abundante de otrora, se había agotado *“ya que la codicia de los españoles y de los lusitanos había despoblado aquellas inmensas y fertilísimas praderas donde pastaban antes millones de vacas cimarronas”* (CA 1735-43, p.348). Todo esto se debió según Lozano, al incremento del tráfico mercantil pues los vacunos eran vendidos a Perú y Chile, mientras que los cueros eran exportados a Europa, vía Brasil o Buenos Aires.

Todavía los Padres contaban con algunas reservas en los campos de Yapeyú y San Miguel, antes poblados de ganado, pero casi agotados hacia 1735. Acostumbrados ya al consumo de carne, los indios debían retornar a su antigua forma de alimentación, lo que ya no los satisfacía. El resultado fue que muchos volvieron a las selvas en procura de alimento, abandonando nuevamente los campos en los que la lluvia que llegó finalmente, en los meses más secos de noviembre y diciembre, había hecho crecer cizañas, ahogando la buena semilla. De tal manera que cuando los indios *“volvieron de los esconderijos de las selvas, se echaron en bandadas sobre los campos ajenos, para saciar su hambre con lo que habían sembrado”* (CA 1735-43, p.348).

Fue difícil de calcular el número de muertos por hambre, pues muchos morían vagando por los campos, pudiendo constatar-se de acuerdo al censo realizado, la muerte de 10.130 indios, entre ellos 6.094 párvulos.

### 2.3.1 De los acontecimientos de 1735 según la Carta Anua de 1735 a 1743

Dividiremos estos acontecimientos en dos aspectos para continuar con el análisis de aquellos que, afectando a los pueblos de las misiones, repercutieron en la ciudad de Corrientes y en sus relaciones con la Compañía. Por un lado, las constantes del hambre y la escasez con las consecuentes invasiones a la jurisdicción de Corrientes en procura de alimento. Por el otro, la reorganización de un nuevo movimiento Comunero que, en 1732 había asaltado el Colegio de Asunción y expulsado nuevamente a los jesuitas. Pronto se incorporará un problema de vieja data: el de la Colonia de Sacramento y el tratado de Madrid.

#### a) El hambre, la escasez y sus efectos

En 1735 no se terminaron ni el hambre ni las penurias, por el contrario, se acrecentaron ocasionando nuevas huidas de indios y abandono de los campos y pueblos. Todo aprovechado por los charrúas a los cuales se acercaban los guaraníes en busca de comida, encontrando la muerte para secuestrar sus mujeres.

Algunos grupos se establecieron en la zona del Iberá (CA 1735-1743, p.356-357) y, desde allí continuaron sus invasiones *“...a la vecindad de la ciudad de las Siete Corrientes y a las estancias de ganados españoles, cometiendo homicidios cuando lo precisaban para cometer sus hurtos impunemente”* (CA 1735-43, p.357), creando un estado de guerra.

Los indios fugitivos, olvidaron sus costumbres cristianas asolados por el hambre, lo que los llevó a cometer imprudencias al desparramarse sin control por campos, montes y bañados, muriendo devorados por tigres o dándose muerte entre ellos mismos.

También sufrieron sequía los pueblos más cercanos al Paraguay, faltaba ganado hasta en las estancias a lo largo del Uruguay. Una manga de langostas había hecho lo suyo, destruyendo los pastos, con la consiguiente muerte de vacunos.

Pero según dice Lozano otros indios *“que no eran tan malos”* se establecieron en tierras circunvecinas a la ciudad de Corrientes por lo que fueron más fáciles de controlar y reencauzar hacia sus pueblos, tarea que ejecutó el Padre Ignacio Pérez, rector del Colegio de Corrientes, quien tenía especial aprecio por estos indios ya que había sido misionero entre ellos, logrando enviarlos de regreso a las reducciones.

La magnitud de estas tragedias que sufrieron los indios misioneros está en las cifras que proporciona la Anua: había, en 1735, 8.022 personas desaparecidas las cuales formaban 1.354 familias. Los difuntos fueron 2.637 adultos y 3407 párvulos. (CA 1735-43, p.358).

### b) Efectos del movimiento comunero en los indígenas

Desde enero de 1735 a mayo de 1736, por orden del gobernador, Bruno Mauricio de Zabala, 1200 soldados indios fueron sacados de las misiones para acampar en las márgenes del Tebicuarí para actuar contra los comuneros. Este hecho repercutió también en la gran merma de ganado que fue necesario para su manutención. Ytatí fue el centro de donde emprendieron en cruce del Paraná, costándoles gran trabajo llegar desde los pueblos hasta el campamento. Muchos habían recorrido hasta 100 leguas por “*camino intransitables por las extraordinariamente copiosas lluvias de los pasados meses de noviembre y diciembre*” de 1634 (CA 1735-1743, p.367). Pasaron a nado riachuelos convertidos en ríos por las lluvias además de “*pasar con el agua hasta el pecho por los pantanos, sin contar con el paso por los grandes ríos Paraná y Uruguay*” (CA 1735-1743, p. 367). La Anua registra también la actitud de alegría con que los indios efectuaron ese servicio al Rey, alentados por los misioneros.

La falta de caballos hizo que el gobernador Zabala solicitara al Superior de las misiones, Padre Bernardo Nussdorffer, que hiciera recoger caballos allí y vacas puesto que las que traían se habían puesto muy flacas por la distancia recorrida. Estos hechos hicieron que, tanto misioneros como indios se hicieran odiosos a los ojos de los habitantes, por su lealtad al orden legalmente constituido “*ya en el tiempo de Antequera y ahora en el de los llamados Comuneros rebeldes del Paraguay*” (CA 1735-1743, p.372). El gobernador se conmovió al comprobar esta lealtad frente al odio y persecuciones de los paraguayos, demostrando agradecimiento también por la colaboración de los Padres, escribiendo al Superior. También redactó un informe al Rey donde defendió a los indios de las calumnias que eran objeto. Todas estas acciones fueron cumplidas por los indios sin recibir salario alguno, adquiriendo a sus propias expensas, las armas necesarias, como lo destacó el Gobernador.

Pero todo parecía indicar que el cerco alrededor de la Compañía ya comenzaba a cerrarse y, como lo señala la misma Carta de 1735 a 1743 y luego, las de 1750 a 1756 y de 1756 a 1762, todo comenzaba a derrumbarse. Se iniciaba el sitio a la Colonia de Sacramento y con éste el requerimiento de los indios misioneros a prestar servicios con acciones que les demandaban duros trabajos como transportar armas, abrir trincheras, levantar baterías. Traslados lejos de sus tierras donde dejaban sus pertenencias y familias, eran luego dispensados de sus servicios, sin recursos, a pie, totalmente desprovistos de lo necesario para emprender el regreso a sus pueblos. A la deriva y hambrientos, provocaban desmanes perjudicando a las estancias correntinas, con robos y asaltos, reavivando el encono que ciertos habitantes de la ciudad sentían hacia los jesuitas, herencia de antiguos resentimientos por los permisos para vaquear y que siempre se vieron avivados por la prédica de los asunceños o con la insistencia en la solicitud de tierras por parte de los jesuitas para fundar el Colegio en 1690 y luego para obtener las cabezas de ganado que asegurasen su manutención.

Como conclusión diremos que tanto el Colegio de los jesuitas en Corrientes como los pueblos de las misiones, se vieron profundamente alterados por la Revolución de los Comuneros, el primero por ver seriamente amenazadas las innumerables tareas propias de este tipo de establecimientos; los segundos por sufrir el desgranamiento de su población útil hacia destinos que no eran los que había planeado la Orden, pero que su deber de obediencia al sistema les imponía. Las Anuas de estos tiempos reflejan claramente cuantos contratiempos ocasionó no sólo la revolución comunera en sí, sino la desconfianza que prendió en el ánimo de los pobladores de Corrientes.

Las causas de esta alteración y del odio contra los jesuitas tiene relación en ambas orillas del río Paraná, con intereses sobre tierras, indios y ganado, ya que una eficiente organización había dado prosperidad a los establecimientos jesuitas y no de igual manera a los españoles. Aquellos “*Comuneros*” reunieron en sus filas variados intereses, algunos muy ligados a los de propietarios y encomenderos. En Corrientes, el movimiento no logró expulsar a los jesuitas del Colegio y los rebeldes fueron persuadidos, pero el ambiente se tornó más denso y el rencor quedó latente. No obstante puede inferirse que la labor cumplida por el Colegio fue significativa y contaba con el reconocimiento de la población puesto que los argumentos del maestro de campo Vallejos quien hizo reflexionar a los sublevados acerca de las desventajas en cuanto a abandono espiritual y falta de educación para sus hijos, lograron convencer a muchos de ellos aún en medio de la revuelta.

Los servicios requeridos por las autoridades civiles a los indios misioneros para intervenir en las acciones contra los Comuneros, tuvieron también una influencia fundamental y nefasta en las relaciones entre jesuitas y correntinos. El hambre, el desarraigo, la alteración de modo de vida adquirido con la reducción; el desbande, las retiradas, precipitaron las acciones que terminarían volcadas también en contra del Colegio y abrirían el paso hacia la definitiva expulsión.

## Bibliografía

- *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. Años 1714 – 1720.* Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Trascricção digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/Unisinis, 1994.
- *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay 1720 – 1730. Carta Anuas compuestas por el P. Pedro Lozano, S.J.* Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Trascricção digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/Unisinis, 1994.
- *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. Años 1730 – 1735.* Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Trascricção digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/Unisinis, 1994.
- *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. Años 1735 – 1743.* Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Trascricção digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/Unisinis, 1994.
- ASTRAIN, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. VI, 1652 –1705. Madrid, Administración de Razón y Fe,

1925, 980 pág.

- ----- t. VII, 1705 – 1758. Madrid, Administración de Razón y Fe, 1925, 869 pág.
- ----- *Jesuitas, guaraníes y encomenderos. Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*. Centro de estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción, 1995, 412 pág.
- BRUNO, Cayetano, S.D.B. *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Vol. Cuarto, 1686 – 1740. Buenos Aires, Don Bosco, 1968, 549 pág.
- FURLONG, Guillermo S.J. *Historia Social y Cultural del Río de la Plata (1536-1810) El trasplante Social*. Buenos Aires, Tea, 1969, 576 pág.
- ----- *Pedro Lozano y sus Observaciones a Vargas (1750)*. Buenos Aires: Librería del Plata, 1959. 163 p. [Colección Escritores coloniales rioplatenses].
- LOZANO, Pedro S.J. *Historia de las Revoluciones de la provincia del Paraguay (1721 – 1735)*. II Los Comuneros. Buenos Aires, Cabaut y Cia., 1905, 546 pág.
- ----- *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay escrita por el Padre Pedro Lozano de la misma Compañía*. Madrid, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández y del Supremo consejo de la Inquisición, MDCCLIV, t. I, 760 pág., t. II, 832 pág.
- MANTILLA, Manuel Florencio. *Crónica histórica de la Provincia de Corrientes*. Tomo I. Buenos Aires: Banco de la Provincia, 1972. 339 p.
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE Angelis. *Jesuitas e Bandeirantes no Uruguay (1611-1758)*. Uruguai: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1970, 543 p. [Introdução, notas e sumário de Helio Vianna].
- MELIÀ, Bartomeu. *Las siete expulsiones*. En: *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol.5, Asunción, 1988.
- PASTELLS, Pablo, S.J & MATEOS, F., 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, 1715 – 1735*. v.VI. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas do Instituto Santo Domingo de Mogrovejo, 1946. 686p.
- ----- *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, 1731 – 1751*. v.VII. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas do Instituto Santo Domingo de Mogrovejo, 1948. 868p.
- STORNI, Hugo. *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*. Roma: Institutum Historicum San Ignacio, 1980, 350 p.



### Introducción

En enero de 1750, las coronas de Portugal y España firmaron un tratado de límites estableciendo, luego del Tratado de Tordesillas, una nueva demarcación de sus posesiones coloniales. El Tratado implicaba, entre otras cosas, la cesión a Portugal del territorio comprendido entre los ríos Uruguay y su afluente Ibicuy, donde estaban ubicadas siete reducciones jesuítico-guaraní, a cambio de Colonia de Sacramento<sup>1</sup>. En consecuencia, treinta mil guaraníes debían dejar sus pueblos llevándose sus bienes para fundar asentamientos en otro territorio, a disposición de los jesuitas españoles, o quedar bajo dominio lusitano. La minoría de los caciques consultados manifestó su deseo de pasar a formar parte de la jurisdicción portuguesa y la mayoría se mostró dispuesta a realizar el traslado.

Hacia fines del año 1751, los curas de los pueblos dirigieron la búsqueda de nuevos territorios y a mediados de 1752 se realizaron las primeras salidas<sup>2</sup>. Mientras esto ocurría los caciques del pueblo de San Nicolás se opusieron al traslado de su gente, tras lo cual se sumaron otros pueblos a la resistencia. El punto de inflexión se produjo, en febrero de 1753, cuando un grupo de guaraníes del pueblo de San Miguel, comandados por el alférez real Sepé Tiarayú, negó a los comisionados de demarcación la entrada al territorio de una de las estancias de la reducción<sup>3</sup>. Este suceso, acaecido en el paraje de Santa Tecla, desencadenó la furia de las autoridades coloniales. El gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui, envió una amenaza de guerra a las reducciones, pero para ese entonces los guaraníes estaban dispuestos a defender sus tierras con las armas.

La resistencia cobró otra dimensión cuando se sumaron los pueblos del oeste del río Uruguay, constituyendo una confederación transitoria<sup>4</sup>. El Tratado no solo implicaba la pérdida del espacio de las siete reducciones mencionadas anteriormente, sino que ponía en peligro la subsistencia económica de algunas reducciones del río Paraná. Dos campañas fueron necesarias para sofocar la resistencia armada de los pueblos confederados. Tras la derrota guaraní, en 1756, los pueblos fueron ocupados por las tropas reales y algunos de ellos fueron evacuados. Finalmente, el Tratado se anuló en 1761, luego de que subiera al trono Carlos III.

Este "*hecho inusitado en toda la historia de las conquistas de la India*" generó una profusa documentación de época recuperada por historiadores y antropólogos<sup>5</sup>. Por un lado, se investigaron aspectos geo-políticos, demográficos y bélicos, como así también, el rol de los jesuitas, la justicia del tratado, la dinámica fronteriza relacionada con el conflicto y los intereses políticos y económicos en juego (Alden 2001, Barcelos 2000, Becker 1983, Corrales Elhordoy 1989, Díaz y Furlong 1939, Maeder 1986, Maeder y Bolsi 1974, Martínez Martín 1998, Maziel 1988, Mörner 1961 y Neumann 2000). El comportamiento de los pueblos, caciques y líderes guaraníes durante la resistencia y la guerra contra las tropas reales fue considerado por autores como Maeder (1991-1992), Maxime Aubert (1991), Barbara Ganson (2003), Juan Luis Hernández (1996) y Guillermo Wilde (2003). El autor mencionado en último lugar, en un capítulo de su tesis doctoral centrada en el estudio del liderazgo guaraní, mostró que los pueblos se manejaron con una organización política propia e independiente del accionar de los misioneros jesuitas.

Por otro lado, los historiadores jesuitas se vieron obligados a responder a la principal discusión política de la época que consistía en determinar si los misioneros del Paraguay fomentaron la resistencia de los pueblos y acompañaron el enfrentamiento armado o fueron víctimas de la población sublevada<sup>6</sup>. Por ejemplo, Guillermo Kratz (1954) y Francisco Mateos (1949, 1951 y 1954) elaboraron minuciosas monografías, muy bien documentadas, sobre los sucesos. No obstante, describieron las acciones de los pueblos guaraníes con la intención de desvincular a los padres del Paraguay del levantamiento indígena. La historiografía no jesuítica, en menor medida, se ocupó de indagar en la responsabilidad de los misioneros en la resistencia. Al respecto, Félix Becker (1982) pretendió demostrar que el conflicto fue provocado y liderado exclusivamente por los padres jesuitas para intervenir dentro de un contexto político adverso a la Compañía de Jesús como institución religiosa, económica y política. Ofuscado

<sup>1</sup> Colonia de Sacramento, fundada por los portugueses en 1680, floreció como un centro clandestino de comercio. Mientras portugueses, franceses e ingleses se beneficiaban del intenso intercambio, la Corona española no obtenía réditos. En consecuencia, ordenó el ataque a Colonia en dos oportunidades. Sin embargo, con la paz luso-española permitió a los portugueses establecerse nuevamente allí y se reanudó el intenso comercio. Finalmente, en 1750, España optó por ceder el territorio de los pueblos guaraníes a los portugueses para obtener Colonia de Sacramento.

<sup>2</sup> Los pueblos afectados por la transmigración eran San Nicolás, San Miguel, San Luis, San Juan, San Lorenzo, San Ángel y San Borja.

<sup>3</sup> Previamente se habían desencadenado motines en los pueblos contra curas y corregidores indígenas frente a las presiones de estos por cumplir con el traslado de la población.

<sup>4</sup> Los pueblos de Concepción, Santo Tomé, Cruz, Santos Apóstoles, San Carlos, San José, San Javier, Yapeyú y Santos Mártires prestaron tropas auxiliares en el trascurso de la guerra. Además, parcialidades de naciones no reducidas, que habitaban en las proximidades del territorio de las treinta reducciones guaraníes, se sumaron a la resistencia prestando apoyo para un posible enfrentamiento bélico.

<sup>5</sup> Archivo Histórico Nacional de Chile (AHNCh). Catálogos de Jesuitas de Argentina. Volumen 202, pieza 16. "Carta de Ricardo Wall al Marqués de Valdelirios". Buenos Aires, 28 de diciembre de 1754, foja 1v.

<sup>6</sup> La resistencia de los pueblos generó entre las autoridades coloniales la convicción de que los jesuitas estaban involucrados directamente. Por su parte los padres insistían en que habían perdido el dominio y control sobre los caciques de los pueblos. Paralelamente, en Europa, el hecho tuvo grandes repercusiones en perjuicio del prestigio de la Compañía de Jesús. El descrédito se manifestó en la proliferación de libelos y gacetas que describían al sistema de reducciones, fundado y administrado por los jesuitas, como un Reino independiente.

por esta demostración, el autor presentó una versión de la historia en donde anuló la participación autónoma de caciques y líderes de la rebelión al considerar que estos fueron presionados y dominados por los padres. Además, generalizó y distorsionó la actitud de resistencia que tuvieron algunos padres. El trabajo de Becker ilustra cómo enfoques centrados exclusivamente en el rol que desempeñaron los jesuitas simplifican el análisis de este conflicto político- bélico y la comprensión de la dinámica en toda su complejidad.

En suma, si bien se abordaron diferentes temáticas, la modalidad de participación indígena ocupó un lugar menor en las investigaciones especializadas. A su vez, los trabajos que rescataron el accionar indígena, en muchos casos, no alcanzaron un análisis acabado de su participación en el conflicto en virtud del tipo de documentación disponible. En este sentido, una aproximación más profunda y compleja al comportamiento de los pueblos exige un previo reconocimiento de las limitaciones que presentan las fuentes. El objetivo de este artículo es presentar y analizar los alcances de la documentación disponible para el análisis del comportamiento de los pueblos y de sus líderes, durante el trascurso del conflicto conocido como "guerra guaraníca". Asimismo, buscamos definir una perspectiva de trabajo que incluya escalas de observación, ejes y temáticas específicas de investigación. Al encontrarnos en una etapa preliminar de nuestro estudio plantearemos interrogantes y posibles interpretaciones sobre los motivos y formas de participación de los pueblos en los sucesos, buscando superar la mirada centrada en demostrar la responsabilidad de los jesuitas en los mismos.

## Consideraciones generales sobre las fuentes

Los estudios coloniales centrados en el sector indígena, en gran medida, parten de fuentes escritas por autoridades, por religiosos o por vecinos encomenderos. La mirada de unos sobre otros aparece mediada por marcos ideológicos y culturales como por intereses políticos y económicos. La consideración de estos aspectos como parte fundamental del proceso de investigación e interpretación de las fuentes ha sido extensamente advertida por la teoría etnohistórica<sup>7</sup>. De esta manera, consideramos necesario reparar en los documentos disponibles, en sus características, alcances y contexto de enunciación. Para estudiar las respuestas indígenas ante la implementación de las consignas del Tratado de Madrid, se cuenta básicamente con tres tipos de fuentes: diarios y relaciones de misioneros, cartas de caciques e interrogatorios levantados por pedido de los gobernadores.

### a) Diarios y relaciones de misioneros jesuitas

Los diarios y las relaciones escritos por jesuitas son obras fundamentales para estudiar la actuación de los pueblos porque proporcionan miradas sobre el comportamiento de sujetos sociales con los que se ha interactuado cotidianamente. No obstante la riqueza de estas descripciones, es necesario recordar que, al haber estado en juego el crédito de la Orden, los jesuitas argumentaron insistentemente en su defensa peligrando la veracidad de los hechos relatados. Bajo estas circunstancias, el discurso sobre las acciones indígenas pudo haber sido condimentado por la omisión, exageración o alteración. En consecuencia, tanto el cruce de información como la contextualización de los discursos se vuelven recursos metodológicos indispensables. Entre los jesuitas contemporáneos a los hechos que dejaron testimonios escritos pueden mencionarse a Tadeo Henis, Bernardo Nusdorffer y José Cardiel.

El padre Tadeo Henis se desempeñó en las misiones del Uruguay y Paraná desde el año 1749 hasta la expulsión. En el año 1754, cuando se desataron las acciones de guerra, Henis residía en la misión de San Luis, uno de los pueblos afectados por el Tratado. Durante los episodios bélicos Henis no abandonó las reducciones como había sido ordenado por las autoridades de la Compañía de Jesús. Por el contrario, este misionero jesuita acompañó a los sublevados y estuvo en contacto permanente con ellos. Henis justificó su actitud afirmando que acudió a confesar a los heridos en los enfrentamientos armados. Finalmente, por acompañar a las tropas rebeldes fue acusado del delito de conspiración y luego fue absuelto del mismo<sup>8</sup>.

El diario escrito por el padre Tadeo Henis plasma una visión etnográfica sobre la preparación, estrategias y ritualidad de los pueblos guaraníes frente a la guerra contra las tropas reales<sup>9</sup>. Al constituirse en testigo presencial de las acciones de guerra proporciona una mirada íntima sobre los diferentes grupos involucrados en el conflicto. Por ejemplo, a partir de la descripción de Henis podemos conocer su mirada sobre cómo se preparaban los indios para los enfrentamientos, quiénes participaban, cómo se negociaba y acordaba entre los cabildos y caciques indígenas, de qué manera se llegó a una confederación entre pueblos vecinos, por qué se actualizaban conflictos crónicos entre pueblos y quiénes cumplían el rol de apaciguar los ánimos ante los conflictos internos. También, resulta interesante conocer la forma en qué circulaba la información y los rumores y como se alimentaban fantasías sobre los otros en el conflicto. También, son mencionados los intensos contactos interétnicos durante la guerra. Al respecto, Henis transmite un escenario más dinámico y complejo de lo que puede suponerse al mostrar la interacción de los

<sup>7</sup> Ver Lorandi y Del Río 1992, Pease 1988, Thurner 1991, entre otros.

<sup>8</sup> Tadeo Henis no solo había acompañado a las tropas para confesar a los heridos sino que había estado presente en la estancia de San Miguel cuando un grupo de indios de ese pueblo interrumpió el paso a las tropas reales. Esta situación embarazosa para el padre Henis fue complicada tras las declaraciones y testimonios tomadas a los indios por pedido del gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui. Estas declaraciones llevaron al padre Henis a declarar que los indios no eran idóneos testigos contra los sacerdotes por ser "*gente vil, pobres, cómplices del crimen*". Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM). Cj Legajo 120, Expediente 69. "*Protestas contra las declaraciones de los indios y sus testimonios de Tadeo Henis*". Concepción, 20 de septiembre de 1756.

<sup>9</sup> El diario del padre Tadeo Henis ([1768] 1836) describe básicamente los enfrentamientos bélicos del año 1754.

sublevados con “naciones” indígenas no reducidas, tradicionales rivales de los guaraníes. En suma, la obra del padre Henis es el punto de partida para una investigación focalizada en las acciones de los pueblos guaraníes y en su rol durante la guerra.

Bernardo Nusdorffer era Superior de las misiones del Paraná y Uruguay cuando los jesuitas del Paraguay tomaron noticia del Tratado de Madrid. Por su larga experiencia como misionero se le delegó la difícil tarea de organizar y hacer efectivo el traslado de los pueblos. Bajo el nuevo cargo de viceprovincial recorrió los siete pueblos y tomó contacto con la realidad de cada uno de ellos, al dialogar con caciques y con miembros de los cabildos indígenas. Posteriormente, asumió el cargo de rector del Colegio de Asunción.

En virtud de sus funciones se mantuvo al tanto de los hechos que convulsionaron las misiones durante toda la década de 1750, lo que le permitió escribir una extensa Relación, año por año, sobre los sucesos acaecidos desde la firma del Tratado de Madrid hasta la anulación del mismo<sup>10</sup>. Nusdorffer describió la dinámica de la guerra y la participación de los guaraníes en los sucesos. No obstante, a diferencia del padre Henis, el tono de su discurso manifiesta una distancia afectiva y cognitiva de la vida de los pueblos en esos días convulsionados de resistencia y guerra. A su vez, su discurso se encuentra atravesado por la demostración de la falta de responsabilidad de los jesuitas en la rebelión.

Por último, el padre José Cardiel, misionero de las reducciones del Paraguay desde principios de la década de 1730, fue una de las voces más activas contra el traslado de los pueblos. Su toma de posición fue asentada en “*Breve Relación de las misiones del Paraguay*”, obra escrita durante el exilio (Cardiel [1771] 1994). Allí se propuso responder a la duda, manifestada en el contexto de la guerra, sobre la fidelidad de los indios a la figura real. En esa oportunidad planteó la irrisoria “recompensa” que había asignado la Corona a los indios por dejar sus pueblos, casas e Iglesias, yerbales, huertas y algodones<sup>11</sup>. Cardiel fue testigo de la ocupación de los pueblos por las tropas reales, tras la derrota final, en el año 1756. Al respecto, resulta de interés para conocer el comportamiento indígena luego de los episodios de resistencia y sublevación armada, un informe escrito por Cardiel en el año 1758<sup>12</sup>. La relación muestra el clima existente tras la instalación de los soldados en las antiguas reducciones, la aceptación pacífica, los temores, las huidas masivas a montes y estancias y los resabios de resistencia que aún permanecían, dando cuenta de diferentes actitudes en cada uno de los pueblos<sup>13</sup>.

El conocido desencanto de Cardiel por el traslado de los pueblos le valió la represalia de las propias autoridades de la Compañía de Jesús<sup>14</sup>. Esta experiencia como el clima de adversidad ideológica y política hacia la Orden, manifestado en Europa y luego en América durante las décadas de 1750 y 1760, llevó a Cardiel a escribir y publicar su “Declaración de la Verdad”. En esta obra recogió y discutió el imaginario social sobre los jesuitas en torno a las riquezas de las reducciones y el poder de los misioneros y se concentró en mostrar las evidencias de “no haber sido los padres la causa de la rebelión” (Cardiel 1900: 339). Una vez más, la obsesión por desvincular a los padres de la resistencia al traslado afectó la descripción del comportamiento indígena en toda su complejidad.

#### b) *Cartas de caciques*

Las cartas escritas por los caciques de los pueblos son las principales fuentes disponibles escritas por indígenas, durante los sucesos. Su riqueza consiste en que es una vía para acceder a las concepciones de los actores. Por ejemplo, tras los sucesos de Santa Tecla, los caciques se dirigieron al gobernador para mostrar las razones de su resistencia<sup>15</sup>. Entre los motivos de la oposición se encontraba el hecho de que no creían que fuera el Rey de España quien había ordenado el traslado de los pueblos, a cambio de Colonia de Sacramento. Pero, a su vez, dejaban entrever que en caso de haber sido el Rey quien había ordenado el traslado se había roto el pacto implícito en la relación de vasallaje. Este pacto estaba basado, según la memoria histórica de los caciques, en que el Rey les había dado tierras a cambio de su sumisión a una vida cristiana y de sus constantes servicios en las milicias<sup>16</sup>. Las declaraciones de los caciques fueron seleccionadas y sistematizadas, luego, por el provincial jesuita José Barreda y a partir de ello comenzó a difundirse la idea de que los padres habían sido los mentores de las cartas<sup>17</sup>. Uno de los puntos que resaltaban algunas autoridades civiles era que en la correspondencia se asentaba la defensa de las tierras basadas en la

<sup>10</sup> La relación de Bernardo Nusdorffer está escrita en nueve partes. Cinco de ellas están publicadas en la revista Estudios, editada en Buenos Aires y en el libro la “Historia de Rio Grande do Sul” de Carlos Teschauer (2002). La novena parte fue editada por Guillermo Furlong (1971).

<sup>11</sup> La ayuda asignadas por el Rey fue de 4 mil pesos para cada pueblo, mientras que, según Cardiel, solo los bienes muebles del pueblo de San Nicolás habían sido valuados en 800 mil pesos (Cardiel [1771] 1994: 179).

<sup>12</sup> AHNM. CJ Legajo 120, Expediente 78. “Informe de Joseph Cardiel”. San Borja, 9 de junio de 1758.

<sup>13</sup> El estado de pobreza y confusión como la actitud de los pueblos tras la evacuación también fue descrita por el jesuita Juan Escandón. AHNM. CJ Legajo 120, Expediente 84. “Carta de Juan Escandón a Andrés Burriel”, 18 de julio de 1760.

<sup>14</sup> Durante el transcurso de los hechos se produjo una fisura en la fila de los jesuitas. Por un lado, los Generales de la Compañía de Jesús, Francisco Retz (1730-1750) e Ignacio Visconti (1751-1755), buscaron complacer a la Corona en una coyuntura de vulnerabilidad política para la Orden. El comisario Lope Luis Altamirano designado y enviado al Paraguay para hacer efectiva la medida se mantuvo fiel a su misión aunque limitado por su capacidad y autoridad en las reducciones. Por otro lado, la mayoría de los setenta jesuitas del Paraguay no aceptaron con agrado la nueva medida. A la cabeza de la oposición estuvo el provincial José Barreda.

<sup>15</sup> Tras el suceso de Santa Tecla, el gobernador de Buenos Aires intimó a los indios y a los jesuitas a dejar los pueblos bajo amenaza de guerra. Poco tiempo después los caciques de los pueblos de San Juan, San Lorenzo, San Luis, San Angel, San Nicolás, San Miguel y Concepción se dirigieron al gobernador argumentando su resistencia a dejar las tierras (AHNM. CJ. Legajo 120, expedientes 31-38. “Cartas de indios al gobernador”, julio de 1753. Estas cartas fueron publicadas por Mateos S.J. (1949b).

<sup>16</sup> El pueblo de Concepción, patria de Nicolás Ñeenguirú, no era uno de los que debía dejar sus tierras. En cambio los caciques de San Borja, cuyo pueblo estaba involucrado directamente en el Tratado de Permuta, no se dirigieron al gobernador.

teoría del derecho natural, cuestión que en teoría desconocerían los indios.

Los especialistas no jesuitas se encuentran divididos en su posición sobre la autoría de las cartas. Aquellos investigadores que han dado lugar central a la participación indígena en el conflicto sostienen que el rol de los jesuitas en la redacción de las cartas solo debió ser formal y retoman las ideas expresadas allí como concepciones expuestas por los caciques (Ganson 2003 y Wilde 2003). Por el contrario aquellos autores que se centraron básicamente en los jesuitas, anulando la participación indígena, o que consideraron la relación histórica entre jesuitas y guaraníes, atribuyeron la autoría de las cartas a los misioneros (Becker 1982 y Aubert 1991, respectivamente). Probablemente, la discusión académica debería centrarse en dilucidar en qué medida las ideas expuestas en las cartas fueron asentadas con o sin asesoramiento de los jesuitas. Por el momento, no podemos estar seguros de estar frente a concepciones propias de los guaraníes de los pueblos. Sin embargo, si bien aún no tomamos posición sobre el asesoramiento de los jesuitas en la redacción de las mismas, no ponemos en duda que los pueblos participaron en la sublevación por decisión propia y con una organización independiente.

En síntesis, las cartas de los caciques podrían constituirse en una de las fuentes de partida para indagar creencias y sentidos dados por los actores indígenas a sus prácticas. La discusión sobre la intervención de los jesuitas exige un análisis más complejo que permita asociar o identificar las ideas expuestas con las concepciones de los guaraníes de las reducciones jesuíticas de aquel período histórico. Al respecto, resulta interesante una carta escrita por el cacique Nicolás Ñeenguirú, uno de los líderes de la rebelión, dirigida al gobernador de Buenos Aires tras la derrota de los guaraníes<sup>18</sup>. En esta oportunidad, Ñeenguirú volvía a insistir en la convicción de que el Rey de España no había sido el autor del traslado. Se presenta, entonces, una continuidad de ideas entre las cartas de 1753 arriba mencionadas y la de 1756 firmada por Ñeenguirú. No obstante, esta última fue escrita en un contexto de vulnerabilidad para los líderes de la rebelión. En esa coyuntura, muchos pueblos, bajo la voz de sus caciques, buscaron mostrar su vasallaje al rey y evitar así ser condenados por el "delito de lesa majestad"<sup>19</sup>. Así nuevamente ponemos en evidencia la necesidad de tener en cuenta los factores situacionales que influían en los discursos expuestos.

### c) *Los interrogatorios*

Por último, las declaraciones tomadas a algunos indios de los pueblos, como parte de procesos judiciales levantados por los gobernadores, son fuentes muy valiosas para acceder a los comportamientos y creencias de los actores indígenas involucrados en la resistencia y en el enfrentamiento armado. En tres oportunidades se levantaron interrogatorios: 1) En el año 1754, tras la primera derrota de los guaraníes por el ejército luso-español, por orden del gobernador de Buenos Aires José de Andonaegui 2) En el año 1756, tras la derrota final, también por pedido del gobernador Andonaegui se tomaron declaraciones juradas a once indios prisioneros y 3) En 1759, el flamante gobernador de Buenos Aires, Pedro de Cevallos, encomendó la toma de nuevas declaraciones<sup>20</sup>.

Los procesos de 1756 y 1759 llegaron a resultados opuestos, básicamente, como ya advirtiera Mörner, por estar en cuestión la culpabilidad de ciertos misioneros (Mörner [1968] 1986: 136). La principal contradicción se basaba en que en el proceso de 1756 se inculpaba a algunos jesuitas, mientras que en el de 1759 se desvinculaba a todos los padres de la resistencia contra las consignas del Tratado de Madrid. Además, hubo acusaciones sobre la realización de los interrogatorios. En primer lugar, como mencionamos más arriba, el padre Tadeo Henis, inmediatamente después de que se tomaran todos los testimonios del año 1756, denunció un conjunto de falsedades manifestadas en las declaraciones de los indios como así también la falta de idoneidad de los intérpretes<sup>21</sup>. En segundo lugar, en el contexto de la expulsión de los jesuitas y con el nuevo gobernador de Buenos Aires Francisco Bucareli, Diego Salas denunció que las declaraciones que el había recogido en 1759 habían sido manipuladas bajo la complicidad del padre José Cardiel y el gobernador Cevallos<sup>22</sup>. Estas salvedades no quitan valor a los interrogatorios<sup>23</sup>. Por el contrario, las declaraciones son una vía para conocer las características de los sujetos involucrados en la resistencia y en la guerra (oficios, cargos, edad y origen) como así también, tras un adecuado cruce metodológico de la información, ciertas acciones y situaciones acaecidas durante el conflicto<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> AHNCh. Catálogos de Jesuitas de Argentina. Volumen 197, pieza 13. "Motivos que alegan los indios del Paraguay para no hacer la transmigración a otras tierras como lo mandaron los señores comisarios en nombre del Rey nuestro señor", julio de 1753.

<sup>18</sup> AHNCh. Cj. Legajo 120, expediente 58. "Carta de Nicolás Ñeenguirú al gobernador de Buenos Aires". Concepción, 20 de julio de 1756.

<sup>19</sup> AHNCh. Catálogos de Jesuitas de Argentina. Volumen 202, pieza 12. Carta del gobernador de Buenos Aires José de Andonaegui a Mathias Strobel, superior de las Misiones. Buenos Aires, 12 de mayo de 1753.

<sup>20</sup> Los testimonios tomados en los años 1754 y 1756 están publicados en Pastells y Mateos S.J. (1969 Tomo VIII, Primera parte, pp. 182-189 y 502-595). Las declaraciones de 1756 están publicadas en Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, LII, Rio de Janeiro, 1938, pp. 399-441.

<sup>21</sup> AHNCh. Cj. Legajo 120. Expediente 69. "Protestas contra las declaraciones de los indios y sus testimonios". Concepción, 20 de septiembre de 1756.

<sup>22</sup> AHNCh. Catálogos de Jesuitas de Argentina. Volumen 184, sin número de pieza. "Declaración secreta de indios sobre sublevación de pueblos del Uruguay". Buenos Aires, 3 de agosto de 1767.

<sup>23</sup> Lo mismo ocurre con las declaraciones tomadas, en 1768, a Nicolás Ñeenguirú quien fuera corregidor de Concepción, a Alberto Caracara, corregidor de San Lorenzo y a Antonio Tupayu, secretario del Cabildo de Santa Cruz. En esa oportunidad, los testigos manifestaron su intención de reestablecer la relación de vasallaje con el Rey, desvinculándose de la rebelión.

<sup>24</sup> Asimismo, se encuentra disponible una profusa cantidad de correspondencia entre autoridades y entre jesuitas en Archivos de España (Archivo Histórico Nacional y Archivo de Simancas) y de Chile (Archivo Histórico Nacional). En gran medida, esta documentación ha sido registrada y sistematizada por Carmen Martínez Martín (2001). También resulta interesante la versión portuguesa de los hechos que puede rastrearse en los documentos publicados por Tau Golin (1999).

## Antropología histórica del conflicto

En las páginas precedentes presentamos la documentación básica para encaminar una interpretación sobre las formas y sentidos de la participación indígena en el conflicto político-bélico que conmocionó a América y a Europa occidental, en la segunda mitad del siglo XVIII. Al respecto, esbozamos los factores discursivos a tener en cuenta en las instancias de interpretación de las mismas. Una vez comprendido esto se presenta el desafío de recrear la presencia y participación de los pueblos guaraníes en el proceso de resistencia y rebelión armada, en gran medida omitida o tergiversada en los documentos por los grandes intereses en juego. Somos conscientes de las debilidades interpretativas que puede conllevar una aproximación antropológica del evento histórico como así también de las diferencias metodológicas y epistemológicas existentes entre el trabajo de campo etnográfico y la investigación con fuentes de archivo. Sin embargo, consideramos que solo una propuesta encaminada en ese sentido puede ayudarnos a disminuir el vacío historiográfico existente en torno a la presencia indígena en la “guerra guaraníca”.

Ahora bien, ¿Qué implicaría una antropología histórica de la “guerra guaraníca”? Sin detenernos en la historia de la disciplina, implicaría retomar en nuestra investigación ejes metodológicos y temáticos producto de los contactos entre historia cultural y antropología social<sup>25</sup>. En primer lugar, una aproximación teórico-metodológica de esta índole compromete una mirada hacia los documentos que rescate las prácticas de los actores sociales, en su diversidad y complejidad; entraña, a su vez, recuperar las diferentes voces presentes en el evento estudiado como así también los sentidos dados por los actores a sus acciones. En segundo lugar, sugiere una comparación permanente con otras situaciones similares para descentralizar el evento analizado y enriquecer las posibles interpretaciones de los hechos. En tercer lugar, lleva a entender la situación estudiada como un suceso particular dentro de un contexto. De esta manera, reconstruir un contexto adecuado permitirá interpretar, desde otro nivel o escala, los episodios analizados y esta interpretación enriquecerá o transformará ese contexto previamente elaborado por el investigador. Por último, un enfoque antropológico del evento histórico incluye la dimensión diacrónica. El eje temporal, por ejemplo, permitirá reparar en los cambios y en las permanencias de ciertas relaciones sociales, prácticas o instituciones.

Al encontrarnos en una etapa preliminar de nuestra investigación partimos de preguntas básicas, en relación con la participación indígena en el conflicto. Nos preguntamos, por un lado, por qué una buena parte de las reducciones jesuítica-guaraní promovió activamente la resistencia y se involucró en un enfrentamiento bélico contra el ejército luso-español y de qué manera participó la población de las reducciones en la guerra. Por otro lado, qué alteraciones en la vida cotidiana de las reducciones trajo aparejada la participación en la guerra. Por último, cuáles fueron las respuestas y los cambios suscitados tras la derrota que desmoralizó a su población y produjo una importante baja demográfica y deterioro económico de estos pueblos. Estas preguntas llevan a otras preguntas que exigirán un rastreo histórico y teórico que incluya otra documentación además de las fuentes escritas durante el conflicto. Por el momento, solo dejaremos planteados los temas, hipótesis, posibles interpretaciones y ejes a investigar en relación con la participación indígena en la guerra.

En primer lugar, al observar a los diferentes pueblos, sus actitudes durante las instancias de movilización, resistencia y enfrentamiento armado, encontramos diferencias entre ellos. Así, por ejemplo, mientras los pueblos de San Nicolás y San Miguel, uno de los más poblados, se destacaron por su actividad en la resistencia al traslado y a la demarcación oficial de las tierras, San Borja tuvo una silenciosa presencia en los sucesos. Los caciques de este pueblo no se dirigieron por carta al gobernador de Buenos Aires para declarar su oposición a la relocalización, como las autoridades de los restantes seis pueblos; además aportaron menos tropas que otros pueblos durante la guerra. A su vez, San Borja se transformó en cuartel general tras la derrota y ocupación de los pueblos por los ejércitos reales y su población no huyó de la reducción como en otros casos. ¿Cuáles eran los motivos de las diferentes actitudes que tomaron los caciques y habitantes de cada uno de los siete pueblos? ¿Por qué dentro de los pueblos del oeste del río Uruguay, que se sumaron a la resistencia, algunos se destacaron más que otros? Al respecto Magnus Mörner (1994) buscó interpretar la llamativa participación de Concepción en la guerra, pueblo de donde era originario Nicolás Ñeenguirú<sup>26</sup>. Para dar cuenta de ello reconstruyó algunos aspectos de la historia de Concepción desde su fundación, interpretando que la tradición creada durante el siglo XVII en torno a la figura del padre Roque González y a la familia Ñeenguirú jugó un rol central, además de los factores geopolíticos que perjudicaban al pueblo tras las consignas del Tratado de Madrid. Indagar en las historias de los pueblos antes y después del conflicto permitirá comprender las diferentes respuestas de los mismos durante el suceso estudiado.

En segundo lugar, al buscar comprender de qué manera participaron los habitantes de cada pueblo en la guerra nos surgen preguntas tales como ¿En qué medida participó toda la población de las reducciones en las instancias de resistencia y sublevación armada? ¿Se sumaron también mujeres y niños? Esto último que se infiere del Diario de Tadeo Henis le daría otra dimensión al conflicto e implicaría una actitud contestataria generalizada contra la situación vivida, por esos años, en las reducciones del Uruguay y del Paraná. Además, teniendo en cuenta que los caciques de los pueblos no reaccionaron desde el principio unánimemente nos preguntamos ¿existieron mecanismos de adhesión para hacer extensiva la resistencia a todos los pueblos? Al respecto, el jesuita Tadeo Henis relata cómo se armaron alianzas momentáneas que permitieron disipar transitoriamente los conflictos históricos entre pueblos y el rol jugado por los líderes situacionales de la rebelión. Las relaciones de parentesco entre par-

<sup>25</sup> Pier Paolo Viazzo en “Introducción a la antropología histórica” (2003) presenta un reciente y extenso análisis sobre la historia y alcances de la disciplina.

<sup>26</sup> En torno a la figura de Nicolás Ñeenguirú se creó la leyenda del Rey Nicolás I. Esta fábula fue estudiada por Félix Becker (1987).

cialidades de diferentes pueblos, tras los procesos de fusión de algunos de ellos, también actuaron como elementos de cohesión<sup>27</sup>. Asimismo, puede pensarse que la realización de festividades y misas tuvieron el fin de sumar aliados a la resistencia. En este sentido falta comprender aún en qué medida la actitud insurreccional representaba a gran parte de la población reduccional y si fue así cómo se llegó a ello.

En tercer lugar, nos interesa comprender qué rupturas se desencadenaron, durante estos años de guerra, en la vida cotidiana de las reducciones y qué significado y consecuencias tuvieron. Del Diario de Tadeo Henis se desprende que en gran medida los rebeldes se aferraron a los ritos y sacramentos católicos durante la guerra. En medio del desorden social provocado por la guerra se realizaron las festividades de Semana Santa y se organizaban misas. Podría pensarse, entonces, que la actividad ritual e incluso su intensidad en esos años tenía como objetivo el fortalecerse para la guerra a través de una confirmación de su comunión con Dios y del sacramento de la penitencia. Sin embargo, en ciertas instancias, se rompió con el ritmo misa-trabajo, que organizaba gran parte de la vida de las reducciones. El ejército indígena se enfrentó a la falta de viveres, mientras que en otras ocasiones se disgregó para cumplir con los tiempos que exigía la agricultura. Todo esto exige un estudio más profundo, rastreando e interpretando las diferentes versiones que ofrecen los documentos.

En el otro nivel en que se produjeron alternaciones en la vida de las reducciones fue en el de las relaciones con los misioneros. En primer lugar, los padres jesuitas se constituyeron en objeto de cuestionamiento por parte de los sujetos más activos de la resistencia. Los propios jesuitas transmitían, en sus cartas, la pérdida de autoridad sobre algunos caciques de los pueblos<sup>28</sup>. Esta pérdida de influencia puede comprenderse por varias razones, una de ellas responde a que los indios se sentían defraudados, ya sea por que los jesuitas no habían logrado revertir la situación del traslado como por difundirse la noticia de que los padres se habían aliado con los portugueses. En segundo lugar, las autoridades de la Compañía de Jesús decidieron, para desvincularse de la responsabilidad sobre la rebelión, renunciar a la administración de los pueblos, cuestión que no fue concretada. Del lado de los indígenas esta desvinculación pudo ser interpretada en términos de abandono. En consecuencia, durante la guerra, los jesuitas fueron despojados de sus poderes temporales y algunas autoridades del cabildo aliadas o cercanas a los jesuitas, como ciertos corregidores, fueron violentadas y desacreditadas. Finalmente, esta tensión en las relaciones fue cristalizada en los interrogatorios realizados en 1756, tras la derrota final del ejército indígena (Pastells y Mateos S.J. 1969, Tomo VIII, Primera parte). La fragmentación de las relaciones entre los jesuitas y los guaraníes de los pueblos, tras los sucesos acaecidos, merece un análisis particular que considere esta relación en su dimensión histórica<sup>29</sup>.

En cuarto lugar, investigaciones precedentes recuperaron de las fuentes la forma en que se comunicaban los caciques y líderes de la resistencia y cómo se negociaba entre ellos. En relación con esto la correspondencia entre cabildos y los pactos indígenas cumplieron un rol fundamental. A su vez, también los informantes jesuitas describieron el sistema de espionaje utilizado por los rebeldes para obtener información sobre las acciones del ejército enemigo; dejando asentada la intensidad con la que corrían rumores y noticias falsas. Pero la cuestión es que la información y los rumores que llegaban a los pueblos, en cierto sentido, construyeron el proceso de resistencia y rebelión armada. La lectura de las cartas oficiales afectaba el estado de ánimo de la población y desencadenaba la comunicación entre los cabildos para unificar una respuesta. Las correspondencias entre pueblos permitían tomar decisiones y preparar estrategias de guerra. La circulación de noticias y rumores generaban fantasías sobre las condiciones de sus adversarios y la proyección de capacidades y ventajas en la guerra. Un análisis pormenorizado del proceso de circulación de información permitirá dar cuenta de la forma en que se fue construyendo el clima bélico, el odio y el resentimiento hacia sus enemigos situacionales.

En quinto lugar, al intentar identificar una ideología insurreccional y a sus principales adversarios, la respuesta no parece sencilla. En la documentación jesuita existe una constante alusión al enemigo histórico de los guaraníes: los portugueses. La historia de las reducciones del Paraguay estaba íntimamente ligada a la historia de la defensa de la frontera española contra el avance portugués. Sin embargo, al adentrarnos en las reacciones y acciones de violencia, como en los discursos de los insurrectos volcados en cartas e interrogatorios se infiere que el odio fue trasladándose y englobando a diferentes sectores, portugueses, jesuitas, españoles, al mismo tiempo que no implicó una ruptura total de las relaciones a largo plazo. Por el contrario, tras la guerra hubo una búsqueda de reparación de la relación de vasallaje con el Rey, de sumisión hacia los jesuitas y de interacción con los portugueses. El estudio de estas relaciones, de sus rupturas y reacomodaciones, como así también de los discursos que pueden rescatarse en la documentación, permitirá comprender si existió o no una ideología insurreccional o solo se trató de acciones de guerra y motines aislados.

En sexto lugar, la comparación con otras rebeliones indígenas se transforma en un recurso ineludible. En este sentido tanto la consideración histórica de situaciones de resistencia guaraní como así también del contexto insurreccional andino del siglo XVIII es una vía para aproximar una interpretación sobre la naturaleza de la rebelión que nos ocupa. Contrastar desencadenantes, objetivos, coyunturas, organización e ideología es fundamental para comprender el alcance de la rebelión de los pueblos guaraníes dentro del orden colonial de mediados del siglo XVIII. Por ejemplo, nos preguntamos, ¿la manifestación de resistencia a una orden

<sup>27</sup> La conformación de alianzas, de liderazgos y la presencia de conflictos entre pueblos fueron en gran medida estudiados por Wilde (2003).

<sup>28</sup> AHNCh. Catálogos de Jesuitas de Argentina. Volumen 202, pieza 12. "Correspondencia entre el gobernador José de Andonaegui y el comisario Lope Luis Altamirano", 14 de mayo de 1753.

<sup>29</sup> Las relaciones iniciales entre los jesuitas y los caciques fue estudiada, por ejemplo, por Avellaneda (1999). La actitud de los jefes guaraníes tras la expulsión de los jesuitas fue analizada por Wilde (2001), entre otros.

real y la confederación entre pueblos implicaba simplemente una defensa de las tierras o daba cuenta de un desgaste del sistema reduccional? ¿En qué medida la “ruptura de la sujeción” a los padres, no estaba dando cuenta que en realidad la resistencia no era sino o, también, una revuelta contra los jesuitas?<sup>30</sup>. Al respecto, según la terminología especializada ¿La respuesta indígena al tratado de Madrid debe ser entendida como una revuelta o una rebelión? En la correspondencia, las autoridades civiles y los jesuitas, intercambiaron ideas en torno a la posibilidad de que los indios abandonen las reducciones y vuelvan a los montes a llevar una vida no cristiana ¿existía la posibilidad de que esto se concretara tras un siglo de vida urbana y cristiana? ¿Esta ruptura formaba parte del imaginario indígena como una reacción contra el estado actual de las cosas?

En cierto sentido, las autoridades coloniales dejaron abierta la posibilidad de que las reducciones “se pierdan” tras el enfrentamiento armado<sup>31</sup>. En el contexto insurreccional de desafío a la autoridad real, máximo temor de los borbones, no formaba parte de las preocupaciones de los funcionarios coloniales la extinción de las misiones. A su vez, la Corona había concedido una suma irrisoria de dinero para hacer efectivo el traslado y dejó abierta la posibilidad de que los pueblos pasaran a formar parte del dominio lusitano ¿En qué medida, esta ausencia de preocupación por el destino de las reducciones anticipaba el paradigma de asimilación de la población indígena que surge claramente a fines del siglo XVIII?

Finalmente, estudiar las actitudes de los pueblos tras la derrota permitirá rescatar la diversidad de respuestas que tomó cada uno frente a la ocupación de los mismos por los ejércitos reales y comprender las consecuencias que trajo aparejado las tensiones existentes entre los misioneros y algunos caciques durante el conflicto. La guerra y luego el traslado de algunos pueblos produjo desorden y crisis económica. Tras la expulsión, algunos caciques declararon contra los jesuitas, manifestando un resentimiento, quizá personal, sobre algunos padres. Restaurado el orden en las misiones se produjeron importantes huidas e incluso algunas parcialidades se asentaron en territorio lusitano (Porto 1943). Resulta llamativa esta actitud, teniendo en cuenta que los portugueses eran los enemigos históricos de los guaraníes. En este sentido, las reacciones posteriores a la guerra, que fueron tomando los pueblos, merecen un análisis particular que enriquecerá la comprensión de las relaciones jesuítico-guaraní en los últimos años de pervivencia de las reducciones, bajo la administración de los padres de la Compañía de Jesús.

## Consideraciones finales

A diferencia de otras rebeliones indígenas contra medidas impuesta por funcionarios coloniales, en la sublevación que nos ocupa los misioneros cobraron mayor resonancia que los pueblos guaraníes. Preocupados por registrar cada evidencia o movimiento que podía inculpar a los jesuitas de la resistencia al traslado, las autoridades dejaron de lado el comportamiento indígena. Asimismo, con excepción de un puñado de jesuitas, la mayoría se centró en argumentar en su defensa relegando el interés por describir las prácticas de los pueblos. Pese a ello, los discursos dejaron marcas sobre las cuales, con mayor o menor dificultad, se trabajará para intentar reconstruir la presencia guaraní en los episodios de sublevación y guerra.

En virtud de que la documentación disponible, originada durante el conflicto, presenta ciertas limitaciones a la hora de estudiar el comportamiento de los pueblos, el cruce de información a partir de otra documentación de época, como la consideración histórica de ciertas relaciones, prácticas y concepciones se constituirán en estrategias de investigación. Por ejemplo, por un lado, para comprender las diferentes actitudes que tomó cada pueblo frente a ciertos hechos, como el grado de compromiso de cada uno en la resistencia al traslado, es importante tener en cuenta la constitución territorial del pueblo, la composición demográfica, los conflictos por tierras con otros pueblos, participación en servicios al Rey y tipo de relaciones entabladas con los misioneros, en otras cosas. Por otro lado, para indagar y comprender cómo se prepararon y organizaron para la guerra es necesario comparar con otras situaciones similares en otros momentos históricos. En gran medida, el contraste nos permitirá reflexionar sobre el significado de la guerra para los actores indígenas involucrados y en qué medida la reacción de los pueblos formaba parte de una ideología o simplemente fue una respuesta espontánea frente a los hechos.

La historiografía jesuita ha caratulado el conflicto bélico, que tuvo como escenario las reducciones jesuítico-guaraníes en los primeros años de la década de 1750, como “guerra guaranítica” mientras que autores como Félix Becker definieron al mismo como “guerra jesuitica” (Becker 1982). El cambio de foco permitirá registrar en los discursos y en los hechos situaciones no contempladas. Por ejemplo, los jesuitas, en sus correspondencias internas, aludieron insistentemente a que habían perdido la autoridad sobre los indígenas, incluso a que algunos curas se habían convertido en prisioneros dentro de las reducciones y que otros fueron víctimas de ataques verbales y físicos. Los misioneros para mostrar el caos reinante y desvincularse de los episodios, sin proponérselo, se mostraron como enemigos situacionales de los guaraníes. En relación con esto último no se ha considerado en qué medida la sublevación estaba dando cuenta de una disconformidad o desgaste. Este interrogante, quizá un poco arriesgado, merece una reflexión que solo podría encararse al centrar la mirada sobre el comportamiento indígena, en su diversidad y particularidad.

<sup>30</sup> AHNCh. Catálogos de Jesuitas de Argentina. Volumen 202, Pieza 12. “Correspondencia entre el gobernador José de Andonaegui y el comisario Lope Luis Altamirano”, 14 de mayo de 1753 y Pieza 8. “Carta de Joseph de Barreda al padre general Pedro Ignacio Altamirano”. Córdoba, 19 de agosto de 1753.

<sup>31</sup> AHNCh. CJ Legajo 120, Expediente 30. “Carta de Juan de Escandón de la Compañía de Jesús al padre Pedro de Arroyo procurador general de la provincia del Paraguay hallándose en Europa”, 25 de marzo de 1754. AHNCh. Catálogos de Jesuitas de Argentina. Volumen 202, Pieza 14. “Carta del padre Luis Altamirano a los padres superiores, curas y misioneros de los pueblos del Paraguay”, 8 de mayo de 1754 y pieza 16 “Cartas de Ricardo Wall al Marqués de Valdelirios”, 28 de Diciembre de 1754.

## Bibliografía y documentación editada

- ALDEN, Dauril 2001. The Treaty of Madrid (1750) and the Misiones of Paraquaria. *Workshop on: Jesuits and Intermediaries in the Early Modern World*. Florence, 11-13 october 2001.
- AUBERT, Maxime 1991. Jesuitas, indios y fronteras coloniales en los siglos XVII y XVIII: algunas notas sobre las reducciones del Paraguay, su formación y su destrucción final. *Folia Histórica del Nordeste* 10: 5-23. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistencia, Chaco.
- AVELLANEDA, Mercedes 1999. Orígenes de la alianza jesuita-guaraní y su consolidación en el siglo XVII. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 8: 174-200. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- BARCELOS, Artur H. F. 2000. Os jesuitas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII. *Revista Complutense de Historia de América* 26: 93-116. Madrid.
- BECKER, Félix 1983. La guerra guaraníca desde una nueva perspectiva: historia, ficción o historiografía. *Boletín Americanista* 32: 7-37. Barcelona.
- BECKER, Félix 1987. *Un mito jesuítico: Nicolás I rey del Paraguay. Aportación al estudio del ocaso del poderío de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII*. Asunción, C. Schauman.
- CARDIEL, José, S.J. 1994 [1771]. *Breve Relación de las misiones del Paraguay*. Buenos Aires, Ediciones Teoría.
- CARDIEL, José, S.J. 1900. *Declaración de la Verdad*. Buenos Aires, Imprenta Alsina.
- CORRALES ELHORDOY, Angel 1989 *Artillería Española en Indias II. Guerra Guaranítica (1754-1756)*. Montevideo, S/E.
- DIAZ, Adolfo y Guillermo FURLONG 1939. *El Tratado de permuta de 1750 y la actuación de los misioneros del Paraguay*. Buenos Aires, Academia Literaria del Plata.
- FURLONG, Guillermo 1971. *Bernardo Nudorffer y su "Novena Parte" (1760)*. Buenos Aires.
- GANSON, Bárbara 2003 *The Guarani under Spanish Rule in the Rio de la Plata*. Stanford, Stanford University Press.
- GOLIN, Tau 1999. *A Guerra Guaranítica. Como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul (1750-1761)*. Rio Grande do Sul, Editora da Universidade.
- HENIS, Tadeo Xavier S.J. 1836 [1768]. *Diario Histórico de la rebelión y Guerra de los pueblos guaraníes situados en la Costa Oriental del río Uruguay del año de 1754*. Versión Castellana de la obra escrita en latín. Buenos Aires, Imprenta del Estado.
- HERNANDEZ, Juan Luis 1996 *Los pueblos guaraníes entre 1750 y 1820*. Tesis de Licenciatura. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- KRATZ, Guillermo S. J. 1954. *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*. Roma, Biblioteca Instituti Historici S.I. Vol. V.
- LORANDI, Ana María y Mercedes del RIO 1992. *La Etnohistoria: Etnogénesis y Transformaciones Sociales Andinas*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- MAEDER, Ernesto y Alfredo BOLSI 1974 La población de las misiones guaraníes entre 1702 y 1767. *Estudios Paraguayos* II (1): 111-137. Asunción
- MAEDER, Ernesto 1986. *Los problemas de límites entre España y Portugal en el Río de la Plata*. Cuadernos Docentes N° 4. Resistencia, Instituto de Investigaciones Neohistóricas, CONICET-Fundanord.
- MAEDER, Ernesto 1991-1992. ¿Pasividad guaraní? Turbulencias y defecciones en las misiones jesuíticas del Paraguay. *Congreso Jesuita de Córdoba, España. Fe y Justicia*: 157-172.
- MARTINEZ MARTIN, Carmen 1998 Datos estadísticos de población sobre las misiones del Paraguay, durante la demarcación del Tratado de Límites de 1750. *Revista Complutense de Historia de América* 24: 249-261. Madrid.
- MARTINEZ MARTIN, Carmen 2001. El Tratado de Madrid: aportaciones documentales sobre el Río de la Plata. *Revista Complutense de Historia de América* 27: 283-325. Madrid, Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Historia de América.
- MATEOS, Francisco, S. I. 1949a. El tratado de límites entre España y Portugal de 1750 y las misiones del Paraguay (1751-1753). *Missionalia Hispanica* 17: 319-378. Madrid.
- MATEOS, Francisco S.J. 1949b. Cartas de Indios Cristianos del Paraguay. *Missionalia Hispanica* Año VI (18): 547-572. Madrid.
- MATEOS, Francisco, S. I. 1951. La Guerra Guaranítica y las Misiones del Paraguay. Primera campaña (1753-1754). *Missionalia Hispanica* 23: 241-316. Madrid.
- MATEOS, Francisco, S. I. 1954. La anulación del tratado de límites con Portugal de 1750 y las misiones del Paraguay. *Missionalia Hispanica* 31. Madrid.
- MAZIEL, Juan Baltasar 1988. *De la justicia del Tratado de Límites de 1750*. Colección del Quinto Centenario del descubrimiento de América, volumen III. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.
- MELIA, Bartolomeu y L.M. NAGEL, 1995. *Guaraníes y jesuitas en tiempos de las misiones*. Una bibliografía didáctica. Asunción, CEPAG.
- MÖRNER, Magnus 1961. Os jesuitas espanhois, as suas missoes guaraníes rivalidade luso-espanhola pela banda oriental (1715-1737). *Revista Portuguesa de Historia* 9. Coimbra.
- MÖRNER, Magnus 1986 [1968]. *Actividades Políticas y Económicas de los Jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Hyspamérica.
- MÖRNER, Magnus 1994. *Local Communities and Actors in Latin America's Past*. Stockholm, Institute of Latin American Studies.
- NEUMANN, Eduardo 2000. Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757. *Revista Complutense de Historia de América* 26: 73-92. Madrid.
- PASTELLS, Pablo y Francisco MATEOS 1912-1949. *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. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez (8 tomos).

- PEASE, Franklin 1988. Las crónicas y los Andes. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XIV (28): 117-158. Lima.
- PORTO, Aurelio 1943. *História das Missoes Orientais do Uruguay*. Rio de Janeiro, Imprenta Nacional.
- TESCHAUER, Carlos 2002. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. Sao Leopoldo, Editora Unisinos (3 volúmenes).
- THURNER, Mark 1991. Guerra andina y política campesina en el sitio de la Paz, 1781. aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas. Enrique URBANO (Comp.) *Poder y Violencia en los Andes*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- VIAZZO, Paolo Pier 2003. *Introducción a la Antropología Histórica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Italiano de Cultura.
- WILDE, Guillermo 2001. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas. *Revista Complutense de Historia de América* 27: 69-106. Madrid.
- WILDE, Guillermo 2003. Antropología histórica del liderazgo guaraní misionero (1750-1850). Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.



Um dos capítulos mais visitados pelas diversas linhagens da historiografia sul-rio-grandense refere-se ao papel das reduções jesuítico-guarani na defesa das fronteiras castelhanas na América do Sul. Quase todos os historiadores que propõe uma visão panorâmica dos assim chamados 30 povos das missões, oferecem exaustivas abordagens desse problema que é de fundamental importância para uma compreensão devidamente abrangente e complexa do fenômeno missioneiro.

Todavia, um tema que ainda oferece novidades em termos de tratamento historiográfico diz respeito à participação dos guarani-missioneiros na ocupação e na defesa dos domínios coloniais portugueses. Neste ensaio pretendemos discorrer sobre os projetos de aliciamento e assimilação dos guarani-missioneiros ao Rio Grande de São Pedro. Este recorte remete-nos à trama das relações diplomáticas e bélicas das coroas ibéricas, na segunda metade do século XVIII, em que se destacam o Tratado de Madri, a guerra guaranítica, a ocupação dos Sete Povos, a formação de aldeamentos de guarani-missioneiros em território português, a expulsão dos jesuítas dos domínios ibéricos e à ocupação espanhola do Rio Grande de São Pedro. A substituição do modelo catequético jesuítico por um projeto alinhado às diretrizes do Absolutismo Ilustrado pombalino e as reações dos colonos luso-brasileiros que impuseram seu próprio projeto de civilização aos guarani-missioneiros, constitui o âmbito temático deste trabalho.

O aliciamento de índios missioneiros para a constituição de povoados, em território português, era uma das metas do Marquês de Pombal. Este, instruiu ao General Gomes Freire de Andrade, comissário responsável pela demarcação do Tratado de Madrid (1750), sobre os artifícios mediante os quais os lusos deveriam seduzir o maior número possível de índios missioneiros para efetivar o povoamento do Rio Grande, a qualquer custo:

*E como a força e a riqueza de todos os Países consiste principalmente no número, e multiplicação de gente que o habita: como este número e multiplicação da gente se faz mais indispensável agora na Raia do Brasil para a sua defesa em razão do muito que tem propagado aos Espanhóis nas fronteiras desse vasto Continente, onde não podemos ter segurança sem povoarmos à mesma proporção as nossas Províncias desertas, que confinam com as suas povoadas: E com este número de gente que é necessário para povoar, guarnecer, e sustentar uma tão desmedida fronteira não pode humanamente sair deste Reino e Ilhas adjacentes; porque ainda que as Ilhas, e o Reino ficassem desertos, tudo isso não bastaria para que essa vastíssima raia fosse povoada: não só julga Sua Majestade necessário que V. Exa. convide com os estímulos acima indicados os Vassallos do mesmo Senhor Reinícolas, e Americanos que se acham Civilizados, mas também que V. Ex. estenda os mesmos e outros privilégios aos Tapes que se estabeleceram nos Domínios de S. M., examinando as condições que lhes fazem os padres da Companhia Espanhóis, e concedendo-lhes outras à mesma imitação, que não só sejam iguais, mas ainda mais favoráveis; de sorte que achem o seu interesse em viverem nos Domínios de Portugal antes que nos de Espanha<sup>1</sup>.*

Para Portugal, o estabelecimento de povoações era a única forma de legitimar sua expansão sobre os territórios platinos considerando que o princípio da ocupação efetiva - *uti possidetis* - constituía o critério básico de conquista<sup>2</sup>. O povoamento e a defesa do Rio Grande era uma prioridade indisputável da política colonial e deveria ser concretizada com apelo a súditos novos, de fidelidade duvidosa: os guarani-missioneiros.

A partir de 1751, antes mesmo do confronto armado entre os Sete Povos e os exércitos ibéricos, surgem as primeiras informações que apontam para uma política lusitana de atrair a si os guarani que por eventuais motivos não se encontravam sob a tutela jesuítica. De acordo com Rubem Neis, no 1º livro de assentamentos de batismos de Rio Grande, entre 28 e 31 de julho de 1751, na Serra dos Tapes, em frente de Torotama, o vigário daquela paróquia batizou “dezessete crianças tapes de idade cada uma de dois até três anos, filhos de índios *tapes* que lidam pelo campo sem domicílio”<sup>3</sup>.

Pelas informações legadas pelos comissários da demarcação os pais desses neófitos já haviam tido algum contato com as missões jesuíticas. Os demarcadores do Tratado de Madrid, seguidamente, se confrontavam com grupos debandados dos povoados missioneiros. Um relato desses encontros esclarece a procedência e oferece elementos para compreender como viviam ou, pelo menos, como o modo de vida dos guarani, insubmissos aos jesuítas, era visto pelos portugueses:

*[...] recebi um aviso do Tenente Coronel Paschoal de Azevedo de que no passo de Totorutama se achava um numero de Índios Tapes Chimarroens: este nome dão aos Índios das Aldeias, que há anos andam fugidos da obediência dos Padres e vivem nas montanhas com suas famílias, roubando e matando os Castelhanos e Portugueses, que encontraram [...] e*

<sup>1</sup> "Carta Secretíssima" de Sebastião José de Carvalho e Melo, ao Comissário Gomes Freire de Andrade, publicada por: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **Séc XVIII. Séc Pombalino do Brasil**. Rio de Janeiro, 1989, Xerox do Brasil, p. 296.

<sup>2</sup> O *uti possidetis* era um critério segundo o qual havia um Direito Natural à propriedade da terra. Esse direito era legitimado pela ocupação e valorização da terra mediante o trabalho. O princípio do *uti possidetis* ganhou força a partir da terceira década do século XVIII. ESPÍRITO SANTO, Miguel Frederico do. **O Rio Grande de São Pedro entre a fé e a razão: introdução à história do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999, p. 125.

<sup>3</sup> NEIS, Rubem. **Guarda Velha de Viamão. No Rio Grande Miscigenado surge Santo Antônio da Patrulha**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Sulina, 1975. p. 52.

*que estes homens com suas famílias vinham na determinação de se porem debaixo de nossa obediência[...].*<sup>4</sup>

Pelo excerto acima, percebe-se que a construção de fortes, núcleos de povoamento e a abertura de vias de acesso, pouco a pouco, iam fechando o cerco sobre as populações autóctones que ainda resistiam à submissão ao regime reducional e aos colonos.

Nesse contexto foi formada Aldeia de Nossa Senhora da Conceição do Estreito, o primeiro aldeamento de guarani-missionários no Rio Grande de São Pedro. Gomes Freire de Andrade, que em 1753 se achava na Vila de Rio Grande, ocupado com os preparativos da demarcação do Tratado de Madri, explicou, como segue, os procedimentos tomados em relação a este grupo: “[...] mandei-lhe os acareasse e fizesse passar da outra parte do Rio Grande, que vai para Laguna, o que se acha executado, havendo-se transportado cento e tantas almas, e vem chegando outras; batizaram-se as crianças e rapazes, que trazem nascidos nos anos que andam foragidos<sup>5</sup> [...]”.

A atividade econômica preponderante dos novos súditos seria o trabalho assalariado nas lides pecuárias das estâncias reais como indica o registro a seguir do Tenente Coronel Governador Pascoal de Azevedo determinando que sejam entregues:

*“[...] duzentos potros das Estâncias de Sua Maj. aos novos colonos índios, que por ordem de S. Excelência se lhe formou a sua Aldeia no sítio do Estreito da parte do Norte para os amansarem, e por capazes de fazer o serviço de S. Maj. e aos tais índios se pagará pela Faz. Real o trabalho de os amansarem, dando-lhes por cada um o que é estilo de pagar-se pela amansia”<sup>6</sup>.*

Domar potros chimarrões atendia a uma demanda imediata das equipes demarcatórias e das tropas do exército português que se preparavam para marchar sobre os Sete Povos. A partir de então, seguiu sendo uma atividade de vital importância na defesa do Rio Grande, com a qual os descendentes dos Sete Povos sempre eram identificados.

Com a Guerra Guaranítica e a subsequente ocupação dos Sete Povos, a evasão populacional aumentou vertiginosamente. Talvez seja possível argumentar que a grande vitória de Portugal, na Guerra Guaranítica, tenha sido a desestruturação dos Sete Povos e a subtração de uma expressiva parcela de sua população para povoar e defender os territórios portugueses no Brasil Meridional. Não vamos nos ater aos artifícios retóricos e simbólicos acionados, pelos comandantes portugueses, para viabilizar a conquista de milhares de guarani-missionários. Todavia, é importante registrar os resultados de uma política de aliciamento oportunista, secreta bem planejada, como testemunhou um missionário contemporâneo aos fatos:

*Em questão de pouco tempo já afirmavam que, embora os portugueses antigos de fato tivessem sido péssimos e mortais inimigos de sua nação de guaranis e tapes, agora contudo os modernos e atuais já não eram senão pessoas muito boas e amantes dos índios. Muito melhores, em todo caso, que os espanhóis [...]. Estes, sim, tratavam aos dos mencionados Povos exclusivamente com altivez e ainda com desprezo e sem rastro de compaixão<sup>7</sup>.*

O mesmo cronista assegura que, ao retirar as tropas portuguesas de Santo Ângelo, onde estiveram instaladas durante a ocupação, Gomes Freire de Andrade “levou consigo outras 700 famílias de índios, que estava retendo em Santo Ângelo”<sup>8</sup>, sem contar as que já havia enviado para Rio Pardo, anteriormente.

Este contingente foi arranchado nas cercanias de Rio Pardo, na aldeia denominada São Nicolau do Rio Pardo. Pouco depois, outro aldeamento de guarani-missionários surgiu no Passo do Fandango (atual Cachoeira do Sul), sob a invocação do mesmo santo: São Nicolau da Caxoeira (ou São Nicolau do Jacuí).

A escolha do espaço mais adequado ao aldeamento desses novos súditos sempre esteve subordinada ao vai e vem das fronteiras que, por sua vez, acompanhavam os sucessos da diplomacia e das contendas ibéricas na região platina. Em 1762, eclodiram novos conflitos entre Portugal e Espanha que, como sempre, refletiram nas frágeis fronteiras da América Platina, tornando-as, novamente, indefinidas.

Logo que a Colônia do Sacramento foi atacada pelos espanhóis, os portugueses desferiram ataques preventivos às Missões Orientais donde o exército espanhol receberia auxílio de suprimentos, cavalhadas e índios armados<sup>9</sup>. Por meio desses ataques, além de debilitar os inimigos, os portugueses faziam aumentar significativamente o número de colonos para povoar o Continente do Rio Grande de São Pedro. A esse respeito, os governadores interinos do Rio de Janeiro emitiram o seguinte relatório a Lisboa:

*Este coronel (Francisco Barreto Pereira Pinto) na duração da guerra teve duas ocasiões de vitória, a primeira mandando atacar nos campos das aldeias do Uruguay um reduto que comandava um capitão de infantaria espanhol com bastantes soldados e índios, e não só os desalojou como lhes ganhou a artilharia, munições e viveres, uma grande porção de gado e cavalos, e trouxe prisioneiros alguns oficiais e um padre da Companhia que faleceu de uma ferida que recebeu no*

<sup>4</sup> Carta de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça Côrte Real, sobre os *Índios Chimarroens* e o estabelecimento das Missões. Colônia do Sacramento, 15 de fevereiro de 1753. IN: *Annaes da Bibliotheca Nacional* do Rio de Janeiro, (1928) 1936, v. L, p. 347

<sup>5</sup> Carta de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça Côrte Real, sobre os *Índios Chimarroens* e o estabelecimento das Missões. Colonia do Sacramento, 15 de fevereiro de 1753. IN: *Annaes da Bibliotheca Nacional* do Rio de Janeiro, (1928) 1936, Vol. L, p. 347

<sup>6</sup> AHRS. Registros Gerais da Provedoria da Fazenda: Cód. F 1242-4.

<sup>7</sup> ESCADÓN, Juan de. História da transmigração dos Sete Povos Orientais. Trad. Arnaldo Bruxel S.J. Revisão e apresentação: Arthur Rabuske S.J. *Pesquisas*, IAP São Leopoldo nº 23, 1983. p. 349-351.

<sup>8</sup> Idem, p. 353; 408-409.

<sup>9</sup> CÉSAR, Guilhermino. *História do Rio Grande do Sul: período colonial*. Porto Alegre: Globo, 1970. p. 168.

*choque: a Segunda a mandar surpreender uma das aldeias das do mesmo rio Uruguay da qual se conduziram setecentos e tantos índios, bastante gado e cavalos, e mais cousas que nela havia, e outro padre da Companhia prisioneiro que se acha no mosteiro de S. Bento desta cidade*<sup>10</sup>.

Inicialmente, estas sucessivas levas, aliciadas por Gomes Freire e as capturadas pelo supracitado coronel, foram arranchadas, provisoriamente, em Rio Pardo. Todavia para diversas autoridades lusitanas esse contingente representava mais um risco à segurança do que uma defesa. Desconfiando da fidelidade dos novos vassallos, diante da guerra iminente, Gomes Freire exigiu que os índios fossem transferidos para longe da fronteira beligerante.

*[...] logo que houve suspeita da guerra os mandou retirar o mesmo senhor (Gomes Freire de Andrade) daquela Fronteira para o interior daquela Província, ou pelos não expor, ou por se não fiar da sua volubilidade; pois não predomina neles a constância, por que o desprezo com que foram criados e com que os obrigaram a não estimar nada lhes faz perder o estímulo que é natural na mais gente, até o da própria honra que não conhecem*<sup>11</sup>.

As sucessivas transmigrações, transferências e dispersões, assim como o surgimento e o declínio ou desmantelamento de cada uma das cinco aldeias de guarani-missionários, em território luso, não poderão ser abordadas nesse breve ensaio. Por ora, interessa-nos observar os projetos, de caráter civilizacional e geopolítico, aplicados a esses *novos colonos* no intuito de apor-tuguesá-los tornando-os uma força auxiliar na segurança interna e das fronteiras do Rio Grande.

Como ponto de partida para a análise dos fundamentos do projeto pombalino de assimilação dos guarani-missionários, indicamos dois preceitos, do próprio Marquês Pombal, à Gomes Freire, mencionados reiteradamente na legislação subsequente:

*Primeiro - abolir V.Ex. toda diferença entre Portugueses e Tapes, privilegiando e distinguindo os primeiros quando casarem com filhas dos segundos; declarando que os filhos de semelhantes matrimônios serão reputados por naturais deste Reino e nele hábeis para ofícios e honras [...]. Segundo, escolherem-se os Governadores, magistrados e mais pessoas do Governo destas novas povoações, de sorte que sejam homens de religião, justiça e independência, [...] que mantenham o respeito das leis e conservem a paz pública entre os novos habitantes das referidas fronteiras, sem permitirem que haja na administração e ainda nas matérias de graça a menor diferença a favor dos portugueses*<sup>12</sup>.

Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal, demarcador do Tratado de Madri na região amazônica e Governador do Grão-Pará e Maranhão, pormenorizou esses dois preceitos e criou um amplo programa de integração dos índios à sociedade nacional que previa a diluição das fronteiras étnicas, entre os mesmos súditos e a revitalização econômica das aldeias, das províncias e do erário régio. Partindo destes princípios e das experiências administrativas, no norte do Brasil, emergiu um plano audacioso denominado *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*.

Embora tenha sido elaborado e aprovado em 1758 para substituir o modelo de missão do clero regular, no norte do Brasil, o Diretório passou a se constituir numa referência essencial da política de assimilação das populações nativas à sociedade colonial luso-brasileira, do norte ao sul do Brasil.

No Rio Grande de São Pedro, José Marcelino de Figueiredo foi, com certeza, o governador mais entusiasmado pelo projeto pombalino de civilização dos índios. Conhecia detalhadamente o Diretório, chegando, inclusive, a citar integralmente alguns parágrafos para corroborar suas próprias determinações referentes, principalmente, à Aldeia N. S. dos Anjos. Seguiu à risca as normas contidas neste regime e soube adaptá-lo e inová-lo, sem, no entanto, contrariá-lo. Tomou-o nos termos em que a professora Rita Heloísa de Almeida o definiu: “recurso de transformação social e instrumento legal que dirige a execução de um projeto de civilização dos índios articulado ao da colonização”<sup>13</sup>.

José Marcelino de Figueiredo aplicava o Diretório em sua totalidade sem distinguir ou subordinar uma instância às outras. Tanto as medidas de caráter socioeconômico, como a regulamentação do trabalho dentro e fora da aldeia, quanto àquelas de caráter pedagógico, que buscavam quebrar as barreiras étnicas e culturais, convergiam para o mesmo fim: a assimilação dos guarani-missionários à sociedade colonial luso-brasileira e a consolidação do domínio lusitano no Rio Grande de São Pedro.

Para alcançar tal fim J. M. de Figueiredo emitiu um extraordinário conjunto de portarias, todas em plena sintonia com o Diretório, em que regulamenta o que deve ser proibido, esquecido e executado. A preocupação com a substituição dos valores simbólicos de origem missionária por outros, caros à lusitanidade, é constante na documentação oficial entre 1769 a 1780. Logo no início do seu do mandato o governador ordenou ao Capitão (Diretor) da Aldeia N. S. dos Anjos que providenciasse:

*[...] um livro de matrículas em que hão de ser lançados com apelidos portugueses cada família e se há de pôr um maior cuidado em que falem a nossa língua e se esqueçam da guarani e de muitos dos seus ritos e superstições o que V. M. recomendará por serviço de Deus e de El Rei aos seus reverendos curas persuadindo aos ditos índios a que se sujeitem com gosto ao trabalho e ao ensino para se distinguirem dos brutos*<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Carta dos governadores interinos ao Rei de Portugal de 1763. IN: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Século XVIII. Século Pombalino do Brasil*. Rio de Janeiro: Xerox do Brasil, 1989 p. 412.

<sup>11</sup> Ofício do governador José Custódio de Sá e Faria, citado por SANTOS, Corcino Medeiros dos. O índio e a civilização cristã ocidental: A Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos de Gravataí. In: Anais do II Simpósio Estadual sobre a Cultura Gravataíense. Gravataí: SMEC/Departamento de Cultura, 1990, p. 47.

<sup>12</sup> Idem, p. 298.

<sup>13</sup> ALMEIDA, Rita Heloísa. O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997 p. 128.

<sup>14</sup> OS ÍNDIOS D'ALDEIA DOS ANJOS: Gravataí século XVIII /AHRs. Porto Alegre: EST, 1990 , p.11.

Na mesma ocasião proibiu também as “danças e festas, permitindo-lhes só festejarem as principais do ano e as dos seus oragos, e nunca nos dias de trabalharem. O tambor se não deve tocar, se não nos dias de festas e todas as manhãs para saírem ao trabalho”<sup>15</sup>.

As ordens supracitadas proporcionam uma visão sintética das práticas simbólicas que vieram na bagagem dos guarani-misioneiros transplantados das missões jesuíticas espanholas para os aldeamentos em domínios lusitanos. A atenção dispensada pelo Diretório e pelo referido governador no que se refere à conversão dos nomes, não é à-toa se considerado o fato de que nomear é um ato de poder e com essas medidas decretava-se a inserção dos índios ao universo mental lusitano<sup>16</sup>. Outrossim, os *civilizadores portugueses* percebiam a energia que os índios extraíam das danças e festas, dos tambores, dos ritos e *superstições*. Tais comportamentos deviam ser suprimidos não apenas por serem exóticos a lusitanidade mas por asseverarem uma etnicidade alheia e oposta aos desígnios do colonialismo pombalino.

Numa outra frente J. Marcelino de Figueiredo procurou organizar as atividades socioeconômicas de maneira a tornar as aldeias auto-suficientes desobrigando, assim, a Fazenda Real de sustentar esse expressivo contingente. A auto-suficiência seria obtida pela atuação dos índios em três frentes de trabalho: nas chácaras particulares, nas lavouras coletivas e, sobretudo, trabalho alugado para os fazendeiros carentes de mão-de-obra. O acesso à mão-de-obra indígena seguia critérios bem definidos de valores, de sexo, de idade e de modalidade de serviços a serem executados<sup>17</sup>. As portarias que regulavam a distribuição da mão-de-obra faziam severas ameaças aos fazendeiros que maltratasse ou não pagassem os índios pelos trabalhos realizados. A preocupação com o combate à dispersão, à delinqüência e de modo especial aos furtos de gado praticados pelos índios nas fazendas adjacentes perpassa a documentação relativa a esse governo.

Na expectativa de impulsionar o projeto civilizador que representava, J. M. de Figueiredo organizou pormenorizadamente a Aldeia N. S. dos Anjos e constituiu aí uma infra-estrutura laboral e pedagógica até então inexistente em qualquer outro povoado do Rio Grande.

No âmbito educacional, a obra de José Marcelino foi arrojada, inovadora e fundamental. Prova disto foi a construção de duas escolas e o provimento de mestres para diversos ofícios. Desde 1771, já havia um *mestre da escola deste povo* que servia também de secretário. Em 1777, a escola dos meninos foi transformada em colégio - espécie de seminário. Ao converter o regime de funcionamento, de escola para internato, o próprio governador prescreveu, passo a passo, os horários, as atividades, as regras e a disciplina interna. A ênfase das prescrições recaiu sobre a substituição do idioma guarani pelo português, a assiduidade na aprendizagem e cumprimento dos preceitos religiosos e a assimilação dos padrões de comportamento da sociedade luso-brasileira. Em suma, o objetivo precípuo desses estabelecimentos era civilizar ou, em outras palavras, aporuguesar.

Em 1778, José Marcelino inaugurou o *recolhimento para a educação das meninas* dos povos guarani, instituindo, para o seu funcionamento, quinze regras que denotam, basicamente, os mesmos desígnios que o colégio dos meninos. Esse internato comportava até cinqüenta meninas que deveriam ter entre 6 e 12 anos de idade. O último parecer na aceitação das candidatas era do próprio governador. O enxoval, formado por uma saia, duas camisas, dois côvados de baeta, um catre, uma esteira, uma fronha e um rosário, era retirado da *caixa comum* da vila. Os demais recursos eram provenientes ou da mesma caixa ou da Fazenda Real. Quanto à formação, havia uma diferença: enquanto os meninos aprendiam a ler, a escrever, a contar e a argumentar, as meninas aprendiam as lides domésticas: fiar, tecer, costurar, lavar, tingir roupa e cozinhar. Essas meninas, dos seis aos doze anos, também produziam seu dote de casamento. Chegando aos doze anos estavam prontas para se tornarem esposas dos pretendentes; autorizados pelo governador, é claro:

*Se alguma das meninas recolhidas for procurada para casar o comandante desta vila informando-se da capacidade do pretendente e da sua qualidade e posses informará com o seu parecer ao governador do continente para esperar sua resolução e para se lhes assinalar seu dote e enxoval e assim mesmo se tendo compreendido a língua portuguesa e a doutrina cristã seus respectivos pais ou parentes pretenderem levá-la para suas casas sendo capazes também se informará disto o governador*<sup>18</sup>.

Desta forma, José Marcelino estava correspondendo plenamente a um dos apelos mais veementes manifestados pelo Marquês de Pombal, pelo Diretório, e também do vice-rei que recomendaram fomentar os casamentos interétnicos, mediante privilégios, graduações e compadrios:

*[...] promoverá V. Senhoria quanto couber no possível que haja de misturar pelo meio de casamentos as famílias destes ditos índios e povoadores umas, com outras, mostrando V. Senhoria na conclusão destes ajustes o maior empenho de satisfação, que com estas miseráveis gentes de ordinário se costumam pagar muito de certas exterioridades, que na realidade de nada valem, parecia-me conveniente que Vossa Senhoria lhe fizesse a distinção de ser padrinho de todos aque-*

<sup>15</sup> Idem

<sup>16</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. Trad. Paula Montero. São Paulo: Edusp, 1996, p. 81.

<sup>17</sup> AN - Correspondência entre os Governadores. Cód. 104, Vol. 6, fl. nº 177v - 178. “Porquanto é preciso que os índios situados nesta província sirvam os moradores e fazendeiros dela e que deste serviço percebam o lucro que merecem. O Capitão de Dragões Antônio Pinto Carneiro, a cujo cargo está a regência daqueles povos, alugará os ditos índios aos ditos moradores pelos preços abaixo declarados. [...]cada mês por um índio para carretas, roças ou peão, **3\$000r**. Por um rapaz cada mês **1\$500r**. Por um índio domador por mês **3\$600**, por algum índio oficial de carpinteiro o que merecer. Por uma índia para servir por mês **1\$800r**. Por uma índia para ama de leite por mês **3\$000r**”

<sup>18</sup> OS ÍNDIOS D'ALDEIA DOS ANJOS: *Gravataí século XVIII*. op. cit., p. 32.

*les, que efetuassem estes casamentos, fazendo-se principalmente os primeiros com todas as demonstrações de gosto, que couberam no possível, prometendo-lhes que dos filhos, que nascessem daqueles consórcios seriam igualmente padrinhos o Sr. Vice-Rei do Estado, para o que com muito gosto mandariam a V. Senhoria as procurações*<sup>19</sup>.

Entre os empreendimentos socioeconômicos, encaminhados nessa gestão, destaca-se a formação de uma estância para o benefício exclusivo dos povos guarani <sup>20</sup>. Embora ficasse a uma distância de 30 léguas (2000 Km) da Aldeia N. S. dos Anjos, a referida estância representou uma importante medida para prover a subsistência do aldeamento, pois, em 1780, lá havia, aproximadamente, 12 mil cabeças de gado. Além dos já mencionados estabelecimentos, no mesmo mandato, foi criado um conjunto de benfeitorias (duas olarias, um moinho d'água, um armazém, um açougue e um hospital) que deveriam resultar em benefícios dos índios, ou melhor, da sua diluição étnica.

Quanto à participação dos guarani-missionários na defesa dos domínios territoriais lusitanos devemos destacar a criação de uma *Companhia de Infantaria Ligeira* remunerada e constituída, desde as patentes mais elevadas, exclusivamente de índios. Além de satisfazer a uma recomendação do Diretório que prescrevia a necessidade de cooptar e promover as lideranças (principais) para estimular os demais a buscarem as mesmas distinções, a milícia da Aldeia N. S. dos Anjos destacou-se na contenção dos furtos das desordens e a *sujeitar ao trabalho aquela grande povoação [...]*<sup>21</sup>. Ajudou também na expulsão dos castelhanos da Vila de Rio Grande e na captura dos soldados paulistas que desertavam dos seus batalhões. A esse respeito o governador elogiava a atuação dos índios na captura de treze:

*Participo a V.Exa. haverem desertado há dous meses, da Cavalaria de Voluntários de S. Paulo em um dia treze soldados, e depois em outro onze, os últimos brevemente foram presos; porém os primeiros pondo-se em resistência a tiros chumbearam três soldados, dos que iam prendê-los, e se introduziram na Serra Grande para São Paulo.*

*Este atrevimento, e o que dele podia originar-se me obrigou a fazer as maiores diligências por eles, encarregando a Companhia Ligeira da Vila Nova dos Índios, de apanhá-los, e sendo necessário (a) tirar-lhes também; e eles deram tão bem conta desta incumbência, que apesar das maiores dificuldades, e trabalhos dentro nos matos os apanharam todos treze, e os faço entregar ao seu comandante para serem processados esses celerados.*

*Esta diligência feita por índios me satisfaz muito, e creio que as deserções pararam, vendo, que não é certo escaparem como tinham para si, que em remetendo para o mato ninguém os apanhava*<sup>22</sup>.

A documentação deixada por José Marcelino de Figueiredo, relacionada às obras e à regulamentação de todo processo civilizacional dos índios, da Aldeia N. S. dos Anjos, é imensa e poderia ser explorada, sob outras perspectivas. Resta enfatizar que, assim como o autor do Diretório, esse governador nunca duvidou da eficácia desse projeto. Qualquer desacerto, ou resultado insatisfatório, era atribuído aos responsáveis pela execução pedagógica do processo e nunca a uma congênita limitação dos índios, que eram tidos como portugueses em potencial. Embora tenham sido considerados incapazes de se integrarem espontaneamente à sociedade colonial, razão pela qual, essa integração deveria ser tutelada pelo Estado, no discurso oficial não eram considerados incapazes de desfrutar as mesmas condições jurídicas, sociais e econômicas dos portugueses. De acordo com os idealizadores do Diretório, a assimilação desses índios não os relegaria às camadas mais baixas da sociedade, visto que obteriam favores especiais do Estado, casariam com brancos e qualquer discriminação racial seria severamente punida. A suposta incapacidade era uma questão transitória e meramente pedagógica que a aplicação do Diretório haveria de sanar.

Todavia, a implantação do Diretório nos moldes encetados por José Marcelino de Figueiredo, representou uma experiência prenhe de polêmicas e interesses contraditórios no âmago da sociedade luso-brasileira, no Brasil meridional. De um lado, os fazendeiros se sentiam ultrajados com o paternalismo de José Marcelino de Figueiredo para com os índios. Do lado oposto, o governador defendia apaixonadamente seus investimentos nas aldeias, amparando-se no argumento de estar cumprindo fielmente as determinações de Sua Majestade.

A documentação da segunda metade do Setecentos indica que havia não apenas restrições mas divergências radicais em torno do projeto de aldeamento dos guarani-missionários, em território luso, desde que Gomes Freire de Andrade deu início a essa tarefa, em 1753. Após o retorno desse general ao Rio de Janeiro, os problemas suscitados pelos conflitos com os castelhanos e o estabelecimento dos guarani-missionários constituíram os reclamos mais enfáticos dos governadores e da sociedade colonial.

Nem mesmo o despotismo com que J. M. de Figueiredo<sup>23</sup> (pupilo do próprio Pombal) desempenhava seu poder foi capaz de

<sup>19</sup> AHRs – Registros Gerais da Provedoria da Fazenda: Cód. F 1244-23v.

<sup>20</sup> Há uma lista de Instruções dada pelo Capitão Antônio Pinto Carneiro a Pedro Lopes de Matos, capataz da Estância dos Povos. São dezessete *capítulos* que regulamentam minuciosamente o manejo do gado, das terras e demais bens pertencentes a esta estância. Por ser muita extensa, apenas a menciono: *OS ÍNDIOS D'ALDEIA DOS ANJOS: Gravataí século XVIII*. op. cit., p. 13; e AN – Correspondência entre os Governadores. Cód. 104, Vol. 6, fl. n° 179v - 181v.

<sup>21</sup> BN – Correspondências dos governadores com o vice-rei. Cód. 9,4,13 (1784) fl. 195v

<sup>22</sup> BNL - Coleção de correspondências de José Marcelino de Figueiredo, governador do Rio Grande do Sul para o Marquês de Lavradio, vice-rei do Brasil, com outros documentos referentes ao mesmo Estado. – Cota CÓD 10854.

<sup>23</sup> Fernando H. Cardoso que desmascarou o mito da democracia rural e racial, propalado pela historiografia sul-rio-grandense: Efetivamente, as descrições da vida social contidas na documentação coeva mostram que tanto as relações entre comandantes militares e seus subordinados como as relações entre militares e civis e, posteriormente, as relações entre os administradores e os súditos Del-Rei ou entre os chefes dos bandos de saqueadores que se afazendaram e seus ex-subordinados que se transformaram em seus capatazes ou peões não primaram em subordinar-se a princípios democráticos de afirmação de autoridade e poder. CARDOSO, Fernando Henrique. Capitalismo e escravidão no Brasil meridional. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: 2ª edição, Paz e Terra, 1977, p. 85.

abafar as contínuas queixas e a ardilosa oposição movida por fazendeiros, e seus representantes, no sentido de desestabilizar sua política. Tampouco, este foi capaz de solucionar os atritos entre índios e fazendeiros, decorrentes, em grande parte, da apropriação indébita de gado vacum por parte dos primeiros e pela sua resistência em servirem como mão-de-obra escrava ou semi-escrava para os colonos.

Onde residiam, afinal, as discordâncias da classe agropecuarista, do Rio Grande Setecentista, com a política de aldeamento implantada por Gomes Freire e continuada pelos sucessivos governadores? Para esse que grupo, que diversas vezes se manifestou por intermédio de alguns representantes que dirigiam suas correspondências diretamente à Lisboa, ou pela Câmara de Vereadores que se manifestava ao vice-rei, todos os problemas do Rio Grande estavam diretamente relacionados a uma política espúria que beneficiava exclusivamente os guarani-missionários e não considerava sua *natural inclinação aos vícios*. Os vultuosos gastos em subsistência e infra-estrutura, os roubos de gado, a *insanável preguiça* e a delinquências dos índios era a causa primordial da ruína do Continente do Rio Grande.

Há que se salientar que as divergências entre o Diretório e o projeto dos colonos são sobretudo ontológicas: enquanto a *ilustração* lusitana percebia os índios como seres em transição, da barbárie para a civilidade, os colonos concebiam-nos como naturalmente viciosos, indolentes e prejudiciais à saúde do *Continente*. Sebastião Francisco Bettamio, escrivão da Junta da Real Fazenda, e Sebastião da Veiga Cabral da Câmara, sucessor de J. M. de Figueiredo no governo do Rio Grande, compartilhavam o discurso de que “a Onipotência Divina quis que [os índios] fossem muito inferiores aos talentos de todos os outros homens, e pouco mais superior ao instinto dos animais”<sup>24</sup>. Na perspectiva do relator, esses atributos são insanáveis uma vez que são a-históricos e inatos a esse grupo.

Diante desse quadro, qual era o projeto da aristocracia? Simplesmente, substituir o Diretório pela *livre administração*, tal como vinha sendo praticada em de São Paulo, desde os primórdios da colonização. Argumentavam que, se a vontade de S. Majestade era a de civilizar os índios e não *deixá-los no estado em que se encontram*, eles, colonos de honra, poderiam exercer esse papel. Na lógica dos colonos, ao *administrarem* os índios estariam prestando um serviço ao rei e aos próprios. Em relação à Aldeia N. S. dos Anjos, um dos fazendeiros propôs a Sua Majestade que fosse feita:

*[...] uma distribuição ou derrama daquelas famílias pela costa toda, Viamão, Laguna, Santa Catarina, Sete freguesias que ali há; Rio de São Francisco, Paranaguá, Cananeya, Iguapé, Santos, São Sebastião, Paraty, Ilha Grande, finalmente Rio de Janeiro, [...] tantas famílias a cada uma das vilas; [...] as nossas casas neste caso não devem ser violentadas ao recebimento dos referidos índios porque como vassallos de honra, a uns viria a tocar um índio pequeno; a outro um casal, os quais com o seu trabalho pagariam vestuário e sustento*<sup>25</sup>.

Distribuir essas famílias, ao longo do litoral sul do Brasil, entre os senhores mais abastados, para que estes as *administrassem* livremente era um método civilizatório calcado em experiências históricas muito familiares aos colonizadores do Rio Grande. Na perspectiva destes, a *livre administração*, exercida *pelos Senhores Paulistas* seria o modelo mais eficaz para tirar essa gente do *estado de índios*, ou seja, tirá-los da barbárie e trazê-los à civilização. O mesmo autor lembra que, em tempos passados, a livre administração trouxe resultados que correspondiam ao que deles se esperava, sem o sacrifício dos *vassallos de mais honra*:

*Esta ocorrência foi praticada com muito rigor dos antigos da América, o que hoje se pode conseguir suavemente, porque então conheceremos, e conhecerão nossos descendentes que estes índios são capazes de ser como aqueles que em tempo dos passados Brasileiros, eram em rigor administrados cativos e contudo hoje vivem entre nós benignos, afáveis, civilizados, [...]; com honra, amantes dela, com timbre o que tudo **apreenderão da comunicação dos europeus, e muitos paulistas honrados; quanto mais que serão livres administrados que é o mesmo que dizer, livres instruídos para o Estado Civil pelas famílias e vassallos de honra: ali apreenderão vender a farinha com seus preços regulados, ali apreenderão pescar, comprar o sal, ali se aplicarão a esta ou aquela sementeira que virem tem melhor venda, ali verão se lhes tecer o linho, fabricá-lo; ali verão fazer o queijo, bater a manteiga, e ultimamente conseguiremos o fim pretendido, sem vexame dos vassallos, sem muitas e avultadas despesas da Real Fazenda [...]***<sup>26</sup>.

O historiador John Monteiro, que perscrutou o desenvolvimento da escravidão dos *negros da terra*, evidencia que os colonos paulistas souberam remover todos os obstáculos políticos e jurídicos, impetrados pela Companhia de Jesus e pela própria coroa, que restringiam o acesso à mão-de-obra indígena, chegando mesmo a *elaborar um sistema de produção calcado na servidão desses povos*<sup>27</sup>.

No Rio Grande de São Pedro, seus netos souberam remover o governador e a própria Aldeia N. S. dos Anjos para aplicarem a *livre administração* aos guarani-missionários, tal como havia apreendido com seus avós. Veiga Cabral, genuíno representante dos afazendados em menos de quatro anos terceirizou e leiloou as terras e todas as benfeitorias da Aldeia. A população que, entre 1769 e 1780, se manteve estável, em torno de 2.500, após 4 anos declinou para menos de um terço.

A documentação evidencia que, desde o início do mandato de Sebastião da Veiga Cabral, que durou de 1780 a 1801, o

<sup>24</sup> BETTAMIO, Sebastião Francisco. Notícia particular do Rio Grande do Sul, [...] IN: *RIHGB*; Tomo XXI - 3 trim. de 1858., p. 243

<sup>25</sup> BN - Seção de Manuscritos, Catálogo 7,3,48. *Informe de Bernardo José Pereira, sem indicação de destinatário, a respeito dos Índios*. fl. 17

<sup>26</sup> *Idem*. fl. 18.

<sup>27</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 130.

Diretório foi posto de lado e a Aldeia N. S. dos Anjos perdeu o amparo do Estado. O projeto, que então se impunha, previa resultados imediatos para os fazendeiros e outros empreendedores, inclusive ex-militares e funcionários públicos, assim como, para a própria Fazenda Real. Enquanto isso, a infra-estrutura que dava sustentação econômica, social e étnica à sociedade guarani-missioneira foi entregue à rapinagem.

A venda pública dos bens da Aldeia, tão obstada por José Marcelino de Figueiredo e pelo vice-rei, de um lado, acirrou o empobrecimento da população indígena e, do outro, aumentou a concentração de renda das camadas abastadas, fazendeiros e funcionários reais, civis e militares.

Os colégios não foram imediatamente postos à venda. Essas instituições continuaram operando por alguns anos, mas com menos da metade dos alunos que as suas instalações poderiam acomodar<sup>28</sup>. Isso porque, no projeto civilizatório do governador Veiga Cabral, essas instituições não tinham qualquer sentido. Assim como nas recomendações de Bettamio, Veiga Cabral também estimava que, para os índios, a melhor escola era o trabalho. Nas palavras do governador, *a experiência tem mostrado que nada se deve esperar (dos colégios); pois os índios instruídos na doutrina cristã, em trabalhar e cultivar as terras, e ajudar ou exercer alguns ofícios mecânicos, sabem tudo quanto não é justo que ignorem*<sup>29</sup>. Na verdade, essas duas escolas teriam sido prontamente desativadas – talvez arrematadas – não fosse o receio, do governador de que tal medida repercutiria mal no topo da hierarquia do governo lusitano. Mas o simples fato de expor, ao vice-rei, sua vontade de fechar esses estabelecimentos denota o grau de desprezo de Veiga Cabral para com eles:

*Até me ocorreu fazer cessar a notável e desnecessária despesa daqueles fantásticos colégios, [...]. A consideração, porém de que semelhantes instituições, sem mais fundamento, ou existência e préstimo que o simples mas aparatoso nome de colégio e recolhimento, eram capazes de merecer, não só do vulgo, grandes louvores, me embarçou a prática da sobredita providência econômica, que os mesmo aparentes motivos podiam conceituar, ao menos por algum tempo, na classe de relaxação e oposição ao sistema de um homem tão incansável e aplicado aos interesses, e conservação dos índios*<sup>30</sup>.

O discurso acima é suficiente para ilustrar o quanto o modelo pedagógico assimilacionista desse governador diferia do seu antecessor. Sem as benfeitorias e as próprias roças coletivas, que em pouco tempo foram arrebataadas pelos estancieiros, sem a tutela contra a exploração da mão-de-obra indígena e sem a política assistencialista de José Marcelino de Figueiredo, rapidamente, a Aldeia N. S. dos Anjos deixou de ser qualquer referência em termos de povoamento, defesa do espaço e incorporação da população indígena à sociedade colonial.

Com a diáspora da população da Aldeia de N. S. dos Anjos os registros de guarani-missionários em trabalhos sob coerção, nas reais feitorias e nas fazendas particulares, se tornaram cada vez mais frequentes. Da mesma forma o roubo de crianças indígenas a pretexto de *civilizá-las* tornou-se uma prática comum e, arditosamente, autorizada pelas autoridades governamentais, no final do século XVIII e início do XIX<sup>31</sup>.

A comparação que propomos visando distinguir dois projetos de assimilação dos guarani-missionários ao sistema colonial luso-brasileiro necessita de um esclarecimento. Para além das diferenças, há que se destacar as similitudes. Ambos eram exóticos à lógica do grupo a que se dirigiam; ambos negavam a capacidade de os guarani-missionários definirem seu projeto de se relacionarem com a sociedade colonial; ambos pautavam-se em propósitos etnocidas sendo que, a única variante era o método. Dependendo da perspectiva teórica é possível afirmar que ambos os projetos fracassaram em seus propósitos etnocidas. Todavia, essa discussão não cabe no âmbito deste trabalho.

## LISTA DE REFERÊNCIAS

- AHR5 – Registros Gerais da Provedoria da Fazenda: Cód. F 1244-23v.
- ALMEIDA, Rita Heloísa. O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- AN (Arquivo Nacional do Rio de Janeiro) – Correspondência entre os Governadores. Cód. 104, Vol. 6.
- AN – Correspondência entre os Governadores. Cód. 104, Vol. 6, fl. n° 179v - 181v.

<sup>28</sup> Quando foram criadas, em 1776 e 1778, as escolas dos meninos e das meninas tinham 50 alunos cada uma. Em agosto de 1784, havia 20 meninos na escola e 23 meninas no recolhimento. Veja-se: OS ÍNDIOS D'ALDEIA DOS ANJOS: Gravataí século XVIII op. cit., p. 26 e 31. BN – Correspondências dos governadores com o vice-rei. Cód. 9,4,13 (1784) fl. 192.

<sup>29</sup> BN – Correspondências dos governadores com o vice-rei. Cód. 9,4,13 (1784) fl. 192

<sup>30</sup> BN – Correspondências dos governadores com o vice-rei. Cód. 9,4,13 (1784) fl. 284-284v. Os colégios foram efetivamente desativados vinte e dois anos após a fundação. No livro de registros da Aldeia N. S. dos Anjos consta a portaria que ordenou o fechamento do recolhimento. “Achando-se sem educandos o recolhimento da Vila de Nossa Senhora dos Anjos, por terem saído os poucos que nele existiam umas para casarem e outras para diferentes destinos em que melhor podem subsistir [...]”; Rio Grande, 1° de abril de 1800”. OS ÍNDIOS D'ALDEIA DOS ANJOS: : Gravataí século XVIII. Op. Cit., 1990. p. 86

<sup>31</sup> AHRGS, Requerimentos, maço 7 – 1813 (Martinho Porará). [...] a 11 do corrente mês lhe foi arrebatada com violência uma filha menor por nome Marcelina para se entregar, como com efeito se entregou a Francisco Antônio de Vasconcelos fabricante, não obstante a repugnância do Suplicante, e sua mulher [...] **com o falso pretexto de civilização**, [...] e que sem dúvida (a filha) terá a mesma educação em casa do Suplicado que teria na de seus pais **com a diferença de servir naquela como escrava, e nesta como filha**,

- *Annaes da Bibliotheca Nacional* do Rio de Janeiro, (1928) 1936, v. L.
- BETTAMIO, Sebastião Francisco. Notícia particular do Rio Grande do Sul, [...] IN: *RIHGB*; Tomo XXI - 3 trim. de 1858.
- *BN* (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro) – Correspondências dos governadores com o vice-rei. *Cód. 9,4,13 (1784) fl. 192.*
- *BN* - Seção de Manuscritos, Catálogo 7,3,48. *Informe de Bernardo José Pereira, sem indicação de destinatário, a respeito dos Índios.* fl. 17
- *BNL* (Biblioteca Nacional de Lisboa) - Coleção de correspondências de José Marcelino de Figueiredo, governador do Rio Grande do Sul para o Marquês de Lavradio, vice-rei do Brasil, com outros documentos referentes ao mesmo Estado. – Cota CÓD 10854..
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas.* Trad. Paula Montero. São Paulo: Edusp, 1996.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul.* Rio de Janeiro: 2ª edição, Paz e Terra, 1977, p. 85.
- CÉSAR, Guilhermino. *História do Rio Grande do Sul: período colonial.* Porto Alegre: Globo, 1970.
- ESCADÓN, Juan de. História da transmigração dos Sete Povos Orientais. Trad. Arnaldo Bruxel S.J. Revisão e apresentação: Arthur Rabuske S.J. *Pesquisas: São Leopoldo* nº 23, 1983.
- ESPÍRITO SANTO, Miguel Frederico do. *O Rio Grande de São Pedro entre a fé e a razão: introdução à história do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999.
- LANGER, Protasio Paulo. Os guarani-missionários e o colonialismo luso no Brasil meridional: projetos civilizatórios e faces da identidade étnica (1750-1798). Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista (UNESP). Assis, 2001.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Séc XVIII. Século Pombalino do Brasil. Rio de Janeiro: Xerox do Brasil 1989.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1994,
- NEIS, Rubem . *Guarda Velha de Viamão. No Rio Grande Miscigenado surge Santo Antônio da Patrulha.* Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Sulina, 1975.
- *OS ÍNDIOS D'ALDEIA DOS ANJOS:* Gravataí século XVIII /AHRs. Porto Alegre: EST, 1990.
- SANTOS, Corcino Medeiros dos. O índio e a civilização cristã ocidental: A Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos de Gravataí. In: Anais do II Simpósio Estadual sobre a Cultura Gravataiense. Gravataí: SMEC/Departamento de Cultura, 1990.

# **ANTECEDENTES Y CONSECUENCIAS DE LA EXPULSIÓN**

*Coordinador*  
**Dr. Ernesto Maeder**  
(CONICET - Argentina)



## El gobernador Andrés Garabito de León y la expulsión de los Jesuitas en Paraguay a mediados del siglo XVII

María Laura Salinas

### Características del siglo XVII en Paraguay

Probablemente la época más conflictiva del Paraguay colonial la constituya el siglo XVII, específicamente en su segunda mitad. Los continuos ataques de los portugueses, así como los problemas internos que surgieron a partir de 1650 con el obispo Fray Bernardino de Cárdenas, convirtieron al Paraguay en un territorio desordenado y poco pacífico. A estos hechos acompañaron otros, como la rebelión de los indios de Arecayá en la década de 1660 y la última invasión portuguesa en 1676, que provocó la despoblación de la Villa Rica.

El período conflictivo se puede decir que halla su comienzo entre la consumación de la división de la provincia entre 1617-1618, al separarse de Buenos Aires y otras tres ciudades del sur, la primera gran invasión de los bandeirantes de San Pablo, que devastaron el Guairá y las demás tierras del norte y del nordeste, con abandono de tres ciudades de españoles y catorce pueblos de guaraníes cristianos.

La década de 1650 es casi toda ella abarcada por los gobiernos de los oidores de la Audiencia de la ciudad de La Plata: el licenciado Andrés Garabito de León y el Dr. Juan Blazquez de Valverde, sucesivamente, quienes fueron comisionados para terminar de pacificar el país, uno, y para investigar cargos contra los Misioneros de la Compañía de Jesús (que resultaron infundados), el otro.

La década del 60 comenzó con la ya mencionada rebelión de los indios de Arecayá y la terrible represión de los mismos, prosiguió con la permanente hostilidad de los indígenas del Chaco; y terminó con el gobierno de Juan Diez Andino.

Después de 1676, y todavía así en 1682, el área poblada del Paraguay civil (con exclusión de las reducciones jesuíticas) se reducía sólo a parte de los actuales departamentos Central y de Paraguari, más el "valle" de Piribebuy y los pueblos de Altos (Atirá y Tobatí y los lejanos Caazapá y Yuty), en tanto que el vecindario errante de la Villarica deambulaba, resistiéndose a volver a su abandonado emplazamiento de Curuguaty.

La población del Paraguay se componía de españoles, indios cristianos y pardos, sin contar los aborígenes no sometidos. Existían dos modalidades de poblamiento bien definidas: los españoles con sus indios "originarios", más los pardos (esclavos y libres) habitando en las ciudades, por un lado, y los indios reducidos en pueblos, sujetos o no a la encomienda a cargo de clérigos seculares y de religiosos por otro.<sup>1</sup>

Además el siglo XVII se caracteriza por la integración plena del mestizo, que adquirió status de español reconocido por un Real Cédula de 1662; de acción comunera del cabildo de Asunción, convertido en vocero de las aspiraciones colectivas. Los dignatarios de ese Cabildo eran todos naturales o vecinos del Paraguay, y generalmente encomenderos. A ello se suman las largas y frecuentes vacancias episcopales, que eran habitualmente suplidas por el cabildo catedralicio, también de integración criolla. Es un período, por lo tanto, de gran participación de los paraguayos, quienes pudieron valerse por sí mismos en muchos aspectos, y contribuyeron a la afirmación de un acentuado sentimiento localista.<sup>2</sup>

En el aspecto relacionado con la cuestión indígena puede afirmarse que el siglo XVII, es el siglo de la encomienda. En este tiempo se consolidó el sistema y se convirtió en la base de la economía paraguaya. El indio fue fundamental en el proceso de extracción y laboreo de la yerba mate (extraída de las selvas del nordeste) en su conducción por tierra y por agua hasta Asunción, y en su exportación, en balsas y barcas, a las ciudades del Río de la Plata.

En 1662, había en la provincia 25 pueblos de indios, a los que les correspondían 23 curatos o doctrinas. Nueve de éstos, con un total de once pueblos, se hallaban a cargo de clérigos. Había encomiendas, tanto en Asunción como en las demás ciudades y villas de la entonces llamada "Provincia gigante de las Indias".

La aplicación de las encomiendas, trajo consigo la instalación definitiva de los pueblos de indios, es decir el intento de fijación y de control territorial de la primitiva aldea guaraní. Es necesario hacer alusión a una tipología de pueblos que se conformarán a partir de este momento. Por un lado las reducciones a cargo de los franciscanos y por otro lado los pueblos a cargo del clero secular. También con otras características estaban organizadas las misiones a cargo de los Jesuitas.

Algunos pueblos como Yaguarón se originaron como reducciones franciscanas, pero al poco tiempo pasaron a ser administradas por clérigos. A mediados del XVII la distribución es la siguiente.

**Pueblos de Franciscanos:** Itá, Caazapá, Yuty

**Pueblos de Clérigos:**

<sup>1</sup> VELÁZQUEZ, RAFAEL ELADIO. *La población del Paraguay en 1682*. Asunción. Centro paraguayo de Estudios Sociológicos. 1972. Pág. 4.

<sup>2</sup> VELÁZQUEZ, RAFAEL ELADIO. "Caracteres de la encomienda paraguaya en los siglos XVII-XVIII". En: *Historia Paraguaya*. Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia. Asunción. Pág.124

**Región de Mbaracayú:** Ybirapariyará, Terecañi, Candelaria, Mbaracayú

**Pueblos de Asunción:** Yguarón, Los Altos, Tobatí y San Benito

**Pueblos al Norte de Asunción:** Ypané, Atirá, Guarambaré, Arecayá

## El oidor Andrés Garabito de León

El oidor Andrés Garabito de León quien aparece también en las fuentes consultadas como Andrés de León Garabito, caballero de la orden de Santiago nació en Lima y fue bautizado el 22 de diciembre de 1600, era hijo del doctor Francisco de León Garabito<sup>3</sup> catedrático de la Universidad de San Marcos en Lima quien había dejado al morir en 1612, un cuantioso patrimonio<sup>4</sup>. Su hijo Andrés, después de haber trabajado en los Consejos Reales durante siete años tuvo la posibilidad de alcanzar plaza de oidor en una de las audiencias indianas (Chile, Panamá o Guadalajara, a determinar luego) junto con una misión en Buenos Aires que implicaba solucionar algunos problemas en torno al contrabando.

Garabito de León se presentó en Buenos Aires durante el gobierno de Dávila Henríquez (1631-1637), para realizar el juicio de residencia al gobernador Céspedes (1624-1631), quien se había desempeñado como gobernador y había participado en el problema del contrabando. Se lo designó visitador de Real Audiencia y Juez de Residencia, por R.C. del 2 de mayo de 1630, con específicas funciones de tomar declaraciones al saliente gobernador. Esta intervención de Garabito no tuvo buenos resultados, ya que se presentaron serias disidencias con el gobernador Dávila, quien terminó remitiendo en calidad de prisionero al comisionado a España.<sup>5</sup> No obstante estos incidentes, el visitador tuvo una buena acogida en la Península. Se puede decir que salió fortalecido de estos hechos logrando aprobación en cuanto a su gestión por parte del Consejo y del monarca.

Indudablemente se vio favorecido por la elaboración de un documento denominado "*Memorial discursivo en que se muestra la obligación que V. Majestad tiene en justicia, conciencia y razón política, de reformar el gobierno del Río de la Plata y otros de las Indias en que concurren las mismas calidades*". Escribió el Licenciado D. Andrés Garabito de León, visitador que fue de las provincias del Río de la Plata y Puerto de Buenos Aires, oidor de la Audiencia y chancillería Real que reside en la ciudad de Panamá, reino de tierra firme.<sup>6</sup> Como queda claro ya desde el título del documento, el oficial había sacado conclusiones que eran aplicables para otros ámbitos del Nuevo Mundo. En efecto el discurso de Garabito, por encima de los motivos personales y personalistas que hubo en la contienda con Dávila, lleva el caso de Buenos Aires a ser como un paradigma de la opresión del gobierno de signo militar y a ilustrar así la opción que se presentaba entre dos orientaciones de poder dominante: militar o letrado.

El memorial atendió a dar noticias al monarca de la situación y los problemas del Río de la Plata. Sin entrar en pasiones ni desahogos verbales en contra de su adversario. Advirtió el autor la peculiar gravedad de la situación en el ámbito platense, en la que la vida económica y sus posibilidades se hallaban en dependencia de las decisiones y operaciones de un gobernador inmerso en graves irregularidades. Hizo también una descripción del movimiento económico de estos territorios platenses y se expresó acerca de la necesidad de que Buenos Aires debía disfrutar de navegación directa con la Península pero no a través de Sevilla, sino de Lisboa como terminal y con permiso para introducir esclavos. De alguna manera Garabito plantea la necesidad de evitar la salida fraudulenta de plata por Buenos Aires. Desde tales supuestos no había otra vía para entablar un comercio continuado que la relación con los puertos de la corona portuguesa. El visitador demostró un gran conocimiento de los negocios bonaerenses. Finalmente reconoce el hecho de que la región platense no tenía otras posibilidades que las de introducirse en el circuito de la plata, imposible de sustituir por otros productos.

Algunos autores analizan este hecho como la concepción en la que se demuestra la visión y los intereses del hombre americano. Garabito de León, ha sentido el destino de Buenos Aires y termina su discurso levantando la voz por los nacidos en Indias, para razonarle largamente al monarca los derechos que asisten a los criollos para ser ocupados por la corona en los puestos de servicio.<sup>7</sup>

Después de esta intervención en el Río de la Plata se desempeñó como oidor de la Audiencia de Panamá hasta 1640 aproximadamente y luego de la Audiencia de la Plata (1644- 1670). En este período fue designado gobernador interino y visitador del Paraguay, Tucumán<sup>8</sup> y Río de la Plata con provisión fechada en Lima, el 26 de octubre de 1649. Asumió el 10 de Octubre de

<sup>3</sup> Francisco de León Garabito había nacido en Sevilla. Pasó al Perú con su mujer Isabel de Illescas, acompañando al virrey Don Francisco de Toledo.

<sup>4</sup> Garabito de León en un documento denominado "*Memorial Discursivo...*" que se analizará más adelante se refiere a su padre de la siguiente manera: "hijo de Salamanca (doctor) y por nacimiento Sevilla, que testifican repetidos laureles y aclamaciones públicas en oposiciones de Escuelas, con jubilación de cátedra de Visperas y en propiedad de prima de Leyes, cuya memoria respeta en su retrato por Padrón contra el olvido, por padre y piedra fundamental de aquel edificio escollado de la Universidad, crecida y aumentada por V. M, por regidor perpetuo, alférez mayor de la ciudad y asesor de los virreyes y justicia ordinaria, sin estipendio, en beneficio del público, con general aceptación. TUDUELA y BUESO, JUAN. "Sobre el Buenos Aires marginado del siglo XVII. El visitador Andrés de León Garabito y su memorial discursivo". En: VI Congreso Internacional de Historia de América. Academia nacional de la Historia. 13 al 18 de Octubre de 1980. Tomo IV. Bs. As. 1982. Pág.158

<sup>5</sup> TISCORNIA, RUTH. *La política económica rioplatense a mediados del siglo XVII*. Bs. As. Ediciones Culturales Argentinas. Pág. 62.

<sup>6</sup> Real Academia de la Historia, Madrid. Col.Salazar, K-77

<sup>7</sup> PÉREZ DE TUDUELA Y BUESO, JUAN. Ob. Cit. Pág.179

<sup>8</sup> Conocemos la visita realizada por el oidor a los pueblos y ciudades de Paraguay y Río de la Plata (Corrientes, Santa Fe) pero no tenemos noticias sobre la visita realizada a Tucumán, aunque cuando comienza la visita a Santa Fe señala que se realizará de misma manera que se hizo en el Tucumán.

1650<sup>9</sup> con el fin de solucionar todos los problemas que habían llevado a esta región a sumirse en el desorden.

El nombramiento fue realizado por el virrey Don García Sarmiento de Sotomayor, conde de Salvatierra:

*"...su excelencia ...ordenó que el Sr. doctor D. Andrés de León Garabito, oidor de la dicha. audiencia, saliese a poner en ejecución la visita de su distrito, para que estaba nombrado y especialmente, fuese a la dicha ciudad de la Asunción y otras partes de dicha provincia del Paraguay, y con el efecto hiciese que el dicho Sr. Obispo bajase y compareciese en la dicha ciudad de la Plata, como les está mandado por tercera carta de su majestad, y restituyese en su colegio y haciendas y en su quieta y pacífica posesión de todo lo que antes tenían a los Padres de la Compañía, que de orden del dicho Sr. Obispo fueron despojados y echados del colegio y dicha ciudad de la Asunción..."*<sup>10</sup>

Como se refleja en el documento la función específica de Garabito de León en este período estuvo relacionada con los jesuitas expulsados por el gobernador del Paraguay Fray Bernardino de Cárdenas en el año 1648. Esta circunstancia había sumergido a la región en el desorden, por lo que una de sus tareas era pacificar y devolver a los jesuitas sus pertenencias, tierras y Colegio. Como se menciona en el nombramiento que hace el virrey, ya se había solicitado al Obispo en cuestión en varias oportunidades que se presentara ante la Audiencia sin lograr que esto se cumpliera. La tarea del oidor, ahora gobernador interino y visitador implicaba lograr la comparecencia del prelado y definitivamente pacificar el territorio.

## El Obispo Cárdenas y la gobernación del Paraguay

Después de haber presentado algunos aspectos contextuales de los hechos que nos interesan y antes de ingresar en los detalles de la participación de Garabito de León en Paraguay, nos ocuparemos de mencionar algunos hechos salientes de la presencia del Obispo Cárdenas en Paraguay que están relacionados

El tema del obispo<sup>11</sup> y su consagración en Paraguay fue abordado en diversas oportunidades en la historiografía, por eso en este trabajo no nos detendremos en estos aspectos y nos situaremos específicamente en el período de la expulsión

Cárdenas a los dieciocho años había ingresado al noviciado del convento Franciscano de Jesús en Lima, perteneciente a la provincia de los XII Apóstoles, recibiendo la unción sacerdotal en 1602-1603. Entre 1614 y 1634 se desempeñó como Guardián del Convento de la Observancia en Chuquisaca, cargo que tuvo hasta 1634 aproximadamente, cuando se trasladó a Cochabamba.

En la segunda mitad del año 1638, aparentemente, Fray Bernardino de Cárdenas recibió la primera cédula de Felipe IV con fecha 21 de febrero en la que le comunicó su elección para el Obispado Paraguayo. Entre otras palabras el rey mencionaba

*"...por la buena relación que se me ha hecho de vuestra persona, letras y vida, he tenido por bien de presentaros a Su Santidad para el Obispado de la Iglesia Catedral de las provincias del Paraguay...esperando que aquella iglesia sea bien regida y administrada..."*<sup>12</sup>

Con fecha 27 de febrero de 1638 se despachó una cédula para el cabildo de Asunción y en ella decía su majestad al cabildo eclesiástico, refiriéndose a Fray Cárdenas:

*"... sus bulas se despacharán y enviarán con toda brevedad posible para que pueda ejercer su oficio pastoral...Os encargo...que lo recibáis y lo dejéis gobernar y administrar las cosas de su Obispado y le deis poder...entre tanto que se despachen y envíen las dichas bulas..."*<sup>13</sup>

Estos documentos por diversas razones tardaron en llegar a destino, con fecha 20 de Marzo de 1640 anunció Fray Bernardino al Cabildo de la Catedral de Asunción, la comunicación real, rogando se hiciese una rogativa pública por su persona<sup>14</sup>. Los pro-

<sup>9</sup> MAEDER, ERNESTO. *Nómina de gobernantes civiles y eclesiásticos de la Argentina durante la época española (1500-1810)*. Resistencia. UNNE. 1971. Pág. 64

<sup>10</sup> 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.)* Madrid, Librería General de Victorino Suárez. 1915.T.II. Pág. 398-399.

<sup>11</sup> Algunos cronistas indican a Chuquiabo, (antigua denominación de la ciudad de La Paz, Bolivia) como lugar de su nacimiento, pero ninguno menciona la fecha. Queda como única fuente conocida la inscripción de un cuadro que se halla actualmente sobre la portada del "Salón General" del antiguo convento de San Juan de León del Cuzco. Estos lienzos fueron renovados en 1708 y es probable que allí se introdujeran modificaciones sobre la fecha de nacimiento de Cárdenas. Se consigna en los mismos que el mencionado Obispo murió el 24 de Octubre de 1668 a los 105 años, habiendo nacido el 19 de mayo de 1562. PRIEWASSER, WOLFGANG, O.F.M. *El Ilmo. Don fray Bernardino de Cárdenas*. Fondo Nacional de Cultura y las Artes. Academia Paraguaya de la Historia. Asunción. 1999. Pág. 37

<sup>12</sup> *Ibidem*. Pág. 75-76. Este autor en general presenta documentos que fueron publicados en " Colección general de documentos...tocante al Ilmo. D. Fray Bernardino de Cárdenas desde 1644 a 1660". Madrid, Imprenta de la Gazeta, 1768 II tomos. El segundo tomo, contiene los tres " Discursos jurídicos", del Lic. Alonso Carrillo, abogado de los Reales Consejos. Esta obra impresa y traducida en italiano en tiempo de Cárdenas, fue compuesta a instancia de Fray Juan de S. Diego Villalón, procurador y amigo de Cárdenas.

<sup>13</sup> *Ibidem*. Pág. 77

<sup>14</sup> Los motivos de la tardanza de la Santa Sede fueron, al parecer las discordias que existían entre Felipe IV y Urbano VIII, quien ayudaba por entonces a las tropas francesas que luchaban con las españolas en Italia. El designado Obispo mientras tanto permanecía en Potosí luego en 1641 viajó a Salta con el fin de trasladarse definitivamente al Paraguay. En esta ciudad expuso su situación a los PP Jesuitas, mostrándole las cartas recibidas. La pregunta era si podía consagrarse Obispo aún sin Bulas Pontificias. Sin encontrar soluciones a su problema, Cárdenas pasó a Santiago del Estero donde recibió una segunda cédula de Felipe IV, con fecha 14 de Julio de 1638. En ella, le daba el rey el tratamiento de Obispo efectivo " de mi consejo", le da encargos como si fuese ya Obispo confirmado por el Papa, y como si tuviera tal poder pero sin indicar el nombre del dignatario.

blemas del Obispo Cárdenas aparentemente comenzaban a solucionarse en enero de 1642, fecha en que pasó por Santa Fe, para luego instalarse en Paraguay, donde ingresó como Gobernador legítimo de la diócesis. En Junio de 1642 llegaron desde Potosí las Bulas de confirmación otorgadas por Urbano VIII el 28 de Agosto de 1640.

Desde la llegada del Obispo Cárdenas al Paraguay todos lo obedecían sin oponer escrúpulos a su consagración y al principio se generó una muy buena relación con los Padres de la Compañía de Jesús.

El ambiente de cordialidad se mantuvo hasta que ocurrieron algunos sucesos que dieron inicio a una etapa de conflictos y desorden. Un primer incidente se generó con el gobernador Gregorio de Hinestrosa. Mientras el Obispo realizaba la visita pastoral a la diócesis, el mandatario mandó a apresar con destierro a Santa Fe, al sobrino del sacerdote: el Padre Pedro de Cárdenas y Mendoza, a quien se lo acusaba de prevalecerse del parentesco del Obispo y de algunas dudosas aventuras.

La respuesta del Obispo a estos atropellos fue la excomunión para quienes habían cometido estos actos, por haber violado la inmunidad eclesiástica y puesto manos violentas en un sacerdote.

Paralelamente a estos hechos surgieron también algunas divergencias con los Jesuitas a partir del empeño del Obispo de visitar algunas reducciones a cargo de esta Orden.

Estos episodios terminaron con la expulsión del Obispo del Paraguay y su reclusión en Corrientes a partir de 1644, donde se refugió en el convento Franciscano. La Audiencia ordenó que volviera en 1646.

En 1649 a partir de la muerte del gobernador Diego de Escobar, Asunción quedó sin gobernantes y el pueblo junto con los representantes del Cabildo hicieron uso de un privilegio concedido en épocas de Carlos V en 1537, que indicaba que en caso de muerte o ausencia del gobernador se podía elegir uno en forma interina. El maestre de campo Juan de Vallejo Villasante, alcalde de primer voto propuso a Cárdenas, hecho que fue aceptado por el Obispo y acompañado por 300 firmas. Dicho nombramiento se transformó en el más importante episodio del movimiento comunero en el siglo XVII.

La elección de Cárdenas fue desautorizada por la Audiencia y el Virrey, quien ordenó que el visitador Andrés Garabito de León fuese al Paraguay para que depusiese a Cárdenas y lo obligase a presentarse ante la Audiencia. Al mismo tiempo la Audiencia de Charcas había designado como gobernador interino del Paraguay a Sebastián de León y Zárate, criollo asunceno.<sup>15</sup>

El gobierno del Obispo se había desarrollado sin inconvenientes hasta que comenzó a tomar algunas decisiones que provocaron consecuencias que alteraron el orden en el territorio. Junto con los alcaldes ordinarios y regidores del cabildo como el teniente Diego de Yegros, el mencionado Juan de Vallejo Villasante y Melchor Casco de Mendoza, entre otros, iniciaron una administración dispuesta a disentir con los Jesuitas, y que terminó con decisiones extremas como la expulsión de esta orden de todo el territorio paraguayo. En marzo de 1649, el Obispo Cárdenas ordenó al P. Rector del Colegio de San Ignacio que en cuatro días deberían abandonar la casa.

El Padre Antonio Ruiz de Montoya, procurador del Colegio de San Ignacio de Asunción en Lima presentó un memorial al Virrey Conde de Salvatierra que decía:

*"...que en la provincia del Paraguay se había hecho elegir Cárdenas para echar y expulsar todos los religiosos de su Orden de aquellas provincias y que haría lo propio en el distrito de las reducciones para lo cual convenía que pusiera el virrey el remedio necesario"*

En Marzo de 1649 los Jesuitas finalmente abandonaron el Colegio de Asunción, fundado en 1595 por el Padre Juan Romero. El Obispo:

*"...aplicó sus haciendas a diferentes, como fueron los competentes y demás cosas del servicio del culto divino, a la Iglesia Catedral, la casa del Colegio a un hospital, un seminario y un recogimiento de doncellas, los demás bienes los dividió entre la Caja Real y estas fundaciones para su conservación."*<sup>16</sup>

Los religiosos se refugiaron en la chacra de Manuel de Cabral cerca de Corrientes. Los expulsados mandaron a su procurador Juan Antonio Manquiano para consultar con los Padres de ese colegio si les parecía justo reunir otra vez contra el obispo los indios del Paraná<sup>17</sup>. Mientras tanto se había hecho cargo Garabito como gobernador interino.

*"...se determinó... fuese luego el dicho oidor el que sacase de allá al Obispo haciéndole comparecer"*.<sup>18</sup> Este aviso fue publicado por el virrey al saber que había fracasado la comisión de Sebastián de León de intentar la comparencia del Obispo.

Por otra parte la situación con que los dos enviados de la Audiencia ( Garabito y Sebastián de León) se encontraron no debía ser de las más agradables, sobre todo porque Cárdenas conocía a León y Zárate y sabía que no estaba de su parte. Este úl-

<sup>15</sup> MORA MÉRIDA, José Luis. *Historia Social del Paraguay 1600-1650*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla. Sevilla, 1973-Pág. 264-265. MÖRNER, Magnus: *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Rio de la Plata*. Buenos Aires, Paidós, 1968.

<sup>16</sup> PRIEWASSER, Wolfgang, O.F.M.Ob. cit.Pág. 230

<sup>17</sup> PASTELLS, PABLO. Op. cit. T.II. Pág.236.

<sup>18</sup> Comisión del virrey al oidor Don Andrés de León y Garabito al Paraguay. Lima, 30 de Junio de 1649.Catalogo del Archivo Nacional de Sucre, N ° 1602. En: PRIEWASSER, WOLFGAN, O.F.M.Ob. cit.Pág. 632. Las banderías fueron la causa indirecta de la formación de fácil acceso, estuvieron indefensas hasta que consiguieron en los años 40 del siglo XVII el importante privilegio de poder usar armas de fuego y organizar milicias guaraníes. Esto convirtió a los guaraníes de las misiones en la mayor fuerza militar de la zona. La Corona contó con esta fuerza, siempre leal al Rey, en los conflictos locales, insurrecciones e invasiones, y los guaraníes de las misiones llegaron a ser así un elemento decisivo en la política regional.

timo ante la negativa del Obispo de deponer su actitud de rebeldía reclutó unos cientos de indios de las reducciones jesuíticas y con ellos se presentó en Asunción. El Obispo se refugió en la Catedral con sus seguidores. La ciudad se entregó, pero al Obispo tuvieron que detenerlo por la fuerza. Al término de la revuelta lo embarcaron en una balsa rumbo a Santa Fe, en 1649.

El problema principal que se había generado con los Jesuitas estaba relacionado específicamente con la mano de obra. Los encomenderos de Asunción, entre los que se encontraban los regidores del cabildo antes mencionados, estaban deseosos de ocupar a los indios que estaban a cargo de los Padres de la Compañía en las misiones jesuíticas<sup>19</sup>. La mano de obra indígena poco a poco se había ido terminando y se enfrentaban a la situación de no tener población indígena que se ocupara de la explotación de la yerba mate y de otras labores necesarias para el funcionamiento de la economía paraguaya

## La intervención de Garabito de León

Hasta aquí una descripción general de los sucesos acontecidos entre el nombramiento del Obispo, la expulsión de los Jesuitas y la destitución de Cárdenas. Ahora nos detendremos en detalle acerca de la intervención del oidor y las características de su accionar en este proceso.

Una vez realizada la expulsión Cárdenas presentó un memorial al Consejo de Indias a través de su apoderado y sobrino, Fray Pedro de Cárdenas, en el cual expresaba que había presentado otras cartas y peticiones al Consejo donde constaban los agravios y vejaciones que había recibido su persona y expresaba cuáles eran los motivos del conflicto con los Padres de la Compañía.

Señalaba, entre otros aspectos, que por querer visitar las reducciones jesuíticas, los Padres aunados al Gobernador Gregorio de Hinestrosa impidieron con fuerza de armas y pusieron manos violentas sobre su persona. Además mencionaba que los capitulares de su Iglesia se habían alzado, persuadidos por el gobernador y los Padres.

Hizo alusión también a que los Jesuitas tenían una pesquería de oro que entablaron en el Río Uruguay y que en la misma tenían ocupados unos 3000 indios.<sup>20</sup>

A este Memorial que se entregó al Consejo de Indias, corresponde otro entregado directamente a la Compañía de Jesús del Paraguay en el cual se explicaban los motivos de la expulsión: se los acusaba de ser infieles a Dios y rebeldes a su Majestad, usurpadores de su Real Hacienda y tiranos de aquellas provincias.

El Licenciado Andrés Garabito de León al llegar a Asunción comenzó a intervenir en el problema intentando desentrañar y solucionar la cuestión. Si bien este funcionario no había tenido el éxito esperado como mediador en el conflicto antes mencionado de Buenos Aires con el gobernador Dávila Henríquez en 1634, se enfrentaba nuevamente a la posibilidad de interceder y definir los problemas del Paraguay. Algunos autores lo describen como una personalidad destacable, eficiente en el trámite jurídico y administrativo, dueño de sus modales hasta en las ocasiones más apretadas, apegado a los libros y a la pluma, afecto a la gente de Iglesia, especialmente con la Compañía de Jesús.<sup>21</sup>

Una vez que intervino en el problema envió un documento dirigido a la corona describiendo el panorama con el que se encontró y las características de su intervención. En primer lugar, que la provincia se estaba ordenando a partir de su accionar aunque los vecinos en gran parte estaban involucrados apoyando al Obispo en contra de los Padres de la compañía. Expresaba Garabito que el Obispo realizaba dos misas en el día y el tema ordinario era despertar la “adversión” contra los jesuitas, principal causa de las miserias a las que la población estaba reducida por la falta de servicios de los indios que estaban en las reducciones trabajando para los Padres.<sup>22</sup>

Informaba además, que los pobladores habían quedado envueltos en cabildos, juntas e informes con el fin de ayudar a Cárdenas por lo que debió tomar una serie de medidas al respecto. Trajo de Santa Fe al padre provincial de San Francisco y desde Corrientes al del la Compañía.

Mencionaba también que estaba logrando poco a poco la pacificación de la provincia, “comenzando a restituir el culto y veneración a la frecuencia de los sacramentos con quedar los dichos religiosos en su colegio y procurando asentar la paz”<sup>23</sup>

Solicitaba además en este documento que se verifique en la curia romana sobre la consagración del Obispo Cárdenas, por haberla recibido sin bulas y por haber entrado en posesión de la Iglesia y obispado sin ellas, hechos que provocaron consecuen-

<sup>19</sup> En las misiones jesuíticas con excepción de San Ignacio Guazú, no se aplicaba el régimen de encomiendas. De ahí el interés de los encomenderos de Asunción de utilizar a la mano de obra que se encontraba en las misiones

<sup>20</sup> *Memorial presentado a S. M en el Consejo de Indias por Fray Pedro de Cárdenas, apoderado de Fray Bernardino de Cárdenas, Obispo del Paraguay y electo de Popayán*. En: PASTELLS, PABLO. Op. cit. T.II. Pág. 238. Garabito de León al hacerse cargo del conflicto dictó un auto para que algunos vecinos que acusaban a los Jesuitas de tener estas minas salgan a descubrirlas en el término de veinte días personalmente, ofreciéndoles toda la asistencia y ayuda necesaria, sin perdonar costo, trabajo ni diligencia. Auto proveído por el Lic. Andrés Garabito de León visitador general del distrito de la Real Audiencia de La Plata. En: PASTELLS, PABLO. Op. cit. T.II. Pág. 245.

<sup>21</sup> PÉREZ DE TUDUELA Y BUESO. Juan “Sobre el Buenos Aires marginado del siglo XVII. El visitador Andrés de León Garabito y su memorial discursivo”. En: VI Congreso Internacional de Historia de América. Academia nacional de la Historia. 13 al 18 de Octubre de 1980. Tomo IV. Bs. As. 1982.. Pág.158

<sup>22</sup> Archivo General de Indias. A.G.I. Audiencia de Charcas. Cartas y Expedientes de personas seculares del distrito. 1629-1699. Acusación del Visitador Andrés de León y Garabito contra el Obispo Cárdenas.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

cias terribles para el Paraguay.

Garabito actuó también en el proceso de ordenamiento que llevó a cabo contra los regidores y alcaldes del cabildo que contribuyeron a la expulsión con instrucciones, poderes, informes. Entre los nombres más comprometidos estaban el Teniente Diego de Yegros, Melchor Casco de Mendoza, Juan de Vallejo Villasante, Cristóbal Ramírez Fuenleal.

En primer lugar declaró nulas e ilícitas todas las juntas que con nombre de cabildos se hicieron entre los años 1648-1649, asimismo los poderes e instrucciones por falta de autoridad legítima por no tenerla los pueblos y ciudades, ni los ayuntamientos que las representaban, para despedir ni menos para expulsar ninguna de las religiones mendicantes. Manifestaba además la injusticia de las causas y motivos, la falta de razón y fundamento para la realización del auto de expulsión y sobre todo la falta de obediencia a las reales provisiones de la Audiencia de La Plata, que exigían la presencia del Obispo ante el cuerpo colegiado. Estableció que todos los escritos emanados en ese período se quiten de los libros, se rompan y se echen al fuego. Condenó también a los alcaldes y regidores mencionados a privación perpetua de oficios de justicia y otros públicos y en 300 pesos de plata acuñada a cada uno.<sup>24</sup>

Por último exigió al Obispo que compareciera ante la Audiencia, por lo que este último emprendió inmediatamente su viaje a Charcas.

Después de lograr el “ordenamiento” del Paraguay el gobernador interino se dedicó a realizar la visita a las reducciones y pueblos de indios de Paraguay y Río de la Plata (Corrientes y Santa Fe). Una visita de características particulares por los detallados informes que resultaron de su recorrido y el control que realizó en cuanto a la aplicación de la legislación en las encomiendas.<sup>25</sup> Los resultados de esta inspección permiten realizar interesantes estudios demográficos ya que se transforman en la primera fuente de tipo protoestadística para estudiar la población del Paraguay y Río de la Plata. Permiten además conocer minuciosamente la vida de los pueblos de indios visitados. El oidor gobernó hasta 1653 en que lo sucedió Cristóbal de Garay y Saavedra.

## Consideraciones Finales

El caso del Obispo Cárdenas ha sido estudiado por buena parte de la historiografía encontrando allí adeptos y detractores de su accionar. En este trabajo no pretendíamos entrar específicamente en la temática del Obispo sino intentar describir la labor de Andrés Garabito de León, personaje al que hemos dedicado desde hace tiempo nuestros estudios, quien se ocupó de resolver el conflicto suscitado a raíz de la expulsión de los Jesuitas, atendiendo los intereses de la Audiencia de la Plata.

Dicho oidor había participado en otros conflictos de este tenor como mediador o pacificador. Fue un hombre de letras, americano de nacimiento pero con una formación en la península que refleja claramente sus conocimientos jurídicos y administrativos, y al que la corona apeló para resolver situaciones difíciles como la que nos ocupa.

La designación de Cárdenas como gobernador con el apoyo popular había incomodado indudablemente a la Audiencia y era necesario acomodar el escenario institucional en el territorio paraguayo. La necesidad de restituir a los Jesuitas su Iglesia y Colegio, y devolver sus bienes, se transformó en el fin de este cuerpo colegiado aparejado a la recomposición del gobierno como símbolos del control estatal.

Andrés Garabito de León, desde su participación en el conflicto de Buenos Aires con el gobernador Dávila Henriquez, demostró sabiduría y sobrados conocimientos en sus intervenciones, dejó ver también su apego a los hombres de la iglesia y sobre todo su buena relación con los Jesuitas. Por eso consideramos que desde la Audiencia su designación estuvo pensada seriamente, haciendo efectivo el nombramiento de un oficial que pudiera definitivamente solucionar el problema en Paraguay, hacer frente a la figura de Cárdenas y que tuviera consenso entre los Jesuitas como figura mediadora.

Se puede decir que todos los incidentes acontecidos en el Paraguay de mediados del XVII que se acaban de mencionar, encuentran su causa principal en el problema de la mano de obra indígena. Los encomenderos asunceños hallaron en Cárdenas la figura que podía oponerse a los Jesuitas y lograr de esa manera la utilización de los indios de las misiones. La población indígena para esta época había descendido mucho en su número, por lo que para los encomenderos era clave la incorporación éstos indios para el trabajo.

El oidor visitador se desempeñó con eficiencia, ya que logró los fines para los que la Audiencia lo había enviado, resultó ser

<sup>24</sup> Condenó a Diego Yegros, teniente, a Melchor Casco de Mendoza, y Juan Vallejo, alcaldes que fueron del año 48, y a Juan Vallejo de Villasante el viejo, y a Cristóbal Ramírez de Fuenleal del año 49, en privación perpetua de oficios de justicia y otros públicos y en 300 pesos de plata acuñada cada uno. También condenó a Juan Vallejo Villasante, el mozo, Cristóbal Ramírez Fuenleal, por la culpa que en particular, por la culpa que en particular resultó en no haber impedido la expulsión y daños que recibieron los religiosos, en 100 pesos de plata acuñada cada uno. Y Luis de Céspedes Xeria, Joseph de Encinas, Andrés Benítez, García Venegas de Guzmán, Pedro Antonio de Aquino, Melchor de Pucheta regidores del año 48 y a Diego Hernández, Diego de Jiménez, Juan Riquel, Francisco de Aquino, Tomás de Ayala, Juan de Cáceres, García Paredes, que lo fueron el año de 49, en cuatro años de suspensión de oficios públicos y de justicia, y en 200 pesos de palta acuñada a cada uno. No condenó a Diego de Yegros, habiendo sido regidor ese año y Manuel de Villalobos por haber mostrado dolor y reconocimiento de haber firmado el cabildo y los demás instrumentos, los condenó a 50 pesos de plata y un año de suspensión de oficios públicos. Sentencia del Lic. Andrés Garabito de León. 24 de diciembre de 1650. la asunción. Colección de documentos. En: PRIEWASSER, WOLFGANG. Op. Cit. Pág. 637-638

<sup>25</sup> Los detallados informes a los que hacemos referencia se encuentran en el Archivo Histórico de Sucre. Serie Expedientes Coloniales.

la figura necesaria que pudo enviar al Obispo a Charcas, circunstancia que ni con repetidas cartas de Su Majestad se había podido lograr y además intervenir en el ordenamiento institucional de Asunción. Los documentos demuestran una labor sigilosa en las averiguaciones necesarias para resolver el conflicto y el seguimiento de cada uno de los problemas suscitados con todas las partes involucradas. Tanto Jesuitas como encomenderos recibieron la atención del oidor en el proceso y la intervención como representante de la corona.

En conclusión, podemos afirmar que la participación del Lic. Andrés Garabito de León fue fundamental en la grave situación conflictiva en la que se encontraba Paraguay a mediados del siglo XVII, ya que pudo cumplir con el cometido encomendado por la Real Audiencia, resolviendo de manera positiva a favor de los intereses de la Compañía de Jesús la crisis ocasionada por la expulsión de estos últimos; con lo que logró un principio de pacificación de la Gobernación. Además de estas acciones de gobierno, realizó una visita muy valiosa a toda la Gobernación del Paraguay, a los pueblos de indios y ciudades de Corrientes y Santa Fe, donde obtuvo profusa información sobre el estado del Régimen de encomiendas en la región y donde ofició una importante función de justicia real ante las irregularidades que presentaba el régimen en su aplicación.



Como se ha estudiado, a partir de 1770 se dio en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán un movimiento nuevo en el mercado de tierras en torno al proceso de desamortización de las propiedades de la Compañía de Jesús y al aumento de las operaciones de compra-venta.

Las estrategias de acceso a las propiedades que habían pertenecido a los jesuitas y que fueron rematadas por la Junta de Temporalidades en 1774, estuvieron dirigidas en tres sentidos fundamentales: la conservación y/o acrecentamiento de los patrimonios familiares, la producción, y el prestigio social que otorgaba la propiedad inmueble a quienes no eran miembros de familias encumbradas. La concreción de estos objetivos repercutiría en la redistribución de la propiedad inmobiliaria tucumana en el ámbito urbano y rural.

Al estudiar quiénes fueron los nuevos propietarios de las tierras del antiguo Colegio de San Miguel, podemos ubicar sus relaciones sociales, su pertenencia a redes familiares y rituales y sus contactos y negocios con familias de fuera de la jurisdicción de Tucumán.

Aún cuando el objetivo de este trabajo no haya sido específicamente la genealogía, se ha recurrido a este método como herramienta analítica para establecer los nexos parentales que enlazaron a distintos miembros del grupo dominante de la sociedad tucumana de la época. De esta manera clarificamos la estrecha vinculación de ciertos particulares que pertenecían a redes de relaciones sociales y de parentesco lo que les facilitó el beneficiarse con tierras que habían pertenecido a los jesuitas expulsados.

Para ello, hemos utilizado principalmente la documentación del Archivo Histórico de Tucumán. La publicación del Archivo de una transcripción de los Documentos Coloniales relativos a los jesuitas, ha sido de suma utilidad. Además, documentos parroquiales e investigaciones anteriores referidas al tema que se señalan a lo largo del presente trabajo.

Partimos de la hipótesis de que gran parte de los compradores de inmuebles de los jesuitas fueron miembros de la élite tucumana. Muchos de ellos estaban ligados por parentesco a los comerciantes y ocupaban cargos capitulares. Otros ya eran propietarios rurales de la localidad dedicados al comercio y a la fletería e integrantes de redes familiares que manifestaron estrategias claras de perpetuación de su estatus y poder.<sup>1</sup>

Estas redes permiten descubrir la actuación de algunos grupos de familias emparentadas entre sí durante varias generaciones que poco a poco monopolizaron las encomiendas más numerosas, las mejores tierras y los principales puestos administrativos, militares y de gobierno de la jurisdicción".<sup>2</sup>

Como en otras regiones de los dominios españoles, también en Tucumán los lazos de parentesco manifiestos en estrategias de matrimonios endogámicos, padrinazgos y nepotismo, tendieron a lograr la preservación de posiciones eminentes en los ámbitos económico, social y político de la jurisdicción.

Por lo tanto se puede aseverar que el remate de las Temporalidades no es el origen de la pequeña propiedad, como se ha afirmado<sup>3</sup>, sino que la enajenación de esos inmuebles rurales "habría permitido la recomposición de algunos patrimonios familiares desmembrados y la consolidación de un pequeño grupo de propietarios de grandes extensiones" con lo cual la coyuntura no habría significado una oportunidad para los "labradores sin tierras" a pesar del espíritu de la Circular Real fechada el 29 de julio de 1767 en la que se pedía "se dé beneficio a los vasallos pobres..."<sup>4</sup>

Miembros de las familias más representativas de la élite adquirieron las más grandes y mejores tierras de los expulsos sirviéndose de sus vinculaciones con la Junta de Temporalidades y aprovechando los precios bajos y la beneficiosa financiación. El resto de la población tuvo acceso a la explotación agraria mediante otras formas de tenencia de la tierra, sin detentar propiedad, como arrendatarios, agregados, ocupantes de hecho, etc.<sup>5</sup>

Desde el momento de la expulsión de los jesuitas hasta que se produjo el remate de las que habían sido sus propiedades transcurrieron siete años. A pesar de la sucesión de Cédulas reales que ordenaban la venta o el arrendamiento de los bienes,

<sup>1</sup> Una condición distintiva de familia ubicada en la cúspide de la pirámide social era la posesión de propiedades vinculadas o no a los sectores productivos, lo cual otorgaba -además- derechos políticos por cuanto permitía por ejemplo, la participación en el Cabildo. Poseer tierra era uno de los conductos -no el único- para lograr una posición de prestigio en el sector dominante de la sociedad. Las familias practicaron una serie de estrategias para conservar y acrecentar su patrimonio, condición indispensable de la continuidad de su posición social.

<sup>2</sup> Bioxadós, Roxana (1997) "Notas y reflexiones sobre la genealogía de un conquistador del Tucumán: Juan Ramírez de Velasco". En Lorandi, Ana M. (comp.) *El Tucumán colonial y Charcas*. Tomo II. Fac. Filosofía y Letras. UBA. Pág. 182.

<sup>3</sup> Confr. Avila, Julio (1920); Borda, Lizondo (1942); De Lázaro, Juan (1949); Bliss (1959); Giménez Zapiola (1975).

<sup>4</sup> López, Cristina. "Evolución de la propiedad rural de la jurisdicción de San Miguel de Tucumán (1765-1775)". Inédito. 1994 y "Negocios familiares: Redes mercantiles y redes de parentesco en el Tucumán colonial" (1996).

<sup>5</sup> López, Cristina. "La mano de obra libre: peonaje y conchabo en San Miguel de Tucumán a fines del siglo XVIII." *Población y Sociedad*. 1993. N°1.

la Junta de Temporalidades conformada en Tucumán no cumplió con lo ordenado hasta 1774.<sup>6</sup> Para entonces, muchos bienes se habían perdido o deteriorado considerablemente.

La dilación en el cumplimiento de esta orden precisa se debió a la lentitud de una burocracia teñida de intrigas y al velado enfrentamiento de facciones en el Cabildo y en la Junta.<sup>7</sup>

La inexperiencia e impericia parecería intencional y se hace evidente en la documentación cuando la Junta expresaba no contar con las instrucciones completas<sup>8</sup> para hacer los remates ni con los títulos de las propiedades por haber sido enviados a Salta o a Buenos Aires<sup>9</sup>, o porque al transcurrir el tiempo, las tasaciones ya no reflejaban la realidad.<sup>10</sup>

El paulatino deterioro y ruina de las que habían sido posesiones de los jesuitas, denotan que entre quienes las administraron primó el excesivo interés personal, la corrupción o el nepotismo. El hecho de que las normas y disposiciones para los remates fuesen claras, no fue obstáculo para que la realidad presentara un sinnúmero de matices a la hora de la ejecución de la medida.

“Hubo intentos de los oficiales de la corona por aclarar las irregularidades en la administración, pero un fuerte apoyo de las facciones que representaban el poder local a los miembros de la Junta, abortaron todas las investigaciones<sup>11</sup>. Muchos de los vecinos que participaron de esta administración terminaron siendo los beneficiarios de la compra de los bienes inmuebles de la orden...”<sup>12</sup>

Las relaciones de parentesco, los lazos de amistad y los intereses individuales o familiares tuvieron gran peso y permitieron a la élite tucumana mantener en sus manos el control de las antiguas propiedades jesuitas, tanto desde la Junta de Temporalidades como desde los cargos capitulares.

Analizando los nombres de quienes accedieron a las propiedades rurales como compradores y tomando ejemplo el caso concreto de **Tafí del Valle**, podemos observar y comprobar esas vinculaciones mencionadas.

De las “tierras altas”, de pastura destinadas a potreros, las que mayor valor de tasación tuvieron fueron aquellas que conformaban el Potrero de Tafí. El valor asignado a estas tierras, tanto por su extensión como por sus aposentos y oficinas, superaba el 75% del conjunto de las propiedades rurales de las Temporalidades.

Con una extensión de 10 leguas de norte a sur y 7 leguas de oeste a este, se tasaron en 12.000 pesos, sin incluir lo edificado.<sup>13</sup>

El Potrero de Tafí que comprendía tres antiguas mercedes<sup>14</sup> fue donado a la Compañía de Jesús por Don Pedro Bazán y Ramírez de Velasco en 1742 y estaba “*circulado de muy altas cordilleras, cerrado por toda su circunferencia de ellas en partes y en partes de grandes collados impenetrables que constan de más de cuarenta leguas de circunferencia o cuadro y de más de doce de diámetro a los cuatro vientos principales.*”<sup>15</sup>

Esta configuración del terreno, añadía valor a la propiedad ya que no necesitaba ser cercada y podía ser administrada por pocos hombres. Mientras estuvo en manos de los padres de la Compañía, sus caminos naturales lo comunicaban con el resto de las estancias del antiguo complejo jesuítico y con el valle de Santa María y Salta<sup>16</sup>.

Cuando se dispuso el remate de las tierras del Valle de Tafí en agosto de 1774, a pesar de presentarse un oferente para la compra del potrero completo<sup>17</sup>, la Junta decidió proceder a venderlo en partes aludiendo “*que de este modo no faltaría vecino que la compre...*”<sup>18</sup> Quedó dividido así en siete suertes: Río Blanco, Carapunco, El Rincón, Los Cardones, El Infiernillo, La Ciénaga y la Angostura favoreciendo de este modo los intereses de ciertos particulares.

Veamos cómo se parcelaron las tierras de Tafí y quiénes fueron los compradores de las siete suertes<sup>19</sup>:

<sup>6</sup> López, Cristina. “Evolución de la propiedad rural...” Ob. Cit. Pág. 16

<sup>7</sup> El tema de las facciones sería motivo de una nueva investigación. AHT. Sección Judicial Civil. Caja 25. Exp. 21. F. 1-3.

<sup>8</sup> AHT. Documentos coloniales relativos a los Jesuitas. Siglo XVIII. Tomo I. Libro de Actas de las Temporalidades. Tucumán, 1994. Pág. 14, 34 v.

<sup>9</sup> AHT. Sección Administrativa. Vol. 6. F. 260.

<sup>10</sup> Ibidem. F. 102.

<sup>11</sup> Vértiz pedía celeridad en la resolución de los asuntos y que los miembros de la Junta trabajaran al unísono sin que prevalecieran las inclinaciones individuales. AHT. Sección Administrativa. Vol. 6. F. 287-289.

<sup>12</sup> Ibidem

<sup>13</sup> Confr. López, Cristina. “Evolución...” Ob. Cit. Pág. 20.

<sup>14</sup> 1617: merced del gobernador Quiñones de Osorio a Melián de Leguisamo, cuyo derecho compró el sargento mayor Francisco de Aragón. 1674: merced “media legua más a todos los vientos, sobre las cinco leguas dadas a Aragón, el que pidió merced del Potrero de los Cardones desde una legua antes de llegar al Pueblo de Amai-cha hasta lindar con las primeras mercedes: 9 leguas.” (1774. AHT. Secc. Jud. Civil. S. A. Exp. 24, caja 27, f. 7 y v) en Robledo, Nélica Beatriz. (1996) “El espacio jesuítico de San Miguel de Tucumán” en *Actas del I Congreso de Investigación social. Región y sociedad en Latinoamérica. Su problemática en el NOA*. Facultad de Filosofía y Letras. UNT. Pág.469.

<sup>15</sup> Confr. Peña de Bascary, Sara. (1985). “Compañía de Jesús. Aporte para un estudio del acrecentamiento de propiedades en la provincia de Tucumán”.

<sup>16</sup> Confr. López, Cristina. “Evolución...” Ob. Cit. Pág. 20.

<sup>17</sup> El primer oferente fue Don Juan José de las Muñecas. López, Cristina. “Evolución...” Ob. Cit. Pág. 20.

<sup>18</sup> División del Potrero de Tafí. Fiscal Gerónimo Román Pastene. Tucumán, agosto 11 de 1773. AHT. Sección Administrativa. Vol. VII. F. 105.

<sup>19</sup> Datos tomados de López, Cristina. “Evolución...” Ob. Cit.

POTRERO	EXTENSIÓN	COMPRADOR
Río Blanco	15.700 has.	Francisco Sánchez de La Madrid
Los Cardones	19.300 has.	Juan García Cárdenas
La Angostura	13.000 has.	Fermín de Tejerina
El Rincón y La Quesería	15.000 has.	Julián Ruiz de Huidobro
La Ciénaga	5.000 has.	Luis de Aguilar
Carapunco	12.000 has.	Lucas Córdoba
El Infiernillo	20.000 has.	Juan Pedro Jiménez

Analicemos estos casos:

El Alcalde Provincial **Francisco Javier Sánchez de La Madrid** tuvo importante actuación encomendada por la Junta Municipal de Temporalidades al ser nombrado en agosto de 1772 para *“hazer la retassa de los bienes de estas temporalidades”* como agrimensor y tasador de las tierras que comprenden las estancias, chacras y solares<sup>20</sup> por ser considerado junto a los tasadores de los otros rubros, *“como personas de la satisfacion de esta Real Junta, y tenidas por haviles para desempeñar la confianza que de ellos se haze y de satisfacer las rectas yntenciones de su Magestad...”*<sup>21</sup> Al mismo tiempo era designado como “tercero en discordia” en las tasaciones de ganados.<sup>22</sup>

En octubre del mismo año fue nombrado capataz *“para el cuidado, manejo, conservación y aumento de todas las Aziendas que ayga en todas las Estancias y potreros que pertenecen a estas temporalidades, como son San Xavier, San Jenuario, Raco, sus anexos, Tafí, Vipos y Estancia de los Lules...”*<sup>23</sup>

Don Francisco Sánchez de La Madrid era descendiente de una destacada familia tucumana<sup>24</sup>, emparentado con los Aráoz por su primera mujer Claudia Aráoz<sup>25</sup>, formó parte de “la facción de mayor poder entre la élite local del siglo XVIII... con miembros en el Cabildo y en la Junta de Temporalidades.”<sup>26</sup>

Esa vinculación se manifestó cuando se dispuso el remate de las tierras del Valle de Tafí. Entre los compradores de las suertes se benefició el propio Don Francisco Sánchez de La Madrid quien adquirió Río Blanco de una extensión de 15.700 hectáreas y a un precio de 600ps.<sup>27</sup>

Veamos cómo otros miembros de la familia Sánchez de La Madrid con presencia en los diferentes ámbitos de la sociedad tucumana de la época, se vieron relacionados con las temporalidades. Miguel Gerónimo, cura y vicario de la ciudad, fue nombrado como tercero en discordia en lo tocante a libros para el Inventario y Tasación de los bienes de los jesuitas.<sup>28</sup> Además fue Juez eclesiástico, cura rector y vocal de la Junta de Temporalidades como diputado de la Iglesia.<sup>29</sup>

A su vez, Francisca Javiera Sánchez de La Madrid, también hija del General Francisco Sánchez de La Madrid nacido en Santander (1685-1756), quien fuera teniente de Gobernador entre 1733 y 1735, había quedado viuda de su matrimonio con el Sargento Mayor Don Juan Francisco Deheza y Helguero oriundo de Laredo y contrajo nuevas nupcias en 1755 con Don José Ignacio de Thames<sup>30</sup>, natural de Llanes (España).<sup>31</sup>

El español D. Juan Francisco Deheza y Helguero, llegó a ser Sargento Mayor y Alcalde de la Santa Hermandad en 1740. Uno de los hijos que tuvo con Francisca Javiera Sánchez de la Madrid fue Juan Silvestre Deheza Helguero y Sánchez de La Madrid. Bautizado en 1743, llegó a ser un militar destacado, gobernador de Armas por dos años en 1755 y también en 1791. También fue encargado del abastecimiento de carne de la ciudad en 1762, Justicia Mayor en 1781 y 1782 y, al mismo tiempo Subdelegado de tierras. En 1781 debió marchar desde Tucumán al mando de 300 hombres para prestar apoyo a los españoles en el alto Pe-

<sup>20</sup> Otro tasador para este rubro fue Don Lucas de Córdoba. Ambos debían “tasar también los molinos y curtidurías de los Lules, la viña de los Vipos y demás oficinas que se hallaren en las Aciencias a excepcion de las capillas y viviendas que hayan sido havitazion de los padres expulsos...” (AHT). Documentos coloniales relativos a los Jesuitas. Siglo XVIII. Tomo 1. Actas de la Junta de Temporalidades. Tucumán, 1994. Pág. 48

<sup>21</sup> Ibidem

<sup>22</sup> AHT. Documentos Coloniales. Ob. Cit. Pág. 48. Está mencionado también como “tercero en discordia” para dirimir diferencias que puedan ocurrir entre los tasadores en: Inventario y Tasación de los Bienes de la compañía de Jesús por la Junta Real de Temporalidades. 29 de mayo de 1768. AHT. Sección Judicial. Serie “A”. Caja 23. Año 1768. F. 10.

<sup>23</sup> AHT. Documentos Coloniales... Ob. Cit. Pág. 57.

<sup>24</sup> Don Francisco Javier Sánchez de La Madrid, era hijo del General Don Francisco Sánchez de La Madrid y de Doña María de Villafañe (y Guzmán). En Corominas, Jorge (1987) *Matrimonios de la Catedral de Tucumán. 1725-1765*. Fuentes Históricas y Genealógicas argentinas. Buenos Aires. Pág. 31.

<sup>25</sup> El 5-IX-1752 Don Francisco Javier Sánchez de La Madrid se casó con Doña Claudia Aráoz, hija de Don Bartolomé Santos de Lizarralde y Aráoz y de Doña Catalina Echeve. Ibidem. Pág. 31. En 1758 Don Francisco Javier Sánchez de La Madrid viudo de Doña Claudia Aráoz, se casó con Doña Clara Paz natural de Santiago del Estero. Pág. 38.

<sup>26</sup> López, Cristina. “Evolución...” Ob. Cit. Pág. 29.

<sup>27</sup> López, Cristina. “Evolución...” Ob. Cit. Pág. 21.

<sup>28</sup> Inventario y Tasación de los Bienes.

<sup>29</sup> AHT. Documentos Coloniales. Tomo 1. Pág: 135.-

<sup>30</sup> De esta unión nació el Presbítero José Ignacio Thames quien fuera congresal en 1816.

<sup>31</sup> Corominas, Jorge. “Matrimonios...” Ob. Cit. Pág. 34.

rú, y al pasar por Jujuy, tuvo que luchar contra los indios del Chaco.<sup>32</sup>Falleció en 1808.

Su hermano José Antonio (1732-1787), casado con María Hilaria Rodríguez<sup>33</sup>, fue escribiente del Cabildo, escribano público de número de San Miguel de Tucumán y notario de la Junta de Temporalidades a la que compró tierras en El Manantial y Vipos<sup>34</sup>.

Miremos otros casos: En 1768 habían sido nombrados “para medir y reconocer linderos y terrenos en las estancias y potreros y hacer tasación de ellos con sus puestos y edificios y ganados mayores y menores”<sup>35</sup> el Maestre de Campo **Don Luis de Aguilar** y **Don Joseph de Ojeda**. Posteriormente la Real Junta Municipal nombró como nuevo tasador a Don Joseph de Ojeda el 16 de octubre de 1772 “para tasar todos los ganados mayores y menores... y hacer la retasa de las mulas que constan existentes del informe del Director de las Aziendas de las temporalidades...”<sup>36</sup>

**Don Luis de Aguilar** administró los potreros de Tafi, arrendó una suerte de tierras en la estancia de los Lules y luego de los remates compró el potrero de La Ciénaga de 15.000 hectáreas a un precio de 410 pesos. Según su testamento Don Luis no terminó de pagar el Potrero mencionado, deuda que fue saldada luego de su muerte por su albacea y sobrino el Presbítero Ignacio Norry.<sup>37</sup> Además, Don Luis de Aguilar, arrendó las instalaciones de la estancia de Lules, que no salieron a remate por el deterioro que presentaban las mismas. Estas instalaciones comprendían: molinos, curtiduría, capilla y casas.<sup>38</sup>

Por su parte, el mencionado Ojeda -llamado José Silvestre- había nacido en Tucumán en 1729 y era hijo de D. José de Ojeda, quien ya había fallecido en 1760, y Doña Catalina Gutiérrez. **Don José Silvestre**, fue comprador de Temporalidades pues, como vimos, adquirió el Potrero de Raco de 10.250 hectáreas a 600 pesos. Este potrero había estado arrendado a Don Fermín de Paz<sup>39</sup> quien no pudo acceder a su compra en remate.<sup>40</sup>

Ojeda también accedió a la compra de una chacra extramuros de la ciudad de una extensión de 178 vs por 1050 vs, a un precio de 25 pesos.<sup>41</sup>

Se “desempeñó como alcalde del Cabildo y subdelegado de la Real Hacienda y remató los diezmos del curato rectoral y de Burruyacu en diferentes oportunidades”.<sup>42</sup> Ocupó también el cargo de alcalde de la Santa Hermandad en 1766 y desde 1769 a 1776 fue encargado de mantener la acequia que proveía de agua a la ciudad por resolución del Cabildo.

Este vecino, además de convertirse en propietario de los bienes rematados de los jesuitas, fue extendiendo su patrimonio inmueble de manera constante hasta tres años antes de redactar su testamento el 28 de abril de 1805.<sup>43</sup>

Es así que en 1775 compró en la ciudad un cuarto de solar con cerca y árboles frutales a los hermanos Araujo<sup>44</sup>, en 1798 compró una casa a Doña Josefa Engracia de la Zerda<sup>45</sup>. En 1802 compró a Tomás Robles un sitio de 16 varas de frente y 58 de fondo edificado en la misma zona de la ciudad<sup>46</sup>. En este año también compró en la plaza principal 21 varas de frente y 58 de fondo a Don Antonio Anabia<sup>47</sup>.

Por otro lado en 1798 adquirió la Estancia de los Bipos a su yerno Joseph Pascual de Alurralde de una extensión de tres leguas de largo por tres de ancho<sup>48</sup> y en 1802 compró un retazo de tierra que pertenecía a Don José Marcos Cajal en la Banda del

<sup>32</sup> Ventura Murga. (1979). *Helguero*. Genealogía. Revista del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas. Nº 18. Buenos Aires. Pág. 226 y 227.

<sup>33</sup> El 15 de marzo de 1756 Don José Antonio Dehesa y Helguero se casó con Doña Hilaria Rodríguez. Sus padrinos fueron Don José Ignacio Thames y Doña Francisca Sánchez de La Madrid, su esposa. Sus testigos: Don Miguel de Aráoz y Don Juan José Campero. Confr. Corominas, Jorge. “*Matrimonios...*” Ob. Cit. Pág. 36.

<sup>34</sup> Ventura Murga. Ob. Cit. Pág. 223.

<sup>35</sup> Inventario y Tasación de los Bienes... F. 9

<sup>36</sup> AHT. Documentos Coloniales...Ob. Cit. Vol 7. Pág.56. 1994.

<sup>37</sup> AHT. Documentos Coloniales. (1996) Serie I. Vol. 8. Tomo II. Relativos a los Jesuitas. Siglo XVIII. Pág. 136. El subdelegado de la Real Junta Municipal de Temporalidades le otorgó la certificación de la deuda cancelada y el levantamiento de la hipoteca.

<sup>38</sup> Datos tomados de López, Cristina. “Evolución...” Ob. Cit. Pag. 21 y 28.

<sup>39</sup> D. Fermín de Paz y su suegro D. José de Figueroa se presentaron en 1771 ante la Junta de Temporalidades para cobrar los diezmos que se les debían por los productos diezmales, pues habían comprado los de las temporalidades al juzgado de diezmos. Al no haber datos ciertos acerca de la cantidad de ganado se nombró a expertos para hacer el cálculo y proceder a su pago. La Junta nombró a Martín León García y D. José de Figueroa nombró a Luis de Aguilar. AHT. Sección Administrativa. Vol 5. F. 525; Vol. 6 F. 88; 124-125, 130-131, 232, 339-340, 374-378, 377v., 379.

<sup>40</sup> Ibidem. Pág. 22.

<sup>41</sup> Ibidem. Pág. 19

<sup>42</sup> López, Cristina. “Evolución...” Ob. Cit. Pág. 29.

<sup>43</sup> En este testamento Ojeda hace inventario y adjudicación de sus bienes a sus diez hijos, habidos de su segundo matrimonio con Teresa Carrasco: Miguel Antonio, María Catalina, José Alejo, Xavier Eugenio, María Teresa, María Ignacia, María Josefa, María Manuela, María Celestina y María Xaviera. AHT. Protocolo. 28 de abril de 1805.F. 70v. De su primer matrimonio con Doña Carrizo tuvo un solo hijo: D. Francisco Javier Ojeda quien nació en 1752 y falleció en 1836. Catedral, Libro 7. fs. 89.

<sup>44</sup> AHT. Protocolos. Año 1775. Folio 102.

<sup>45</sup> AHT. Protocolos. Año 1798. Folio 65 y v.

<sup>46</sup> AHT. Protocolos. Año 1802. Folio 10.

<sup>47</sup> AHT. Protocolos. Año 1802. Folio 22 v.

<sup>48</sup> AHT. Protocolos. 24 de julio de 1798. Folio 99. El precio era de 1000 pesos. Los linderos: al Este el río de Salis conocido por río Grande, por el Norte el río conocido por Alurralde, por el Oeste el carril antiguo del Perú y por el Sur el Río de los Bipos. Del Testamento de D. José de Ojeda (año 1805, folio 67) inferimos que esta estancia era arrendada para invemar ganado.

Río Vipos.<sup>49</sup>

Una de sus hijas, María Xaviera, se casó con D. Julián Vicente Ruiz de Huidobro. Esta unión emparentó a los Ojeda con una de las familias más encumbradas de la localidad.

En efecto, el suegro de María Xaviera, **Don Julián Ruiz de Huidobro** que era español, se había casado en Tucumán con Doña Mercedes Aráoz de La Madrid. "Fue un importante estanciero y comerciante importador de efectos de Castilla y exportador de productos locales."<sup>50</sup> Se dedicó a la cría de ganado, a la fabricación de carretas, al negocio del transporte de productos y a la venta de producción propia en el mercado local.<sup>51</sup>

Don Julián Ruiz de Huidobro se benefició con la adquisición de tierras de las Temporalidades. Adquirió el potrero El Rincón y la Quesería de Tafi que en conjunto constituían 15.000 hectáreas a un precio de 1825 pesos. Además remató dos medias chacras y un solar de los expulsos. "Había obtenido como recompensa por el subido precio por el que remató el Potrero de El Rincón, el potrero denominado El Portugués que nunca ingresó en las tasaciones oficiales."<sup>52</sup> Estas propiedades contribuyeron a engrosar su patrimonio como consta en el testamento e inventarios de sus bienes los cuales fueron legados a sus ocho hijos.<sup>53</sup>

Del inventario de los bienes de este matrimonio, datado en 1810, se desprende que era dueño de una importante cantidad de casas y solares en la zona urbana y algunas tierras en la rural<sup>54</sup>. Es importante en su testamento la mención a la actividad ganadera que esta familia realizaba (vacunos, caballares y mulares) sumada a la fabricación de carretas y muebles rústicos y al negocio del transporte de mercaderías hacia el Alto Perú y Buenos Aires.

La intensa actividad económica de Don Julián, fue señalada ya por otros investigadores por lo que en síntesis se podría indicar aquí que "importaba grandes volúmenes de productos desde Buenos Aires y a su vez enviaba con consignatarios sus propios productos consistentes en suelas, sebo, muebles y carretas para el Litoral. En las Provincias *de arriba* comercializaba con pelones de lana, ganado en pie y los efectos de Castilla introducidos por Buenos Aires."<sup>55</sup>

La vinculación de Don Julián Ruiz Huidobro con miembros destacados de la política, la sociedad y el comercio, le permitió ser elegido y luego avalado en 1781 como Alcalde de segundo voto<sup>56</sup>. Por el contrario, esa misma vinculación y el parentesco de los electores con quien fuera elegido como alcalde de Primer voto en esa misma oportunidad -José Miguel Medina-, no le fue suficiente y llevaron a la anulación de la votación acatando lo dispuesto por la Corona: "...que en las elecciones de oficios concejiles no voten los parientes por sus parientes en ciertos grados."<sup>57</sup>

Una de sus hijas, Dolores, quien había fallecido ya a la fecha del testamento, había contraído matrimonio con Don Clemente Zavaleta dando origen a una extensa y muy relacionada familia.

Don Clemente fue una figura de relieve en Tucumán.<sup>58</sup> Propietario de grandes extensiones en el valle de Tafi, era comerciante con vinculaciones en Buenos Aires<sup>59</sup> y fue también Teniente Tesorero.<sup>60</sup> Formó parte en varias oportunidades del Cabildo y tuvo actuación destacada durante la Revolución y en la década de 1820 hasta que murió en 1823.<sup>61</sup>

La red de los Zavaleta se constituyó en torno a Don José Prudencio de origen vasco quien contrajo matrimonio en Buenos Aires con Agustina Inda, lo que le permitió emparentarse con José Manuel de la Carrera y Martín de Alzaga, notables comerciantes porteños. En 1760 ya se encontraba radicado en San Miguel de Tucumán<sup>62</sup> y su hijo Clemente, ya mencionado, continuó desarrollando el comercio de importación y exportación de productos locales que procedían de sus propias estancias como las suelas y los quesos<sup>63</sup>.

Más adelante, Juana Zavaleta, hija de Clemente, contraería matrimonio con José Manuel Silva, estanciero y comerciante tucumano. "El rol de Silva durante el período revolucionario, sería de fundamental importancia para consolidar al grupo y permitir

<sup>49</sup> AHT. Protocolos.8 de julio de 1802. El precio era de 100 pesos. Los linderos: al Este carril de carretas de por medio y tierras de Ojeda, al Norte tierras del finado D. Isidro Mangin, al Oeste tierras de Eugenio el cordobés y al Sur el río de los Vipos.

<sup>50</sup> López, Cristina. "Evolución..." Ob. Cit. Pág. 29.

<sup>51</sup> Los detalles de las diversas actividades realizadas por este vecino y la diversidad de sus bienes patrimoniales, han sido estudiados por López, Cristina. "Evolución..." Ob. Cit.

<sup>52</sup> López, Cristina. "Evolución..." Ob. Cit. Pág. 29

<sup>53</sup> Entre sus diversos bienes patrimoniales figuran una variedad de inmuebles en el área urbana y en la rural; importante cantidad de ganado vacuno, caballo, mular y ovino; esclavos; muebles, herramientas, objetos de plata y otros enseres. AHT. Sección Judicial. Año 1809-1813. Serie A. Expediente 28. Caja 53.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> López, Cristina. "Evolución..." Pág. 29.

<sup>56</sup> Estaba vinculado a la producción, al comercio, al transporte de mercaderías y "habilitaba" a vecinos tucumanos y consignatarios de sus mercaderías. Más datos en López, Cristina. "Evolución..." Pág. 29-30.

<sup>57</sup> Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias. Libro II, Título X, Ley V. Cfr. Saguier, Eduardo. (1992) "La lucha contra el nepotismo en los orígenes de las reformas borbónicas. La endogamia en los cabildos de Salta y Tucumán (1760-1790)". En: Revista Andes Nº5. Pág. 89-123.

<sup>58</sup> Páez de La Torre, Carlos. "Familias tucumanas" En Rev. CCC. Mayo 1998. Año XI, Nº 133.

<sup>59</sup> Bascary, Ana María....Pág. 55

<sup>60</sup> Müller, Klaus. (1987) "Comercio interno y economía regional en Hispanoamérica colonial" En *Jahrbuch fur geschichte...* Nº 24. Pág.313

<sup>61</sup> Murga, Ventura y Páez de la Torre, Carlos. (1981). *San Miguel de Tucumán: las calles y sus nombres*. La Gaceta. Tucumán., Pág. 289.

<sup>62</sup> Confr. Corominas, Jorge (1996) "Los vascos en Tucumán", en *Los vascos en América*, tomo II. Buenos Aires.

<sup>63</sup> Confr. López, Cristina (2003) "Revolución, familia y comercio en Tucumán". Inédito. Trabajo presentado en el I Encuentro de ADHILAC Argentina. América 1804-2004.

su acrecentamiento pues actuó... en los ejércitos revolucionarios y gozó finalmente del poder político..."<sup>64</sup> En el momento de su muerte en 1849, entre otros bienes, Silva declaraba poseer siete propiedades rurales y entre ellas los potreros de Tafí del Valle: El Rincón<sup>65</sup>, La Angostura y la Ciénaga que constituyen tres de las siete suertes en que se había dividido esta propiedad jesuita para su enajenación.<sup>66</sup>

Otro comprador de inmuebles de las Temporalidades en el Valle de Tafí fue **Don Juan García Cárdenas**. Este sevillano dedicado al comercio de importación, adquirió el potrero de San Genuario, el de Los Cardones, dos medias chacras y un solar en la ciudad.<sup>67</sup>

Hacia 1787 figura entre los integrantes del Cabildo de San Miguel de Tucumán como Regidor 24. Fue también en varias oportunidades Rematador de diezmos y estuvo vinculado "a la facción de poder local que lideraban los Aráoz y los Sánchez de La Madrid"<sup>68</sup> y a la sociedad tucumana mediante el matrimonio. Era concuñado, en segundas nupcias, del Subdelegado de la Real Hacienda, D. José Silvestre de Ojeda.

Carapunco pasó a manos de **Don Lucas Córdoba** quien descendía de una familia que se inició con el sevillano Fernando de Córdoba radicado a mediados del siglo XVII en Salta y luego en Córdoba del Tucumán.

Su nombre completo era Lucas Pedro Córdoba Ubiernas, fue Maestre de Campo, y dueño de las estancias de Collagasta y El Alto, y se casó dos veces con tucumanas<sup>69</sup>. En primer lugar con Doña Juliana de Artaza de quien enviudó sin hijos, y luego con Doña María Josefa Gutiérrez según consta en Actas de matrimonios de la Catedral de Tucumán<sup>70</sup>.

Don Lucas se desempeñó como tasador de la Junta de Temporalidades nombrado el 19 de agosto de 1772 "para hazer la re-tassa de los bienes de estas temporalidades..." como agrimensor y tasador de "las tierras que comprehenden las estancias, chacaras y solares..."<sup>71</sup> Según Julio P. Avila, Don Córdoba compró por 605 pesos el Potrero de Carapunco para D. Juan Antonio Aráoz con garantía de Don Miguel Aráoz.<sup>72</sup>

Otro beneficiado por esta coyuntura estudiada fue **Don Juan Pedro Jiménez** quien remató el Potrero El Infiernillo por 1000 pesos el 16 de diciembre de 1774.<sup>73</sup>

Este potrero, según asienta Ávila, fue luego adjudicado a Don Juan Gregorio Alurralde "por haber muerto éste en las turbulencias del Perú, y no poder su esposa, Doña María Antonia Guerra, hacer frente a la obligación contraída"<sup>74</sup>.

El último comprador de las suertes del valle de Tafí que estudiamos aquí, es **Don Fermín de Tejerina**. La participación de este vecino en los trámites de la expulsión de los jesuitas y en los posteriores sucesos acaecidos en San Miguel de Tucumán como parte del proceso de conformación y actuación de la Junta de Temporalidades, ha quedado debidamente documentada.

Efectivamente, en cumplimiento de las órdenes referidas a la Expulsión que comisionado por el Gobernador Campero debía llevar a cabo el Coronel de Milicias de Salta, Don Adrián Fernández Cornejo, se hizo intervenir, entre otros, al Alcalde de 2º voto Don Fermín de Tejerina. Se estableció que a partir de las doce de la noche y hasta las cinco de la mañana se ejecutaran las órdenes de Su Majestad. Don Fermín "para su cumplimiento dixo que estaba pronto con todo el auxilio necesario."<sup>75</sup>

Don Fermín Tejerina y Barreda era hijo de Don Francisco Tejerina y Barreda y de Doña Laurencia García, naturales de Andalucía.

Su hermano Francisco fue nombrado por el gobernador Campero el 7 de setiembre de 1767 como Intendente de las estancias<sup>76</sup> y posteriormente integró la Junta de Temporalidades como diputado por el Cabildo.

Se comisionó también a Don Fermín "para que recibiera información secreta"<sup>77</sup> en la investigación que tuvo lugar a consecuencia de la denuncia acerca de que los Padres de la Compañía habían sido advertidos de la expulsión y "habían quemado libros y papeles en el patio"<sup>78</sup>. El Alcalde de 2º voto obró de inmediato y todo fue constatado.<sup>79</sup>

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Comprado a Diego Ruiz de Huidobro según datos recogidos por Fandos Cecilia A. y Fernández Murga, Patricia "Sector comercial y estrategias de inversión inmobiliaria en Tucumán. Primera mitad del siglo XIX". Inédito. Confr. AHT. Secc. Protocolos. Serie A. Vol. 20, fs 165 v, 1818.

<sup>66</sup> Inventario de sus bienes. AHT Secc. Judicial Civil Serie A. Expte 4, Caja 88, 1849. Confr. Fandos y Fernández Murga, Ob. Cit.

<sup>67</sup> López, Cristina. "Evolución..." Pág. 28.

<sup>68</sup> Ibidem. Pág. 29.

<sup>69</sup> Confr. Maldonado, Jorge. "Los Córdoba". Inédito.

<sup>70</sup> Corominas, Jorge. "Matrimonios..." Ob. Cit. Pág. 24.

<sup>71</sup> Se le encomendaba esta tarea junto a Don Francisco Javier Sánchez de La Madrid. AHT. Documentos Coloniales. (1994). Ob. Cit. Pág.48.

<sup>72</sup> Avila, Julio P. (1920) *La ciudad arribeña...* Ob. Cit. Pág. 257.

<sup>73</sup> Ibidem. Pág. 258-259.

<sup>74</sup> Ibidem. Pág. 259.

<sup>75</sup> AHT. Secc. Administrativa. Vol. 6. Fol. 35 y 36 v. Confr. Molina de Muñoz Moraleda, Stella M. (2001). "El Cabildo de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVIII". En *La Ocupación del espacio de San Miguel de Tucumán y su jurisdicción, 1700-1800*. Ed. del Rectorado. UNT. Tucumán. Pág.53.

<sup>76</sup> AHT. Secc. Jud. Civil. Caja 25. Exp. 29. Fol.184 v.

<sup>77</sup> Peña de Bascary, Sara. (1994) "Jesuitas en Tucumán al filo de la expulsión" En *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán*, N° 6. Pág. 117.

<sup>78</sup> Ibidem.

<sup>79</sup> Ibidem. Pág. 118.

Continuó la actuación de Tejerina cuando el Coronel de Milicias Don Juan Adrián Fernández Cornejo regresaba a Salta por problemas de salud. En esa instancia, le subdelegó su comisión “con todas las facultades, incidencias y dependencias con que se le habían conferido y para todo el tiempo que pueda durar su conocimiento, aunque fenezca su alcaldía”. Así Don Fermín recibió las llaves del Colegio con todo lo que en él había y procedió al traslado de los jesuitas al puerto de Buenos Aires. Solicitaba, para ello, a quienes tuvieren carretones y carretas, bueyes y aperos, colaborar sin excepción, ajustando su flete para dar aviso de libranza a la Real Caja.<sup>80</sup>

Fermín de Tejerina intervino también en la tasación general de todos los bienes secuestrados ordenada en 1768 por Fernando Fabro como Gobernador interino.<sup>81</sup>

Finalmente, y al momento de la supresión de la Junta de Temporalidades por Real Orden del 31 de enero de 1784 y posteriores instrucciones, el Gobernador de Buenos Aires se dirigió al Cabildo de San Miguel de Tucumán en 1788 nombrando a Don Fermín de Tejerina para hacerse cargo de todas las existencias, bajo inventario.<sup>82</sup>

Mediante la documentación y las investigaciones consultadas, hemos podido llegar en este muestreo a puntualizar algunas conclusiones.

En el caso concreto de Tucumán y en un espacio rural acotado como lo es el Valle de Tafí, el remate de las temporalidades jesuitas produjo una redistribución de las tierras en un grupo de particulares que en su mayoría formaban parte del sector dominante de la sociedad tucumana del momento. Hemos visto sus vinculaciones políticas -por su propia actuación o la de sus parientes en el Cabildo o la Junta de Temporalidades-, sociales -dadas por los matrimonios, parentesco y padrinzagos- y económicas -por las relaciones comerciales dentro y fuera de la jurisdicción. Estas conexiones los hacían parte de redes que estratégicamente actuaron de modo de lograr perpetuarse como grupo en la posición dominante.

Mediante acciones exitosas en la concreción de ese común objetivo, a lo largo del tiempo e implicando a varias generaciones, lograron la continuidad de la presencia de su estirpe aún en los períodos históricos posteriores a la caducidad del dominio español en estas latitudes.

De los siete compradores, dos comerciantes y cinco estancieros, la mayoría estaba emparentada con españoles directamente o por vía de matrimonios y eran vecinos de notoriedad en la jurisdicción. Esta realidad contrastable demuestra el valor atribuido a la “sangre” como símbolo de pertenencia a una misma raza y a una misma religión, en suma, a una misma condición social. Aunque algunos de los españoles arribados en el siglo XVIII, no sólo eran portadores de ese elemento natural, sino también de los capitales habidos del comercio y las vinculaciones económicas que las familias tucumanas necesitaban.

Todos los compradores analizados aquí habían participado del movimiento de los bienes jesuitas en su conjunto, ya fuera en la tasación o en la administración, ya como testigos o apoderados, ya en forma personal o a través de sus familiares consanguíneos o políticos.

Se observa en casi todos ellos una acumulación de inmuebles, lo que implica la voluntad manifiesta de acrecentar sus patrimonios, capital simbólico distintivo de la posición social que detentaban. En este sentido la posesión de una propiedad rural, que no siempre era espacio de producción, conquistó otra función dentro del sistema de la sociedad tucumana de la época.

Poseían propiedades tanto rurales como urbanas, habidas ya antes de la expulsión de los jesuitas, a las que se sumaron las adquiridas luego de la misma, y que trataron de no desmembrar.

Por último, todos formaban parte de facciones que se disputaban el poder político, social y económico en la jurisdicción. Es así que la documentación implícitamente muestra esos vínculos, como construcciones sociales dinámicas, mediante denuncias y apoyos hacia unos y otros en determinados momentos en que se planteaban espacios de conflicto, que no hemos analizado aquí.

## Bibliografía

- Aljovín Losada, Cristóbal (1990). “Los compradores de Temporalidades a fines de la colonia”. En *Histórica*. Vol XIV. Nº 2. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Avila, Julio P. (1920) *La ciudad arribeña. Tucumán, 1810-1816. Reconstrucción Histórica*. Tucumán.
- Bascary, Ana María. (1999) *Familia y vida cotidiana. Tucumán a fines de la colonia*. UNT.
- Corominas, Jorge (1987) *Matrimonios de la Catedral de Tucumán, 1725-1765*. Fuentes Históricas y Genealógicas argentinas. Buenos Aires.
- De Lázaro, Juan. “Las Temporalidades de Tucumán a fines del siglo XVIII”. *Trabajos y comunicaciones*. Universidad Nacional de La Plata.
- Fandos, Cecilia y Fernández Murga, Patricia. (1994) “Composición ocupacional de los compradores de tierras. Tucumán, 1800-1850”. IV Jor-

<sup>80</sup> Molina de Muñoz Moraleda, Stella M. Ob. Cit. Pág. 55. Confr. AHT. Secc. Adm. Vol 6. Fol 37 y 38.

<sup>81</sup> AHT. Secc. Jud. Civil Caja 23. Exp. 1. F. 2 y ss.

<sup>82</sup> Ibidem. Pag. 62. Tejerina se excusó y fue nombrado Pedro López Cobo. AHT. Secc. Adm. Vol 11. F. 296.

nadas regionales de investigaciones en Humanidades y Ciencias sociales. Jujuy.

- ---- (1996) "Sector comercial y estrategias de inversión inmobiliaria en Tucumán. Primera mitad del siglo XIX". Inédito.
- Garavaglia, Juan C. (1999). *Poder, conflicto y relaciones sociales en el Río de la Plata, siglos XVIII y XIX*. Homo Sapiens. Rosario.
- López de Albornoz, C. (2003) *Los dueños de la Tierra. Economía, Sociedad y Poder en Tucumán (1770-1820)*. UNT.
- Lorandi, Ana M. comp. (1997) *El Tucumán colonial y Charcas*. Tomo II. F. F y L. UBA.
- Maeder, Ernesto. (1998). "Las Temporalidades de San Miguel de Tucumán" en *Investigaciones y Ensayos*. Academia Nacional de la Historia N° 48.
- Muñoz Moraleda, E. y otros. (2001) *La Ocupación del espacio de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVIII, 1700-1800*. Ed. Rectorado, UNT.
- Murga, V. Y Páez de la Torre, C. (1981) *San Miguel de Tucumán: las calles y sus nombres*". La Gaceta, Tucumán.
- Robledo, Nélica B. (1976) "Inventario y Tasación de los bienes de la Compañía de Jesús en San Miguel de Tucumán al 29 de mayo de 1768". Cátedra de Historia económica. UNT.
- ---- (1996). "El espacio jesuítico de San Miguel de Tucumán" en *Actas del I Congreso de Investigación social*. UNT. Tucumán.
- Saguier, Eduardo (1992) "La lucha contra el nepotismo en los cabildos de Salta y Tucumán (1760-1790). En *Revista Andes* N°5.

### 1. Una re-visión del espacio misionero

Una vez efectivizada la Expulsión de los Jesuitas, todo el territorio ocupado por los pueblos misioneros fue objeto de conflicto. La problemática instalada por la apropiación del espacio geográfico, los recursos naturales, las instalaciones edilicias, la infraestructura caminera y la mano de obra especializada generó una competencia entre los sectores socio-económicos de la región por la posesión de las ex-misiones, tanto por los incipientes Estados Nacionales como por los Estados Provinciales en gestión.

El territorio donde mayormente se visualizó el conflicto fue el área fronteriza, indefinida legalmente como jurisdicción. La zona de las Bajas Misiones – dispuesta entre los ríos Paraná y Uruguay y la línea imaginaria que unía Corpus con San Javier hasta el arroyo Aguapey- fue un espacio con estas características: construcciones edilicias en buen estado, ganado y yerbales abundantes, circulación de población aborigen y mestiza, etc. en el que se llevaron a cabo diversas formas de ocupación territorial y uso de los recursos.

La visión de la historiografía tradicional sobre este objeto de estudio – pueblos y población misionera durante gran parte del siglo XIX- afirmaba la existencia de un “espacio vacío” considerado desde una posición ideológica que sustentaba los siguientes postulados:

- a. Excluía toda posibilidad de capacidad organizativa, política y administrativamente, al grupo aborigen guaraní. Este es un posicionamiento que se retoma de los mismos estadistas de la época, por ejemplo Gaspar Rodríguez de Francia (dictador paraguayo) cuando arguye que resulta irrisorio considerar hermana a una provincia poblada por indios o cuando Bartolomé Mitre (historiador argentino) expresa en sus memorias que se está desperdiciando tiempo y recursos en recuperar un territorio inhóspito, desértico y por lo tanto sin valor, ambos se refieren al territorio denominado anteriormente como Bajas Misiones.
- b. Los historiadores y los geógrafos locales al reconstruir la historia y la geografía de Misiones organizan al espacio misionero del siglo XIX según los parámetros del Estado Nacional ya organizado y definido absolutamente, desde la perspectiva de la existencia de una Provincia de Misiones que sobrevive en todas las etapas históricas y perteneciente al Estado Nacional Argentino.
- c. En la Construcción del conocimiento histórico basado en dichas premisas no se recuperaron Fuentes de sectores sociales excluidos y nuevas organizaciones políticas a los que se les niega el derecho a la propiedad del territorio en cuestión – están ausentes las voces de los aborígenes y de Estados Nacionales como Paraguay -. La ocupación paraguaya en Misiones no es incluida en la historiografía paraguaya y, la historiografía argentina; justifica la anexión correntina o defiende la autonomía de Misiones como provincia<sup>1</sup>.

El interés de re- visar los alcances de ese postulado teórico-metodológico nos surgió al detenernos en un dato “aparentemente” circunstancial: durante medio siglo, 1810 a 1860 se llevaron a cabo actividades económicas relacionadas con la extracción y comercio de recursos económicos de las misiones. La circulación de los bienes conectaba a las grandes ciudades de Asunción-Buenos Aires-Montevideo-Porto Alegre, usando las antiguas instalaciones y medios de comunicación jesuíticos, dispuestos entre Itapúa (hoy Encarnación), Trinchera de San José (actual Posadas), Paso Hormiguero (ahora Santo Tomé) y Sao Borja. ¿Era posible entonces la existencia de un espacio vacío?. Sabíamos que era imposible que los aborígenes retomaran su antiguo estilo de vida, los que aprendieron un oficio emigraron a las ciudades, otros se integraron voluntaria u obligatoriamente a los ejércitos, etc. Pero ello era difícil que el despoblamiento haya sido absoluto.

El análisis de la documentación del Archivo Nacional de Asunción (ANA)<sup>2</sup> nos llevó a confirmar nuestra hipótesis, que se sustentó en un concepto de uso y ocupación del espacio basado en una práctica social que superaba el esquema impuesto por una perspectiva de identificación estatal.

Es decir, que fundamentalmente nos ubicamos en una etapa de transición: a- de la Colonia del Estado español a los Estados Nacionales americanos, b- de génesis de la sociedad regional signada por el elemento criollo, c- de reorganización territorial y, d- de redefinición del proceso de poblamiento. Por lo tanto, sostuvimos que cada una de las organizaciones políticas en gestación –provincial y/o nacional- que habían pertenecido a la región misionera se encontraban en iguales condiciones para reclamar derechos de posesión respecto al territorio, la gente y los recursos.

<sup>1</sup> La experiencia de la guerra de la Triple Alianza ha sido acontecimiento humillante para el pueblo paraguayo y, posiblemente una de sus consecuencias subliminales ha sido el silenciamiento de los intelectuales respecto a la reflexión acerca de los derechos de Paraguay sobre estos territorios. Ya que el Tratado de 1811 por Manuel Belgrano y los representantes de las autoridades paraguayas en el Art. 4 dejaba al Departamento de Candelaria bajo custodia de ese gobierno. Es decir, en la primera parte del Siglo XIX, los límites sobre el Paraná no estaban definidos y constituyó un problema latente que sólo fue acallado con la derrota militar.

<sup>2</sup> ANA, se consultaron documentos oficiales correspondientes a los períodos de gobiernos de José Gaspar Rodríguez de Francia, Carlos Antonio López y Francisco Solano López, Correspondencias de los Pueblos (Itapúa, Rinconada de San José, El Salto, Mburicasy, etc.) de la serie Nueva Encuadernación y la Colección Vizconde de Río Grande.

## 2. Ocupación territorial en la génesis de los Estados

Retomando la última idea expresada es pertinente recordar que las organizaciones o instituciones político-administrativas son propias de una época y expresan los intereses o las luchas de un grupo humano determinado. Surgen como necesidades sociales y responden a distintas formas de delimitar un espacio territorial: dibujan un territorio de pertenencia, delimitan concepciones identitarias, representan modalidades de relación con el trabajo, expresan un conjunto de costumbres.....recortan, espacializan una forma de ejercitar el poder.

Sin embargo, habría que pensar que el pasaje de la Colonia al Estado-Nacional nos enfrenta a un dilema crucial, el mismo que enfrentaron los patriotas de 1810, que es el siguiente ¿las instituciones sobreviven a estos cambios y se reconstruyen sobre los territorios definidos sobre los antiguos límites? ó ¿las organizaciones político-administrativas se incorporan a nuevas formas de organización reconstituyéndose sobre las bases defensivas que el poder otorga a los líderes del momento?. Las dos alternativas son viables en estos períodos de transición y en el caso de Misiones habría que tener en cuenta que es sustancialmente una provincia de indios y como tal excluida, minimizada, discriminada por las clases sociales que ostentaron el poder político durante el siglo XIX.

¿Es posible considerar, entonces, su sobrevivencia como tal con continuidad histórica sobre las bases territoriales de su nacimiento?, en este caso, los hechos nos demuestran que cada uno de los Estados-Nacionales que nacieron sobre el territorio de las antiguas misiones inscribieron divisiones discontinuas, forzadas por la capacidad militar de los caudillos (indios o mestizos), por las ocupaciones de hecho o de derecho que sostuvieron Paraguay, Brasil y Argentina.

Distintas modalidades de ocupación, de hecho y de derecho, se entremezclaron y compitieron entre sí. Además, adquirieron características determinadas por los acontecimientos militares: a- por la posesión territorial las invasiones portuguesas (1812-1816) y correntinas (1827-1832) y, b- por la hegemonía platina la guerra con el Brasil (1825/8), el levantamiento de los gobernadores Berón de Astrada y Madariaga (1838 y 1843) y la Revolución Farroupilha (1835/45) que incentivaron las transacciones mercantiles en torno a la actividad extractiva y el proceso de poblamiento. A la par, se puso en vigencia la práctica del saqueo despojando a los pueblos jesuíticos de sus pertenencia más valiosas.

La intervención de Brasil respecto a la ocupación del espacio, luego de las incursiones mencionadas, se circunscribe al uso del territorio como zona de circulación comercial. Circulación que se da a partir de la afluencia de un importante grupo de comerciantes intermediarios de origen portugués-brasileño que realizan el tráfico con las ciudades –puertos, integrando al territorio misionero con el mercado exterior. La actividad comercial define este estilo de ocupación que no excluye el asentamiento de pobladores que se reconocen como yerbateros-ganaderos brasileños y correntinos, dedicados a la explotación y extracción de los recursos de la zona, vinculados a otros compatriotas y/o familiares configurando, de esta manera, una red comercial local.

Otros fueron los factores que predominaron en la modalidad de ocupación implementada por las Provincias argentinas. Estas pusieron énfasis en la legitimación de la posesión a partir del derecho, la disputa generada entre Santa Fe<sup>3</sup> y Entre Ríos<sup>4</sup> como la sostenida por Corrientes adquiere connotaciones que se enmarcan dentro del proceso de constitución del Estado argentino, en el que sopesaba la decisión de Buenos Aires.

El protagonismo de Corrientes fue de mayor importancia en ese contexto, pues puso en tela de juicio su capacidad y derecho de anexión del territorio misionero. El gobierno reclamó jurídicamente la posesión según un documento del Director Supremo de las Provincias Unidas del Río de la Plata, Gervasio Posadas, en 1814 y produjo dos invasiones (1827 y 1832) al territorio misionero provocada por el Gobernador Pedro Ferré. Sin embargo, la legitimación de estas acciones se cumplió recién en 1876, cuando el fin de la guerra de la Triple Alianza legalizó la ocupación correntina.

La ocupación paraguaya, en cambio, es fundamental para hacer la lectura de la ocupación del espacio misionero a partir de 1834, ya que destaca la presencia institucional del Estado como factor ordenador y controlador del comercio, la explotación, la población y el territorio. Para Paraguay, en situación de dependencia económica, era de primordial importancia ejercer el control del espacio terrestre, única opción que le permitiera una salida al exterior. Los primeros intentos de ocupación fueron frenados por Gervasio Artigas (1815-1819) y por la acción de otros caudillos, aborígenes como Siti y Aripí (1820) y el entrerriano Francisco Ramírez (1821). Posteriormente, las fuerzas paraguayas extendieron la frontera hasta las Tranqueras de Loreto y San Miguel, expansión que dibujó líneas de avance y retrocesos del límite defendible.

El control del caminos y el área de circulación económica, la fiscalización de la explotación de los recursos económicos y la vigía de del movimiento poblacional componían el bloque de tareas atendibles por esta acción. Los campamentos militares, Mburicasy (1822/3) y del Salto (1823/9) como las guardias de Tranquera de Loreto y San Miguel fueron acciones concretas de expansión fronteriza, que crearon posibilidades reales de gestión de inspección sobre los pueblos, los yerbales, el ganado y la población.

Las estrategias de control del espacio dependieron de la capacidad y eficiencia del cuerpo militar. Las fluviales, rondas y guardias y, las terrestres, campamentos, guardias, expediciones y corridas, variaron según el tiempo de permanencia y objetivos previstos. Los documentos referidos a estas estrategias de control del territorio son relevantes en tanto proporcionan informes

<sup>3</sup> Misiones quedó bajo de esta Provincia según lo determinado por el Tratado del Cuadrilátero en 1822 formando parte del Protectorado de Santa Fé bajo el gobierno del caudillo Estanislao López.

<sup>4</sup> En 1821, tras la derrota de Artigas por su lugarteniente Francisco Ramírez, Misiones pasa a formar parte de la República Entrerriana como uno de los 5 Departamentos en que se constituye la misma.

sobre el estado de los pueblos y yerbales y el movimiento poblacional.

En síntesis, tanto la ocupación paraguaya como la brasileña pueden ser calificadas como permanentes por su continuidad y regularidad temporal como por la posesión de hecho con que se llevaron a cabo. Ambas encaminaron, a partir de la lógica de una economía de libre comercio, los rumbos del proceso de poblamiento local, tanto en forma espontánea como fomentada por el gobierno paraguayo.

### 3. La recomposición de los poblados

El territorio que en épocas pasadas fuera destinado a espacios de siembra, pastoreo y circulación había perdido la funcionalidad del orden jesuítico. Las guerras, los saqueos y las deportaciones lo convirtieron en un ámbito propicio para refugio de prófugos y animales salvajes protegidos por la abundante vegetación que había invadido los caminos e instalaciones. Refugio que prohibaba a controladores y controlados explotando sus conocimientos para sacar ventajas y salvar las situaciones particulares.

La ocupación exigía despejar malezas, espantar fieras, redescubrir caminos y frutales, reciclar viejas dependencias, hallar poblados y capillas y localizar aguadas y vertientes. Sobre esta estructura era necesario implantar otra, adecuada para la sobrevivencia en un lugar inhóspito y distante de las ciudades y, recrearlo en función de las exigencias de las actividades económicas que giraban alrededor de los centros urbanos, a los que este espacio se integraba como periferia. Ello promovió la recomposición de un paisaje rural bajo algunos lineamientos de urbanización. Convertir en poblado algunos puntos con ubicación estratégica, a orillas de los ríos, cercanos a los pasos, lugares elevados, etc. a fines de colonizarlo y habitar con relativo confort para vivir y trabajar. Este era un ejercicio laboral que hacía hincapié en el control del tráfico comercial y la observación de la campaña (campos y yerbales).

Los núcleos poblacionales, en términos de agrupamiento demográfico se definieron con la edificación de los campamentos militares. Estas eran edificaciones construidas con materiales del lugar, arena y piedras de las márgenes de los arroyos y ríos, maderas, tacuaras y pajas de los montes y campos y, piedras y aberturas de los ex-pueblos jesuíticos. Los campamentos militares eran de diferente escala e importancia<sup>5</sup>, entre ellos se destacaba el Campamento de la Rinconada de San José.

Antiguos pueblos como Corpus, San Ignacio, Santa Ana, Santa Rosa, Itapúa, etc. fueron parcialmente desmantelados al efecto de la edificación y refuncionalización de las nuevas edificaciones. Campamentos y guardias fueron los primeros núcleos poblados, cercados perimetralmente con empalizadas, circunscriptos por zanjas de desagote y comunicados al exterior mediante tranqueras que desembocaban en los caminos principales.<sup>6</sup>

Por otro lado, el poblamiento presuponia una selección de la población autorizada a asentarse legalmente. Terminada la labor de construcción del caserío de uno de los campamentos, el Comandante expresaba tener orden de *permitir población de Blancos, con vecinos de Bovi y Santa María que voluntariamente quisieron venir*. En esos términos requería listas de nombres, familias y haciendas, que poseían y, al mismo tiempo, consultaba sobre la admisión de población correntina *que fueron pobladores de estas Misiones* agregando que entre ellos habían *muchos pobres a los que había que proveerles de cosas y también ricos que preguntaban si podían traer sirvientes o conchabados no blancos*.<sup>7</sup>

La instalación del Campamento de la Rinconada de San José como nexos ordenador de un espacio económico mayor ofreció las condiciones requeridas para el asentamiento poblacional superando el marco estrictamente militar y se constituyó en el elemento ordenador de la vida social.

#### 3.1. El Campamento de la Rinconada de San José<sup>8</sup>

La edificación de dicho Campamento fue dirigida por arquitectos enviados desde Asunción, Eliseche y Aquino son los dos ar-

<sup>5</sup> Existían guardias y campamentos en diferentes lugares. Las guardias de Loreto y San Miguel y los campamentos de El Salto y Mburucasy constituyeron las primeras poblaciones militares en la zona entre los años 1822 y 1830, pretendieron expandirse para dar cabida a población civil pero su objetivo primordial el control de la movilidad poblacional en torno a las actividades extractivas y la circulación mercantil resguardando los caminos. Candelaria, debido a su situación geográfica estratégica permaneció durante toda la época ya sea como guardia o Campamento, sin embargo el Campamento de la Rinconada de San José (actual ciudad de Posadas) se constituyó en una edificación apropiada para permitir el asentamiento concreto de los paraguayos en la región y autorizar y controlar el proceso de poblamiento generado por la continua emigración.

<sup>6</sup> A.N.A. Colección Vizconde de Rio Branco, Vol. 220, Secc. Hist., Campamento del Salto, 1 de mayo de 1823. Correspondencia de Norberto Ortellado al Supremo Dictador Perpetuo de la Primera República del Sub.

<sup>7</sup> A.N.A. Vol. 372 N 3, Secc. Hist., Campamento del Salto 14 de marzo y 2 de abril de 1824.

<sup>8</sup> En 1842, la infraestructura se componía de: **1 campamento**: 55 lances de casa pajiza con puertas y ventanas al interior en cuadro, a excepción del frente al poniente sin habitaciones asegurado con un quinchado de aproximadamente 6/4 de altura y en su medianía una traguera con 5 varas de luz. **2 cocinas**: de paja de 3 lances c/u. **1 atalaya**. **1 guardia**: 3 lances con tejas aseada y nuevamente blanqueada con 2 puertas y 1 ventana de tableros, 1 altillo con barandas en su mognete hacia el poniente. Situada a 16 a 20 varas de la tranquera en murallas. **1 guardia**: 2 lances de casa pajiza con cocina y galpones correspondientes situada a 30 varas de la laguna. **1 potrero**: frente angosto y opuesto al Paraná cercado con 35 cuerdas y ? vara de muralla de piedras con latitud 35 y ? pulgadas, altura de 3 y 1/3 vara. La muralla de 7 y ? varas con almenas y banquetas, la altura de esta última es de 1 vara y su latitud 31 pulgadas. El resto de la muralla es lisa y recientemente reencalada y en la medianía tiene una tranquera con 5 varas ? luz; asegurada con cadena de hierro con candado y hermoiseada con 2 columnas colaterales de altura: 6 ? varas hasta el capitel y de grueso: 1 vara con 2 pulgadas. **Animales**: 34 bueyes, 181 cab. de ganado por punta, 173 caballos y 1 yegua= 389. A.N.A. Vol., Secc. Hist. Campamento de San José en el Paraná, 27 de octubre de 1842. Comandante José Gabriel Valle y Francisco Ignacio Sosa.

quitectos que lo diseñaron, la obra comenzó en 1834 y agregó dependencias y algunas refacciones hasta el año 1843<sup>9</sup>. La muralla que lo circundaba no terminaba en el río Paraná en ninguno de sus extremos, uno y otro concluían con empalizadas en la Laguna de San José y en un monte en un lugar denominado El Brete. A esta muralla de piedra se debe la denominación de Trinchera de los paraguayos o Trinchera de Itapúa.

La edificación agrupó a un número considerable de profesionales mestizos e indios en la labor. El espacio urbanístico fue rudimentariamente diseñado, según instrucciones estipuladas desde la capital paraguaya, con parámetros ajenos pero refuncionalizables a la realidad local: *"...tiene una puerta regularmente grande y el que le sigue una ventana grande con rejas de madera. Ambos componen un salón espacioso y aseado con muchas hamaqueras para alojamiento de los guardieros, este salón tiene otra puerta (...) para salir con desembarazo en el último lance destinado para prevención o guardia, este lance no tiene pared hacia el camino mas la tiene en el primer solero, opuesto, que (h)acia el sud adonde tiene un arquito rasante a la pared del último moginete por donde se entra en una fogonera hecha entra el primero y el segundo solero para tomar o calentar agua las noches malas de lluvia su pared hacia el sud está elevada poco más de la mitad y de allí remata en ladrillos crusados para despedir (h)acia afuera con facilidad la fumasa."* (...) tiene un balconcito con pasamanos para atalaya de día; del primer solero al otro primer solero su altura domina a las murallas y así se llega a ver de allí todo lo que precisa."<sup>10</sup>

De hecho, ello marcó una nueva etapa del proceso de poblamiento dentro de los ritmos de la ocupación paraguaya, en este impulso también Candelaria había tenido la oportunidad de erigirse en un poblado diseñado por un arquitecto asunceño aunque, a diferencia del Campamento de la Rinconada de San José, pretendió formar un poblado agrícola predominantemente aborigen.<sup>11</sup> Sin embargo, esta acción fracasó.

Relieve y clima condicionaron el carácter de la edificación, principalmente las abundantes lluvias y la erosión del suelo que éstas provocaban eran dos factores que hubo que considerar. Además, como la obra fue pensada en gran escala, la escasa disponibilidad de recursos técnicos también la limitaron; el gran esfuerzo exigido a los trabajadores en condiciones insalubres de trabajo, provocaron reiteradas enfermedades, continuos relevos y varias muertes. Y, por último, disponibilidad presupuestaria y materiales de construcción también influyeron en la ejecución edilicia. Todos estos factores retrasaron los tiempos de culminación, según lo previamente proyectado, que se redujo a la construcción de las dependencias necesarias (1834) y a diversos acoples que fueron incluyéndose posteriormente. A pesar de tales inconvenientes, la guardia fue la obra que sobresalió localmente por sus características arquitectónicas: *"sus corredeores y todo el salón bien enladrillados (...) las paredes de los moginetes de ladrillos parados desde arriba hasta abajo y las de sus lados hasta la mitad: Todo blanqueado ya (...) Como no se ven casas de tejas a este lado es extraña esta y dicen los que la ben ser linda..."*<sup>12</sup>

La instalación de los campamentos y las guardias venía a imponer otro matiz al paisaje arquitectónico y, las autoridades y tropas paraguayas, conjuntamente con emigrados y comerciantes, enriquecieron el paisaje humano local. Desde estos poblados se controlaba el espacio rural, fiscalizando, esencialmente, el movimiento de aborígenes detrás del ganado alzado que había en los campos.

### 3.2. La dinámica de los poblados y la población

Los pueblos antes ricos, habían pasado una etapa de destrucción debido a las sucesivas invasiones portuguesas y paraguayas en la primera década del siglo XIX. En 1823, Rodríguez de Francia ordenaba al Tesorero de Guerra que tomase razón de las cajas y cajones de alhajas y ornamentos de los Pueblos de Misiones que fueron traídos del otro lado del Paraná.<sup>13</sup>

Los portugueses, destruyeron y quemaron instalaciones apoderándose de los ornamentos religiosos más costosos. También los recursos humanos fueron compulsivamente deslocalizados. Ambos ejércitos, incluyeron a sus filas a la población indígena y, en casos de resistencia, directamente la eliminaron. Sin embargo, a pesar de estas circunstancias que generaban dispersión y vaciamiento, es posible constatar algunos puntos con población como el de Candelaria, en calidad de moradores, vecinos, Pueblos de Naturales<sup>14</sup> y funcionarios del Cabildo. Dicho poblado sufrió los perjuicios de las eventualidades militares que acontecieron en la zona y estuvo expuesto a las determinaciones de las autoridades momentáneas. El recelo era permanente y la figura de Artigas fue un elemento de desconfianza para el gobierno.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Los historiadores generalmente ponen fecha límite a la obra en 1838, debido a que están utilizando otras fuentes documentales.

<sup>10</sup> A.N.A. Vol., Secc. Hist. Campamento de la Rinconada de San José, 18 de Junio de 1841. Comandante José Gabriel Valle a los Sres. Cónsules de la República Carlos Antonio López y Mariano Roque Alonso.

<sup>11</sup> A.N.A. , Colección Barreiro, Asunción, 25 de julio de 1840. Gaspar Rodríguez de Francia al Comandante de Itapúa. La idea era formar un pueblo como la gente. Gabriel Tepai y su gente se fueron del lugar.

<sup>12</sup> A.N.A., Vol., Secc. Hist., Campamento de la Rinconada de San José, 18 de junio de 1841. Comandante José Gabriel Valle a los Cónsules de la República Carlos Antonio López y Mariano Roque Alonso.

<sup>13</sup> A.N.A. Colección Barreiro, Vol. Núm.3106, N.E., Original. Asunción 19 de junio de 1823. Gaspar Rodríguez de Francia.

<sup>14</sup> Era considerado morador a todo poblador asentado en la zona. Vecino era alguien reconocido como "avecindado. Se diferenciaba a la población indígena como un grupo aparte del criollo, mestizo o blanco. VIOLA, Alfredo: "Cartas y Decretos del dictador Francia". Asunción, Biblioteca de Estudios paraguayos, 1989. T. I. Colección Barreiro, Vol. 245, Num., Secc. Civil. Original, Asunción, 15 de septiembre de 1815. José Gaspar de Francia.

<sup>15</sup> VIOLA, Alfredo: ob. cit. Colección Barreiro, Vol. 226, Num. 2, Secc. Hist. Copia Simple, Asunción, 10 de febrero de 1816. José Gaspar Rodríguez de Francia al Comandante de la Villa del Pilar José Joaquín López.

Los restos de los pueblos generaron una disputa por la utilización de las instalaciones –colegios y capillas- a los cuales se conectaban caminos, pasos, aguadas, etc., importantes para la práctica comercial. En esa lucha por asegurar el espacio de circulación económica, la población aborígena sufrió un doble extrañamiento: la destrucción y el despojo de sus pueblos y la pérdida de su identidad misionera. El clima bélico de los acontecimientos afectaba sobremanera a la población nativa. Deserción, fugas, migraciones y nomadismo fueron estrategias de sobrevivencia empleadas para contrarrestar los efectos de la situación.

Los indios, a quienes en la práctica se les negó la igualdad de derecho respecto a la posesión del territorio, fueron sistemáticamente arrancados de los pueblos que antaño les correspondiera. “Pueblos de indios” o “Provincia de indios” son frases del discurso del gobierno paraguayo que contiene un alto grado de carga ideológica, compartida por sus contemporáneos y que, no solo pone de manifiesto un sentido despectivo y descalificativo respecto a esos grupos étnicos sino que fundamentan el desconocimiento jurídico y justifican la usurpación impulsada por grupos de blancos y mestizos, ahora posicionándose en carácter de dueños legítimos de un territorio económico de interés.

Una estrategia de sobrevivencia fue la integración al trabajo, poniendo en riesgo la unidad del grupo familiar. Las expediciones constituyeron un hecho de relevancia para detectar el movimiento demográfico ya que daban cuenta del proceso de dispersión y fragmentación de las familias aborígenes, proceso que se hacía extensivo a otros grupos marginales de pardos, mulatos y, también, blancos y mestizos. Los prisioneros eran internados a los pueblos agrícolas, a trabajar en obras públicas o enviados a los presidios en el Paraguay.

Ningún tipo de removimiento era por voluntad propia. En la década del 20 fueron frecuentes las fugas de población desde el Paraguay hacia Misiones, fundamentalmente de indígenas que habían sido instalados en los pueblos agrícolas y que habían pertenecido a los pueblos jesuíticos situados a la banda oriental del Paraná. Simultáneamente, en esta banda, se constataron diversos intentos de reedificación de antiguos pueblos jesuíticos. Intentos impulsados por caudillos aborígenes misioneros: Aripí, Taperatí, Cuti, Ramoncito, Sayai, Tabacayú, etc. eran algunos de los que pretendieron reorganizar los cabildos y reedificar las iglesias en Curuzú, Yapeyú, San Roquito, La Cruz<sup>16</sup>, Caacaray etc.

El objetivo que persiguieron tales caudillos son su gente, conjuntos constituidos por “famiages” de naturales con sus chinas e hijos, era poblar los distintos pueblos destruidos ya mencionados. Distinta suerte tuvieron los pueblos de Loreto y San Miguel, a la par de estos iban conformándose los poblados de hacendados correntinos, tal es el caso de Santa Lucía a 2 leguas más abajo del Paso Itaibaté. Es decir que paralela a la acción de los aborígenes hubo una tarea más institucionalizada y reconocida por parte de Félix Aguirre desde San Miguel y Maidana desde Yaguareté Corá que tenían gente vecindada y algunas armas en pueblos instalados en Corrientes.

En cambio, a partir de la instalación del Campamento de la Rinconada de San José fue generándose el establecimiento de un conglomerado poblacional que iba configurando la sociedad local. La tranquilidad y la paz relativa que garantizaba la fuerza militar paraguaya promovió el asentamiento y la estratificación de sectores socio-económicos diferenciados (hacendados, troperos, pulperos, comerciantes, etc.).

Las tierras de preferencia eran las cercanas al Campamento, dispuestas sobre el caminos de circulación comercial (rinconadas de los arroyos Saivo y Aguapey o recostadas sobre los ríos Paraná y Uruguay), también los Parajes de San Carlos y Santo Tomás (a 7 u 8 leguas) eran requeridos por esas condiciones y los buenos pastos. A partir de 1837, para ordenar el proceso de poblamiento, el gobierno paraguayo resolvía cuestiones de arrendamiento a favor de comerciantes brasileños y emigrados correntinos. Sin embargo, otros pobladores accedían al lugar en calidad de moradores, obteniendo un servicio de hospitalidad, mientras que, simultáneamente se sancionaban a otros que habitaban en casas de familiares o casas de extraños en carácter de “intrusos”, sin pasaporte y conviviendo como arrimados o conchabados.

De esta manera, muchas familias brasileñas, correntinas y paraguayas fueron ocupando las tierras, generalmente con sus haciendas. Los primeros con sus sirvientes, (esclavos negros fugados), expulsados de Río Grande do Sul por la Revolución de los Farrapos (1835-1845). Un grupo de estas familias asentada en San Borjamí, Montenegro y Mártires, en 1841 pedía autorización para retornar a sus territorios de origen, mientras que un gran movimiento de carretas anunciaba la llegada de correntinos, desalojados por las revueltas de sus gobernadores, que pedían lugar para establecimiento. Esto nos muestra una imagen acerca de las vicisitudes que promueven y caracterizan este proceso de poblamiento.

A una década de la existencia de la Trinchera de los paraguayos, los alrededores y toda la campaña hasta el Uruguay estaban plenamente poblados hasta que como consecuencias de la firma del Tratado de 1845, se ordenó el desmantelamiento completo del Campamento y el cruce o regreso a sus lugares de origen a la población.

A partir de entonces, el Paraguay ejerció una acción de reconocimiento de todo el territorio vigilando los puntos estratégicos para el enfrentamiento militar. Por otro lado, los adelantos tecnológicos producían innovaciones en el sistema de transporte en el Río de la Plata. La llegada del barco a vapor modificó las rutas de circulación de las mercaderías y cambió la lógica de las relaciones en los intercambios comerciales. Por ello, muchos de los comerciantes intermediarios prefirieron afincarse en las distintas localidades paraguayas.

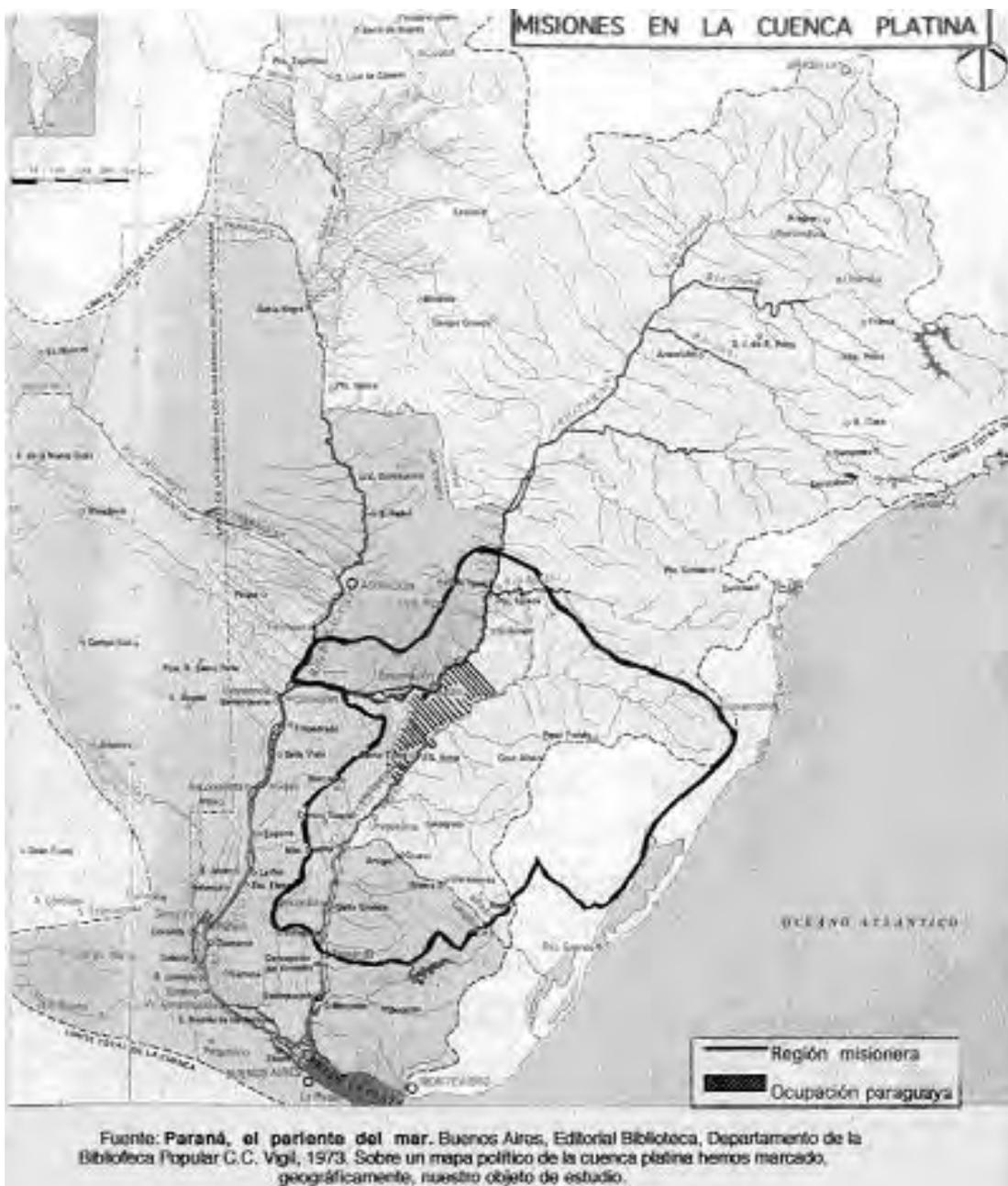
<sup>16</sup> En 1823 este pueblos estaba asistido por un cura proveído por Portugal (Brasil). Es significativa la labor de Aripí y Taperatí, cuyo fracaso en formalizar población estable los obligó a cruzar el río Uruguay estableciéndose en Brasil con su gente. Ello no excluía volver a internarse a los mones de la banda occidental para faenar yerba. Yerba encargada por portugueses, según declaración de los prisioneros y asentada en los informes de los paraguayos.

La guerra grande generó otras características en el proceso de ocupación territorial y la circulación poblacional. Nuevamente, el movimiento de los ejércitos, atrajo población a la zona. Los proveedores, abastecedores y viandantes de las fuerzas militares se apropiaron de los recursos económicos y la mano de obra indígena. Sobre el grupo de los aborígenes podemos acotar, que para esta época, es muy difícil su identificación puesto que el proceso de mestizaje ya había borrado sus nombres originales y en los censos muchos de ellos aparecen ya con denominaciones criollas.

Sobre estas bases, una vez concluida la contienda militar, se producirá la ocupación correntina que rediseñará el poblado urbano de la ciudad de Posadas, en la que se asentarán familias de origen correntino y brasileño fundamentalmente. Sin embargo el proceso de poblamiento se encaminará desde ahora a partir de los lineamientos de la colonización, impulsada por el gobierno nacional o por las empresas de particulares y, sobre la explotación extractiva de los recursos surgirá una economía predominantemente agrícola.

#### 4. Pensando el Patrimonio Jesuítico

La experiencia jesuítica, a pesar de las interpretaciones de apologistas y detractores, contiene una significación y un sentido de la identidad que fue refuncionalizándose según las sociedades y las épocas históricas que analizamos y, en cualquiera de los momentos es una unidad de sentido que traspasa las fronteras de los Estados Nacionales. Esta unidad nos convoca actualmente en un acto de revalorización de sus testimonios.



La discusión acerca de la problemática de la integración nos lleva a reflexionar sobre los nuevos sentidos de la misioneridad desde la perspectiva identitaria. Sin embargo, esta cuestión se presenta en la convivencia, en los ex-pueblos jesuíticos, en la práctica concreta socializando el patrimonio; diríamos casi automáticamente.

Sin embargo, tratándose del conjunto jesuítico como entidad identitaria, el acto de patrimonialización adquirió significaciones y sentidos distintos que argumentaron diversos tipos de construcciones de la identidad, según los sectores sociales que se apropiaron del poder político y, por lo tanto, de la clasificación.

El análisis del siglo XIX nos presenta una forma de uso de los testimonios jesuíticos que responde a una valoración de esa producción cultural aún cuando no existían los Estados Nacionales a los que pertenecemos. En el siglo XX, un nuevo valor debemos asignarle, enfrentados a la pobreza en que se encuentran los ex-pueblos jesuíticos, a la desinformación acerca de las historias de los mismos, a la necesidad de recuperación de los testimonios de sus habitantes, a las políticas gubernamentales que se orientan a la comercialización de esos bienes culturales... Ante la destrucción parcial o total de los restos materiales de estos pueblos jesuíticos. El estado en que se encuentran los pueblos de Corpus, Santa Ana, Loreto, etc., son demostrativos de esta situación y de la necesidad de la revalorización de este patrimonio.

## Bibliografía

- ANDERSON, Benedict: 1993 "Comunidades Imaginadas" . México , F.C.E.
- BOURDIEU, Pierre : 1985 "Espacio Social y Génesis de las Clases". Ideas en Ciencias Sociales.
- BOURDIEU, Pierre : 1989 "A Identidade e a Representação. Elementos para uma Reflexão crítica sobre a ideia de região em "O poder Simbólico". Rio de Janeiro, Ed. Difel.
- CAMBAS, Anibal : 1945 "Historia Política e Institucional de Misiones". Buenos Aires, Talleres Grafico de Guillermo Kraft Ltda.
- FERNÁNDEZ RAMOS, Raimundo: 1923 "Apuntes Historicos Sobre Misiones". Madrid, Espasa Calpe.
- HARVEY, David: 1993 " Condição Pós Moderna. Sao Paulo, Edições Loyola.
- HISATOSHI, Tajima: 1998 "Historia del Paraguay del siglo XIX" 1811-1870. Asunción Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.
- KROEBEL, Clifton : 1967 "La navegación de los ríos en la Historia Argentina" Buenos Aires, Piados
- MAEDER, Ernesto y GUTIERREZ, Ramón: 2003 "Atlas del desarrollo urbano del nordeste Argentino". Resistencia IIGHI. CONICET, UNNE.
- PALMA, Federico: 1965 " Un momento en la historia de Misiones 1832-1882". Buenos Aires del Boletín de la Academia Nacional de la Historia. Vol. XXXVIII.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy : 1992 "Historia do Rio Grande do Sul". Rio Grande do Sul, Clubes dos Editores.
- POENITZ, Erich Edgar y Alfredo: 1993 "Misiones, Provincia Guaranítica, Defensa y Disolución 1768-1830. Posadas, Editorial Universitaria.
- RIVAROLA, Milda: 1994 "Vagos, Pobres y Soldados. La domesticación estatal del trabajo en el Paraguay del siglo XIX". Asunción, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.
- SAINT HILAIRE, Auguste de: 1974 "Viajem ao Rio Grande do Sul". Belo Horizonte, Ed, Itaitaia; Sao Paulo, Ed. Da Universidade de Sao Paulo.
- Schiavoni, Angela: 1993 "Del Guaraní reducido al peón rural". Posadas, Editorial Universitaria. Revista Estudios Regionales. Serie Historia, Vol. I
- VIOLA, Alfredo: 1989-1990 "Cartas y Decretos del Dictador Francia". Asunción, Biblioteca de Estudios Paraguayos- Universidad Católica-, Tomo I, Vol. 31; Tomo II, Vol. 37.

## Fuentes documentales

- ANA.: se consultaron documentos oficiales correspondientes a los períodos de gobiernos de José Gaspar Rodríguez de Francia, Carlos Antonio López y Francisco Solano López, Correspondencias de los Pueblos (Itapúa, Rinconada de San José, El Salto, Mburicasy, etc.) de la serie Nueva Encuadernación y la Colección Vizconde de Río Grande



# ARTE Y ARQUITECTURA

*Coordinadora*

**Lic. Estela A. I. Auletta**

(Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires)



# Maquetas de los pueblos jesuíticos: San Ignacio Miní, Santos Mártires del Japón, Candelaria, Concepción de la Sierra y Jesús: inventario y bibliografía utilizada en su elaboración

Rossana Beatriz Hedman

## Introducción

El objetivo de esta investigación es reconstruir los procesos que dieron lugar a la elaboración de las maquetas de los pueblos jesuíticos de San Ignacio Miní, Santos Mártires del Japón, Candelaria, Concepción de la Sierra y Jesús realizadas en cerámica por el profesor Juan Hedman y diversos colaboradores. Se realizó la investigación bibliográfica correspondiente, señalando los documentos que fueron utilizados en su elaboración.

Se llevaron a cabo entrevistas con sus colaboradores, recolección de entrevistas al autor publicadas en revistas y periódicos, y de la correspondencia sostenida con el sacerdote jesuita Rafael Carbonell (quien le encargó la realización de las maquetas de los pueblos de Jesús, San Ignacio Miní y Santos Mártires del Japón) como también bibliografía sobre arquitectura jesuítica.

En cada caso se detallará quien encargó la obra, en que escala fue representado el pueblo, la metodología de trabajo, con qué materiales, quiénes fueron los ayudantes, dónde fue expuesta y dónde se encuentra actualmente.

Estas obras representan un importante recurso didáctico y también turístico porque permiten visualizar la imagen completa de cada pueblo en su momento de esplendor, lo que no puede imaginarse visitando actualmente los pueblos, sobre todo aquellos que fueron completamente arrasados, y donde se asentó una nueva población sobre el antiguo trazado jesuítico. También podría aprovecharse como recurso turístico como puntapié inicial para un museo jesuítico en cada pueblo o exponiéndolas en centros de turismo emisor, para despertar el interés de los posibles visitantes, porque evidentemente, es imposible trasladar las ruinas pero sí se pueden trasladar las maquetas. Sería un buen medio para destacar lo que tenía cada pueblo de original y único.

El trabajo de investigación realizado para esta monografía presentó algunas dificultades, como por ejemplo, falta de documentación escrita realizada por el mismo autor, es decir que no realizaba un registro exacto de los procesos prácticos ni de las fuentes teóricas utilizadas, ya que su obra es, ante todo, práctica. Además, las maquetas se encuentran en diversos lugares del mundo y esto dificulta tomar medidas y comprobar detalles. Algunos datos o comentarios que le fueron brindados oralmente por estudiosos del tema no fueron registrados por escrito, sino que los aplicó directamente en la maqueta correspondiente.

## Datos sobre el autor

Juan Algot Hedman nació el 13 de junio de 1933, en Colonia Guayabera, provincia de Misiones, Argentina (aunque en su documento figure el 13 de julio).

Asistió a la Escuela rural N 173 de Picada Vieja para hacer la primaria y cursó la secundaria en el colegio Nacional "Amadeo Bompland" de la ciudad de Oberá.

Hizo sus estudios terciarios en el entonces Instituto Superior del Profesorado en Disciplinas Estéticas de Oberá (que luego pasó a ser Facultad de Artes) y finalizó el profesorado de Dibujo Artístico en 1978.

Socio fundador del taller de cerámicas Hedman, junto a su hermano Waldemar Hedman, y los profesores Abelardo Ferreyra y Gilberto Hasselstrom.

Docente de la Facultad de Artes desde el año 1984 hasta su fallecimiento, el 8 de marzo de 1999, en las siguientes cátedras: "Hornos", "Modelado cerámico", y "Taller de actividades prácticas".

Dirigió el proyecto de investigación de materiales cerámicos regionales y presentó el informe final del proyecto "*Desarrollo tecnológico para producir cerámicas para la construcción a partir de materias primas nuevas descubiertas*". Estos conocimientos adquiridos en cuanto a las arcillas regionales, fueron volcados posteriormente en la construcción de las maquetas de los pueblos jesuíticos.

El 15 de septiembre de 1987 participó en una reunión de coordinación de acciones a realizar en el marco del V Centenario del descubrimiento de América, en el Museo Histórico-Arqueológico "Andrés Guacurari", en la ciudad de Posadas, junto al padre Rafael Carbonell de Masy y otros especialistas en el tema jesuítico. Asistió al curso "Arqueología histórica de las misiones jesuíticas de Río Grande Do Sul, Brasil", en diciembre del 87, organizado por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de Posadas.

Con sus esculturas en madera y en cerámica, participó en salones provinciales, regionales, nacionales y del MERCOSUR, donde recibió premios y menciones por sus obras. La temática predominante en sus obras eran los animales regionales, especialmente el Tucán.

En el Centro Cultural "Juan Yaparí" de Posadas se le realizó un homenaje póstumo y se impuso su nombre al taller de cerámica. También fue homenajeado en la Facultad de Artes, donde la sala de hornos lleva su nombre y el Concejo Deliberante de

la ciudad de Oberá nombró a una de las calles del “Barrio Docente” como: “Juan Algot Hedman”.

### San Ignacio Mini (1987)

La primera de las maquetas jesuíticas realizadas por Juan Hedman y sus colaboradores fue la de San Ignacio Miní que se encuentra en el “Museo Vivo” de San Ignacio, Misiones, Argentina. Fue financiada por la Empresa Misionera de Turismo (EMITUR), ente estatal hoy disuelto. El autor relata en una entrevista que contaban *“con tres planos que no coincidían entre sí en muchos aspectos. Entonces fuimos al lugar y realizamos nuestras propias mediciones, como ser: dimensión de las ventanas, y distancias de las aberturas entre sí que no figuraban en los mismos. Con esos datos Hugo Viera hizo esquemas y recién a partir de allí, pudimos realizar las maquetas”*.

Para realizar esta reconstrucción se tomaron en cuenta, además de los planos mencionados, los esquemas que aparecen en diversos folletos turísticos sobre San Ignacio y también el conocido cuadro de Leonie Matthis de Villar: “La visita del gobernador, San Ignacio, Misiones” que aparece también reproducido en la tapa del libro de Sélim Abou: “La “República” jesuítica de los Guaraníes”, probablemente esta sea la causa de que la iglesia de la maqueta no tenga cúpula, ya que en las reconstrucciones gráficas mencionadas vemos solamente el techo a dos aguas.

La maqueta fue realizada en cerámica, a escala de 1:100 y recrea parcialmente el asentamiento urbano, ocupando una superficie total de 9 metros cuadrados. Fue necesario realizar pruebas con diversas mezclas de arcillas para lograr el color requerido, imitación de la arenisca o asperón rojo misionero de los edificios del pueblo de San Ignacio, como así también la resistencia necesaria para evitar que las paredes se rajen, se separen o se cuarteen como resultado de la contracción de la arcilla en su proceso de secado.

Además de los edificios, se reprodujeron también árboles, animales, indios y sacerdotes, pero fue necesario “obviar” la escala porque era imposible realizar estos detalles en un tamaño tan pequeño. Este mismo problema de escala impidió reproducir las tres escalinatas que se encuentran en la parte posterior del colegio. Las balaustradas están realizadas también en una escala mayor porque la arcilla no tolera columnas más delgadas que éstas.

Colaboraron en esta maqueta Hugo Viera, artista plástico posadeño, y Rossana Hedman.

### San Ignacio Mini (segunda versión), Santos Mártires del Japón y Jesús (1991)

Estas tres maquetas fueron encargadas por el sacerdote jesuita Rafael Carbonell de Masy, S. J. para ser expuestas en Córdoba, España; coincidiendo con el Congreso Internacional de Historia sobre los Jesuitas en América y luego en el pabellón del Vaticano de la Expo- Sevilla 92 y en un Congreso organizado por la UNESCO en París.

*“La idea de recurrir a maquetas para una exposición sobre las reducciones resulta obvia. El vestigio plástico más impresionante que de ellas nos queda lo constituyen sus gloriosas ruinas, que no pueden trasladarse para su exhibición. Pero, aunque ello fuera posible, ni siquiera la contemplación directa de esas ruinas- tal como hoy se conservan- permitiría formarse una idea exacta de cómo fueron antes de su destrucción. Las maquetas, en cambio nos facilitan esa vuelta visual al pasado.*

*No es pues extraño que, en la reducción de San Ignacio Miní- cuyas ruinas fueron hace algunos años excavadas y rescatadas de la invasión de la selva- se exhiba en maqueta desde 1988 una reproducción parcial de dicha reducción, que ayuda a imaginársela tal como ella era antes de iniciarse su proceso de deterioro, al ser expulsados los jesuitas.*

*Fue esa maqueta la que nos sugirió la idea de encargar a los mismos autores otras tres de parecidas características”<sup>1</sup>.*

El autor comentaba que un observador de la maqueta del museo de San Ignacio le dijo que el había hecho una reducción “a estrenar”, el color de las piedras era muy uniforme, las tejas muy prolijas, y todo sin manchas de humedad o algún otro detalle que podría darle más realismo. Por lo tanto, en las siguientes maquetas se utilizaron engobes en diversos tonos, incluyendo verdes, para dar más realismo.

La primera de esas nuevas maquetas es la más parecida a la ya mencionada de San Ignacio Miní y reproduce igualmente dicha reducción. Pero a diferencia de aquella que sólo reproduce parcialmente el asentamiento urbano en un tamaño total de 9 metros cuadrados, la segunda lo refleja en su totalidad, a escala de 1/75, lo que la convierte en una impresionante maqueta de 30 metros cuadrados (5 x 6) de superficie. Proporciona una idea muy completa de lo que era una reducción tipo y refleja la importancia arquitectónica de San Ignacio.

La maqueta de la reducción de Santos Mártires tiene un tamaño aproximado de 3 x 1,5 metros y reproduce en una escala menor (1/125) no sólo el núcleo urbano, sino además su interesante sistema de tratamiento de aguas y decantación de lodos en una laguna artificial, etc.

<sup>1</sup> Catálogo de la exposición realizada en Córdoba, España.

Cuando se realizó esta maqueta, el autor y sus colaboradores no contaban con suficiente documentación gráfica y escrita. El profesor Viera realizó un boceto para una reconstrucción hipotética de la fachada del templo, basándose casi exclusivamente en mediciones que tomaron en las ruinas, que presentan un deplorable estado de conservación. Más adelante veremos que Hedman construyó una segunda versión de Mártires cuando consiguió una copia del plano que se conserva en el Archivo General de la Nación.

La tercera maqueta reproduce la iglesia y el colegio de la reducción de Jesús, de nuevo a escala de 1/75 y un tamaño total aproximado de 1 por 1,5 metros. Como la iglesia no tiene techo, se pueden observar los detalles interiores: columnas, púlpitos, estípites revocados con sus capiteles decorados, etc.

Trabajaron en estas maquetas Maricel Acuña, Norma Kononzuk y Darío Franco, alumnos de la carrera de cerámica de la Facultad de Artes, y Hugo Viera. En cuanto a la metodología de trabajo de Hedman, encontramos un manuscrito fechado el 23 de agosto de 1987, es decir, poco después de terminar e instalar la maqueta en San Ignacio, que detalla un plan de trabajo, que aplicó en obras posteriores:

1. Búsqueda de datos históricos
2. Relevamiento de la reducción elegida, edificio por edificio. Estudio muy profundo del terreno, fuentes, piletas, desniveles.
3. Identificación de alguna característica especial y resolver la forma de destacarla en la representación plástica.
4. Ensayo de materiales hasta lograr el color, la resistencia y la textura requerida y además elaborar todo el material necesario para la obra.
5. Elegir la escala y comenzar la construcción de la maqueta.
6. Investigar las actividades que se realizaban y representarlas, agricultura, ganadería, etc.
7. Representación de cada especie arbórea con sus características propias.
8. Construir algunos edificios desarmables para poder apreciar la distribución interna de los mismos.

Las tres maquetas se expusieron primero en Posadas, en el Centro Cultural. Luego en el Colegio Cristo Rey de Asunción. La de Jesús estuvo en la Expo- 91 del Paraguay. La más importante de las exposiciones fue la de Córdoba, España, en septiembre del 91 en el marco del Congreso Internacional de Historia sobre "La Compañía de Jesús en América". Luego, la de Jesús fue expuesta en el pabellón del Vaticano de la Expo-Sevilla 92.

El 27 de noviembre de 1990, el Honorable Concejo Superior de la Universidad Nacional de Misiones, mediante su resolución N° 240/90 declara de interés de la Universidad Nacional de Misiones la construcción de las maquetas. El 21 de mayo de 1991, el Honorable Consejo Deliberante de la ciudad de Oberá, por declaración N° 007/91, las declara de interés municipal. El 5 de octubre de 1990, por decreto N° 1666 el gobernador de la provincia de Misiones las declara de interés provincial.

### **Nuestra Señora de la Candelaria (1992)**

El autor nos relata, a través de un informe escrito, la historia de esta maqueta:

*"En base al pedido realizado por el Obispo emérito de la Diócesis de Posadas, Monseñor Jorge Kemerer, se ha realizado la maqueta de la Reducción Jesuítica de Nuestra Señora de la Candelaria, para ser presentado en la Expo- Sevilla 1992 la que luego será expuesta en forma permanente en el museo del Instituto Antonio Ruiz de Montoya.*

*Se ha seleccionado esta reducción para la reconstrucción, porque la misma fue en su momento de esplendor el asiento de los Provinciales Jesuitas, centro de comunicaciones entre las demás misiones, desde la cual se redistribuían las provisiones y yerbas medicinales hacia los otros asentamientos."*

Sobre una superficie de 2,60 m por 1,40 m se reprodujeron en la escala adecuada todos los elementos que figuran en el plano que se encuentra en la página 187 del libro "Misiones y sus Pueblos Guaraníes" de Guillermo Furlong S. J. (1962), es el mismo plano que describe Busaniche y que aparece en el Atlas Histórico y Urbano del Nordeste Argentino de Maeder y Gutiérrez; además se realizó un relevamiento en el terreno donde se encuentran las ruinas para confirmar los datos documentales.

El material utilizado para la construcción fue la arcilla cocida en rústica con mezclas de varios componentes para darle la resistencia y la textura adecuadas, el color se logró luego de diversas pruebas, con otro tipo de combinaciones de elementos que se aplicaron en forma de engobe. La maqueta se compone de un conjunto de 72 piezas para cuya realización se requirió la participación de ocho personas, que trabajaron durante 75 días. Su localización actual se desconoce.

### **Santos Mártires del Japón: segunda versión (1996-97)**

Esta segunda versión fue construida luego de que el artista recibió un plano enviado por el padre Rafael Carbonell, que también aparece en el Atlas Histórico y Urbano del Nordeste Argentino, de Maeder y Gutiérrez, que mencionábamos antes: "este

plano fue realizado en 1792, probablemente por orden del gobernador Doblas, aunque difiere sustancialmente del tipo de dibujo de los que incluye Azara en sus manuscritos. Es de sumo interés por la precisión con que identifica diversas partes del poblado, lo que nos permite constatar que en la misión de los Santos Mártires del Japón, el Cabildo estaba localizado en los dos edificios que se ubicaban frente a la iglesia e incluían las capillas de miserere<sup>2</sup>.

Podemos ver una serie de bocetos que muestran diferentes alternativas para la construcción de la iglesia, basados en el plano mencionado, realizados por la arquitecta Mirna Estela Basila, a pedido de Hedman.

También aparece otro plano de 1786 de la iglesia y el colegio del Pueblo de Mártires. *“La iglesia presenta la clásica solución de tres naves. . . El baptisterio estaba ubicado a los pies del templo en un espacio independiente y la torre se localizaba dentro del patio”*<sup>3</sup>.

Las columnas en esta maqueta fueron realizadas en madera, por una cuestión práctica, porque las columnas de arcilla son más frágiles y se contraen en diferente grado que las paredes, pisos y techos, por lo que se rompían y se separaban del resto de la construcción durante el proceso de secado y quemado de cada edificio, en las obras anteriores. Estas columnas de madera se pegan a cada edificio una vez que ha sido quemado. Los colores de la piedra y del blanqueado se obtuvieron con engobes.

Esta maqueta fue expuesta en la inauguración del centro de visitantes de la Reducción de Santa María la Mayor, el 6 de junio de 1997, a solicitud de la Subsecretaría de Cultura de la provincia de Misiones; y en la Facultad de Artes de Oberá, en el Foro Social de 2002. También se exhibió en el Centro Cultural Misiones de Posadas, en 2003. Actualmente se encuentra en el taller del artista.

### Concepción de la Sierra (1998)

Esta maqueta se realizó como proyecto de investigación de la Facultad de Artes, y como inicio del Museo Histórico de Concepción de la Sierra, ya que esta ciudad no cuenta con un museo. Contó con el apoyo del consejo deliberante de esa ciudad.

*“Lamentablemente para la investigación, el actual pueblo de Concepción de la Sierra se levantó utilizando el mismo espacio físico donde estaba la reducción, este dato es muy importante porque limita la verdadera visualización del conjunto jesuítico, ya que arrasó con toda la evidencia arquitectónica”.*

*“Se comenzó con la visita al lugar donde existen los restos de las construcciones, encontrando que muchas evidencias fueron borradas por el tiempo, se hicieron dibujos en escala y croquis de la ubicación de los distintos edificios con sus proporciones respecto al nivel del terreno, se hicieron varias sesiones de fotografías tratando de recopilar la mayor cantidad de datos, encontrándose pisos, columnas y dinteles casi intactos conservados por algunos vecinos, se mantuvieron una serie de conversaciones con los lugareños, los cuales demostraron gran interés en el proyecto y colaboraron aportando información como así también material lítico y restos arquitectónicos camuflados con las construcciones actuales.”*

*“Contando con un boceto adecuado, comenzamos con la preparación de los materiales para la construcción, esto nos llevo a realizar distintas pruebas para determinar la contracción y la resistencia de la arcilla, logrando una pasta óptima para el modelado tras la incorporación de tosca molida y chamote”.*

*“Pasamos así a la realización de moldes de yeso para la construcción de los techos y paredes de los edificios menores (casas indígenas). En estos moldes se colocan planchas de arcilla que luego son desmoldadas y trabajadas manualmente para darles mayor realismo, haciendo sobre ellas texturas adecuadas (pisos, piedras, tejas) tras la distribución de puertas y ventanas del edificio”*

*“Tuvimos que desarrollar técnicas especialmente adecuadas para el armado de la iglesia, debido a su gran tamaño y particular forma”.*

*“Los colores en las construcciones fueron conseguidos con engobes hechos con muestras de tierras regionales luego de un proceso de pruebas. Para el entorno vegetal, se utilizaron ramas de arbustos y esponjas vegetales teñidas”*<sup>4</sup>.

La iglesia debió realizarse por partes, porque no cabía en el horno cerámico. Su fachada se reconstruyó hipotéticamente en base al croquis que aparece también en el “Atlas” de Maeder, que fue realizado en 1878, dicen los autores del libro que : *“no nos consta la fidelidad del mismo pero se trata de uno de los escasos testimonios iconográficos del siglo XIX que han llegado hasta nosotros”*<sup>5</sup>.

Las columnas de las viviendas se hicieron de madera, como en la segunda maqueta de Mártires, porque resulta más prácti-

<sup>2</sup> MAEDER, Ernesto J. A. y GUTIERREZ, Ramón *Atlas histórico y urbano del nordeste argentino*. Instituto de investigaciones Geohistóricas, CONICET, FUNDANOR, Resistencia, 1994, p. 49

<sup>3</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>4</sup> HEDMAN, Juan Algot y MELNIK, Ana Mercedes. *Informe final del proyecto: Realización de la maqueta de la Reducción Jesuítica de Concepción de la Sierra*. Inédito, 1999.

<sup>5</sup> MAEDER, Ernesto J. A. y GUTIERREZ, Ramón *Atlas histórico...*, cit, p. 47.



co, como explicamos antes. Durante la entrevista con la señora Ana Melnik, auxiliar del proyecto de investigación, se la interroga con respecto al techo de la iglesia, por qué falta la cúpula y por qué presenta una forma más bien abovedada en lugar del clásico techo a dos aguas. Responde que durante la investigación se planteó la posibilidad de la existencia de la media naranja, pero que no la pudieron confirmar mediante los documentos disponibles o a través de las entrevistas con los habitantes de la zona.

La maqueta fue expuesta en las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, organizadas por el instituto de Investigaciones Geohistóricas en la ciudad de Resistencia, en el año 1998 y actualmente se encuentra en la parroquia de Concepción porque el proyectado museo sigue sin construirse.

## Conclusión

Durante el transcurso de la investigación, realizada para la elaboración de esta monografía, surge la siguiente pregunta: ¿Por qué fueron elegidos estos pueblos jesuíticos para ser representados y no otros? Más allá de que algunas maquetas fueron hechas por encargo (San Ignacio Miní para EMITUR; nuevamente San Ignacio Miní, Santos Mártires del Japón y Jesús para los jesuitas de Andalucía; y Candelaria para el Obispado de la provincia de Misiones) podemos observar que cada uno de estos pueblos poseían características que los hacían especiales y únicos. La importancia de destacar lo que tenía de particular cada uno de los pueblos elegidos para ser representados en una maqueta, se desprende del “Plan De Trabajo” elaborado por Juan Hedman, que transcribimos en la página 10, a saber:

**San Ignacio:** Es la mejor conservada en tierra argentina. La restauración permitió destacar su importancia arquitectónica y la riqueza decorativa en sus piedras talladas, como en los portales de la Sacristía y del patio de los padres, y por supuesto, la fachada de la iglesia, transformada en verdadero ícono de las Misiones Jesuíticas en Argentina.

**Jesús:** Se destaca por el uso de la cal, por su especial y original arquitectura y porque estaba aún en construcción en el momento de la expulsión.

**Santos Mártires del Japón:** Se destaca por su sistema de tratamiento de aguas y lodos, como subraya Carbonell en el Catálogo de la Exposición en Córdoba, España. Y también por la forma en que solucionaron el desnivel del terreno donde se ubica, como se explica en el trabajo de Maggi: “Estado actual de los Conjuntos Jesuíticos en Misiones”. Carbonell nos brinda también abundantes datos sobre su rica historia y su interesante sistema de cultivos en terrazas.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 37.

**Candelaria:** Fue sede del Superior de la Misiones y además “*el famoso plano del poblado de Candelaria que publicara el Padre Peramás en su exilio, fue el que mayor fortuna alcanzó para definir el imaginario de las misiones jesuíticas de guaraníes*”<sup>6</sup>.

**Concepción:** Su iglesia era muy original y única porque tenía cinco naves. De este pueblo, como los dos anteriores, prácticamente no hay restos en pie, por lo que se aprecia la importancia de las maquetas para reconstruir la imagen del conjunto.

Durante el transcurso de la investigación se observa la necesidad de contrastar lo producido con nueva bibliografía y documentos de la época que no estaban al alcance del autor en el momento de realizar las maquetas, como también consultar con expertos en arquitectura jesuítica. Este análisis crítico se realizará en el trabajo de tesis de la Maestría en Cultura Guaraní - Jesuíticas.

## Bibliografía utilizada en la confección de las maquetas

- ABOU, Sélim *La “República” jesuítica de los Guaraníes (1609- 1768) y su herencia*. Manrique Zago ediciones, Buenos Aires, 1995
- BLANCH, J. M. S. J. Y McNASPY, C. J. S. J. *Las ciudades perdidas del Paraguay. Arte y Arquitectura de las Reducciones Jesuíticas 1607-1767*, Ediciones Mensajero, Bilbao,
- BUJAN, Luis Oscar, PESADO PALMIERI, Carlos y SOLANES, Fernando L. *Historia de las Misiones Jesuíticas*. Material de la Universidad del Salvador. Suplemento semanal coleccionable de EL TERRITORIO. Posadas
- BUSANICHE, Hernán *La arquitectura en las Misiones Jesuíticas* Ediciones Litoral, Santa Fe, 1955
- CARBONELL DE MASY, Rafael, S. J. *La reducción de Jesús: orientaciones para la interpretación de su arquitectura*. Apunte inédito.
- CARBONELL DE MASY, Rafael, S. J. *Reducción de Santos Mártires del Japón*. Apunte inédito.
- FERNÁNDEZ RAMOS, Raimundo *Apuntes históricos sobre Misiones*
- FURLONG, Guillermo *Misiones y sus pueblos guaraníes* 1962
- GUTIERREZ, Ramón *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay 1537-1911*, Ediciones “Comuneros”, Asunción, 1983
- HEDMAN, Juan Algot y MELNIK, Ana Mercedes. *Informe final del proyecto: Realización de la maqueta de la Reducción Jesuítica de Concepción de la Sierra*. Inédito, 1999.
- MAGGI, Gustavo Adolfo *Estado actual de los Conjuntos Jesuíticos en Misiones*, UNaM, Posadas, 1981
- MAEDER, Ernesto J. A. y GUTIERREZ, Ramón *Atlas histórico y urbano del nordeste argentino*. Instituto de investigaciones Geohistóricas, CONICET, FUNDANOR, Resistencia, 1994.
- BRAUMANN, Franz “3000 guaraníes y un tirolés, Misioneros que hicieron historia: Padre Antonio Sepp Von Rainegg” (folleto turístico)

## Aproximación al trazado de la planta urbana de Corpus Christi. Hoy Corpus. Una diferencia de urbanización

Juan Ignacio Mújica

### Equipo de trabajo de campo

Directora General: Magíster Ana María Gorosito Kramer

Director Sub proyecto Arqueología: Lic. Juan I. Mújica

Ayudantes: Jorge Alcaraz

Guillermo Wilde

Juan José Barrientos

Augusto Labella

Gregorio Norberto Zulpo

Noelia Potschka

El trabajo fue realizado dentro de un convenio entre la Subsecretaría de Cultura de la provincia de Misiones y la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM. el cual tuve a mi cargo el relevamiento arqueológico preliminar de la planta urbana del antiguo pueblo Jesuítico de Corpus.

Siguiendo los criterios planteados en el trabajo presentado en el año 2000 en Encarnación en el cual proponíamos destacar las diferencias y establecer propuestas que nos permitieran recuperar para ser promocionadas turísticamente

**Ubicación:** a los 27° 10' latitud Sur y 55° 30' longitud Oeste; al norte del departamento de San Ignacio (provincia de Misiones) en la margen oriental del Río Paraná.

**Acceso:** a 82 km de la ciudad de Posadas, desde Ruta Nacional N°12, se toma Ruta Provincial N°6 hasta el pueblo de Corpus Christi. Las Ruinas se encuentran aproximadamente a 2 km en dirección NE de la plaza actual del pueblo.

**Situación Dominial:** 60% Fiscal - 40% Particular

**Población Actual:** 3.255 hab. 55% urbano - 45% rural. (Según Censo 1.991)

San Ignacio en la costa del Río Paraná

Fundada por los Padres Pedro Romero y Diego de Boroa en el año 1622 y establecida definitivamente en el año en el año 1647, es destruida en el año 1817.

El monumento se encuentra en chacras al norte de la actual localidad de Corpus, ocupando el actual cementerio parte de la antigua plaza; los restos de las viviendas que circundan la plaza en el sector norte y este se encuentran en relativo buen estado de conservación; como así el sector del colegio y templo, sobreelevado notablemente en relación a la plaza; el pueblo a sufrido gran cantidad de depredación a lo largo de los años ya que fue ocupado inmediatamente después de su destrucción y muchos de sus bloques de piedras han sido utilizados para la construcción de viviendas.

Por otra parte las hileras de vivienda que rodean la plaza, se diferencian absolutamente de las viviendas implantadas en otros pueblos reduccionales ya que las mismas poseen hasta tres filas de habitaciones, mientras que en los pueblos hasta el momento registrado en territorio Argentino, solamente poseen una fila de habitaciones. Esto hace que este conjunto sea visual y arquitectónicamente diferente de los otros pueblos.

Este pueblo como muchos otros a sido muy depredado por los buscadores de tesoros y podemos observar pozos producto de esa practica muy difundida en la región, por la fantasía de encontrar los tesoros de los Jesuitas y de Carlos Antonio López.

### Trabajos de Campo

Los trabajos se realizaron en el transcurso de dos campañas:

La primera de observación preliminar los primeros días del mes de Junio en la que se estableció las estrategias y se le solicito a la intendencia la colaboración de peones para la limpieza del sotobosque .

Comenzamos a caminar el área con el objeto de establecer una estrategia a seguir. Primeramente visualizamos lo que ya se había relevado, para reinterpretarlo dentro del conjunto. Recorrimos las chacras de los ocupantes dentro del predio de la reducción y comenzamos a caminar dentro del monte, con el fin de identificar algunas estructuras.

El monte por lo general -fuera del predio de la Plaza, los lugares de senderos y los sitios que hoy ocupan chacras de intru-

sos en el lugar-, es muy cerrado, a pesar de ello pudimos distinguir algunos túmulos dentro del mismo y coordinamos tareas a seguir con el Sr. Encargado de Cultura del Municipio, comprometiéndose la Municipalidad de Corpus en la realización de piquetes en el monte, siguiendo los túmulos de manera tal que en una próxima excursión puedan ser visualizadas las estructuras más fácilmente y de esta manera poder registrarlas.

En la segunda campaña entre los días 15 y 20 de julio se relevo lo que se pudo del pueblo puesto que no habían podido lograr limpiar la totalidad del conjunto aunque se había dejado al descubierto los sectores mas importantes del pueblo.

## **Trabajo de campo**

La primer tarea realizada fue el establecimiento de una cuadrícula en el sector suroeste del cementerio, tomando para ello como punto cero el jalón establecido anteriormente por el Agrimensor Labella y trazando una línea recta de cuarenta metros en dirección norte (hacia la cruz mayor del cementerio) hacia el este otros cuarenta metros en ángulo recto, con que luego se cuadrículó el sector del cementerio en dieciséis cuadrículas de diez metros cada una. Los puntos fueron marcado con estacas dentro del cementerio.

El objetivo para el establecimiento de esta cuadrícula es la realización de un relevamiento muestra del cementerio, que estuvo a cargo de la Directora del Proyecto, Ana María Gorosito y la estudiante Noelia Potschka.

Desde un primer momento, las salidas a campo realizadas por distintos integrantes del equipo de investigación se caracterizaron por la toma de conocimiento de la locación del antiguo emplazamiento jesuítico de Corpus Christi.

Ya ubicada en un gran porcentaje el área de dicho establecimiento, se procedió a relevar mediante la observación los vestigios que de éste habían permanecido hasta hoy a simple vista, es decir, emergentes de la superficie.

## **Relevamiento del Templo**

Primeramente se tomó la diferencia existente entre la Plaza y la explanada del Templo. Debe considerarse que estas medidas son aproximaciones, puesto que no se realizó excavación alguna en el sector. Aún así pudimos identificar algunos escalones que llevan a la explanada del Templo. Estos son de arenisca muy bien labrada, y aparentemente de un material más resistente que las areniscas usadas comúnmente en San Ignacio y Loreto, con una medida de 15 cm de altura en cada escalón, lo que sumando los 18 escalones que figuran en el Inventario de Bravo nos daría una altura diferencial de 2,70mts. con respecto a la superficie de la Plaza, hacia donde avanza esta explanada.

Se realizó este trabajo con nivel de manguera en tres etapas, utilizando los jalones que tienen una altura de 1,50 mts.

A partir de allí y aprovechando pozos realizados por buscadores de tesoros en el interior del Templo y contra la pared oeste del mismo, pudimos establecer el ancho de las paredes del Templo en 1,30 mts. de doble hilera de mampostería de basalto. Se tomó además la medida de la Galería que da al oeste, estableciéndose un ancho aproximado de 4,80 mts.

Las paredes del Templo son en su parte inferior, de mampostería de basalto -como queda establecido-, y en la parte superior se evidencia que en altura los muros estaban contruidos en tapia francesa o adobe, estimándose una altura superior del túmulo en algunos sectores al 1,50 mts. del piso al punto máximo del mismo.

Posteriormente se tomaron las medidas del Templo, entre parte superior, tomando como ejes las partes medias superiores del túmulo:

largo total: 69 mts - ancho en el frente: 24 mts - ancho posterior: 23 mts.

Se evidenciaron dos Sacristías a ambos lados del Presbiterio, de 8 mts. x 4,5 mts aproximadamente y una Contrasacristía de 9 mts. de fondo norte sur por 20 mts. de longitud este oeste.

Por detrás una explanada de aproximadamente 8 mts. norte sur por 22 mts. de este oeste, entre 60 cm. y un mt. -aproximadamente- por debajo del nivel del Templo.

Inmediatamente hacia el sur y más abajo se evidencia otro túmulo de 4 mts. de profundidad norte sur (¿posiblemente las letrinas?). Debemos aclarar que estos dos túmulos son de unas medidas aproximadas, puesto que fue difícil tomarlas en las condiciones del monte circundante. Se evidencia en el plano por área punteada.

Al frente del Templo existe una explanada de unos 8 mts. sur norte por 28 mts. este oeste, posteriormente, existe un desnivel ya planteado con anterioridad. Al frente y al este se encuentra el Baptisterio de 4 mts. x 6 mts. y posiblemente sea la parte inferior de la torre de la Iglesia.

A ambos lados (este y oeste) se evidencia una Galería de 4,80 mts. sobreelevada en relación al Patio del Colegio de aproximadamente un metro.

En el frente del Templo se encuentra una zanja de 1 mt. de ancho por más de 4 mts. de longitud, teniendo la información de que de allí se extrajo un largo bloque de arenisca que fue partido con la fantasía de que dentro de la piedra se encuentra el oro de los jesuitas.

## **Colegio**

El Colegio –en su parte edificada- se encuentra al sur y al oeste, partiendo desde la Contracristía con una habitación grande de 15 mts. x 9 mts.. Inmediatamente después siete habitaciones de entre 7 y 8 mts. de profundidad conservando el mismo ancho de 9 mts. Al oeste de ésta, una habitación de 12 mts. y una de 8 mts. A partir de allí con el ancho de 8 mts. seis habitaciones de sur a norte, entre 5 y 8 mts., una habitación de 12 mts., un pasillo de 3,60 mts. y dos habitaciones más de 7 mts. cerrando de esta manera el Colegio con el muro norte del mismo.

En altura los túmulos tienen más de 1,80 mts. calculándose que está sobreelevado aproximadamente un metro por encima del Patio del Colegio.

Los muros en el Colegio tienen entre 0,60 y 0,80 mts. aproximadamente. En el muro del frente del Colegio se registra una zanja de más de 10 mts. de longitud por aproximadamente 0,90 mts. de ancho de donde se deduce la extracción de bloques de mampostería.

## **Talleres**

En el sector sur los Talleres se evidencian con los cimientos sobre la calle y se continúan en túmulos notándose sólo las paredes que lo circundan, manteniendo el ancho de 9 mts.

Al norte el túmulo se sobreeleva a más de 2 mts. sobre el nivel de suelo dos habitaciones grandes de 16 mts. y 12 mts. por 8 mts.

Hacia el oeste una habitación más de 8 mts. por 8 mts. y un espacio (posiblemente la puerta de acceso a los Talleres) de 6,50 mts. Se continúa el túmulo con dos habitaciones de 8 mts. y 6,50 mts. y al final de la última se corta por la calle a la que llamamos “Calle de Sersin” . El túmulo se continúa donde se encuentra la vivienda del Sr. Sersin y termina con una pared oeste que une los dos túmulos pegado al camino vecinal.

El túmulo –pudimos observarlo en el corte de la calle de Sersin-, contiene un relleno de entre 0,70 y 1 mts. pisos de mosaicos cerámicos de 5 cm. de espesor y a partir de allí se ve derrumbe de tejas y adobe, completando una altura de más de 2mts.

## **Cementerio**

El Cementerio tiene una longitud frontal de 60 mts. por 80 mts. evidenciándose en el fondo del mismo, a los 11 mts. este oeste en la pared sur en el interior del monte un túmulo de no más de 0,50 mts. de alto, 6 mts. por 7 mts. en sentido norte sur.

Las paredes del Cementerio en su frente tienen 0,90 mts. y son de bloques de basalto e itacurú.

## **Cotiguazú**

A 18 mts. al este del Cementerio y siguiendo la misma línea de la Plaza se encuentra el Cotiguazú.

La hilera de habitaciones es en sentido norte sur, siendo la primera de ellas de 8 mts. de longitud por 7 mts. de ancho. Un pasillo de 5 mts. (¿?) y continúan tres habitaciones de 7 mts. por 7 mts. de ancho. Luego una habitación de 10 mts. norte sur que mantiene los 7 mts. de este oeste y hacia el sur otra habitación de 12 mts. también por 7 mts.

En el sector sur del Cotiguazú se constata la existencia de un túmulo de 25 mts. de longitud este oeste de largo por 6 mts. aproximadamente en sentido norte sur. Cerrándose por el este y al norte con un muro perimetral de 0,60 de espesor, que se manifiesta casi a ras del suelo.

Se relevaron bases de columnas de 0,90 mts por 0,90 mts. y columnas de 0,55 mts. por 0,55 mts. de itacurú.

## **Plaza y Viviendas**

A partir de allí se comenzó a determinar las medidas de la Plaza, ubicando los túmulos que se encuentran dentro del monte al este, al oeste y al norte de la misma, tomándose las medidas de la misma: 171 mts. este oeste por 145 mts. en sentido sur norte.

Debemos aclarar que el trazado de la Plaza, la ubicación de las estructuras (Templo, Colegio, Talleres, Cementerio y Cotiguazú) coinciden con el relevamiento del Sr. Maggi realizado en el '83, tomándose además las medidas del Cementerio actual para ser proyectadas dentro de la planta de la Plaza del antiguo pueblo jesuítico.

Este –el cementerio- presenta una forma poligonal que pasa aproximadamente a 15 mts. por delante de los muros del Templo, Colegio y Cementerio a menos de 5 mts. y en algunos casos a 5 mts. de la hilera de Vivienda al norte de la Plaza y a más de 30 mts. de las Viviendas que se encuentran al este y al oeste.

A partir de allí y con la colaboración de personal de la Municipalidad de Corpus se comenzó con la limpieza de los túmulos de Viviendas en forma aproximada con el objeto de ubicarlos y en la medida de lo posible describir su distribución interna.

Este trabajo tuvo como objetivo agregar información más precisa a la ya obtenida por el relevamiento del Sr. Maggi, el cual no reflejaba la división interna en ninguno de los túmulos, ya sea de Viviendas como de Colegio y Talleres. Estas divisiones no fueron observadas por el mismo autor en ninguno de los relevamientos hechos en los otros pueblos.

### **Relevamiento de las Viviendas**

Debemos aclarar que el relevamiento que se realizó no es total, pero sí se pudo detectar las divisorias en tres de los seis túmulos al frente de la Plaza, como así también algunos de los túmulos de las hileras contiguas.

#### **Túmulo este norte de la Plaza:**

En este túmulo se contabilizan seis habitaciones en sentido norte sur de 7 mts. por 6 mts. y una al sur de 6 mts. por 6 mts. En esta última y hacia el este dos habitaciones más, una de 7 mts. por 6 mts. y una de 6 mts. por 6 mts.

Por detrás de las otras habitaciones se encuentra una habitación subdividida en dos, en todos los casos de esta hilera de Viviendas.

Se observó además la Galería al frente de 3,60 mts con bases para las columnas de 0,60 mts. por 0,60 mts. Hechas de piedra itacurú con un hueco en el centro en la parte superior de 0,30 mts. por 0,30 mts., para calzar la columna, a poco más de 4 mts. entre columna y columna.

Entre la primer hilera noreste de la Plaza y la hilera este norte (la descrita anteriormente), se evidencia claramente un desagüe muy bien calzado cubierto por lajas de arenisca.

Este túmulo tiene más de 2 mts. sobre el nivel del suelo edificado por debajo con mampostería de bloques de basalto y por arriba con adobe o tapia.

Al sur este se encuentra un túmulo muy bajo, dentro del monte, con pocas divisorias. Posiblemente éste haya sido el Cabildo.

Hacia el este de los mismos pudimos constatar la presencia de seis túmulos que corren en dirección este-oeste, es decir, transversales a la Plaza. Estos en algunos casos están debajo del monte y en otros con plantaciones de las chacras actuales. (ver plano adjunto)

#### **Túmulo norte este de la Plaza:**

De doce habitaciones al frente, con un ancho y largo de 7 mts. por 7 mts. Respectivamente de promedio. En los dos extremos las habitaciones se continúan con dos habitaciones más de 7 mts. por 7 mts. aproximadamente, y todas las intermedias poseen una habitación con una divisoria en el centro de 8 mts. de fondo por el mismo ancho de las habitaciones del frente.

Se continúa la misma técnica constructiva de la hilera anterior y sobreelevada sobre el nivel del piso.

#### **Túmulo noroeste de la Plaza:**

Separado por una calle de 18,5 mts. al oeste del túmulo antes descrito, donde se encuentran trece habitaciones en hilera este oeste, de 7 mts. de profundidad con un promedio entre 6 mts. y 7,50 mts. de frente. Por detrás se distingue –excepto en la primer y última habitación- muros de divisorias de 4 mts., lo que nos hace suponer que cerraban la Galería norte de esta hilera de Viviendas.

En la primera habitación al este la estructura está cerrada y en la última habitación al oeste en la misma hilera de Viviendas se distinguen al menos dos habitaciones más al fondo, de las que no pudimos obtener medidas por lo cerrado del monte.

Por detrás de estos túmulos y en forma paralela –a 14 mts. aproximadamente-, se distinguen claramente y con muchas posibilidades de ser relevados dos túmulos. A partir de éstos, dentro del monte, los túmulos son perpendiculares norte sur, sin haberse podido registrar la cantidad de los mismos por encontrarse en monte muy cerrado, y los otros con muy poca evidencia dentro del yerbal que se encuentra al norte de la calle.

#### **Túmulo uno oeste norte:**

Este se evidencia muy poco al ras del suelo, y está cortado por la calle de acceso al cementerio actual. Lo mismo sucede con el túmulo que se encuentra inmediatamente por detrás y a 14 mts. de distancia del primero. Este también cortado por la calle de acceso.

#### **Túmulo uno oeste sur de la Plaza:**

Se puede evidenciar –aunque más bajo en altura que el que se encuentra en el sector este, ya que no supera el metro sobre

el nivel del piso-, una estructura similar al túmulo este norte, es decir de tres habitaciones de fondo aunque no pudo ser relevado exhaustivamente por lo espeso del monte y el escaso tiempo que poseíamos.

Paralelo a este túmulo se evidencia al oeste 15 mts. otro túmulo que puede ser perfectamente relevado aunque no se lo hizo por estar cubierto por monte.

Por detrás de estos túmulos existen chacras que en este momento tienen plantaciones que impidieron ver la orientación de los mismos.

## Recolección superficial

Conjuntamente con el trazado del plano preliminar se realizó una recolección superficial indiscriminada en dos sectores donde el material afloraba debido a la instalación de chacras realizadas por los ocupantes de los predios (cementerio del antiguo pueblo - Coti-guazú túmulo al este del mismo y los caminos de chacras aledaños que cortan las estructuras) tomando muestras que nos van a servir para establecer una tipología preliminar, antes de comenzar con los estudios sistemáticos en el área.

De los primeros análisis (aunque no se analizó la totalidad de la muestra) de tiestos y elementos líticos tenemos los siguientes resultados preliminares .

### Material analizado de la recolección en la reducción de Corpus Christi hasta la fecha 19/07/02:

Tiestos cerámicos	67	92.0 %
Mosaico (24 x 24 x 4 )	1	1.3%
Piedra lenticular para honda (78 x 45 -. Diámetro máximo x espesor -)	1	1.3%
Cristales de cuarzo	3	4.1%
Bolsa de basalto partida (43 mm)	1	1.3%
Total elementos analizados	73	100%

#### Cerámica

Escobillados	26	39.0%
Corrugados	4	6.0%
Mixto (escobillado - imbricado)	1	1.4%
Líneas paralelas -grabado-	1	1.4%
Bordes repulgue escobillado	4	6.0%
Borde inciso	1	1.4%
Base hueca	1	1.4%
Bases comunes	2	3.2%
Candelabro tosco	1	1.4%
Bruñido	1	1.4%
Labrados	2	3.2%
Fragmentos de tejas	6	9.0%
Cerámicas lisas	10	15.0%
Pintadas rojas	4	6.0%
Pieza de chaquete	1	1.4%
Falso torno	1	1.4%
Cerámica tosca	1	1.4%
Total tiestos cerámicos	67	100%

## Reflexiones finales

Es indudable que el estado de conservación de muchos de los relictos de este pueblo tienen posibilidades de ser restaurados con muy buenas expectativas, ya que el estado de conservación del Templo, Colegio, sector norte de Talleres y las Viviendas este norte de la Plaza, norte este de la Plaza, norte oeste de la Plaza y oeste sur de la Plaza pueden recuperarse en algunos casos hasta casi su altura total.

Se evidencia además un carácter constructivo que diferencia este pueblo de los otros, puesto que tanto el núcleo central y las hileras de Viviendas este norte y norte de la Plaza han sido sobreelevadas, donde se demuestra un trabajo de relleno del terreno anterior a la edificación que demuestra una gran planificación y utilización de mano de obra por largo tiempo, si pensamos que el Templo se encuentra sobre relleno de más de 2,50 mts. de altura.

Los materiales utilizados para la construcción de este pueblo se diferencian y destacan un conocimiento de las labores de cantería, puesto que como en ningún otro pueblo relevado hasta el presente, por quien suscribe, se ha evidenciado la utilización del basalto como material que requiere una especialización para su labrado.

Habría que analizar la documentación histórica a efectos de recabar información sobre los datos del maestro canterero que enseñó estas técnicas y que debió estar en dicho pueblo desde aproximadamente veinte años anteriores al traslado definitivo.

La idea es establecer propuestas de intervención en los monumentos, de acuerdo al estado de conservación en que estos se encuentran y teniendo en cuenta los consumidores del producto final; entendiendo como consumidores al turismo cultural en la región.

Es posible rescatar desde la arqueología los restos que quedan consolidando muros hasta la altura que sea posible y consolidar pisos originales en su lugar estableciendo un museo de sitio que forme un parque arqueológico – paisajístico que integre el cementerio actual el museo y el monumento como parte de un paseo turístico cultural

Las dos escuelas iniciales de la restauración en el siglo XIX, encontradas en sus posiciones se mantuvieron como pilares durante más de un siglo, por un lado, Viollet le Duc que pretendía la reconstrucción pragmática de los monumentos al extremo de llegar a la falsificación, que en algunos casos no contaba con el respaldo de la documentación histórica necesaria.

La contrapartida, son los postulados de John Ruskin, que en una postura en extremo naturalista consideraba que el monumento que sufría deterioros con el paso del tiempo, debería quedar tal cual este se encontraba, como testigo de un tiempo histórico, el cual no se podía retroceder y que los mismos debían convivir, incluso con el avance de la naturaleza que los perjudicara.

A partir de la década del 1960 Cesare Brandi propone una postura de restauración en la cual la intervención de cada monumento en particular, responde a las necesidades de los mismos, sin caer en los extremismos planteados por Ruskin y Viollet le Duc. Es así como nace el concepto más amplio y abarcativo de intervención, estas citas de Brandi nos dan la idea de su pensamiento en relación con el monumento y la restauración.

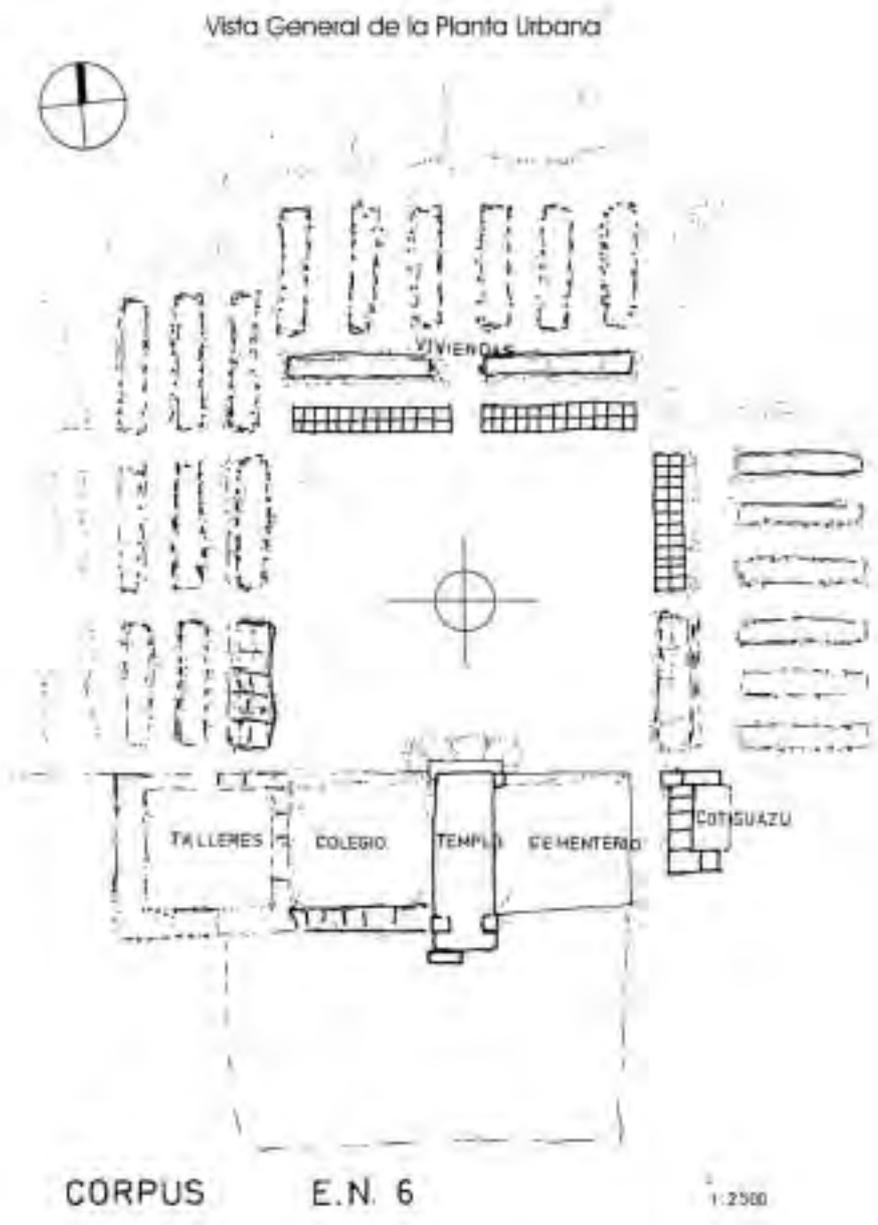
*“ la restauración constituye el momento metodológico del conocimiento de la obra de arte en su consistencia física y en su doble polaridad estético – histórico, con objeto de transmitirlo al futuro.-”*

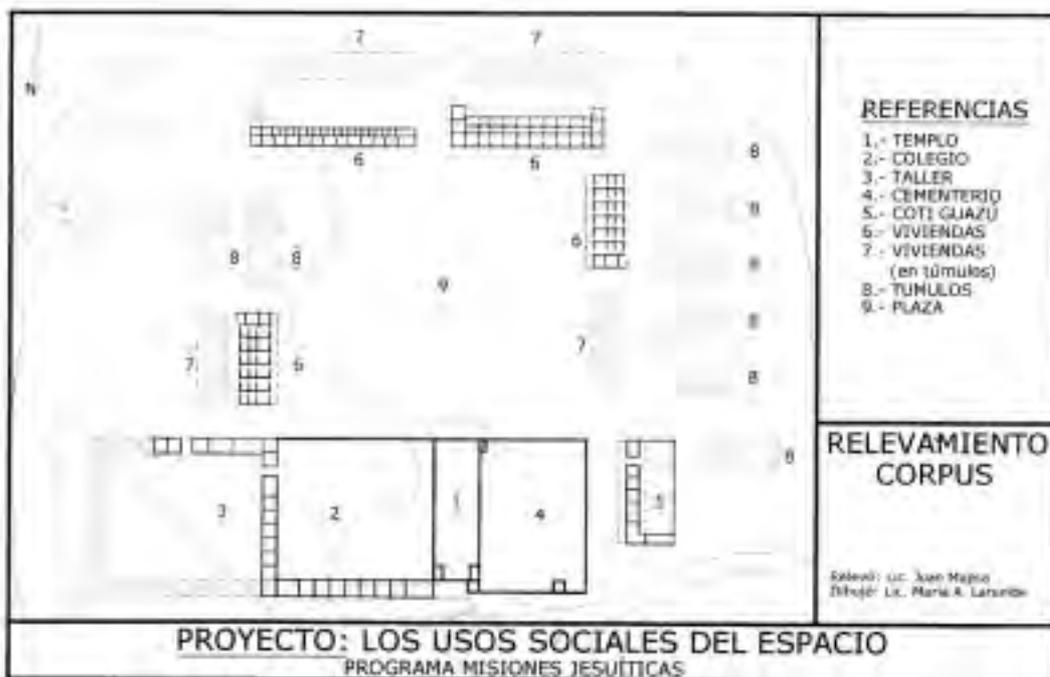
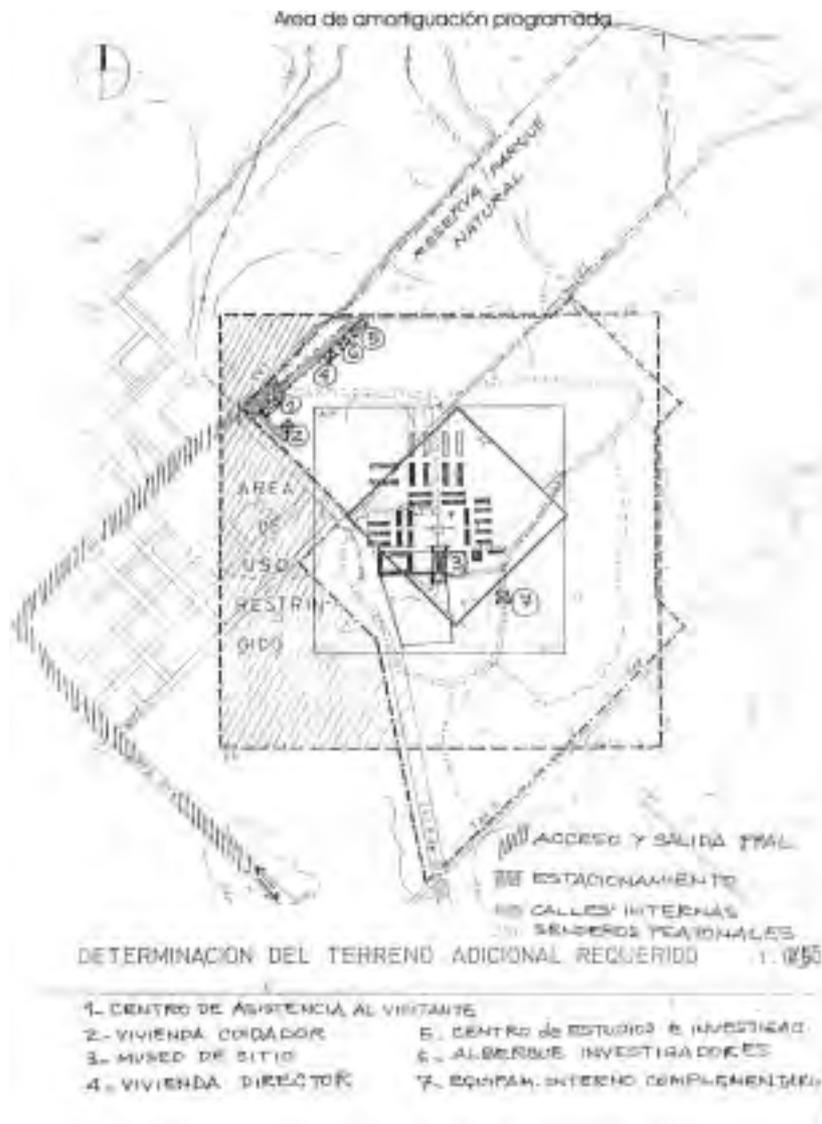
*“se debe lograr el restablecimiento de la unidad potencial de la obra de arte sin cometer una falsificación artística ni una falsificación histórica.”*

Como criterio de intervención en el Patrimonio Construido tomaríamos en general dos puntos básicos. El primero tiene que ver con la postura teórica ante el hecho histórico monumental, la segunda, con una urgencia técnica de resolución inmediata 1) detectar la individualidad de esta reducción y potenciarla; 2) atacar los problemas técnicos “acuciantes y urgentes” que producen las mayores causas de deterioro.

## Bibliografía

- Brandi Césare PRINCIPIOS DE TEORIA DE LA RESTAURACIÓN – Adaptación en la Universidad Autónoma de México, Escuela Nacional de Arquitectura División de estudios Superiores Departamento de Conservación y Restauración de Monumentos – México. 1971
- Carapina Aurora LA ARQUITECTURA DEL PAISAJE – Facultad de Arquitectura Universidad Federal de Salvador de Bahía
- Maeder, Ernesto J.A y Gutiérrez, Ramón. ATLAS HISTÓRICO Y URBANO DEL NORDESTE ARGENTINO. PUEBLOS DE INDIOS Y MISIONES JESUITICAS. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. FUNDANOR Resistencia, Chaco. 1994.
- Maggi, Gustavo Adolfo. INFORMES S/E. PLAN RECTOR PROGRAMA MISIONES JESUÍTICAS (Convenio Argentina-España). Secretaría de Cultura de la provincia de Misiones. 1992.
- Mújica Juan Ignacio- ANALISIS DE LAS COLECCIONES DE CERAMICA HISTORICA DEL PERIODO REDUCCIONAL DE LOS MUSEOS DE SAN IGNACIO MISIONES . Segunda Conferencia Internacional de Arqueología Histórica Americana - Santa Fe 1995
- Mújica Juan Ignacio APROXIMACIÓN AL DESARROLLO HISTORICO DE SANTA MARÍA LA MAYOR 1626 – 1768 Tesis de Licenciatura en Historia S/E 1999
- Ribeiro Telles Gonçalo UN NUEVO CONCEPTO DE CIUDAD EL PAISAJE GLOBAL – Facultad de Arquitectura de Salvador – Bahía –Brasil – 1996.
- Ruskin John LA LAMPARA DE LA MEMORIA Maestrado de Arquitectura y Urbanismo UFBA ( Universidad Federal de Bahía) Salvador Bahía Brasil 1996
- Le Duc Eugene Emmanuel Viollet RESTAURO Maestrado de Arquitectura y Urbanismo UFBA ( Universidad Federal de Bahía) Salvador Bahía Brasil 1996
- Snihur Esteban Angel LAS MISIONES JESUÍTICAS DE GUARANIES La Conformación del Espacio y del Sistema Reduccional - Historia Informe Final - Programa Misiones Jesuíticas – Posadas, Misiones, Argentina 1994 S/E





## Interior de la iglesia de San Ignacio Miní Una aproximación hipotética desde el arte

*Maria Magdalena Quinteros*

La idea popular respecto de lo que fue la iglesia de San Ignacio Miní ha sido producto de ilustraciones promovidas a través de libros escolares que no responden a lo que los datos impresos o escritos arrojan. Es necesario que se aclaren algunos aspectos formales de esta arquitectura que permitan aproximar al lego a la forma real del monumento jesuítico guaraní más valioso en suelo misionero argentino.

Deseo aclarar además, desde qué lugar del conocimiento se desarrolla la investigación, desde el lugar del arte, campo de mi formación profesional, fundamentado desde la posibilidad que tiene todo ser humano de interpretar formas, espacios y sentidos. Una precisión absoluta respecto de lo que fue el monumento a principios del siglo xix no es posible develar, lo que es posible es dar ideas hipotéticas, guiadas con mayor o menor precisión por los datos históricos, que permitan alejarse de modelos, hipotéticos también, que contrastados con los datos no evidencian ya dar una idea más cercana del original. Es decir, que lo que puede validar esta investigación es la mayor o menor proximidad con esos datos que se encuentran a nuestra disposición hoy.

### Objetivos

- Aproximar al público en general datos no muy conocidos sobre el interior de San Ignacio Miní.
- Presentar una hipótesis elaborada en base a estos datos, sobre una posible percepción del interior de San Ignacio Miní al momento posterior al extrañamiento de la Compañía de Jesús y antes de su lamentable destrucción por el fuego.

El sentido de la labor, permitiría:

- Aproximarse a la comprensión de los datos ya descubiertos sobre el monumento.
- A partir de los mismos, reconstruir el interior de San Ignacio Miní en forma hipotética.
- Comprender, a través de esta reconstrucción hipotética, el espacio religioso artístico de este edificio.
- Indagar sobre la experiencia religiosa dentro de la sociedad de una misión jesuítica ubicada en la provincia de Misiones, teniendo en cuenta la trayectoria unitaria de esta misión y de su desarrollo en el marco de la historia de las misiones jesuíticas en la región.
- Realizar un acto de reparación histórica, no realizado aún, que permita a las generaciones presentes y futuras la profundización del sentido que tuvieron y tienen estos restos histórico artísticos.

### Datos a indagar

- Las decoraciones que podrían crear estereotipo en los interiores, a pesar de ser tan atípica la reducción de San Ignacio Miní, en relieves y escultura en madera y pintura.
- Que tipo de recubrimiento hubo en las paredes.
- La disposición de la iluminación.
- Experimentar los espacios interiores de las iglesias que pueden servir de parangón a ésta.

### Breve reseña histórica de la reducción de San Ignacio Miní

La historia particular de la reducción de San Ignacio Miní tiene su inicio en las primeras acciones fundadoras que los primeros padres jesuitas realizaron en el Guairá en 1609-10 y concluye en el siglo xix como consecuencia de trágicas decisiones políticas realizadas como consecuencia de las Guerras Guaraníticas, la decisión del presidente del Paraguay de destruir, por medio del fuego, las todavía existentes reducciones a la derecha del río Paraná, entre las cuales estaba la iglesia de San Ignacio Miní.

La primera reducción fue hecha en tierra paraguaya, San Ignacio Guazú en el año 1609. Inmediatamente después, pero en tierras del Guairá (actual Brasil) se fundaron otras reducciones entre las que se encuentra San Ignacio Miní en el año 1610 por los padres Cataldino y Maseta. Los nombres de Guazú y Miní fueron utilizados en el sentido de la más antigua y la nueva, no se refieren a tamaño.

Estas reducciones del Guairá tuvieron un desarrollo inmediato producto de la fuerza evangelizadora y organizativa de los padres jesuitas y de la naturaleza activa y trabajadora de los indios guaraníes quienes estaban acostumbrados a trabajar in forma comunal en actividades religiosas, agrícolas, arquitectónicas y guerreras. Estas reducciones, a pesar de estar alejadas de las ciu-

dades, debido a su intenso e inmediato desarrollo, rápidamente comenzaron a destacarse por su efervescencia y productividad atrayendo hacia sí la mirada avariciosa tanto de comuneros españoles como de facendeiros portugueses. Estos últimos se valieron de mercenarios buscadores de esclavos que dirigían contingentes belicosos constituidos por portugueses e indios tupi, tradicionales enemigos de los guaraníes. Estas Bandeiras, llamadas así a causa de grandes banderas que desplegaron en sus correrías, caían de sorpresa sobre las reducciones de guaraníes para llevarlos cautivos, a pie, hasta las proximidades de San Pablo. Ocasionalmente ocasionaron una enorme pérdida en vidas humanas y la destrucción de muchas de ellas. A causa de la amenaza cada vez más cruenta de estas campañas el padre Antonio Ruiz de Montoya decide realizar un éxodo hacia el sur por el río Paraná de las últimas reducciones con el fin de preservar la vida de los aborígenes. Este éxodo se preparó y realizó en muy poco tiempo y condujo a las reducciones de Loreto y San Ignacio Miní hasta apodarar con sus canoas en la desembocadura del arroyo Yabebirí (en la actual provincia de Misiones). Allí construyeron sus asentamientos y algunos años posteriores se trasladaron un poco más al norte, en San Ignacio Miní, donde construyeron iglesia, casa de los padres y casa de indios.

Existen datos de que el asentamiento en el Yabebirí provocó una peste que diezmo algo la población y que ésta, a consecuencia de ella, se dirigió unos kilómetros más arriba donde se asentó y realizó construcciones. Poco tiempo después, nuevamente se dirigió más al norte donde se asentó definitivamente en el lugar actual.

La comunidad de San Ignacio Miní fue protagonista de grandes eventos históricos como son ser una de las primeras reducciones fundadas en el Guairá, sufrir las vandálicas incursiones de bandeirantes, desarrollar una vida próspera de convivencia cristiana en estos primeros momentos, ser parte del contingente que emigró desde el Guairá a la derecha del Paraná en territorio misionero, participar en las gestas defensivas de la batalla de Mbororé que defendieron heroicamente esta región de las incursiones bandeirantes, ser una de las reducciones más recordadas en cuanto a organización de festividades conmemorativas religiosas donde el aborigen participaba en escenificaciones religiosas, guerreras, bailes, cantos y música.

## Desde lo arquitectónico

Es probable que en las primeras construcciones en el Guaira donde interviniera tan activamente el indio, las construcciones de las iglesias respondieran más a la arquitectura de la selva y sus materiales.

Con el correr del tiempo, los jesuitas introdujeron innovaciones según las posibilidades técnicas y las exigencias del nuevo culto respecto de la primera arquitectura, las og jekutu. Los pilares "og kyta", fueron desplazados del centro, alineándolos en dos filas, conformaron las tres naves acostumbradas, a raíz de la utilización del sistema constructivo del par y nudillo. Comenzando su construcción con la técnica de columnas clavadas, sobre las cuales se coloca el techo y, posteriormente, se construyen sus paredes, primero, utilizando la tapia francesa (compactación de tierra en encofrado de madera que da forma a las paredes). Los techos, primero de paja y luego cubiertos con teja fueron innovaciones que quisieron contrarrestar los problemas de destrucción de edificios por el fuego. Hay que recordar que esta etapa se asocia con las incursiones de los bandeirantes contra las misiones de guaraníes en el Guairá.

Más tarde, en San Ignacio Miní, ya trasladado al sur, junto con la reducción de Loreto, se sustituye el muro en tapia francesa por la pared de piedras apiladas y acuñadas (tipo lajas) no cortadas en forma de sillar y sin encadenado en los ángulos. Lo cual con el tiempo impediría cualquier reforma que se quisiera hacer en los muros pues ninguna intervención podía ser realizada sin poner en peligro la estabilidad total del muro en cuestión. En el ángulo exterior extremo, mirando hacia el altar, a la derecha, de la cabecera de la iglesia de San Ignacio Miní, se conserva una columna enterrada de madera, embutida entre las piedras del muro, erigido con posterioridad.

Un nuevo estadio en la construcción misionera se produjo con la incorporación de estructuras de madera que conformaban cúpulas sobre los cruceros. Un ejemplo antiguo es la iglesia de Santo Tomás en Corrientes.

Posteriormente a este momento constructivo es que aparecen las innovaciones producidas por la llegada del hermano Brasanelli, a quien se le debe el uso de cantería y de ensamble de paredes en los ángulos, y la realización de cúpulas sobre el crucero, que hacen evidente su forma fuera del volumen del techo de la iglesia. El hermano Brasanelli trabajó en varias iglesias de la zona del Paraná, entre ellas San Ignacio Miní. En ésta, al parecer, tuvo a su cargo la ejecución de un programa decorativo escultórico y la construcción del importante pórtico de la iglesia. Probablemente también la realización de la reconstrucción de la vivienda de los padres y sus galerías y escalinatas hacia el patio del claustro y hacia la huerta.

La historia de la reducción de San Ignacio Miní reúne así, a través del tiempo y de sus traslados, todos los sistemas constructivos utilizados en la provincia jesuítica, desde las primeras experiencias arquitectónicas antes de su éxodo a Misiones. A su vez, la iglesia de San Ignacio Miní que ha llegado hasta nosotros es un ejemplo vivo de la convivencia de distintos sistemas constructivos en un mismo edificio:

1º Un sistema de constructivo de columnas clavadas que actúa como estructura sustentante del techo de madera y tejas, lo cual se evidencia en esa columna que pervive dentro del muro, hacia la cabecera de la iglesia. El sistema de par y nudillo que define las tres naves, la forma de techumbre, en caída a dos aguas prolongadas deja a las claras que la nave central no poseerá claristorio, sino que la hilera de ventanas que proveerán de luz al templo, estarán efectivamente ubicadas en la parte alta de las colaterales, lo que determina una iluminación del espacio interior que debe asociarse con la luz proveniente de

puerta y ventanas.

Como dice Sustersic: *La estructura de pilares de madera y techo constituían el verdadero templo. Los muros pasan a cumplir funciones accesorias, constituyen el claristorio y son el velo donde se ubican los retablos, los confesionarios y otros elementos del equipamiento de esos recintos sacros.*

La construcción de las paredes en piedra dispuestas como cerramiento del espacio de la iglesia a este modo constructivo de muro de piedra se lo denominó en la documentación de época, piedra “de canto”, las cuales son de menor volumen que los sillares utilizados posteriormente. De esta manera, estas paredes, no son estructurales sino solo de cerramiento y quedan cobijadas bajo la estructura de madera previamente hecha.

2° Jarque ya vio iglesias con cúpula en 1634. Por ello, es necesario llamar la atención sobre padres o hermanos jesuitas constructores en actividad durante el siglo XVII. Por ejemplo, el Hermano coadjutor Domingo Torres, arquitecto, que estuvo en las misiones cuando se fabricaba en San Ignacio Miní, Loreto y S. Tomé, la cúpula de esta última iglesia fue demolida antes de 1694. Nació en Ozuna (Sevilla) en 1607, llegó a Buenos Aires en 1636 (boticario, enfermero y oficios de casa) en 1644 se lo denomina carpintero, en 1647 figura en los documentos como *faver lignarius*, en 1660 como *architectus*, hasta su muerte en 1688. Podría ser posible que el hermano Torres haya intervenido en la construcción de San Ignacio Miní en un estado previo al que realizó el hermano Brasanelli.

El padre Oliver dice refiriéndose a San Ignacio Miní: *“Es capaz, de tres naves, media naranja perfectamente hecha y hermosa.”*

3° El período que va de 1690 a 1730 es el de mayor expansión. Mayor desarrollo demográfico, ampliación territorial al oriente del Uruguay y en el área de Santa Cruz de la Sierra con los chiquitos.

El 28 de marzo de 1724, el Hermano José Brasanelli (En 1659 nace en Milán, muere en 1728, pintor, arquitecto, escultor y músico) recibe la orden de trasladarse a San Ignacio Miní donde trabajó solamente cuatro años. Esto pone en evidencia la capacidad de trabajo del hermano Brasanelli y la posibilidad de que ya hubiera desarrollado un gran equipo de ayudantes destacados sobre el cual delegar mucha tarea especializada, pues estuvo en San Ignacio desde los 65 a los 69 años de edad. Además mientras atendió a San Ignacio, continuó trabajando en Santa Ana y Loreto. En la iglesia, algunas paredes de cerramiento, las de la fachada, y las de la casa de los padres, están construidas con sillería en piedras de itaqui más o menos regular. Esta obra contrasta con la de la técnica constructiva de las paredes de la cabecera, notablemente distintas. Otro argumento es que no podrían haberse realizado estas grandes modificaciones si no fuera una iglesia construida en base a una estructura de pared de cierre que no cumple funciones estructurales. En estos lugares del templo es donde se presume intervino el arquitecto escultor italiano José Brasanelli. Y es aquí donde se ve desplegado un programa de decoración con neta influencia italiana, esculpida en piedra, a veces insertadas en las paredes o en grandes planchas de piedra esculpidas en relieve, ubicadas sobre importantes puertas hacia la plaza o al patio de la casa de los padres, la de la sacristía y también la del baptisterio, o disponiéndose alrededor de algunas ventanas. También realizó mucha obra en madera. Ésta se reservaba para el interior, los horcones, el techo, los retablos, sus imágenes, el mobiliario y la decoración que rodea a las puertas.

En un dibujo del interior de San Ignacio que describe como y cuáles fueron las columnas que se alzaron en 1795, se hace presumible la existencia de un cimborrio sobre el transepto que cubriría una cúpula de media naranja sostenida por una estructura de arcos torales en madera. Las cúpulas de las iglesias misioneras seguían en general dos tipologías: la de la cúpula baja, sin pronunciamiento exterior como en San Francisco de Santa Fe, y las que se manifiestan al exterior sobre la nave y el crucero, como en la Compañía de Córdoba. Lo que se desconoce con certeza es cuando fue construida en San Ignacio. Lo que es evidente es que el arquitecto Brasanelli intervino con certeza en la construcción de algunas cúpulas a fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII: en San Borja, San Juan Bautista, San Nicolás, a la derecha del río Uruguay y en Santa Ana y Loreto en Misiones. Ninguna de estas cúpulas de madera tenía linterna. Lo cual define un espacio oscuro bajo las mismas. La cobertura externa de esos cimborrios era siempre una pirámide de base cuadrada. En el proceso de ejecución de cada una, el arquitecto Brasanelli, fue introduciendo cambios en el deseo de mejorar la solución, disminuyendo cada vez más la altura del cimborrio. Si la construyó en San Ignacio esto fue posible por la estructura de techo sostenido por columnas clavadas.

En una propuesta de reconstrucción de la fachada de San Ignacio Miní, el arquitecto Onetto, dibuja una ventana en el coro, a los pies de la iglesia, la que permitiría, hacia fuera, dar misa a la multitud de aborígenes ubicados en la plaza, y hacia adentro, contar con luz proveniente de la fachada que actuaría en unión con la luz proveniente del claristorio en las colaterales y la proveniente de puertas y ventanas. El espacio interior, muy amplio, es unificado a causa de grandes intercolumnios en un espacio rectangular, luminoso, en el que intervienen distintos puntos de atracción: altares, cúpula, decoración diseminada por todo el interior y espacios abiertos a la naturaleza visibles a través de los vanos.

Dice Sustersic: *“No se percibe como un espacio barroco. La luz horizontal de las puertas y ventanas bajas de las iglesias misioneras, en las cuales el verdadero claristorio es ese muro con grandes y numerosas aberturas, que recuerda el espacio abierto en parte entre el suelo y techo de los oguzú tradicionales. Espacio de gran unidad que no señala un camino en el espacio o tiempo. Su totalidad se ofrece en un solo acto de percepción, cualquiera sea el lugar de ubicación del espectador*

Todo ello está lejos de constituir una experiencia similar a un interior eclesial de otro tipo de iglesias que no están en suelo guaraní. Experiencia a la que se le podría agregar la multitud de fieles en su interior, el canto y el rezo colectivo, la música y el perfume proporcionado por diversas hierbas aromáticas.

A este respecto se lee que la Iglesia de San Ignacio Mini era un templo de grandes proporciones, capaz para 3.000 personas de pie. Y según el Inventario del padre Raimundo Toledo después de la expulsión de los padres jesuitas:

*“Primeramente un iglesia de tres naves, con media naranja en todo cumplida, toda pintada y a trechos dorada, con su púlpito dorado con cuatro confesionarios, dos con adornos de escultura, y los otros dos de obra común. Item, su altar mayor con su retablo grande dorado. Al lado derecho de dicha iglesia tres altares, el primero de la resurrección del Señor con su retablo dorado; el segundo de San José, con su retablo menor medio dorado, y el tercer del mismo santo, sin retablo Item, al lado izquierdo tres altares, el primero de la Asunción de Nuestra Señora, con su retablo grande dorado; el segundo de San Juan Nepomuceno, con su retablo menor medio dorado, y el tercero de Santa Teresa, sin retablo. Item, la capilla del baptisterio con su altar y retablo medio dorado, y pila bautismal, una de piedra y otra de estaño. Item, la sacristía y contrasacristía y en ellas y en la iglesia retablos, las estatuas, cuadros, láminas, ornamentos, plata labrada y demás adornos y utensilios del servicio de la iglesia...” (Onetto:62)*

## Conclusiones hasta el momento

- No se han agregado todos los comentarios sobre el interior.
- Existen las siguientes dificultades para determinar el interior con mayor seguridad.
- Cómo es el ordenamiento sobre los arcos de madera de la nave central? Apoya el techo directamente sobre los arcos?
- Existió una bóveda en el interior la nave central? Si existió en la nave central, como es la iluminación en esta zona?
- Se limitó la bóveda solo al presbiterio? Es el altar una zona oscura?

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- AGNA
- Inventario padre Raimundo Toledo en ocasión de la expulsión, transcripto por Javier Bravo.

### Fuentes secundarias

- OLIVER, Jaime. S.J. *Breve noticia de la numerosa y florida Cristiandad Guaraní*. Archivo de Loyola. España.
- FURLONG, Guillermo. (1978) S. J. *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Posadas.
- ONETTO, Carlos Luis. 1999 *San Ignacio Mini*, Buenos Aires, Dirección Nacional de Arquitectura.
- ONETTO, Carlos Luis. 1999 *San Ignacio Mini. Un testimonio que debe continuar*, Buenos Aires, Dirección Nacional de Arquitectura.
- RIVERA, Adolfo. (1980). *La pintura en las misiones jesuíticas guaraníes*, Int. De Hist. Arg. y Americana.
- SUSTERSIC, Bozidar Darko. (1994). *La fachada de San Ignacio Miní. Entre hallazgos y nuevos enigmas*. En: II Congreso Internacional de Rehabilitación del Patrimonio Arquitectónico y edificación. Seminario Post Congreso. Posadas Misiones. La salvaguarda del Patrimonio Jesuítico. Posadas. Septiembre de 1994. (pp.196-214)
- SUSTERSIC, Bozidar Darko. (1994). Imaginería y patrimonio mueble, en: *Las Misiones jesuíticas del Guairá. “La herencia de la humanidad”* v. II, ICOMOS. UNESCO. Manrique ediciones. pp. 152-183.

## Los bienes culturales y su relación con las actividades turísticas

Ramón Alberto Renn

Indudablemente que al referirnos a los bienes culturales, debemos mencionar el término "PATRIMONIO", cuyo concepto parte del de herencia o patrimonio personal y se define a través de las palabras de tradición, pasado, identidad, cultura, nostalgia.

También el término apunta hacia el pasado: es la herencia recibida y tiene un carácter o valor simbólico, y si hacemos un ejercicio mental y nos imaginamos que estamos caminando por la peatonal que arranca a escaso cincuenta metros de este recinto, el paisaje arquitectónico que tenemos frente a nuestros ojos, tiene una historia propia que para el común de la gente puede pasar desapercibida, pero que tiene "suficiente capacidad para representar simbólicamente una identidad", que como tal, moviliza recursos económicos y conocimientos científicos para conservarlos y exponerlos

La etimología del Patrimonio hace referencia a la propiedad de los bienes recibidos de nuestros antepasados, según el cual el "Patrimonio Cultural no es otra cosa que un Patrimonio Público recibido del Pasado" y como tal es un PATRIMONIO COLECTIVO y los límites de todo PATRIMONIO COLECTIVO, deben ser interpretados por LA COMUNIDAD, -Delgado: 1988-; pero en este punto lamentablemente ocurre que sus propietarios teóricos, no son capaces de identificarlos como propio y por lo tanto, de involucrarse en el desarrollo de la vida de esos Patrimonios.

Por qué es necesario involucrarse en la vida del Patrimonio Público?: porque al igual que los patrimonios naturales, que todos sabemos que no son renovables, este tampoco lo es, en el sentido de que la pérdida de las características por el paso del tiempo o por la intervención del hombre o la no intervención cuando lo deben hacer, harán variar su conformación, y en algunos casos, será imposible "RENOVARLOS", pues no tendrán la impronta del tiempo, las condiciones sociales, el ideario constructivo y menos aún, la mano de aquellos que trabajaron en su construcción y que representan en conjunto el carácter simbólico que da vida a la obra

Hoy nos convoca el PATRIMONIO que nos legaron en un pasado temporal determinado, la simbiosis cultural GUARANI-JESUITA.

Al inicio de este Congreso, en la segunda Conferencia, el Dr. Darko Sustersik marcó la pérdida de las características constructivas por la acción del paraloide en una construcción de la época jesuítica, lo que corrobora el carácter de "NO RENOVABLE" del Monumento y posteriormente, destacó que el trabajo de otro exponente aquí presente, de "Diseño y producción de objetos con la impronta Guaraní-Jesuítica" tiende a recuperarla gracias a documentaciones existentes.

Haciendo un poco de memoria, cabe señalar que todo el accionar en favor de la PROTECCIÓN DE LOS MONUMENTOS a escala internacional, estuvo signado por la construcción de la represa de Asuan, la que inundó el valle donde se encontraban los templos de Abú Simbel, un tesoro de la civilización del antiguo Egipto, y que seguramente la gran mayoría sabe que culminó con el traslado de tan valioso tesoro a otro sitio.

Situaciones como las marcadas, uno a miles de kilómetros de aquí, en otro Continente, y la otra, en territorio de las Misiones Jesuíticas, a no más de 1.500 km., marca la desigualdad social estructural de las distintas clases en la construcción y apropiación del patrimonio, como lo señalara García Canclini, que indica que el sector privado se rige exclusivamente por apetencias económicas y suele explotar el PATRIMONIO en forma indiscriminada.

Ante esta situación, tendría que actuar el ESTADO, que no siempre está Presente y otras veces adopta una actitud ambivalente frente a intervenciones no del todo felices, para decirlo elegantemente, que justifica las acciones encuadrándolas dentro del desarrollo turístico, potenciándolo como un "Patrimonio Cultural que es un elemento más del Recurso Turístico".

Aquí cabe una aclaración muy importante, que es la que sostiene que un "destino turístico, no se genera por una declaración, un decreto ni por una expresión de deseos, es decir "que no es válida por sí misma".

Para que ello ocurra, deben operarse otros elementos que tengan que ver con la capacidad de transformación del entorno y de las condiciones sociales, orientadas a dar satisfacción a las necesidades de la demanda, por lo tanto, el patrimonio turístico es el conjunto de bienes materiales e inmateriales que constituyen la materia prima que hace posible el desarrollo del turismo.

Todos sabemos, que el panorama de la realidad cultural y en particular el de los Patrimonios y Monumentos jesuíticos, se presenta con marcados desequilibrios, debido a las causas antes señaladas y también por la aparición de nuevos sitios, la puesta en valor de unos y el descuido de otros, siendo el factor principal "la insuficiencia de fondos en el presupuesto" de los Organismos que son los encargados de preservar y mantenerlos, además la falta de políticas claras de desarrollo de los Municipios donde se encuentran enclavados, la priorización equivocada o parcializada de unos en desmedro de otros y por último el interés particular de algunos funcionarios en la realización de determinadas restauraciones y de obras complementarias.

A este enfoque hay que agregarle la actividad de la Industria Turística, que explota determinados centros o enclaves turísticos que aportan beneficios que en casos sirven únicamente para mantener al personal y no permiten desarrollar un plan de restauración y que en otros superan con creces valores que pueden servir para las tareas señaladas.

Más allá de las diversas definiciones que se esgrimen cuando hablamos del turista, conviene recordar una pequeña frase que pertenece a Cohen, quien en el año 1.974 manifestó que el turista es un viajero por recreación o placer, pero que en términos culturales es un consumidor y no un productor.

Generalmente dentro de lo que es llamado turismo de tipo cultural se ubica a la modalidad de turismo que visita monumen-

tos antiguos, castillos, monasterios, ruinas, museos, sitios arqueológicos y otros lugares de interés que son la expresión de un momento histórico y cuyo reflejo es un marco de conocimiento integral pasa a engrosar la cultura de cada individuo. Esas imágenes del pasado constituyen un pasado histórico, una cultura que se quedó estática en y que después de mucho tiempo despierta el interés.

En este mismo momento en ciertos lugares hay expresiones del hombre que merecen ser conocidas y que lamentablemente no son tenidas en cuenta por aquellos que se encargan del desarrollo de la actividad turística. Esas expresiones están relacionadas con las tradiciones propias de los habitantes de un determinado lugar, con sus creencias, sus mitos y sus religiones pero también van más allá, en lo cotidiano de sus vidas, sus esperanzas y sus pesares.

Las grandes operadoras de turismo son las encargadas de vender todo tipo de recurso, siendo el más difícil de vender en nuestro País el de tipo histórico-cultural, en razón de que pese a la suficiente potencialidad para atraer contingentes turísticos, la oferta incorpora en los paquetes varios tipos de recursos para hacerlos más atractivos, por lo que el turista al regresar de sus vacaciones, tiene un mosaico de imágenes y recuerdos, no en todos los casos con la información suficiente de sitios que tienen una larga y rica historia digna de ser conocida. Como lo son las Ruinas Jesuíticas.

LA CARTA DE TURISMO CULTURAL propone que el respeto al PATRIMONIO CULTURAL debe prevalecer sobre toda otra consideración, siendo el TURISMO CULTURAL una acción que se refiere a una forma de descubrimiento, de aprendizaje, de encuentro con otro tipo de sociedades y de culturas, que no siempre la actividad turística como generadora de ingresos la tiene presente, por lo que desde las organizaciones que se encargan de salvar los exponentes del pasado se debe planificar como actuar en estos casos.

Del mismo modo, los consumidores del Turismo Cultural necesitan encontrar en los sitios que visiten todos los antecedentes históricos y técnicos que le servirá para acrecentar sus conocimientos y también despertar la curiosidad para seguir buscando mayores datos.

Los objetivos de la planificación turística proporcionan un incentivo para restaurar los monumentos antiguos y en algunos casos los medios económicos para que se alcancen. También está comprobado que el estudio de los impactos negativos de la actividad se llevan a cabo recién después de producido el daño.

La actividad turística si quiere seguir manteniéndose exitosamente, requiere la protección de la herencia histórica de las áreas que explota, contribuyendo a la conservación en una forma más directa, tomando las previsiones, junto a las autoridades pertinentes creando las normas regulatorias para impedir la contaminación de las inmediaciones con los edificios que superen las escalas de los monumentos, rompiendo de esa manera el clima o entorno que debe existir junto a los mismos, sobre todo en las grandes ciudades.

Difícilmente los operadores turísticos generarán una presentación de sus paquetes que contengan los lineamientos arriba indicados, por lo que es un verdadero desafío incorporar dichas actividades en los circuitos turísticos, tarea que queda en manos de quienes tienen la responsabilidad de generar políticas acordes al medio.

La provincia de MISIONES, tiene la suerte de contar con innumerables Monumentos Históricos, algunos declarados PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD, lo que implica un alto grado de responsabilidad en todo lo atinente a la preservación y a la restauración.

Los trabajos anteriores presentados en este Congreso demuestran el profundo cariño e interés que tenemos los misioneros por preservar y restaurar los sitios históricos, que sin embargo no alcanza para lograr un resultado óptimo.

Estas acciones de "PUESTA EN VALOR", no solo deben estar orientadas al patrimonio arquitectónico, debiendo abarcar el marco socio - cultural con todo lo que ello implican para el desarrollo armónico de la Comunidad.

Hay un hecho que tiene mucho que ver con la investigación y puesta en valor, de todo lo concerniente a las actividades desarrollada en las Misiones Jesuíticas.

Ese hecho corresponde a la promoción o divulgación de un recurso cultural, que sin lugar a dudas es el vehículo más eficaz para la difusión en el mundo entero. Estoy refiriéndome a la actividad turística, que es el fenómeno mediante el cual individuos o grupos de personas se desplazan temporalmente en busca de satisfacer motivaciones que no encuentran en su propia comunidad.

A partir de esa simple definición del turismo, hay que ver que es lo que realmente busca el turista -descanso? Recreación? experiencias religiosas? paisajes exóticos? conocimientos de reliquias o monumentos? u otros tipos de experiencias que no vienen al caso analizar en este marco.

En todos los casos el turismo tiene que entenderse como una actividad de consumo, que como tal en ciertos casos puede erosionar, modificar y hasta destruir el recurso que se visita, o bien afectar las costumbres del núcleo receptor.

Aparentemente comenzamos a entrar en contradicciones, ¿es beneficioso o no el turismo aplicado a los recursos de los patrimonios culturales?

Hay que entender que la responsabilidad de quienes se desenvuelven en el marco del turismo cultural, deben promover al patrimonio cultural para el consumo turístico midiendo los efectos nocivos que pueden acarrear, para conservar las características tangibles e intangibles de cada uno de los sitios, cuidando su significado.

Esa mentada palabra llamada globalización, también tiene sus usos en las actividades turísticas, y ya que está instalada debemos tratar de usarla en el sentido que nos pueda brindar mayores posibilidades.

La actividad turística, entendida como actividad económica, tiene el poder de activar elementos del pasado para transformar-

los en recursos patrimoniales.

La incorporación de actividades en el “marco cultural”, o de divulgación de sitios, brindará al visitante las herramientas necesarias para que profundice sus conocimientos y tenga una aprensión de la importancia del sitio, de su significado y el papel que jugó en la historia.

Todo ello debería encuadrarse dentro de la “resignificación del sitio”, mensaje que tiene que llegar claro a los visitantes, pero no debe estar orientado únicamente a ellos, sino que paralelamente hay que comenzar a difundir ese mismo mensaje a toda la población, para que conozca, se interese, valore y se apropie del sitio, en definitiva que la población no sea como un invitado que está de paso y que ignore aspectos fundamentales de los monumentos que existen en el lugar donde reside.

Cuando indico que la población debe apropiarse del sitio, estoy diciendo que toda la población debe involucrarse con el sentido turístico

Esa “resignificación del sitio” no se debe ceñir únicamente al monumento en sí, sino que debe atender otras cuestiones no menos importantes como la autenticidad de la materia física, el entorno, la conservación de los valores intangibles que le dan vida y significado cultural al sitio, lo que indudablemente producirá satisfacción en el visitante. Dicho de esta manera parece simple, pero no lo es tan así porque deben intervenir varios factores para compatibilizar adecuadamente lo que se denomina “manejo de sitio”.

Para lograr tal cometido, es imprescindible el trabajo en conjunto y en forma coordinada de diferentes Reparticiones Nacionales, Provinciales y Municipales, que cuentan con atractivos turísticos, al igual que la participación de Asociaciones que se desenvuelven en el sector.

En la medida en que se pueda avanzar en un trabajo conjunto, se debe ir caracterizando una política turística para las provincias, inexistente en la actualidad en Misiones, que articule e integre a los Municipios Turísticos y a los diferentes prestadores, tanto del sector público como del sector privado.

La fijación de líneas estratégicas permanentes que orienten a un desarrollo que actúe como herramienta eficaz, no únicamente en las temporadas altas, servirá de cimiento para impulsar una verdadera política del sector, con municipios que trabajen integrados y en estrecha relación con los prestadores turísticos.

En ese sentido la provincia de Misiones cuenta con atractivos que permiten orientar la oferta turística en varios segmentos, lo que se denomina “diversificación de la oferta turística”.

Dentro de esa llamada “diversificación turística”, está enmarcada la oferta de “turismo cultural”, que se centra únicamente en el recurso de las Ruinas Jesuíticas, legado de la cultura Guaraní.-Jesuítica.

Esa oferta turística no debe centrarse únicamente en la exhibición del monumento, que por otra parte tiene un proceso de deterioro más que significativo, sino que debe abarcar todo el “ser guaraní”, su manera de ser, religión, costumbres, fiestas, lo que es denominado *teko* por Montoya en el *Tesoro de la Lengua Guaraní*.

Hace cuatro años en la ciudad de Encarnación, Paraguay; , sentados igual que hoy en un evento de similares características al actual, reflexionamos con muchos participantes, sobre el lema del encuentro, que hacía referencia a la Misión desarrollada por los Jesuitas, “Historia Inacabada, Futuro Incierto” y en relación al Patrimonio edificado intuíamos acciones que creemos necesarias y que a pesar del paso del tiempo aún están por realizarse, siendo mayor el tiempo en los anuncios que en la ejecución misma de Programas.

Para finalizar, quiero decirles que me voy con un sabor amargo, porque hay situaciones en que no se avanza, porque noto la falta de compromiso de muchos funcionarios, en algunos casos imperdonables. Hay situaciones que las podemos discutir en una rueda de mate o en una mesa de café, para que vean que somos federalistas, pero en la víspera me sorprendió que se dijera en el ámbito de este Congreso que las políticas de intervención a los Patrimonios en nuestro País, se hacen de urgencia, como respuesta a que no existen estudios sistemáticos referidos al Monumento de San Ignacio y que es más, que trabajos de muestra de calicatas se hayan perdido porque se rompieron los frascos en la transportación: es que podemos ser tan ingenuos y creer tales aseveraciones? Yo por mi parte no las acepto y tengo grabaciones de funcionarios que me dicen que existen informes como para llenar varios cuerpos de bibliotecas pero que nunca se toman decisiones para intervenir, sobreviniendo nuevas investigaciones, que parece ser una industria muy rentable.

También lamento que como respuesta a la intervención realizada por Miguel Onetto en el Monumento de San Ignacio, se diga que trabajó a medida. Para cada cosa hay una medida. Cual es la medida que se debe tomar para evaluar. La que propongo yo, la que propone alguno de Uds; con los parámetros que cada uno crea más conveniente. Parece poco serio para la audiencia e irrespetuoso para quien permitió que hoy día, siga en pie y con fines turísticos el Monumento intervenido hace ya seis décadas.

Hoy, no solamente las acciones en el patrimonio edificado forman parte de nuestra preocupación, sino también las acciones de formación y divulgación de quienes estamos comprometidos con esta historia, en la que sabemos de antemano que se nos hace cuesta arriba ingresar a ciertos círculos que administran el sistema, y que para ser gráficos es una pelea que sabemos que podemos perder por puntos pero nunca ajustadamente, sino que por paliza, pero es bueno que también se sepa y se considere, que aún tenemos la fortaleza para seguir luchando, para seguir diciendo presente en cuanta oportunidad podamos, seguros de que esa Historia Inacabada, en algún momento tendrá que encarrilarse hacia un futuro cierto”.